



www.ec-aiss.it

Testata registrata presso il  
Tribunale di Palermo  
n. 2 del 17 gennaio 2005  
ISSN 1970-7452 (on-line)

© EIC · tutti i diritti riservati  
gli articoli possono essere riprodotti a  
condizione che venga evidenziato che  
sono tratti da www.ec-aiss.it

## La caccia alle streghe. Semiotica della paura<sup>1</sup>

Jurij Lotman

*Nota introduttiva di Silvia Burini*

Il tema dell'esplosione, collegato in questo caso a quello del cataclisma sociale, non è – come si tende a pensare – un'assoluta novità degli ultimi scritti di Lotman. Esso appare *in nuce* in precedenza, rivelandosi dunque non tanto come un'idea estemporanea quanto come lo sviluppo di una serie di motivi – il concetto di retorica, di collisione, di conflitto e di montaggio – già affacciatisi molto tempo prima nelle riflessioni lotmaniane. Come fa notare Nina Kauchtschischwili, del resto, il concetto di cultura ed esplosione

è senz'altro la più preziosa eredità che [...] [Lotman] ci ha lasciato, perché ci ha fatto dono di una nuova versione di quella *idée russe* che aveva attanagliato i pensatori russi del secolo scorso, da quando Vladimir Solov'ev l'aveva esposta con sommo brio. Penso che non ci sia altra cultura per la quale il concetto di “esplosione” sia tanto pertinente come per l'evoluzione storico-ideologica russa<sup>2</sup>.

Anche secondo le parole di Boris Uspenskij “non è possibile leggere la storia della cultura russa come un processo di evoluzione naturale e organica. Essa è infatti contassegnata da continui scossoni rivoluzionari”<sup>3</sup>.

L'articolo qui tradotto interseca due concetti rilevanti ai fini di una riflessione incrociata su Lotman e Greimas: il “tema dell'imprevedibilità e dell'esplosione”, correlato al cataclisma sociale, e quello della “semiotica della paura”, che si riallaccia a un *topos* greimasiano per eccellenza, ossia la “semiotica delle passioni”. Lo studio delle passioni nel meccanismo del testo e della cultura, ha avuto

---

<sup>1</sup> Questo articolo fa parte dei materiali del convegno “Incidenti ed esplosioni. A. J. Greimas e J. M. Lotman. Per una semiotica delle culture”, Venezia, IUAV, 6-7 maggio 2008. L'articolo è a cura di Silvia Burini. Traduzione di Silvia Burini e Alessandro Niero. La traduzione è condotta su: Ju. Lotman, *Ochota za ved'mami. Semiotika stracha*, in “Σημειωτική. Trudy po znakovym sistemam”, vol. 26, 1998, pp. 61-81. Nel testo tradotto, gli interventi fra parentesi quadre, a meno che non sia specificato diversamente, sono dei traduttori.

<sup>2</sup> N. Kauchtschischwili, *In forma di lettera a Jurij Michajlovič Lotman*, in “Europa Orientalis”, vol. XIII, n. 1, 1994, p. 326.

<sup>3</sup> Cfr. B. Uspenskij, “La pittura nella storia della cultura russa”, in AA.VV., *Volti dell'Impero russo. Da Ivan il terribile a Nicola I*, Milano 1991, pp. 41-44.

una certa importanza anche nelle ricerche lotmaniane: un ruolo di particolare rilevanza, per esempio, hanno il concetto di *styd* [vergogna] e *strach* [paura]<sup>4</sup>. Entrambi gli studiosi, seguendo un loro cammino, hanno cercato di definire la passione come oggetto semiotico non necessariamente coincidente con lo stesso oggetto per come esso viene trattato dalla psicologia e da altre discipline: la descrizione lotmaniana e greimasiana delle passioni ha costituito un passaggio fondamentale per definire la metodologia semiotica di entrambi.

Per quanto riguarda il semiologo di Tartu, la “paura” rappresenta un importante argomento di indagine poiché è collegato alla presenza del *čužoj* [‘l’altro’, ‘l’alieno’, ‘l’estraneo’, ‘il forestiero’], ossia di colui che è esterno al sistema. La funzione culturale dell’*altro* è immensa: collocato al di fuori di tutte le funzioni, costui irrompe nel “consueto”. Tra l’altro, il legame tra *čužoj* e *izgoj* [reietto] rappresenta un nesso di primaria importanza e di stringente attualità: ogni cultura crea il proprio sistema di “marginali”, di reietti, cioè di coloro che non si inscrivono all’interno di quella data cultura. L’irruzione di costoro nel sistema fa sì che ciò che è extrasistemico costituisca una degli stimoli fondamentali per la trasformazione di un modello statico in un modello dinamico. La dinamicità della cultura è frutto della coesistenza, all’interno di un medesimo spazio culturale, di diverse lingue legate a gradi diversi di traducibilità o intraducibilità: quanto più denso e affollato è lo spazio culturale tanto più complesso sarà il sistema che ne deriva.

*Nota redazionale di Michail Jurij Lotman*

Il lavoro qui pubblicato rientra in un ciclo di ultime ricerche di Ju. M. Lotman dedicate all’analisi della semiotica del cataclisma sociale e che si raggruppano attorno alla monografia *La cultura e l’esplosione*<sup>5</sup>. L’inizio di questo ciclo si considera l’articolo *Sull’ “Ode tratta dal libro di Giobbe” di Lomonosov*<sup>6</sup>, mentre la seconda pubblicazione doveva essere il presente lavoro, il cui testo è stato redatto in due varianti: 1) *Caccia alle streghe. La semiotica della paura* e 2) *La paura collettiva come fenomeno storico. La caccia alle streghe*. Entrambe le varianti hanno più o meno la stessa lunghezza (la seconda è di una pagina più lunga), ma sono profondamente diverse sia per come viene posta la questione, sia per le conclusioni semiotiche a cui si giunge. La seconda variante comincia con un rimando alle idee e alle pubblicazioni di Ilya Prigogine<sup>7</sup>, cosa che ci permette datarla intorno alla fine 1988 – inizio 1989 (prima della partenza di Lotman per Monaco).

Ju. M. Lotman molto di rado rifaceva in modo radicale un lavoro già scritto, preferendo, in caso di necessità, scriverne uno nuovo (“quel ch’è scritto, è scritto”, usava commentare in questi casi). La presenza stessa di due varianti, quindi, dice di quanto fossero importanti per l’autore sia questo tema sia il tipo di cambiamenti apportati. A memoria di chi scrive, due volte Ju.M. Lotman annunciò che avrebbe dovuto totalmente rivedere le cose sinora studiate o addirittura mettersi a studiare daccapo. La prima “crisi” fu all’inizio degli anni 60 ed era collegata all’interesse per la cibernetica, la teoria dell’informazione e discipline matematiche quali la logica, la teoria del gioco e soprattutto la topologia. La seconda “crisi” era invece collegata allo studio dei processi che si trovavano nei punti di intrsezione fra la semiotica della cultura, la storia e la psicologia della coscienza di massa. Il grande

<sup>4</sup> Cfr. Ju. Lotman, *O semiotike ponjatij “styd” i “strach” v mehanizme kul’tury*, in *Tezisy dokladov IV Letnej školy po vtoričnym modelirujuščim sistemam*, Tartu 1970, pp. 98-103; trad. it. di R. Faccani: Ju. Lotman, *Semiotica dei concetti di “vergogna” e “paura”*, in Ju. Lotman e B. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano 1975, pp. 271-275.

