Elogio della crudeltà.
Aspetti della violenza nel mondo antico e medievale

LUIGI DE ANNA

Tra il 1209 e il 1229 ebbe luogo nel sud della Francia la cosiddetta crociata contro gli Albigesi; nel 1209 le truppe che agivano sotto la guida di Arnaldo di Citeaux espugnano Béziers, Narbona e Carcassonne. Si racconta che i catari superstiti si rifugiarono in una chiesa, ma il vescovo Arnaldo ordinò che l'edificio venisse bruciato, condannando così a morte sicura gli occupanti. Alle rimostranze del comandante delle truppe, che gli faceva osservare come tra costoro ci potessero essere anche degli innocenti, Arnaldo rispose: "Dio saprà riconoscere i suoi". Questo episodio è per noi particolarmente significativo, infatti l'applicazione della crudeltà da parte del rappresentante del pontefice veniva giustificata anche dal fatto che gli Albigesi erano stati a loro volta accusati di violenze contro i monasteri e di crudeltà nei confronti del clero, oltre che di essere seguaci dell'eresia catara. L'applicazione di una forma di violenza, che potremmo definire come "giusta", viene quindi vista come una compensazione della violenza "ingiusta". La punizione di chi si è macchiato di crudeltà richiede l'applicazione di una uguale, se non più terribile, violenza.

Nel mondo antico e in quello medievale, ma qui i termini temporali andrebbero allargati ben oltre queste due epoche, l'accusa di crudeltà e quindi la richiesta di applicare una "giusta" forma di punizione, viene utilizzata spesso come forma di definizione del "diverso" o dell'"altro da sé". Per il mondo della cultura classica, come per quello della cultura cristiana, la civiltà si distingue dalla barbarie anche in quanto la prima attua una forma di "umana" (o "divina") equità, mentre una delle forme sotto la quale la barbarie si manifesta è l'eccesso di iniquità[1]. Diciamo "eccesso"

[1] J. Le Goff, La civiltà dell'Occidente medievale (tr. it., 3 ed., Torino 1983), p. 28, riporta le parole che il cronista Fredegario (VII secolo) attribuisce alla madre di un re barbarico al quale ella intende impartire un insegnamento: "Se vuoi compiere un'impresa e farti un nome, distruggi tutto quello che gli altri hanno edificato e massacra il popolo intero che avrai vinto. Poiché tu non puoi innalzare un edificio superiore a quelli costru-

poiché è naturale che le epoche passate non abbiano della crudeltà la stessa concezione che ne abbiamo oggi, né ne diano la medesima definizione che noi moderni le conferiamo. L'impatto della violenza, e quindi di quel suo estremo che è la crudeltà, era molto più frequente di quanto non lo sia nelle società moderne di modello occidentale, per lo meno a livello di massa, mentre sul piano della violenza individuale non crediamo che le città dell'Europa antica o medievale fossero più "violente" di quanto non lo siano al giorno d'oggi.

Non è questa la sede per analizzare il concetto di *violenza* che, per quanto riguarda il tema che stiamo trattando, possiamo comunque limitare a "l'atto malvagio con cui si infligge una sofferenza"[2]. La *crudeltà* cui faremo riferimento sarà dunque l'applicazione sistematica e voluta della *violenza* su un piano sociale. Un'altra premessa necessaria riguarda il concetto di "civiltà", in quanto l'accusa di crudeltà è legata al pregiudizio logocentrico, di cui l'orgoglio per la propria "civiltà" è parte essenziale. Tale concetto si basa sulla distinzione tra il "sé" e l'"altro da sé", dove il "sé" è concepito inizialmente in base a una definizione linguistica (il "barbaro" era per il Greco chi non parlava come lui, cioè chi non possedeva la qualità del *logos*) per evolversi poi, sempre nelle culture mediterraneo-centriche, verso una formulazione arricchita da elementi religiosi, politici, culturali di cui l'"altro" non dispone o di cui dispone solo in parte. Con acume quindi, alla fine del Cinquecento, Montaigne aveva affermato che ognuno chiama barbarie ciò che non è nei propri usi. L'"altro da sé" è segnato infatti da differenti caratterizzazioni, che vanno dalla descrizione del modo di vestire, alla scelta dei cibi, al diverso comportamento sessuale o sociale in generale. Il "diverso" infine è dotato, ma per eccesso, di "qualità" comuni anche all'uomo civile. Egli è cioè "eccessivamente" violento, in sostanza "eccessivamente" crudele. Dobbiamo naturalmente sottolineare questo "eccessivamente" in quanto la cultura antico-medievale (in questo indubbiamente esiste una continuità culturale) è ben cosciente del

