

IL DIAVOLO TRA NOI

in *Prometeo. Rivista trimestrale di scienze e storia*, Anno 2, n. 8, Dicembre 1984, Milano, pp.90-99.

Una tradizione molteplice alimenta l'immagine surreale di un personaggio cattivo e giocoso, perfido e buffo, dannato per l'eternità e presente nella storia degli uomini

La storia interna e segreta del diavolo, nella tradizione occidentale, è carica di incertezze, ambiguità e segnali contrastanti. Nella stessa figura si coagulano diverse e inconciliabili stratificazioni che vanno segnalate nei loro significati di massima per tentare, alla fine, un identikit del demonio all'interno del gioco immaginario delle nostre culture contadine.

Una prima stratificazione è sicuramente antico-testamentaria e, come tale, è stata recepita dal palinsesto neo-testamentario con alcune fondamentali modifiche.

Nell'Antico Testamento appaiono i *se'irim*, che ricevono sacrifici da parte degli uomini (*Lev.* 17:7; *II Re*, 23:8; *II Cron.* 11:15). Sono *demoni-capri*, il cui nome, in ebraico, significa "pelosi". *Shedim*, invece, sono demoni "neri" (corrispondenti allo *shedu* assiro-babilonese), ai quali, è detto, gli Ebrei, prevaricando, "sacrificarono i loro figli e le loro figlie" (*Sal.* 106: 37; cfr. *Deut.* 32:17). Un unico passo ci parla di *Lilit*, dato come spettro notturno che dimora nel deserto (*Is.* 34:14), figura che corrisponde al babilonese *Lilitu*, demone originariamente della tempesta, poi della lussuria. Nel rituale del Giorno della Espiazione appare il demone *Aza'zel*, il cui nome suggerisce qualche rapporto con il capro (*Lev.* 16: 'azaz = "essere forte e orgoglioso"). A tale demonio viene lasciato, ai limiti del deserto, un capro espiatorio. Il deserto, infatti, in una immagine ricorrente è considerato la sede elettiva delle forze demoniache (cfr. *Is.* 13:21; 34:11 ss.).

A tutte queste figure mitiche si sovrappone, infine, un personaggio il cui nome significa sostanzialmente "il nemico", quale appare in *Giobbe* (1:6; 2:1 ss.) nella forma *ha-satan* (con l'articolo ebraico *ha*): egli è l' "oppositore" per eccellenza, ma, in effetti, al servizio di Dio, alla cui corte si presenta, agendo come calunniatore non di Dio, ma degli uomini. Sempre come nemico degli uomini, è presente in *Zaccaria* (3:1 ss.). Soltanto nel *I Cron.* (21:1), egli è introdotto senza articolo, nella forma *satan* e spinge il popolo di Israele a compiere un atto contrario alla volontà divina. Siamo, con approssimazione, intorno al VI secolo prima dell'era volgare, gli anni che segnano la fine dell'esilio di Babilonia. La qualificazione di Satana come origine del male, in forma anche prossima ad un dualismo improprio (non assoluto), si sviluppa nella posteriore letteratura apocrifa e pseudopigrafica. Il mito di Satana, così come passerà al cristianesimo, è collegato al peccato di Adamo e Eva, alla ribellione degli angeli, della quale vi è un incerto accenno in *Gen.* (6:1 ss.). Nella nuova mitologia l'origine del male è fatta dipendere dal Diavolo, secondo una

concezione già chiaramente sviluppata nel *Libro della Sapienza*: "Dio, invero, creò l'uomo per l'immortalità e lo fece ad immagine della propria natura, ma per l'invidia del Diavolo, entrò la morte nel mondo" (2:23-24). Inoltre, in un'ulteriore confusione di elementi mitici, Satana venne identificato con Lucifero, la stella mattutina, che sarebbe caduta, secondo un mito di crollo della perfezione originale, del quale si ritiene sia presente una traccia molto dubbia in *Isaia* ("Come mai sei caduto dal cielo, o astro mattutino, figlio dell'aurora?", *Is.* 14:12).

Questa tendenza dualistica si accentuerà nei testi di Qumran, in forma sempre non assoluta: infatti per i settari di Qumran, Iddio crea due spiriti, uno buono, uno malvagio, dai quali dipende il corso escatologico della storia. Gli elementi che qualificano questa stratificazione sono: 1. il demonio ha forma caprina ed è peloso; 2. dimora nel deserto e nei luoghi abbandonati; 3. ad un livello meno immerso nelle rappresentazioni mitologiche, si propone come "avversario" di Dio, e tuttavia al suo servizio; 4. è collegato alla storia di Adamo ed Eva (in forma di serpe) e a quell'astro caduto (Lucifero); 5. si costituisce, ad un livello ancora superiore, in epifania e sede del male, nella lotta male/bene.