<sup>5</sup> Cfr. Ju. Lotman, *Kul’tura i vzryv*, Moskva 1992.

<sup>6</sup> Cfr. Ju. Lotman, *Ob “Ode, vybrannoj iz Iova» Lomonosova*, in “Izvestija Akademii Nauk SSSR, Serija ‘Literatura i jazyk’”, vol. 42, n. 3, 1983 [poi in Ju. Lotman, *O poëtach i poëzii*, Sankt-Peterburg 1996, pp. 266-278.]

<sup>7</sup> La prima nota era la seguente: “Per quanto riguarda i punti di biforcazione nei processi dinamici cfr. I. Prigožin [I. Prigogine], I. Stengers, *Porjadok iz chaosa*, Moskva 1986, pp. 216-228. I. Prigogine, I. Stengers, *Entre le temps et l’éternité*, Parigi 1988, pp. 11-120 etc.”.

entusiasmo con cui Lotman aveva recepito le idee di Prigogine era anche dovuto al fatto che lui stesso, sulla base del suo stesso materiale, era giunto a conclusioni in una certa misura simili.

Purtroppo, nell'archivio di Lotman la seconda variante, quella che rielabora il lavoro che qui viene pubblicato, si è conservata soltanto in modo incompleto: mancano le pagine 15-20. Il dattiloscritto è costituito dalla terza copia battuta a macchina, il che significa che la prima e la seconda erano state consegnate per la stampa oppure portate in Germania; della loro sorte per ora non si sa nulla.

La variante qui pubblicata consta in un dattiloscritto corretto, quasi pronto per essere pubblicato (mancano le note 2 e 10<sup>8</sup>, dopo la pagina 11 segue pagina 13, ma non dovrebbe trattarsi della mancanza di una pagina, bensì di un errore di numerazione) ma non consegnato alla stampa (nell'archivio sono conservate anche la prima e la seconda copia del dattiloscritto): ciò evidentemente era dovuto al riesame di alcune posizioni teoriche. Non di meno, anche la pubblicazione della variante messa da parte può risultare di un certo interesse.

Il testo viene pubblicato conservando il sistema di note dell'autore<sup>9</sup>.

Negli ultimi decenni gli storici, che rivolgono sempre maggiore attenzione alla vita anonima delle masse, si interessano dei tratti della psicologia di massa, delle illusioni e delle paure collettive che sorgono sporadicamente in taluni momenti storici. La storia tende sempre di più a diventare una scienza della coscienza di massa<sup>10</sup>. Essa, tuttavia, lungo questo cammino incontra delle difficoltà sostanziali: nei documenti del passato la coscienza di massa di regola trova riflessi scarsi e deformati. L'oggetto non si offre in modo immediato nel documento, bisogna ricostruirlo ricorrendo all'intero arsenale dei meccanismi deciflatori che lo studioso di oggi ha a disposizione. Anche in questo caso viene in aiuto la semiotica, che ritiene del tutto naturale e elementare considerare qualunque testo non come qualcosa di dato, ma come oggetto da decifrare, rivolgendo innanzitutto la sua attenzione ai meccanismi di codificazione che lo hanno generato.

Tale metodo mostra la sua efficacia allorché si avvicinano testi creati in momenti di aspri conflitti intellettuali (e di conseguenza anche semiotici), che riflettono momenti di tensione e di crisi dello sviluppo sociale dell'umanità. Una delle più forti emozioni [*affekty*] in situazioni di questo tipo è la paura, e non c'è da meravigliarsi se proprio la paura è diventata negli ultimi decenni oggetto di attenzione degli storici<sup>11</sup>.

Il problema della paura mette lo studioso davanti a questioni di carattere non soltanto psicologico, ma anche semiotico<sup>12</sup>. In questa circostanza vengono svelati meccanismi culturali che, in altri contesti socio-culturali, rimangono celati allo sguardo e non si appalesano con tale evidenza. È notorio che lo studio del *socium* nei suoi momenti di crisi è uno dei metodi più adatti per far emergere la invariante "normale" (ossia esistente in situazioni non di crisi) della struttura del *socium* stesso. Lo studio dei meccanismi semiotici che si attivano in una società in preda alla paura, ci interessa non solo in sé per sé, ma anche come strumento per rappresentare a noi stessi il meccanismo semiotico della cultura in quanto tale.

Esaminando una società vittima della paura di massa, possiamo distinguere due casi. 1) La società è minacciata da un pericolo evidente a tutti (per esempio "la morte nera", cioè

---

<sup>8</sup> [Qui, rispettivamente, le note 11 e 23.]

<sup>9</sup> [Ma, ovviamente, adattato ai criteri editoriali del presente volume.]

<sup>10</sup> Cfr. M. Bachtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*, Moskva 1965; A. Gurevič, *Problemy srednevekovoj kul'tury*, Iskusstvo, Moskva 1981.

<sup>11</sup> [Nota mancante nel manoscritto – nota di Michail Lotman].

<sup>12</sup> Cfr. Ju. Lotman, *O semiotike ponjatij "styd" i "strach" v mechanizme kul'tury*, op. cit.

un'epidemia di peste, oppure l'irruzione dei turchi in Europa). In questo caso, la fonte del pericolo è chiara, la paura ha un destinatario "reale", e l'oggetto che la genera è il medesimo sia per la vittima stessa sia per lo storico che studia la situazione. 2) La società è in preda a un attacco di paura di cui ignora le reali cause (che talvolta sono sconosciute anche allo storico, il quale è obbligato a ricorrere a studi appositi per poterle far emergere). In questa situazione sorgono destinatari mistificati, costruiti semioticamente: non è la minaccia che suscita paura, ma la paura che crea la minaccia. Oggetto della paura è una costruzione sociale, è la nascita di codici semiotici con l'aiuto dei quali il *socium* in questione codifica se stesso e il mondo che lo circonda. Proprio questi casi sono per noi particolarmente indicativi. Un classico caso di questo genere può essere considerata la caccia alle streghe, il cui parossismo in Europa Occidentale venne raggiunto nei sec. XVI-XVII.

Prima di tutto, richiama su di sé l'attenzione il fatto che tale fenomeno interessò l'intera Europa Occidentale senza distinzione. Paesi cattolici e protestanti in eguale misura sperimentarono la psicosi di un'epidemia di paura, e la differenza di condizioni storico-sociali e culturali, che distingueva la Francia dalla Sassonia o la Scozia dalla Svizzera, non ebbe nessuna rilevante influenza sulla essenza degli eccessi di paura di fronte alle streghe. Secondo tratto caratteristico è la difficoltà per lo storico di scovare le reali cause dell'epidemia di paura. Rifiutandosi di credere nelle streghe e nella stregoneria, lo storico, per cercare le cause razionali di questa epidemia, si trova in una situazione ancora più complicata.