---

iti dai tuoi predesessori e non vi è impresa più bella sulla quale tu possa innalzare il tuo nome". Naturalmente questa "filosofia" della crudeltà va vista sullo sfondo di una società guerriera che faceva della fama ottenuta in battaglia, anche a costo della propria vita, il bene supremo.

[2] Si veda la definizione datane da J.B. Russel, Il diavolo nel medioevo (tr.it., Bari 1987), p. 4, sulla base dello studio di J. Harris, Violence and Responsibility (London 1980).

fatto che nell'ambito della società la violenza e quindi la crudeltà esistono, tanto che vede i sistemi repressivi di essa, le leggi, le istituzioni penali, come una forma di evoluzione e non di involuzione. D'altra parte l'uomo di cultura occidentale, come l'uomo di governo, o il clerico, ritiene anche che la barbarie si manifesti proprio quando i limiti, che potremmo chiamare "accettabili" della crudeltà, vengono superati. Naturalmente il problema è quello di definire la "quantità" o le caratteristiche di questa crudeltà ammessa se non addirittura auspicabile (come nel caso della tortura e del supplizio). Infatti, come vedremo, sarà proprio il ricorso all'accusa di crudeltà a svolgere la funzione di discriminante ideologica nei confronti di popoli e gruppi sociali diversi, una pratica già largamente in uso nella società romana ed ereditata e sviluppata, grazie al contributo germanico e grecobizantino, in quella medievale.

Questa accusa di crudeltà ha varie motivazioni. Forse la più immediata è quella della paura, in quanto per definire in modo chiaro e inequivocabile il concetto di "nemico" si deve ricorrere alla sua caratterizzazione come "crudele" aggressore di una stabilità e di una sicurezza esistenti. Si spiega così come a Roma la paura dei Galli porti alla loro descrizione come popolazioni che applicavano e esercitavano la crudeltà nei confronti dei Romani, un popolo che aveva dimostrato di essere tutt'altro che pacifico nel corso della sua espansione italica, ma che si riteneva aggredito e minacciato dagli invasori. Questi stessi Galli sono dunque temuti per la loro "immanis ac barbara consuetudo" di praticare sacrifici umani e di ornarsi delle teste mozzate ai nemici[3]. Abbiamo citato l'esempio dei Galli perché il riferimento alla loro crudeltà non si incontra nelle fonti romane soltanto in relazione a una propaganda difensiva, ma anche aggressiva. Naturalmente questo secondo aspetto si rileva con maggiore evidenza nei *Commentarii* di Giulio Cesare, secondo il quale presso i Galli la giustizia è amministrata attraverso "i più crudeli tormenti"[4]. Cesare però non si

[3] Si vedano le considerazioni espresse a questo proposito da Lelia Cracco Ruggini, Intolerance: equal and less equal in the roman world, Classical Philology 82,3 (1987) 191. Per il riferimento alle teste tagliate ai nemici si veda quanto ne scrive Strabone verso la fine del I secolo a. C. Egli, come esempio di "barbarie", ricorda la loro abitudine di appendere al collo dei cavalli le teste tagliate ai nemici uccisi in battaglia (Strab. IV 4,5). Sul culto della testa recisa in area celticasi veda A. Reinach, Les têtes coupées et le trophées en Gaule, Revue celtique 1913, 38–60 e 243–286 e P. Lambrechts, L'exaltation de la tête dans la pensés et dans l'art des Celtes (Bruges 1954).