La seconda stratificazione appartiene al mondo cristiano, neotestamentario ed evangelico. La mitologia demoniaca, in questo palinsesto documentario, diviene più corposa e intensifica i tratti che aveva recepito dall'Antico Testamento. J. Smith, nel suo studio *De daemonicis in historia evangelica* (Roma 1913), osserva che il termine *daimonion*, soltanto riferito ai casi di possessione diabolica, appare, negli Evangelii, ben 52 volte, e quasi non vi è pagina della narrazione della vita pubblica di Gesù che non ricordi un invasamento diabolico e non vi faccia allusione. *Satana*, usato nel N. T. nella forma *Satanas*, risale all'identico termine giudaico e assume, sulla base della radice *stn* ("osteggiare", "esser nemico"), l'ulteriore significato di "calunniatore" ed avversario per eccellenza. Nell'immaginario mitologico è presentato come il dragone e il serpente che Cristo vede cadere dal cielo a guisa di folgore (*Lc.* 10:18) e sul quale è concesso potere ai discepoli e agli apostoli (*Lc.* 10:19). Sottrae, distruggendola, la Buona Parola (tratto iranico) seminata dall'Evangelo (*Mc.* 4:15); tenta Gesù (*Mt.* 4:10; *Mc.* 1:13); produce mali fisici (*Lc.* 13:16); perseguita i seguaci dell'Evangelo per vagliarli come si vaglia il grano (*Lc.* 22:31); ha un suo proprio regno in senso spaziale e temporale (*Mt.* 12:26; *Mc.* 3:26).

L'altro epiteto neotestamentario del potere diabolico, *Beelzebub*, dall'ebraico *Ba'al-z'ëvuv*, è nome usato prevalentemente nei discorsi attribuiti ai Farisei. Ha origine incerta, poiché esso appare in *II Re* (1:12-13) come idolo della città filistea di Accron, cui si rivolge il re Ochozia, ma è spiegato variamente come "dio-mosca" o "dio delle mosche", difensore dei suoi fedeli dalle mosche (in analogia con lo *Zeus Apomnios* di Pausania, 5,14,2, e con il dio romano *Deus Myagron* di Solino, *Collect.*,1); ovvero come dio della città di Zebub. Nel Giudaismo si trasforma in *Baal zevul*,

"signore della casa", "signore della dimora", come tale reso nel N.T. greco con *Beelzeboul* e, nella Vulgata, nell'Italica e nella Siriaca, conservato come *Beelzebul*. Anche qui incerta è l'origine, poiché lo si può collegare ad una casa culturale di cui egli è signore, ovvero, più genericamente alla dimora sotterranea dei demoni, o, infine, alla radice semitica *zvl*, "letamaio", nel siriano *zebla*, "sterco", nel talmudico *zabal*, "immondo", arabo *zibl*, "letamaio". Sembra evidente nel testo evangelico che il nome è usato dai Farisei e a questo proposito è esplicito *Mt.* 10:25: "Se hanno chiamato Beelzebub il padrone di casa...". Con questo nome, nelle accuse di Farisei, il demonio darebbe a Gesù il potere di scacciare gli altri demoni (*Mc.* 3:22).

Diavolo, diabolos, "quegli che si mette attraverso e, in senso corrente, l'"accusatore", il "calunniatore", il "nemico", è il nome greco usato per Satana quasi sempre preceduto dall'articolo quando vuole indicare il principe dei demoni. Tenta gli uomini e cerca di procurare loro il male (*Mt.* 13:39; *Lc.* 8:12; *Gv.* 13:2), è il padre dei peccatori (*Gv.* 8:44); per lui e per i suoi angeli ribelli è stato preparato l'inferno (*Mt.* 25:45). In questa stratificazione, l'analisi dei dati porta ad osservare: 1. che il diavolo si ripresenta in forma animale mitica (dragone, serpente, ma non capro); 2. assume alcuni tratti che lo configurano come detentore di una signoria su questo mondo (basta, per es., il termine *baal*, di Baalzebub, che significa propriamente "signor "); 3. è il naturale avversario del Cristo e dei suoi fedeli, in una lotta, ora di tratti cosmici, ora di tratti etici, ma è vinto per sempre dal Cristo medesimo; 4. è visibile, rappresentabile, ha un suo regno e un suo spazio.