Gli studiosi più recenti vedono con sempre maggior insistenza nei progressi della produzione libraria ciò che contribuì all'aumento della paura, progressi che diedero alla letteratura demonologica un spinta inaudita prima di allora<sup>13</sup>; essi vedono anche nell'influenza dell'Oriente, nel ruolo della scoperta dell'America e le altre cause per cui le paure, che covavano nel periodo medievale, si sono manifestate in forma di migliaia di roghi durante le epoche, decisamente più "illuminate", del Rinascimento e del Barocco, giungendo fino alla vigilia stessa del Secolo dei Lumi. Ciò che per noi adesso conta, tuttavia, è il fatto che queste cause non venivano riconosciute come tali dalle vittime della paura, e che anche per gli storici non è così facile riconoscere le conseguenze così inaspettate di ciò che essi, tradizionalmente, sono abituati a considerare come mero progresso della cultura<sup>14</sup>.

Naturalmente una divisione così categorica fra paure " motivate " e " immotivate " è possibile solo in astratto: la realtà storica produce conglomerati complessi di queste tendenze, che tuttalpiù si spostano prevalentemente verso l'uno o l'altro polo. Pur nella sua comprensibile convenzionalità, tale divisione si è rivelata utile. Proprio nelle prime pagine del suo studio, Jean Delumeau pone la questione relativa al periodico ripetersi delle paure, alla loro ciclico manifestarsi nella storia, e si interroga sulla tipologia di tale fenomeno: " Au cours de notre histoire il y a eu d'autres peurs avant et après la Révolution; il y en a eu aussi hors de France. Ne pourrait-on bien trouver un trait commun... " <sup>15</sup>. Confidare nella validità di tale approccio, ci permette di cercare, sulla base delle accuse che in diversi momenti storici sono state avanzate in documenti diversi, di ricostruire l'oggetto invariante della paura immotivata, e poi di considerare come questa immagine " funzioni " in condizioni storiche differenti.

Per avere idea dei principi secondo i quali si costruisce " l'oggetto della paura " ( tali principi emergono con una stupefacente uniformità in tradizioni diverse e slegate fra loro, generando testi incredibilmente simili ), è utile ricordare un testo del III sec. d.C.

<sup>13</sup> Cfr. J. Delumeau, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris 1978, pp. 239-240.

<sup>14</sup> Cfr. *Ivi*, p. 2.

<sup>15</sup> " Mais n'existe-t-il pas une relation entre conscience des dangers et niveau de culture ? " (*Ivi*, p. 8).

appartenente, secondo la testimonianza di [lacuna nel manoscritto – *Michail Lotman*], a Marco Minucio Felice. Si tratta del dialogo *Octavius*, nel quale, per una definitiva apologia del cristianesimo, sono raccolte e confutate tutte le accuse che la moribonda Roma pagana imputava ai cristiani. Per noi è particolarmente rilevante che si tratti di una raccolta di dicerie di strada: l'accusa non è rappresentata da un intellettuale pagano, ma da voci di strada. Uno dei partecipanti alla disputa ha raccolto tutte le dicerie. Egli stesso sostiene: “Non so se siano veri o falsi questi sospetti, ma senza dubbio questi riti segreti e queste preghiere levate di nascosto nella notte, sono stati un fondamento sufficiente perché tali sospetti nascessero”<sup>16</sup>. In questo modo, abbiamo a disposizione un materiale per noi importantissimo: la voce della massa anonima, quei discorsi lontani e oscuri, quelle dicerie e pettegolezzi che vengono generati da un’atmosfera di paura e senza i quali tale atmosfera non sarebbe possibile.

Dei cristiani, innanzi tutto, si dice che “questa setta” è poco numerosa, ma estremamente pericolosa. La sua pericolosità trova spiegazione, in primo luogo, nei *mala tempora* (“i vizi aumentano di giorno in giorno”) e, in secondo luogo, nel fatto che questa stessa minoranza è un gruppo compatto (“promisce appellant fratres et sorores”<sup>17</sup>). Si tratta di una confraternita segreta e i suoi membri si riconoscono facilmente tra loro in base a segnali segreti, non accessibili ai non iniziati. Tali membri respingono tutte le credenze del resto della società, disprezzano gli dèi e si prendono gioco delle cose sacre. Così agli imputati viene contestata non solo la mancanza di fede, ma anche la blasfemia. Non accettando gli dèi e tutto ciò che è caro alle altre persone, costoro si prostrano di fronte a tutto ciò che è basso: in un malfattore impiccato per i suoi misfatti vedono un dio. Hanno trasformato la croce in un oggetto sacro e così venerano ciò che si meritano. Hanno reso oggetto di venerazione la testa di un asino.

Le pratiche dei cristiani sono presentate in questo modo: incontri segreti nottetempo a luce di candela, che si concludono con un baccanale al buio completo. Durante gli incontri si compiono sacrifici di sangue e ci si dà alla più sfrenata dissolutezza, accompagnata da perversioni sessuali (incesto). Gli atti rituali vengono eseguiti in un determinato ordine. Per prima cosa il novizio compie il sacrificio rituale di un bambino:

Is infans a tirunculo farris  
superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis  
occultisque vulneribus occiditur. Huius, pro nefas!  
sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra  
dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia  
sceleris ad silentium mutuuum pignerantur. Haec  
sacra sacrilegiis omnibus taetriora<sup>18</sup>.

I motivi dell’uccisione rituale del bambino (“coperto da un lenzuolo, con gli occhi imbrattati, oppure con gli occhi bendati” etc.) e la comunione di sangue che unisce tutti e garantisce il mantenimento del segreto, si incontrano spesso in testi in origine non collegati con *Octavius*. Si veda per esempio ne *La sera della vigilia di San Giovanni il Battista* di Gogol’: “la strega (...) gli [a Petro] condusse lì un bambino, di sei anni, coperto con un lenzuolo bianco, facendogli capire a cenni che gli doveva tagliare la testa (...). Come un pazzo, strinse il coltello, e il sangue innocente gli sprizzò negli occhi (...). La strega, aggrappatasi al cadavere decapitato,

<sup>16</sup> [*Octavius*, mancano altri riferimenti bibliografici nel manoscritto – nota di *Michail Lotman*].

<sup>17</sup> [*Octavius*, riferimenti bibliografici assenti, p. 36].

<sup>18</sup> [*Ivi*, p. 40].

ne beveva il sangue come un lupo...”<sup>19</sup>. L’omicidio, quale mezzo di mantenimento del segreto capace di unire i membri di società segrete in qualità di mutua garanzia, si trova ne *I demoni* di Dostoevskij.

La seconda parte delle pratiche consiste in un’orgia, accompagnata da congiungimenti sessuali sregolati in cui vengono sottolineate in tutti i modi le situazioni incestuose. Ciò intende accentuare lo stato di reiezione proprio a quella confraternita, la sua ostilità nei confronti delle leggi umane e divine, il suo stato di anomalia. In modo particolare si evidenzia il fatto che i membri della setta, essendo dei reietti, degli “stupidi” e dei “sacrileghi”, hanno l’ardire di ritenersi al di sopra della società che li ha rifiutati e di guardare ad essa *con derisione*.

In modo conseguente rispetto all’intero sistema del codice sfruttato contro i cristiani dalle voci cittadine loro ostili, viene costruita anche l’immagine del loro culto. Essi si prostrano di fronte all’essere più reietto e spregevole: a una schiava, a un malfattore impiccato, a un asino. Nello stesso tempo in tale culto viene messo in evidenza l’aspetto della sessualità dissoluta: “la perversione fa parte della loro religione”, “essi venerano, come si dice, gli organi sessuali dei loro sacerdoti”<sup>20</sup>.