[4] Presso i Galli, racconta Cesare, i mariti hanno il diritto di vita e di morte su mogli e

fermò qui. Una volta conquistata la Gallia, destinata a diventare una delle parti più importanti del nascente impero, diviene necessario armonizzarla al resto del mondo civilizzato dai Romani. Di conseguenza Cesare procedette a una distinzione tra Galli e Germani, negando, come era stato fatto fino ad allora, che essi appartenessero al medesimo ceppo celtico. Al tempo stesso egli, avendo rinunciato a continuare la conquista in direzione della Germania, doveva tracciare un nuovo confine che dividesse non solo due diverse aree geografiche ma anche due differenti mondi umani, separati appunto dalla frontiera del Reno. A quella amministrata dai Romani si oppone perciò la società germanica, caratterizzata essenzialmente in base a tre elementi di giudizio, la *feritas*, la *crudelitas* e la *adrogantia*, che si contrapponevano alla *virtus*, alla *magnitudo animi* e alla *sollertia* dei Galli (e non dei Romani, si badi bene)[5]. La crudeltà dei Galli viene così sottaciuta per motivi strategico-politici e per contrasto si accentua quella dei vicini Germani, che rappresentano l'*alter orbis* con cui Roma si dovrà confrontare nei secoli a venire. A ragione dunque a Cesare viene fatta risalire quella che può essere considerata come l'invenzione del concetto di "barbarie germanica".

L'esempio di Cesare ci induce a soffermarci su un aspetto molto importante del nostro tema, la funzionalità dell'accusa di crudeltà rivolta a un popolo. Prendiamo un altro esempio, quello della lotta che dividerà il mondo cristiano da quello islamico. Come sappiamo, le crociate erano state preparate da una accurata opera di propaganda, nasce così, tra i tanti, il mito del sanguinario al-Hakim (il suo regno durò dal 996 al 1021), il califfo fatimida del Cairo, personaggio, come lo definisce Christian Décobert, "di una crudeltà rara"[6]. Citiamo questo personaggio perché la leggenda della

---

figli; quando un capo di alto lignaggio muore in modo sospetto si interrogano la moglie e gli schiavi, e "si conpertum est, igni atque omnibus tormentis excruciatas interficiunt" (BG VI 19).

[5] Cesare comunque non dimentica di menzionare la *levitas, iracundia* e *temeritas* dei Galli, vedi Cracco Ruggini, op. cit., p. 192.

[6] C. Décobert, Al-Hakim: il califfo sanguinario, in: AA.VV., I viaggi della storia. Le strade, i luoghi, le figure (tr. it., Bari 1988), p. 343. Tra le tante crudeltà che Al-Hakim commise, alcune furono rivolte contro le donne, accusate di stimolare e nutrire la dissolutezza. Nel 1014 al Cairo fu vietato loro di uscire, e ai calzolai fu proibito di vendere calzature femminili. Molti sono gli aneddoti macabri che sono stati tramandati, uno di questi narra come il califfo, che aveva proibito alle donne di recarsi al bagno pubblico, ve ne avesse sorprese alcune. Le disgraziate vi furono murate vive (citato da

sua crudeltà si era diffusa in Occidente anche in conseguenza del fatto che egli perseguitò i cristiani del proprio regno e nel 1009 distrusse la chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Eppure, il rovescio della medaglia esiste sempre, anche nel campo della crudeltà, l'immagine che di lui ce ne ha lasciato l'anonimo cantore delle *Mille e una notte* è ben altra. Al-Hakim è lodato per la sua generosità, come amico e protettore dei copti, "Strana ironia del discorso popolare", conclude Décobert[7].