Sulla stratificazione evangelica, come su quella qumranita, ha certamente influito, in forma massiccia, il dualismo iranico che la tarda cultura giudaica, fra il III e il II secolo prima dell'era volgare, recepisce per le invasioni e le dominazioni persiane, anche posteriormente all'atto di liberazione e di riscatto di Dario.

In un ben noto contesto dualistico, lo zoroastrismo ebbe uno specifico mondo demoniaco particolarmente ricco. La presenza del male fisico, etico, cosmico e, più pronunziatamente sociale, nel mondo, come elemento che poneva in crisi la sicurezza e il benessere di una società idealizzata e rappresentata nello schema modulare della Buona Religione e della Buona Regalità, si esprime, nella storia iranica, nella figura di *Angra Mainyu*, signore e ispiratore dei distruttori dell'etica allevatoria, che giustifica e stimola l'ecatombe animale e, perciò, il disordine cosmico. Chi guarda i testi iranici, zarathustriani e mazdei si convince sempre più delle pesanti influenze che essi hanno avuto sul tardo ebraismo e sul cristianesimo. Anche nello zoroastrismo, il fondamentale carattere del mondo demoniaco è la sua predestinazione ad esaurirsi e ad annullarsi nel finale trionfo del bene, proprio come negli Evangelii: così il monoteismo, almeno nelle linee più profonde dell'ideologia, ne esce garantito e assume una motivazione decisamente ottimistica.

Da un lato, il male demoniaco, la *druj*, è una condizione transeunte di crisi e di prova (proprio come nella narrazione delle Tentazioni evangeliche!) che il Signore Buono ha dovuto accettare quasi per necessità, nel momento in cui dal Non-Tempo passa al Tempo; dall'altro la stessa origine e creazione del Tempo appare giustificata dalla certezza della finale redenzione e del riscatto totale di tutta la natura dalla provvisorietà della prova. Questi motivi sono correnti nell'esegesi, con un riferimento ora alla natura necessitata del male, ora alla finale salvazione, ora, infine, al tema di una successiva liberazione cosmico-sociale operata dai Salvatori scaglionati nei tempi escatologici. Il cap. 34 delle *Selezioni di Zatspram* dice: "Tutte le creature riconosceranno i miracoli di Ohrmadz e abiureranno ogni malizia e ogni desiderio di Ahriman, schierandosi risolutamente dalla parte di Ohrmadz... Gli esseri luminosi abatteranno ciascuno il loro avversario... secondo quanto è detto nella Religione: dalla concordia la discordia sarà vinta, dalla generosità l'avarizia, dalla giustizia la *druj*, dallo stato giusto quello malvagio". Questa matrice iranica, binaria e dualistica ha una profonda influenza sulla demonologia neotestamentaria, che così si qualifica in modo assolutamente diverso da quella antico-testamentaria.

Vi è poi il patrimonio mitico che passa dalla cultura tardo-antica al mondo cristiano. Si tratta di un aspetto spesso ignorato e trascurato dagli studiosi, ma che può spiegare molti tratti della figura diabolica formatasi nella civiltà contadina medioevale europea. Si pensi ad esempio alle immagini mitologiche che formano il mondo parareligioso che la cultura dei *pagi* ereditò dal mondo classico e conservò fino ad epoche tarde, nonostante gli insistenti tentativi di conversione da parte della Chiesa. In questa interferenza fra mondo cristiano-semitico del demonio e eredità tardo-antica operano principalmente le divinità che appartengono alla *niedere Mytologie* nel mondo degli dèi terrestri e silvani di matrice greca e di matrice romana, che, nel sincretismo, vengono a fondersi.

Queste divinità, che tra l'altro consentono di spiegare anche molti aspetti iconografici e narrativi del diavolo, sono:

1) l'antico dio arcadico *Pan*, poi diffuso in ambiente latino della decadenza, come nume delle selve e della condizione precivile e selvatica, che trascorre rapido le ampie distanze, salta per le rocce, si nasconde nei boschi per assalire le ninfe e possederle, si inerpica sulle vette più alte, passa cacciando attraverso le rocce dei monti (*Inno omerico a Pan*). Esprime la sfrenata libertà della vita senza leggi, tutta immersa nel godimento della natura selvaggia. Ma è anche portatore di una numinosità irritabile e tremenda, proprio come quella che caratterizza gli "spiriti della foresta" delle popolazioni senza scrittura. Dorme nel meriggio, riposando negli antri o presso le greggi o nel folto dei boschi, ed è pericoloso svegliarlo, sia pure con il suono della zampogna che gli è cara (Teocrito, I, 13 ss.). Come "potente e selvaggio Pan" (*Inni orfici*, IX), porta ai profanatori o a chi d'improvviso lo scopra il terrore distruttore e immobilizzante. È dio cui piace il godimento del sesso anche nelle

forme lubriche e onanistiche. Appare spesso nell'iconografia del corteo di Dioniso nella classica forma di essere misto, mezzo uomo e mezzo animale, "nella metà superiore senza peli, nella metà inferiore ispido con aspetto di capra" (Platone, *Cratilo*, 408 d), "irsuto", "bicorne", "piè di capra" (*Inno omerico a Pan*).