Il vasto materiale riguardante le streghe e la stregoneria, la magia e la persecuzione di streghe e di maghi nell’Europa Occidentale nel Medioevo, nel secolo XVII e perfino nel XVIII, è stato ripetutamente studiato e negli ultimi anni ha di nuovo intensamente attirato l’attenzione degli storici<sup>21</sup>. Nel presente caso, tuttavia, non ci interessano le fonti di queste credenze (tra le quali vengono nominate sia la magia dei tempi antichi, sia la religione pagana dei germani e dei celti, sia le credenze popolari dei montanari delle Alpi e dei Pirenei), ma la loro struttura sincronica e il loro ruolo nella “cultura della paura” del periodo che gli storici chiamano “il secolo d’oro di Satana”<sup>22</sup>, ossia la seconda metà del XV – inizio del XVII secolo.

Il più alto momento di esplosione della paura si ebbe nei cinquant’anni che intercorrono fra il 1575 e il 1625<sup>23</sup>.

Per le società arcaiche e le loro idee di culto è tipica l’identificazione del concetto di “altrui” con il concetto di “principio soprannaturale maligno”. All’“altrui”, allo “straniero” e al demone, rappresentante delle forze magiche dal male, vengono attribuiti tratti comuni. Questo nesso si mantiene stabilmente nella coscienza di massa fino a tempi molto recenti, anche se non può non subire cambiamenti sotto l’influenza di modelli culturali più complessi. In realtà, le persecuzioni delle streghe si intrecciano continuamente con la rappresentazione della perfida influenza di satana e dell’esistenza, altrettanto maligna, di una società segreta di persone, che causano danni simili a quelli causati da Satana. Perfino un cronista kieviano del XII secolo, un monaco fermamente convinto che l’origine di ogni male fosse il diavolo, già conosce anche il male di natura puramente umana. Il cronista comincia con l’affermazione secondo cui “I diavoli vengono inviati per il male e gli angeli per il bene”, per poi improvvisamente concludere il suo ragionamento in modo inaspettato: “I diavoli temono Dio, mentre l’uomo non teme né Dio né prova vergogna al cospetto dell’uomo”<sup>24</sup>. Per quanto ci riguarda è particolarmente importante che, con ogni evidenza,

---

<sup>19</sup> N. Gogol’, *Polnoe sobranie sočinenij*, Moskva 1940, vol. 1, pp. 145-146 [trad. it. di I. Sibaldi: N. Gogol’, *Opere*, 2 voll., a cura di S. Prina, Milano 1994, v. I, p. 65].

<sup>20</sup> [*Octavius*, riferimenti bibliografici assenti, p. 39].

<sup>21</sup> Cfr. Š. Riše [Charles Richet], *Somnambulizm, demonizm i jady intellekta*, Sankt-Peterburg 1885, p. 211.

<sup>22</sup> [Nota mancante nel manoscritto – nota di Michail Lotman].

<sup>23</sup> Cfr. J. Delumeau, *La peur en Occident*, cit., p. 240.

<sup>24</sup> *Polnoe sobranie russkich letopisej*, vol. 1, Moskva 1962, colonna 135.



l'ultima formula costituiva un proverbio. L'autore della *Supplica di Daniil il Recluso* (XII sec.), perlomeno, lo utilizzò parlando di donne cattive: “Malvagia è la femmina giacché non ha timor di Dio né prova vergogna al cospetto degli uomini”<sup>25</sup>. In questo modo ci scontriamo con la voce di una cultura popolare che, a cominciare dal *Pañcatantra* fino alle favole di Krylov, ha elaborato volentieri il motivo del diavolo che non solo non tenta il monaco, ma da quest'ultimo impara egli stesso a peccare abilmente.

Nella vasta bibliografia “diabolica” e nei documenti dei processi alle streghe si delinea chiaramente il volto del mondo che la società di quell'epoca codificava come “satanico”. L'aspetto della strega, il suo comportamento, l'aspetto esteriore di Satana e la sua attività, il rituale del sabba: tutto ha assunto forme stereotipate. Le accuse, le risposte, la descrizione delle azioni malefiche, le confessioni, le autoaccuse si susseguono con spossante monotonia di documento in documento nel corso di alcuni secoli e in un territorio che spazia dai Pirenei fino alla Scozia, dalla Scandinavia all'Italia. Ciò permette di parlare di un codice straordinariamente fisso, la cui stabilità e vivacità necessitano di una spiegazione.

Consci della convenzionalità di tale divisione e persuasi che, nei testi reali, in tutta una serie di casi delimitare è praticamente impossibile, possiamo tuttavia isolare nell'“insieme strega” sia segni in cui ci imbattemo anche in altre confraternite “magiche”, “eretiche”, “pagane” (ossia segni che saranno conformi allo stereotipo dell'“eterodosso”) sia segni che, in altre situazioni culturali, vengono attribuiti a comunità dannose sul piano politico, criminale, nazionale o relativo all'età. Il carattere di questi due stereotipi è diverso: il primo si costruisce come “antifede”, come fede sbagliata, eretica, e assume i connotati di una fede capovolta, ribaltata, una parodia di quella vera. Come base e punto di partenza prenderemo un culto canonico, dalla cui struttura si parte per creare un anti-culto. In questo caso il codice rimane in sostanza identico a quello del culto canonico, solo “viene letto” in senso opposto. Espressione letterale di questa fede è la convinzione che la preghiera diabolica sia una comune preghiera letta al contrario, così come l'idea che la lingua dei maghi sia un parlare nella direzione contraria. Da questo punto di vista, la convinzione che i testi in ebraico e in arabo, che si leggono da destra a sinistra, siano di derivazione diabolica e possiedano una forza magica, risulta non soltanto naturale, ma anche basata su un'evidenza. Nel processo alle streghe accuse di questo tipo costituiscono un tratto costante. Fra queste rientrano le parodie blasfeme della liturgia, che sono un elemento indispensabile della “messa nera”: candele nere, fatte di grasso umano (solitamente dei bambini), che vanno tenute con la mano sinistra e con la fiamma capovolta; la parodia delle preghiere; la canzonatura del rito della comunione (derisione dell'ostia); la comunione celebrata non con il vino, ma con vero sangue (di bambini) o urina (come il vino nel rito dell'eucarestia è il segno del sangue di Cristo, così nella parodia del rito può essere usata la birra come allusione all'urina del diavolo)<sup>26</sup>. Legati a tutto ciò sono anche tutti gli elementi di travestimento: baciare l'ano di Satana e cose simili, la parodia delle nozze durante il sabba e via di questo passo. Va sottolineato che, se l'atmosfera generale del mondo cristiano “corretto” è allegra e seria, ad essa si contrappone l'atmosfera triste e ironica del mondo satanico. Durante il sabba Satana ha sempre un viso triste e infelice. Parla con voce nasale<sup>27</sup>,

<sup>25</sup> Cit. da *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XII vek*, Moskva 1980.

<sup>26</sup> “Wollen wir die Hexerei als ein Ganzes fassen, so erscheint sie, vom Standpunkt der Doctrin betrachtet, als eine in sich vollendete diabolische Parodie des Christenthums” (*Soltan's Geschichte der Hexenprozesse, neu bearbeitet von Dr. H. Heppe*, Stuttgart 1880, vol. I, p. 313).