Ciò che a loro volta i cristiani commisero sulla strada del Santo Sepolcro è noto, basterà ricordare i massacri compiuti a Gerusalemme nel 1099; eppure i cronisti della crociata ci rammentano con monotona assiduità le crudeltà commesse dal nemico. Ancora più significativo è quanto accadde a Costantinopoli nel 1204, una città cristiana, dove vennero massacrati uomini, donne e bambini, sulla spinta, certo non apertamente ammessa, dell'odio religioso[8] e della gelosia per le ricchezze bizantine, tanto che il cronista bizantino Nicetas Choniates ebbe a dire "I Saraceni stessi sono buoni e comprensivi a paragone di quella gente che porta la croce di Cristo sulla spalla". Eppure, erano proprio i musulmani a rappresentare l'estremo opposto della civiltà, in difesa della quale Urbano II a Clermont nel 1095 aveva chiamato a raccolta i cristiani dicendo: "Da una parte ci saranno dei miserabili privati dei veri beni, dall'altra degli uomini ricolmi di vere ricchezze; da una parte combatteranno i nemici del Signore, dall'altra i suoi amici"[9]. La divisione è chiara e non ammette deviazioni e l'applicazione di questo postulato sarà estensibile anche ad altre aree geografiche e ad altre confessioni religiose (ma non si accetterà un' uguale applicazione del messaggio sociale implicitamente contenuto nelle parole di Urbano se si pretenderà di attuarlo all'interno del mondo cristiano).

Nell'Europa nordorientale, tra il XII e il XIV secolo, il ricorso alla divisione tra "buoni" (i cristiani d'Occidente) e "cattivi" (i pagani e gli orto-

---

Décobert, p. 344). E' chiaro come qui abbia agito una forte componente sessuofoba, peraltro non rara nelle manifestazioni della crudeltà e della tortura in particolare.

[7] Op. cit., p. 351.

[8] Naturalmente i cristiani d'Occidente non erano i soli a lasciarsi trascinare dall'intolleranza. Gli stessi Bizantini, all'epoca delle lotte iconoclaste, avevano dato prova di efferatezza, infatti ai monaci sospettati di aver occultato reliquie: "venne bruciata la barba o strappato il cuoio capelluto. Gli adoratori di immagini furono trucidati, accecati, resi muti, messi al rogo" [G. Herm, I bizantini (tr. it., Milano 1985), p. 187].

[9] Citato da Le Goff, op. cit., p. 160.

dossi russi) è ampiamente giustificato dalle esigenze delle crociate che investono questo angolo del continente. I Cavalieri Teutonici portano ovunque, oltre alla croce, dolore e distruzione, ripagati con uguale moneta da Estoni, Livoni, Semgalli, Samogizi, Lituani e Prussiani. Naturalmente le fonti cristiane tendono a condannare i crimini commessi dai secondi e a giustificare come necessarie le violenze dei primi, anche quando uccidono "un così gran numero di non battezzati che molti di essi morirono affogati nel proprio sangue"[10]. C'è però anche chi si leva in difesa delle popolazioni locali. Costoro vedono l'enormità della tragedia che si va consumando, ma restano personaggi isolati, anche se investiti di grande autorità. Enrico il Lettone nel XIII secolo rimase dunque inascoltato, e quanto lasciò nella sua Cronaca servì piuttosto a essere ascritto a gloria di Dio e della Chiesa: "Vox exultationis et salutis christianorum! Vox in Rama! ploratus et ululatus confusionis et perditionis paganorum. Intrant in castrum et interficiunt populum. Parcere paganis non possunt Osilianis, nam trucidant alios et capiunt alios. Lyvones cum Lettis circumeuntes castrum, nullum ex eis effugere permittunt. Devictis hostibus, gaudent victores, Deo laudem canentes. Qui David a Philisteis semper defendit, liberat et ipse suos, victoriam dans de inimicis. Urbem capiunt, predam rapiunt, substantias, res eximias diripiunt, equos et pecora depellunt, quod residuum est, igne comburunt. Castrum Osilianorum vorat ignis; sed christiani spolia gaudentes diripiunt"[11].

La crudeltà diventa strumento di giustizia divina, lo afferma l'autore della *Livländische Reimchronik* (1290–1296), forse un Cavaliere membro dell' Ordine teutonico, che narra della guerra condotta nel 1255 in Samogizia: "Il primo fuoco che è arso quel giorno fu appiccato da un frate francescano; a lui seguì un domenicano."[12]

L'incendio travolge gli uni e gli altri, le violenze dell'uno servono a giustificare la violenza dell'altro. Resta comunque fortemente radicata nella cultura d'Occidente questa qualificazione di "crudele" attribuita alle popolazioni del Baltico orientale. Allorché il cronista Gallus Anonymus

---

[10] Citato da W. Urban, The Prussian Crusade (Lanham–London 1980), p. 312; l'episodio si riferisce alla campagna combattuta nel 1275 contro gli Scalovi nella Sambia e nella Sudovia (nel sud della moderna Lituania).