2) I *Satiri* e i *Sileni*, appartenenti alla categoria degli esseri intermedi, cui già i Greci attribuirono il nome di "demoni". Gli uni e gli altri appaiono nel *thiasos* o corteo di Dioniso e sono qualificati, "daimones" in un celebre passo di Strabone (X,3). Esprimono la carica lubrica e sessuale, che è nella vita umana e in quella vegetale, sono rappresentati in tratti teriomorfici con coda, corna e piedi caprini, con fallo fortemente pronunziato. Non si tratterebbe di mostri irreali costruiti dalla fantasia mitopoietica, ma piuttosto di trasposizioni, sul piano mitologico, di travestiti con spoglie animali che entrano in estasi sciamaniche e che, per metà, si sottraggono alla realtà e si divinizzano... I *Sileni*, che sono mitologicamente dei *Satiri* vecchi, sarebbero, all'origine uomini-cavalli, travestiti ritualmente, e, per estensione, divinità dalla potente carica sessuale tipica degli equini, in particolare degli asini;

3) le parallele divinità maschili di fertilità-fecondità e le divinità proprie dei pastori, diffuse e resistenti nella vita religiosa medioevale (di qualcuna di essa, per esempio, di Fauno parla ancora il testo celebre di Stefano di Borbone). Si tratta di *Fatuu*s o *Fatuclus*, connesso forse con *fari*, "parlare", "profetizzare" poiché è il genio fatidico che parla con i rumori delle foglie nei boschi (Servio, *ad Aen.* VI, 755, VII, 47); di *Incubus*, come dio che spaventa gli uomini con sogni ed apparizioni improvvisi e anche come nume del disordine sessuale (in questo caso identificato con *Inuus*), pronto ad unirsi a tutti gli animali ("*Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus*", Servio, o.c. VI, 755); di *Silvano* e dei *Fauni*, corrispondenti ai *Satiri* dei Greci.

L'immagine diabolica nella mentalità contadina non può prescindere da queste diverse fonti passate agli universi rurali medioevali e moderni attraverso le persistenti cultualità pagane (per quanto riguarda l'eredità del mondo tardo-antico) e attraverso le catechesi e la predicazione cristiana (per quanto riguarda l'eredità antico-testamentaria e neotestamentaria). L'immaginario diabolico si configura così come il punto di incontro di tradizioni diverse e confuse, ora dotte, ora più propriamente semi-dotte, che entrano in circolazione in un mondo culturale cui sarebbe rischioso applicare la categorizzazione gramsciana egemone/subalterno. Le dimensioni culturali medioevali si costituiscono come continua circolarità dei dati fra "classi popolari" e quella che fu l' "egemonia culta". Sarebbe perciò almeno rischioso fare un discorso sul diavolo contadino senza tener presenti le grandi apocalissi o i grandi Giudizi universali, nei quali il diavolo è rappresentato proprio come prodotto di elaborazione dell'immaginario "culto".

Intorno al X-XI secolo, all'interno della tradizione ecclesiastica si verifica una divaricazione: da un lato la pura speculazione dottrinale sul diavolo (che cosa egli è, le modalità delle sue operazioni, la sua natura, i limiti della sua libertà e della sua volontà, ecc.); dall'altro un'elaborazione paradiabolica puramente fantastica, che respinge le grandi problematiche teologiche e che si riversa soprattutto nel corposo, nel descrittivo, nel vero e proprio "immaginario". Questa seconda elaborazione appartiene principalmente ai giudici inquisitoriali e agli autori di trattati di esorcistica e di demonologia, i quali ci attestano ciò che dovette essere il "popolare" diabolico fra il XIV e il XVII secolo, sia perché sono essi a inventare gli aspetti della figura diabolica, sia perché recepiscono nella trattatistica i segnali di una "cultura di popolo" che passa alla scrittura nelle confessioni e nelle deposizioni. La divaricazione, rappresentabile come conflittualità fra il "razionale" e il "fantastico", fra il piano della logica e il "disordine" apparente dell'immaginario, è individuabile immediatamente dal confronto, per sommi capi, tra produzioni teologiche scolastiche e fonti inquisitoriali demonologiche e stregoniche. I testi demonologici evangelici, cui abbiamo accennato, divennero oggetto delle speculazioni dei teologi per tutto il Medioevo, per culminare nelle formulazioni definitive di san Tommaso d'Aquino. Le *questiones* L-LXIV della *Summa Theologica* formano il *Tractatus de angelis*, nel quale sono discussi i problemi della qualità, della natura, degli attributi, dei limiti di azione dei demoni e della loro funzione nell'ordine della Provvidenza.