<sup>27</sup> “Come se suonasse attraverso il naso” (N. Remigius, *Daemonolatriae libri tres*, Francofurti 1597, vol. I, 19). La voce nasale smaschera la provenienza straniera di Satana: proprio così, infatti, in tedesco e in russo (lingue che non hanno suoni nasali) veniva rappresentata la parlata straniera negli spettacoli



urla con voce selvaggia e belluina<sup>28</sup>. La sua allegria è sempre di carattere derisorio e parodico<sup>29</sup>.

Tuttavia, nell'“insieme strega” esiste chiaramente anche un altro substrato che non è rappresentato dalla parodia o dal travestimento, bensì ha una struttura autonoma, le cui radici evidentemente affondano nelle profondità del pensiero arcaico; una struttura che si tramanda stabilmente nella coscienza di massa nel corso dei secoli. Tale struttura può essere definita come “consorteria malefica”.

“Bisogna sottolineare – puntualizza uno studioso – che le streghe, quando vogliono nuocere a qualcuno, agiscono sempre in solitudine e non si uniscono mai ad altri”. A questa osservazione viene aggiunto in nota: “Il 10 aprile 1533, nella cittadina di Schiltach (l'attuale granducato di Baden), le streghe, di comune accordo, fecero scoppiare un'epidemia. Tuttavia, non siamo riusciti a trovare un secondo episodio di questo genere”<sup>30</sup>. Per ciò stesso, è tanto più degno di nota il fatto che tutte le indagini sulle streghe fossero volte a scoprire una *congiura* e una consorteria malefica. Gli inquirenti, avvalendosi di terribili torture, estorcevano agli accusati, i nomi di chi li aveva iniziati e coinvolti in azioni delittuose, di chi aveva partecipato ai loro criminosi disegni, di chi volava con loro durante il sabba e via dicendo. I tribunali esigono innanzi tutto che gli accusati denunciino anche altre persone, e le esecuzioni hanno sempre un carattere collettivo. Non si tratta di un fatto casuale. La paura fa immaginare il nemico come un collettivo pericoloso.

Per una società sopraffatta dalla paura, come si profila questo nemico?

Il primo, fondamentale modo in cui ci si rappresenta le streghe può essere così formulato: esse sono una pericolosa *minoranza organizzata*.

Il primo tratto caratteristico dell'oggetto della paura è la sua minoritarità. La società sceglie la sua parte effettivamente meno difesa, la parte che subisce il maggior numero di offese sociali, facendola assurgere al rango di nemico. Nel periodo che ci interessa, tale minoranza era senza dubbio rappresentata dalle donne.

Se si prova ad analizzare gli indizi che rendevano più verosimile che una data persona attirasse su di sé l'accusa di stregoneria, ossia evocasse la possibilità che la società iniziasse a decodificare tale persona in base al concetto di “strega”, si può giungere alle seguenti conclusioni: di solito, caratteristica della strega è una determinata l'età. La strega tipica è una vecchia<sup>31</sup>. È tuttavia tipico anche il caso contrario: la strega può essere una bambina o una ragazzina. Infatti, nella lista dei 29 roghi di Würzburg nel 1629 (durante ognuno venivano bruciate vive dalle quattro alle sei persone), il tredicesimo giorno conta fra i messi al rogo:

- 1) Un vecchio fabbro.
- 2) Una donna anziana.
- 3) Una bambina di nove o dieci anni.

---

dei saltimbachi. Si veda il discorso di un nonno: “Parlan nel naso i greci tutti, / *Antrofàs kalòs* [sic] è il lor saluto” (V. Peretc, *Istoriko-literaturnye materialy*, vol. I: *Iz istorii russkoj pesni*, Sankt-Peterburg 1900, p. 192). Nel naso parlano anche i buffoni.

<sup>28</sup> Spesso si indica che la sua voce ricorda il raglio di un asino.

<sup>29</sup> Gustav Roskoff, nel capitolo “Il diavolo come dileggiatore”: “Der Teufel dient zur Belustigung durch seine negative Natur, die sich in seiner Neigung zum Travestiren äussert” (G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, Leipzig 1869, vol. I, p. 399).

<sup>30</sup> *Soltan's Geschichte der Hexenprozesse...*, cit., p. 303.

<sup>31</sup> K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971, p. 400.





#### 4) Una piccina, la sua sorellina<sup>32</sup>.

La messa al rogo, in uno stesso giorno, di due vecchi e due bambine è in questo senso indicativa. Anche per altri giorni troviamo simili annotazioni: “bambina”, “ragazzina sui 15 anni” e così via. Molto frequenti nella lista sono annotazioni quali “forestiera”, “forestiero”, “tre tessitori forestieri”, “vecchia forestiera”. Si ritrovano anche indicazioni relative ad handicap fisici: il 28° giorno è stata bruciata una ragazza cieca<sup>33</sup>. Ma è pericoloso anche l'esatto contrario: nel ventesimo rogo morì Babelina Göbel, vicino al cui nome c'è questa annotazione: “la più bella giovane di Würzburg”. Il quarto giorno è stata messa al rogo una levatrice, *che si vestiva in modo troppo elegante*. L'ottavo giorno è stato bruciato il sindaco Baunach, “il più grasso cittadino di Würzburg”. Nella lista si trova spesso l'annotazione “donna grassa”. Viene anche messo al rogo uno studente “versato in molte lingue, ottimo musicista, cantante e suonatore di molti strumenti”. K. Thomas sottolinea che le vittime principali delle accuse erano “prevalentemente le donne povere”. Ma ci sono dati a sufficienza per poter dire che anche essere ricchi fosse pericoloso<sup>34</sup>.

Si ha l'impressione gli accusatori non fossero attirati da particolari caratteristiche delle vittime, ma proprio dall'antipodicità di tali caratteristiche: vecchi e giovani, orrendi e belli, molto poveri e molto ricchi: ossia tutto ciò che è dotato di tratti spiccatamente espressi. Viene così a delinearci anche il volto dell'accusatore: si tratta dalla massa di medio livello, priva di tratti marcati, che prova paura, odio e invidia nei confronti di coloro che possiedono una qualche qualità che salta all'occhio.

Un'altra delle accuse fondamentali rivolte alla minoranza dedita alla stregoneria era quella di ordire un complotto, una congiura. Nella coscienza degli accusatori è saldamente presente l'idea secondo cui tutte le streghe sono legate reciprocamente da un patto che hanno contratto con Satana. Perciò, perfino quando davanti al tribunale sfilano donne che sostengono di non conoscersi tra di loro, il giudice non crede loro e le considera membri di una congiura. Indizi del complotto sarebbero i segnali segreti che le accusate si scambiano reciprocamente e il loro atteggiamento derisorio nei confronti delle altre persone.

La ricerca dei segnali segreti interessò molto l'inquisizione proprio perché essi rappresentavano gli indizi della *consorteria*. Così, in Spagna, nel 1527 due ragazze di 9 e 11 anni, influenzate da minacce e da promesse, mostrarono di poter smascherare una grande congiura di streghe, i cui membri venivano riconosciuti grazie a uno speciale segnale che si scambiavano con l'occhio sinistro<sup>35</sup>.