In sintesi, i principi tomistici che ispirano tutta la posteriore dottrina cattolica sull'argomento e che riassumono le tesi già precedentemente sostenute da Pietro Lombardo e da sant'Agostino, possono essere così sintetizzati: 1) I demoni, nel momento in cui desideravano essere eguali a Dio, secondo la narrazione del *Genesi*, commisero un peccato di orgoglio e di invidia; 2) i demoni non sono naturalmente malvagi, ma tutti lo diventano in funzione dell'esercizio della loro libera volontà; 3) la caduta del diavolo non fu simultanea con la creazione di esso, ché, se lo fosse stata, Dio sarebbe la causa del male. Vi fu, quindi, pertanto, un intervallo fra la creazione e la caduta dei demoni; 4) il diavolo fu, all'origine, il massimo fra gli angeli. Il suo peccato fu la causa del peccato degli altri angeli caduti, per incitamento e non per compulsione; 5) il numero degli angeli caduti è più piccolo del numero di quelli che hanno perseverato nella loro fedeltà a Dio; 6) le menti dei demoni sono oscurate dalla privazione della conoscenza dell'ultima verità, ma esse posseggono la conoscenza naturale; 7) come gli angeli buoni, dopo la loro beatificazione, sono determinati nella loro bontà, così la volontà degli angeli cattivi è fissata nella direzione del male; 8) i demoni soffrono pene che non hanno, però, carattere sensibile; 9) i demoni hanno due dimore, l'inferno in cui torturano i dannati, e l'aria dove essi incitano gli uomini al male.

L'altro aspetto, più propriamente assegnabile all'immaginario popolare, si riversa in una grande tradizione iconografica, che va dalle Apocalissi alla pittura di Bosch. I principi teologici indicati trovano un enorme sviluppo casistico e si imbarocchiscono nelle più inattese forme dell'Inquisizione cattolica contro la stregoneria. In questo contesto un'approfondita conoscenza del mondo demoniaco sembra indispensabile per diagnosticare i casi di patti diabolici e i modi di azione e di cooperazione degli spiriti maligni con gli uomini, e per fornire ai fedeli i mezzi efficaci di difesa. Le opere di demonologia, che appaiono a partire dai primi anni dell'arte tipografica, ripropongono le antiche questioni ai fini pratici dell'individuazione del grande male eretico e scismatico della stregoneria. È dei primi anni del sec. XV il *Formicarius seu Dialogus ad vitam christianam exemplo conditionum formicae imitativus* (Augusta, s.d. I ed.), ripubblicato, poi, nel 1437, con il titolo *Myrmecia bonorum seu Formicarium ad exemplum sapientiae de formicis*, opera del domenicano Giovanni Nider (nato a Isny nel Württemberg nel 1380, morto a Norimberga nel 1438). Nel libro "De Maleficiis" di detta opera sono ampiamente discussi, in forma di dialogo fra il teologo e l'ignorante, l'azione del demonio sugli uomini e i patti stregonici. Il domenicano Jacob Sprenger (nato a Basilea fra il 1436 e il 1438, morto a Strasburgo nel 1495), inquisitore nelle diocesi di Magonza e Salisburgo sotto Sisto IV, pubblica, come frutto della sua collaborazione con Heinrich Institor (von Krämer; nato a Schlettstadt nel 1432 circa, morto in Moravia nel 1505, inquisitore in Germania), quello che diverrà il codice e la summa della demonologia fino al XVIII secolo, il *Malleus maleficarum* o *Martello delle streghe*.

Nicolas Remy (Remigius), giudice del tribunale di Nancy dal 1576 al 1590, poi procuratore generale della Lorena dal 1591 al 1606, rappresenta una delle posizioni di estremo e feroce rigore nella lotta contro le streghe ed espone le sue idee demonologiche in *Demonolatriae libri tres* (Lione 1595). Una voce che contrasta l'unanime consenso teologico in materia inquisitoriale è quella di Johan Weyer (Wier, Wierus), medico (nato a Grave in Brabante nel 1515, morto a Tecklemburg nel 1588), autore del *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis libri V* (Basilea 1563), del *De Lamiiis* (1577) e della *Pseudomonarchia Daemonum* (Basilea, 1580), opere rilevanti che, nell'opposizione alle tesi inquisitoriali, forniscono notizie sulle credenze popolari dell'epoca. Girolamo Menghi (Mengus), francescano, vissuto alla fine del sec. XVI, pubblica il *Compendio dell'arte essorcistica et possibilità delle mirabili et stupende operationi delli Demoni, et dei Malefici* (Bologna 1582), il *Fuga daemonum* (Bologna 1577), il *Flagellum daemonum* (Bologna 1586), cui va aggiunta la seconda parte *Fustis daemonum* (Venezia 1577). Francesco Maria Guazzo (Guazzi o Guaccio, Guaccius), dell'ordine di sant'Ambrogio (nato a Milano circa il 1570) pubblica, nel 1608, il *Compendium maleficarum* (trad. italiana Milano 1697). Si giunge così alla grande opera inquisitoriale del gesuita Martin Del Rio, belga, (1552-1608), *Disquisitionum magicarum libri sex*

(Lovanio 1599-1600, 3 voll., venti edizioni fino al 1755), che riassume tutte le precedenti e ripresenta le tesi demonologiche in forma casistica, riferendosi alle autorità teologiche e alle sentenze dei giudici.

C'è un vero e proprio mondo "immaginario" subalterno tramandatoci da demonologi specializzati. Il loro interesse è soprattutto diretto alla diagnosi di possessione e di invasamento. Il prete esorcista agiva sul doppio piano diagnostico e terapeutico, secondo una tipologia comune a molte forme religiose, anche primitive (si pensi, ad esempio, allo sciamanesimo). In particolare, Francesco Maria Guaccio osserva che è difficile individuare i segni peculiari di possessione demoniaca indotti da maleficio dei demoni, soprattutto quando il demonio, immesso nel corpo di una persona, si mescola ad altra sostanza immonda, anch'essa entrata nel corpo del posseduto o prodotta dagli umori della sua malattia. È, perciò, indispensabile avere un'assoluta sicurezza dei segni diagnostici, per distinguere la sintomatologia della possessione da quella di cause naturali e morbili eventualmente concorrenti.

Il demonologo procede, allora, ad un'elencazione di ben quarantasette sintomi, classificabili in due sezioni, quella propria delle manifestazioni sensorie e fisiologiche, e quella delle manifestazioni di facoltà paranormali o eccezionali. Nel primo ordine, possono rientrare: un inspiegabile formicolio, "quasi che l'ossesso avverta uno strisciare di formiche sotto la pelle"; palpitazioni di parti del corpo; punture moleste non spiegabili; calore che sale dai piedi alla testa e scende dalla testa ai piedi; apparizione di una o di più vesciche sulla lingua, "che lasciano arguire la presenza di molti spiriti che hanno invaso il corpo"; il salire di un bolo alla gola, che si gonfia e poi si fa secco; l'emissione della lingua dalla bocca e il gonfiarsi di essa; avvertire sul dorso acqua fredda; l'astenersi dal cibo e dalle bevande per sette o più giorni; il sentire un vento freddo per le braccia e per le reni; il sentirsi il cervello come trafitto; il gonfiamento della testa e, talvolta, di tutta la persona; una febbre altissima, con dolore di testa, con indebolimento del corpo, purché sia di breve durata e sparisca quando si pratica l'esorcismo; il senso di soffocamento alla gola; l'avvertire alla bocca dello stomaco un bolo, come di formiche, di vermi o di rane; il vomito in forma eccezionale; il dolore molto forte di visceri; il gonfiamento del ventre; la costrizione nella zona cardiaca; il colore cedrino assunto dal volto (itterizia?); il non potere aprire gli occhi e sentirsi le membra legate; il sentirsi pungere nella zona cardiaca; il sentirsi passare, attraverso il ventre, come un vento freddissimo o caldissimo; l'indigestione, quando le medicine applicate non sono efficaci; la pulsazione delle arterie del collo.