In generale, il tema degli segni in base ai quali si distinguono le streghe ha impegnato molto gli studiosi. In merito a tale questione, assume sempre maggiore rilevanza e, alla fin fine, prende il sopravvento l'approccio semiotico. Visti come primari sono dei procedimenti arcaici che risalgono all'antichità precristiana e il cui significato consiste nel rinvenire

---

<sup>32</sup> Cfr. G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, cit., vol. I, p. 339; i compilatori della lista usarono proprio queste espressioni dolci (“Ein geringers, ihr Schwesterlein”), ma ciò non salvò la bambina.

<sup>33</sup> Cfr. *Ivi*, p. 341. Per i sordi, i muti, gli storpi, gli epilettici e i pazzi quali posseduti dal demonio si vedano *Theatrum Diabolorum*, Frankfurt am Main 1587, vol. II, pp. 285-286 e J. Janssen, [riferimenti bibliografici assenti], vol. VIII, p. 528.

<sup>34</sup> L'affermazione di Thomas, secondo cui in Inghilterra i ricchi raramente diventassero vittime di accuse di stregoneria (cfr. K.V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, cit., p. 411), affermazione basata su materiali relativi ai processi che si svolgevano sul continente, non trova conferma (cfr. *Soltan's Geschichte der Hexenprozesse...*, vol. I, p. 298).

<sup>35</sup> Cfr. G. Roskoff, *Geschichte des Teufels*, cit., vol. II, p. 295; [J.A.] Llorente, *Geschichte der spanischen Inquisition*, [Leipzig 1912(?)], vol. II, p. 15.



particolarità oggettive nel corpo della strega e nel loro specifico comportamento. Si tratta delle prove del fuoco e dell'acqua. Per la coscienza cristianizzata dei cacciatori di streghe, una seconda spiegazione era la seguente: il corpo delle streghe è "impuro", mentre l'acqua benedetta dal battesimo di Cristo nel Giordano è di natura pura. Perciò essa respinge il corpo della strega, che se anche viene legata in modo tale di non poter nuotare, non affoga. Da questi indizi, ingenuamente materiali, l'indagine passa alla ricerca dei segni di cooperazione con il diavolo. Così nasce lo studio delle macchie e delle stigmate più diverse con le quali il diavolo lascia sul corpo delle streghe l'impronta tangibile del patto con loro stipulato. L'esame di queste stigmate è una parte importante e integrante di ogni indagine legata alle streghe.

Tuttavia, la mancanza di qualsiasi segno sul corpo non scagiona dall'accusa, bensì spesso rafforza i sospetti degli inquisitori. Qui ci si avvicina a una importante particolarità di un'atmosfera psicologica, che è la sola in cui siano possibili fenomeni culturali di tale genere; un'atmosfera in cui, al di sopra tutti gli impulsi che provocano delazioni e conducono a esecuzioni – invidia, avidità, odio nei confronti del vicino, vendetta, questioni di carriera e di carattere materiale, fanatismo e bigotteria – sta sospesa una nuvola impenetrabile di paura capace di rendere normali per le persone atti che, al di fuori di questa atmosfera, potrebbero sembrare soltanto insensati.

Da un punto di vista psicologico l'atmosfera intorno alla caccia alle streghe si crea in questo modo: all'inizio le streghe rappresentano per i loro persecutori un numero estremamente ridotto di esseri malintenzionati dai tratti palesemente evidenti (le si può distinguere anche in base all'aspetto esteriore e al comportamento senza bisogno di ricerche particolari). La lotta contro di loro appare non difficile. Poi, l'atmosfera di crescente sospetto induce a immaginare la furbizia del diavolo, che nasconde abilmente i suoi adepti. L'assenza di indizi aumenta ancora di più il sospetto, di quanto non faccia la loro presenza: nell'assenza si scorgono le insidie e le trappole di Satana. A questo punto possono destare sospetti non coloro che celebrano i riti della chiesa in modo disattento, ma coloro che lo fanno con troppo zelo: spesso l'andare in chiesa è indizio del desiderio di distogliere l'attenzione dei veri credenti e di indebolire la loro vigilanza. Denunciare la vicina in quanto strega non difende più la delatrice stessa dall'accusa di stregoneria, bensì induce al sospetto: non vorrà lei stessa in questo modo nascondere il proprio misfatto? Anche la tonaca e la dignità ecclesiastica non valgono come difesa: Satana è furbo. Gli accusatori, i delatori e i giudici stessi vengono inesorabilmente coinvolti in un meccanismo di distruzione, diventando vittime di quella stessa paura che, per i più diversi impulsi personali, aveva innescato prima di allora<sup>36</sup>.

Così Johann von Schöneburg, arcivescovo di Treviri, fa finire sul rogo il rettore dell'università che fino a quel momento era stato il giudice delle streghe, mentre Johann Georg II, vescovo di Bamberg, mette a morte il cancelliere e tutti i borgomastri, che così si trovano a sperimentare sulla loro pelle la logica incontrovertibile di un vortice che trasforma gli accusatori nelle vittime di una nuova ondata di accuse<sup>37</sup>. In costoro si vedono i nemici più pericolosi, perché camuffati.

---

<sup>36</sup> È tipico che, durante le persecuzioni, che avvenivano in uno stesso periodo, nei confronti dei marrani e dei moreschi in Spagna, nonché nei confronti dei pagani "convertiti" in Messico, l'accento si sposti dalle convinzioni (il riconoscersi cristiani) e dall'adempimento dei riti ecclesiastici alla "purezza del sangue". Sono proprio i "convertiti" a destare il sospetto maggiore.

<sup>37</sup> Cfr. H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, in Id., *The Reformation and Social Change, and other Essays*, London-Melbourne etc. 1967, pp. 148-152.

Se in un primo momento i rinnegati spesso costituiscono non soltanto l'avanguardia dei delatori, ma talvolta vanno a ingrossare le fila degli inquisitori più zelanti, in un secondo momento si trasformano inevitabilmente da cacciatori in selvaggina. Nella summezionata lista di Würzburg dei 158 messi al rogo, 12 erano ministri della chiesa – 9 vicari della cattedrale e due maestri dei cori ecclesiastici [sic] –, il che rappresenta un imponente 8%.

Poiché, data la furbizia e la potenza di Satana, protettore degli accusati, la presenza di indizi che consentono di smascherare il misfatto viene esclusa in anticipo, le basi per una condanna possono risiedere soltanto nell'intuizione dei giudici, anticipatamente convinti della colpevolezza dei sospettati, e nella confessione resa dal processato stesso. La logica conseguenza di ciò fu il passaggio alle torture quale elemento principale dell'inchiesta giudiziaria. L'intera procedura di garanzia dei diritti dei processati fu abrogata e l'inchiesta conduceva all'estorsione della confessione richiesta dai giudici per mezzo di minacce e sofferenze fisiche. Parallelamente, gli avvocati che talvolta cercavano di difendere "le streghe" venivano sottoposti a intimidazioni. La semplificazione della procedura fu sancita dal punto di vista formale e giuridico da legislatori come il giurista sassone [Benedikt] Karpzov. Dal momento che il processo non aveva per fondamento la legge, ma la volontà del giudice, che aveva la libertà di infrangere la legge o di aggirarla in modo cavilloso (tristemente famosa è l'affermazione per cui ricorrere alle torture il giorno successivo non significa ricorrere a una nuova tortura, cosa vietata dalla legge, ma soltanto continuare la stessa tortura dell'inizio), la differenza tra sospetto, accusa e condanna venivano meno. Essere accusati significava essere condannati: il giudice cercava soltanto di carpire la confessione personale all'accusato, che avrebbe così dato conferma ai presupposti per la condanna.