Al secondo ordine dei sintomi possono essere ascritti: il parlare lingue ignote o il comprenderle quando altri le parlino; il discutere di cose "alte e sublimi", quando si è ignoranti; il rivelare fatti occulti o dimenticati, o futuri, o arcani (quali, per es., i peccati e pensieri dei presenti); l'essere

agitato in forma parossistica e in modo che non riescano a porre fine all'agitazione nemmeno uomini validi e forti; il sentire una voce interna che parla e non riuscire a percepire il significato delle parole; il dimenticare ogni cosa che si è fatta o detta mentre si è in una delle indicate condizioni; l'impossibilità di sottoporsi alle cerimonie del culto divino; il vano desiderare di parteciparvi, per esserne trattenuti da una forza potente; il consumarsi in forma improvvisa delle energie fisiche e psichiche; il fingere idiozia e stupidità, soprattutto quando si è invitati dal sacerdote a recitare le preghiere; il parlare pulitamente e dottamente da parte di ignoranti, o il cantare secondo i canoni musicali senza averne la scienza; il sentirsi spinto, da interna persuasione, verso un precipizio o al suicidio; il divenire improvvisamente stupidi, cechi, zoppi, sordi, muti, lunatici, paralitici; l'essere assaliti da terrori improvvisi che subito spariscono; il mostrare turbamento quando si leggono gli esorcismi; l'avvertire come peso insopportabile la mano del sacerdote esorcizzatore sulla testa.

Sono solo alcuni "segni" della percezione dell'immaginario diabolico intorno al XVI secolo: il demone, riscattato dal puro piano teologico, si costituisce in metafora di tutte le situazioni di labilità e di esposizione esistenziale, da quelle propriamente connesse allo stato fisico a quelle tipiche delle morbosità mentali. Al di sopra di tutto, domina la sovrana figura del prete esorcista che diagnostica e stabilisce i tipi di male in rapporto alla resistenza del malato all'operazione rituale.

Proprio in questo turbolento mondo tardo-medioevale si delinea una elaborazione del fantastico "visivo" circa il demone, alimentato anche da esorcisti e inquisitori. Sono i demonologi del XV e del XVI secolo ad esaminare le forme, gli aspetti esteriori, i nomi, le specifiche attività dei demoni, raccogliendo alcune credenze diffuse allora fra le popolazioni dell'epoca e ad esse aggiungendo, spesso in una confusione di difficile discernimento, le notizie che era possibile ricavare dai testi e dai grimoires più vari. Il medico Johan Weyer (Wierus), nella intenzione di sfatare la cruenta leggenda della stregoneria, rese, nella *Pseudomonarchia daemonum*, un interessante elenco di diavoli, che appartenevano alla credenza popolare e dotta della sua epoca, affinché, egli dice, fosse sfatato il segreto del monopolio satanico. E dell'aver pubblicato tale elenco fu poi aspramente accusato dai demonologi ortodossi, soprattutto da Del Rio e da Bodin, come persona che, falsamente dichiarando di voler rendere un servizio alla verità, aveva, in effetti, fornito una nuova arma ai seguaci dei culti diabolici. È difficile dire quanto dei minuti elenchi di Weyer appartengano alla sua fantasia, o, invece, vadano assegnati alla tradizione popolare; comunque il suo qualificare concretamente il demone rientra in una percezione subalterna, anche se spesso si insinua la coscienza culturale del teologo.

Weyer divide i demoni in gerarchie angeliche (sicuro segnale "dotto") secondo lo schema che lo pseudo-Dionigi aveva applicato agli angeli. Ognuno di essi, ha al proprio servizio una schiera di

demoni inferiori, dette legioni. Precisamente si rilevano 68 schiere di principi demoniaci, con un numero variante di legioni alle loro dipendenze. Re dei demoni è Bael con 66 legioni; fra gli altri, si possono ricordare Agares, con 31 legioni; Barbatos, con 30 legioni, con carica di conte e duca; Pursan, con 22 legioni; Zepar, con 26 legioni; Astarith (che appare, fra l'altro, in un testo seicentesco napoletano, la Cantata dei pastori), con 40 legioni, e così via. Ogni gerarchia ha proprie ore del giorno particolarmente favorevoli all'evocazione: i re sono evocabili dall'ora terza fino al mezzodì e dall'ora nona al vespero; i marchesi dall'ora prima fino al mezzogiorno; i duchi dalla prima fino al mezzogiorno; i prelati in qualsiasi ora del giorno; i conti in ogni ora. Così l'immaginario sistema del mondo diabolico rispecchia l'ordine gerarchico del potere tardo-feudale. Più notevole ancora in Weyer è la descrizione iconografica dei singoli demoni, con l'indicazione degli attributi e delle qualità: Byleth è un re grande e terribile, che cavalca un cavallo di color pallido, preceduto da trombe, da zampogne, e da ogni specie di strumento musicale. Sytry, detto anche Bitru, è un grande principe, che ha volto di leopardo e ali di grifo, pronto a trasformarsi in splendida figura umana e ad accendere le donne d'amore per possederle libidinosamente. Bune è un grande duca in forma di dragone, con tre teste, delle quali una è umana; parla con voce muta; fa parlare i morti e riunisce i demoni sopra i sepolcri degli uomini. E l'elenco variopinto e didascalico potrebbe continuare.

È un mondo immaginario che non si esaurisce con il crollo dell'età rinascimentale e con la fine della "sorcellerie" in Europa, ma continua ad essere presente nella nostra società. Quasi a perpetuare la divaricazione medioevale, si ha da un lato la serie di interventi del magistero cattolico, da Paolo VI a Giovanni Paolo II, che ricordano la presenza reale e sostanziale del demonio in questo mondo; e dall'altro la presenza "immaginarie" e specificamente "culturale" di un diavolo arcaico e suggestivo nelle forme autenticamente vissute del mondo contadino e pastorale.

Il primo è il diavolo "metafisico" dell'egemonia, appartenente all'immaginario del potere: una sorta di "casella vuota", nella quale l'opportunismo e la convenienza emarginanti possono inserire qualsiasi cosa, dal comunismo ai Testimoni di Geova.

Il secondo è il "buon diavolo", incontrato in una ricerca antropologica con studenti universitari tra le minorità culturali del nostro paese: è un "povero diavolo" che, quando non è gestito violentemente dai preti professionisti dell'esorcismo, diventa un piacevole compagno della vita contadina, incarnazione di tutti gli antichi mali che il mondo rurale riesce a eliminare con la fantasia e gli incanti delle sue invenzioni quotidiane.

Il demonio sfugge in questo ambito a ogni teorizzazione dotta e non ha una specifica identità: si incarna concretamente nei mali storici patiti da sempre da contadini e pastori del Mezzogiorno

italiano. È emblematica al riguardo la lotta tra il diavolo e sant' Antonio Abbate, motivo diffuso nelle tradizioni popolari.

In un'altra forma il male è allontanato dall'uomo stesso, grazie alla furbizia contadina, abituata da secoli a scoprire le scappatoie che sottraggano la vita quotidiana alla violenza della natura ostile e del potere non dominabile. Allora la soluzione è affidata alla "ragione furba" di cui si nutre l'inventiva e l'astuzia popolare: il demonio diventa il trickster pronto a circuire con inganni sant' Antonio Abbate, emblema di ogni bracciante povero e di ogni contadino afflitto.

Il demonio inganna il santo povero e desolato con i suoi trucchi goliardici: gli sottrae la forchetta per mangiare gli spaghetti, e il santo li mangia con le mani; gli toglie la cintura dei pantaloni, e il santo se li regge con le mani. E infine, in una stupenda reinvenzione di Collelongo (Abruzzo), da me raccolta dalla guardia comunale del posto:

*"Sand'Andonje a lu deserte faceva je bisugnette/
lu demonije maledette le rubbeve je giurnalette/
Sand'Andonje nun se 'ncagnie/
e ch' le mane se sculagne".*

Due modalità paradossali di un immaginario che, a dispetto della teologia e delle discussioni dotte, si adegua alla diversità delle situazioni esistenziali precarie: pur connesso a radici arcaiche, il diavolo si trasforma così in un personaggio, piacevole e non, ma che comunque aiuta a vivere.

Alfonso M. di Nola

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AA.VV., *Satana. I demoni sono dei "niente"*, in "Concilium", 3,1975.

O. BOCHER, *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Stuttgart 1970.

J. BOWKER, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge 1970.

S. BREMOND, *Le diable*, Paris 1924.

H. COLLEYM, *Histoire du diable*, Bruxelles 1946.

G. DE LIBERO, *Satana*, S.E.I., Torino 1955.

A.M. DI NOLA, *Inchiesta sul diavolo*, Laterza, Bari 1978.

A.M. DI NOLA, *Il diavolo. La sindrome demoniaca sovrasta il mondo*, Scipioni Editore, Roma 1980.

H. HAAG, *La liquidazione del diavolo*, Morcelliana, Brescia 1973.

H. HAAG, *La credenza nel diavolo*, Mondadori, Milano 1976.

R. VILLENEUVE, *Il regno del diavolo. Il satanismo nell'arte e nel mondo*, Vallecchi, Firenze 1961.