Trevor-Roper<sup>38</sup> rileva che, se non si avesse fatto ricorso alle torture, il panico che attanagliò l'Europa nei secoli XVI-XVII non sarebbe stato possibile. A ciò bisogna aggiungere che le torture stesse non sarebbero state possibili al di fuori dell'atmosfera di paura totale che regnava in quel periodo.

Proprio in questo periodo la persecuzione delle streghe raggiunge il suo apogeo: le esecuzioni hanno carattere di massa e diffusione capillare, e gli inquisitori vengono colti da una sensazione di panico rispetto all'innumerevolezza e alla invincibilità dei servi di Satana. La maggioranza della società comincia a provare la sensazione di essere una minoranza messa all'angolo, e gli inquisitori si sentono soggettivamente inquisiti<sup>39</sup>. Diventando vittime delle paure da loro stessi fomentate, vivono circondati da fantasmi che essi stessi creano. Terrore e paura vanno a formare un circolo, in cui causa e effetto si cambiano continuamente di posto.

Raggiunto il suo apogeo, il parossismo della paura e del terrore cala bruscamente nella seconda metà del XVII secolo. Delle cause di tutto ciò parleremo in seguito.

La funzione della consorteria malefica, che minaccia l'esistenza stessa del consorzio umano, poggia su stereotipi accusatorii fissi e continuamente ripetentisi nella storia della cultura. I capi d'accusa sono i seguenti: omicidio e crimini a sfondo sessuale. Entrambi questi elementi

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ivi*, p. 119. Va notata l'interessante osservazione dello studioso sul fatto che, contrariamente all'opinione comune, le torture dell'inquisizione non erano un retaggio del Medioevo, durante il quale agli accusati veniva garantito un iter difensivo processuale, bensì una rinascita e una diffusione del diritto romano antico, assumendo così le caratteristiche di una sorta di ritorno all'antichità.

<sup>39</sup> Proprio in questo periodo si forma il complesso psicologico della "città assediata" – *une cité assiégée* – con il quale Delumeau definì la psicologia di tutta l'Europa occidentale colpita dalla psicosi della caccia alle streghe. Un grande collettivo, trovandosi in uno stato di aggressione, percepisce se stesso come piccolo e assediato da ogni parte da un nemico potente.

costituiscono i tratti principali dello stereotipo del “sabba” e figurano costantemente negli interrogatori e nei racconti sulle streghe, dove penetrano provenendo dagli stereotipi della coscienza di massa.

Il tipico modello di omicidio imputato alle streghe è il sacrificio di un bimbo e la suzione del suo sangue, atto con cui il sabba deve avere inizio. Questo rituale ha carattere antieucarestico ed è legato all’immagine della iniziazione delle aspiranti streghe. Nell’“insieme strega” questo elemento ha un duplice significato funzionale. Da una parte, aveva carattere religioso sacrilego in quanto parodia satanica del sacrificio dell’agnello e dell’eucarestia. Dall’altra, se si parla non dell’aspetto genetico, ma di quello funzionale, questo elemento assume una funzione totalmente laica, extraecclesiastica: la maggioranza, nel momento in cui cerca motivazioni alla propria irrazionale paura di fronte a una minoranza insignificante messa nelle condizioni di non avere possibilità di difendersi, modella una situazione del tutto mistificata: quella stessa minoranza viene vista come segretamente potentissima (in virtù dei suoi legami con Satana o della coesione della sua organizzazione, i cui membri, rimanendo segreti a chi li circonda, si riconoscono l’un l’altro senza fallo). La maggioranza, invece, si identifica con l’immagine di un bambino indifeso, straziato e ucciso da nemici pericolosi. La sfumatura religiosa in questo caso non è obbligatoria: non ha sfumature religiose il mito razzista della donna bianca stuprata da uomini di colore. Nel settembre del 1933, nove mesi dopo la svolta hitleriana, il regista Hans Steinhoff girò il film *Il giovane hitleriano Quex*<sup>40</sup>. Nel momento culminante dello sbaragliamento delle forze di sinistra in Germania, sugli schermi apparve un film in cui si racconta di come degli efferati uomini “di sinistra” e dei comunisti assassinino bestialmente un pacifico ragazzino nazista. Furono adottate tutte le misure affinché il film suscitasse negli spettatori delle emozioni extraestetiche. Veniva presentato come un racconto basato su un fatto realmente accaduto, e il ruolo del personaggio principale, il giovane hitleriano Quex, venne interpretato da un attore non professionista; il suo nome non compariva nemmeno sul cartellone: nella coscienza degli spettatori doveva penetrare come un bambino in carne ed ossa, una reale vittima dei liberali e dei comunisti sanguinari. Coltivare l’atmosfera da *cit  assiégée* (cfr. Delumeau) rientrava in un’atmosfera creata ad arte dalla propaganda ufficiale del Terzo Reich (  una cosa tipica che l’effettiva condizione di isolamento internazionale non venisse nascosta, ma amplificato dalla propaganda di G bbels). Va visto come simbolico il fatto che l’ultimo film del terzo Reich sia stato *Koberg*, pellicola dedicata alla difesa di una citt  assediata (un episodio tratto dalla guerra franco-prussiana del 1807).

Il motivo dei crimini a sfondo sessuale ripete in modo funzionale le accuse da *Octavius* di Minucio Felice. La pedissequa ripetizione del bacio rituale ai genitali ha il valore di segno di sottomissione delle streghe a Satana. A Satana e alle streghe viene attribuita una eccezionale lussuriosit , e i particolari della sfrenatezza del loro comportamento erotico riempiono trattati e pamphlets ad essi dedicati. Il senso di tutto ci  si chiarisce se lo si mette in rapporto con l’accusa-clich  mossa alle streghe, ossia quella di tentare di privare della potenza virile gli uomini da loro “stregati”. Questa   una delle accuse pi  diffuse mosse alle streghe durante i processi. Come alla compattezza della consorteria delle streghe fa da contraltare il loro tentativo di seminare discordia tra le persone, di distruggerne le comunit , di far litigare fra loro marito e moglie, spargere zizzania fra i vicini, di provocare dissidi e divisioni, esattamente allo stesso modo la sfrenatezza della loro attivit  sessuale   correlabile al tentativo di privare le altre persone di questo genere di attivit .

---

<sup>40</sup> [*Hitlerjunge Quex: Ein Film vom Opfergeist der deutschen Jugend*, con Heinrich George, Berta Drews, Claus Clausen, Germania 1933, b/n 91 minuti.]

Dietro a tali accuse fanno chiaramente capolino i timori, da parte della maggioranza maschile, per la sua posizione sociale di dominio monopolistico; in questo aspetto del mito delle streghe, il carattere antifemminista dei processi loro intentati si manifesta con la stessa chiarezza con cui, nei miti razzisti sulla lussuria e sessualità sfrenata “della razza inferiore”, emerge il tentativo di mantenere la superiorità della nazione dominante.

Così, possiamo rilevare che proprio alla soglia dell'epoca più illuminata della civiltà europea, nel periodo in cui la scienza, la tecnica, l'arte, le scoperte geografiche, la produzione conseguirono risultati notevoli, la paura nei confronti delle streghe e la crudeltà con cui venivano perseguitate raggiunsero una intensità impensabile nel Medioevo, cosa che comportò non solo un regresso nell'ambito delle procedure giudiziarie, ma anche la rinascita di idee profondamente arcaiche.

La spiegazione di questo fatto incontra ancora difficoltà, sebbene la bibliografia dedicata alla caccia alle streghe sia enorme e negli ultimi tempi continui ad aumentare.

L'idea per cui alla persecuzioni si accompagnino immancabilmente la superstizione e il fanatismo (nei secondi spesso si scorgeva la causa delle prime), quale essenza del retaggio dell'“oscuro medioevo”, risale agli illuministi del XVII-XVIII secolo e si rientra fra i loro compiti polemici di lotta per il “trionfo della ragione”. Questa idea è entrata saldamente nella coscienza quotidiana dell'uomo del XX secolo, che è incline a vedere nel fanatismo e nella “caccia alle streghe” – che si ripropongono in forme diverse nella sua epoca – una sorta di “ritorno al Medioevo”. Tuttavia, già da tempo è stato fatto notare come durante il medioevo i processi alle streghe rappresentassero fenomeni occasionali, e le torture ad essi collegate, ossia il disconoscimento dei diritti degli imputati durante lo svolgimento del processo giudiziario e altre revoche delle garanzie istituzionali, senza cui non sarebbero stati possibili i processi dell'inquisizione, erano casi rari. Fu nei primi secoli dell'epoca moderna che tali processi divennero la norma. Né da un punto di vista cronologico né di sostanza è possibile collegare i processi delle streghe allo “spirito del Medioevo”.

I teologi protestanti e gli storici della chiesa collegano questi fatti a una famosa bolla di Papa Innocenzo VIII<sup>41</sup> e al *Malleus maleficarum* di Sprenger e Institor. Ma i loro detrattori indicano in modo fondato che l'apogeo delle persecuzioni viene raggiunto molto più tardi, quasi cent'anni dopo questi due scritti. È possibile che l'effetto si trovi così lontano dalla causa? Più volte ci sono stati tentativi di collegare il divampare della paura e della superstizione con lo spirito e la pratica della Controriforma. Tuttavia, il fatto che i roghi venissero accesi indifferentemente sia nell'Europa cattolica che in quella protestante, e che a questo proposito la palma del primato non possa essere attribuita né all'una né all'altra parte dell'Europa, indebolisce il valore di questa ipotesi.

Ripetutamente sono stati fatti anche tentativi di collegare la paura e l'isteria di massa dei secoli XVI-XVII con le calamità abbattutesi sull'Europa: epidemie, guerre, carestie. Tuttavia, è stato rilevato da tempo come tutti questi flagelli siano un fattore stabile che percorre tutta la storia europea e in generale quella dell'umanità, e collegarli proprio ai secoli XV-XVI significa partire con dei pregiudizi. Già nel 1906 N. Speranskij scriveva:

In base a una spiegazione molto diffusa e molto superficiale i processi alle streghe ebbero origine nel XV sec. in seguito all'orrore che l'Europa aveva sperimentato all'epoca della morte nera e della Guerra dei Cent'anni: esacerbata da tutto ciò,

---

<sup>41</sup> [Si tratta della bolla *Summis desiderantes affectibus*, promulgata il 5 dicembre 1484 da Innocenzo VIII, nella quale il pontefice affermava la necessità di sopprimere l'eresia e la stregoneria nella regione della Valle del Reno, e nominava inquisitori i frati domenicani Jacob Sprenger e Heinrich Kramer, detto Institor, dando loro l'incarico di estirpare la stregoneria in Germania.]



l'immaginazione popolare avrebbe cominciato a cercare ovunque i segni delle trame di Satana. Ma se questa spiegazione fosse sufficiente, allora i processi alle streghe avrebbero dovuto aver luogo molti secoli più tardi. Tremende carestie e pestilenze feroci erano all'ordine del giorno nella varie regioni dell'Europa, e anche le incursioni ungheresi e normanne e le discordie tra i principi, pesavano di meno sul popolo rispetto alle bande di saccheggiatori che agivano in Francia durante la Guerra dei Cent'anni<sup>42</sup>.

Alla fine dei secoli VIII-IX ci fu l'invasione sanguinosa dei vichinghi in Europa, che versarono sangue in tutto il mondo anglosassone e penetrarono fino al cuore dell'Europa meridionale; tra gli anni 806 e 829 i pirati musulmani paralizzarono totalmente il commercio e i contatti marittimi sulle antiche rotte del mediterraneo, invadendo in profondità anche il continente, e dal 899 fino al 955 gli ungheresi effettuarono 33 devastanti invasioni in Europa, arrivando fino a Brema (915) e a Orleans (937)<sup>43</sup>: in effetti, se si pone mente a tutto ciò, si capisce che scorgere le cause profonde degli avvenimenti nelle sventure che sconvolsero l'immaginazione popolare proprio nei secoli XVI-XVII, significa perdere la prospettiva storica. Il motivo per cui nel primo Medioevo, nel bel mezzo di tutte le disgrazie possibili e immaginabili, le streghe non rappresentassero nessun particolare pericolo e la chiesa considerasse suo dovere combattere la fede nella stregoneria così come faceva con la superstizione pagana, mentre nei secoli XV-XVII la paura nei confronti delle streghe avesse assunto toni isterici e la chiesa leggesse alla stregua di pericolosa eresia il fatto di non credere alle streghe, è un fatto che esige una spiegazione.

Ad essersi avvicinati di più alla soluzione sono probabilmente gli studiosi che hanno notato come il panico legato al fenomeno della stregoneria si sovrapponga, in termini cronologici, al Rinascimento (e al suo stadio tardo, il Barocco) e la curva della sua dinamica coincida in modo paradossale con un progresso nel campo della cultura e della scienza. In sostanza ci troviamo di fronte alla domanda che ha posto Jean Delumeau: "Mais n'existe-t-il pas une relation entre conscience des dangers et niveau de culture?"<sup>44</sup>. In effetti, la persecuzione delle streghe (e quella degli ebrei e dei musulmani) comincia nel XII secolo, nell'epoca in cui il ritmo della vita culturale subisce una violenta accelerazione. In seguito, quando gli umori si fanno sempre più "rinascimentali", quando – secondo le parole di Boccaccio – gli uomini "li quali la piena licenza di poter far quel che vogliono non può saziare" (*Decamerone*, terzo giorno, novella prima), crescono sia la paura che i processi alle streghe ad essa collegati. Nel periodo del Barocco, sia l'una che gli altri raggiungono il loro apogeo, dopodiché, nel periodo del razionalismo, all'improvviso ci fu ritorno alla realtà: le paure di alcuni secoli svanirono nel giro di trenta-quarant'anni a un punto tale che le persone facevano fatica a credere che fossero esistite per davvero. E fu allora che si creò il mito secondo cui la paura e il fanatismo fossero quasi prodotti di un'epoca preistorica.

pubblicato in rete il 10 luglio 2008

<sup>42</sup> N. Speranskij, *Ved'my i vedovstvo*, Moskva 1906, p. 82.

<sup>43</sup> Cfr. G. Duby, *Guerriers et paysan: VII-XII siècle. Premier essor de l'économie européenne*, Paris 1973, p. 130 e ss.

<sup>44</sup> J. Delumeau, *La peur en Occident*, cit., p. 8.