[11] Heinrici Chronicon Lyvoniae, edd. W. Arndt– G. H. Pertz, MGH, SS germ. (Hannover 1874), IV, 30,4.

[12] Livländische Reimchronik, ed. L. Meyer (Hildesheim 1963), p. 79.

(XII secolo) descrive la Polonia si sente perciò in dovere di avvertire: "Verso il mare settentrionale ha per vicine tre nazioni molto feroci di barbari, la Seleucia, la Pomerania e la Prussia, contro le quali il duca di Polonia combatte continuamente per convertirle alla vera fede. Ma non è riuscito a strappare i loro cuori alla perfidia con la spada della predicazione, né ad estirpare quella razza di vipere con la spada del massacro"[13].

Il processo di conquista, sia esso gestito dalla Chiesa come dal sovrano, giustifica di per sé l'applicazione di tali mezzi coercitivi. Non dobbiamo comunque dimenticare il ruolo svolto in questo campo dalla propaganda, infatti il *topos* dell'orrore per le crudeltà commesse dai nemici della Chiesa è frequente e ricorrente nei documenti ecclesiastici quando si tratta di descrivere le violenze commesse dai nemici della Chiesa. Questo incupire le tinte è certo una eredità veterotestamentaria recepita largamente dai cronisti medievali di origine clericale, e dà un'idea efficace della tristezza dei tempi, ma assolve anche alla funzione di suscitare lo sdegno dei fedeli che avrebbero a loro volta aiutato, finanziariamente o militarmente, la crociata.

La crudeltà trova quindi una sua motivazione nella misura in cui essa assolve allo scopo di eradicare il Male, naturalmente non verrà definita col nome di crudeltà, ma con quello di giustizia. Così, per lo meno agli occhi della sua parte, quanto Federico I detto il Barbarossa fece ai nemici dell'impero è considerato essere un atto di giustizia. Egli, dopo aver sconfitto Milano, "prese il carroccio loro, e la loro podestà ch'era figliuolo del dogio di Vinegia, e lui e molti nobili di Milano e di Lombardia ne mandò presi in Puglia, e la detta podestà fece impiccare a Trani in Puglia sopra un'alta torre a la marina, e gli altri pregioni, cui fece morire a tormento, e cui in crudeli carcere"[14].

Come ci ha ricordato Marc Bloch, tra i doveri fondamentali del re o del barone dell'età feudale si trova quello di difendere i sudditi contro la minaccia dei nemici esterni, una funzione che naturalmente può essere esplicata attuando la conquista nei confronti dei medesimi. A questo dovere si aggiungono quelli di assicurare la salute spirituale del proprio popolo (e quindi anche di proteggerlo dall'eresia organizzata) e di fare regnare la giustizia e la pace interna. Di conseguenza il re, in quanto è obbligato

[13] Citato da Le Goff, op. cit., pp. 163–164.

[14] Il brano è tratto da Giovanni Villani, Nuova cronica, ed. critica a cura di G. Porta, I (Parma 1990), VII, 20, p. 300.

a portare a termine la propria missione, deve combattere gli invasori e i malvagi; è naturale quindi, conclude Bloch, che egli guerreggiasse, punisse e reprimesse molto più di quanto amministrasse[15]. Già in epoca romana si era però voluto mettere un limite a questo potere (o strapotere) del sovrano, consci che il cattivo uso di esso poteva riportare all'interno della società quella violenza che invece il re "giusto" doveva applicare all'esterno di essa. Il concetto di *princeps bonus* e di *princeps malus*, che per i Romani era strettamente legato a quello di *clementia*, viene ripreso in epoca medievale e sintetizzato in quello di *rex iustus*. Suo compito sarà anche di restaurare, e con quali mezzi è evidente, la giustizia anche nell'ambito del proprio regno allorché la malvagità dell'uomo l'abbia eradicata. I documenti, pubblici e no, emessi dalla Chiesa di Roma fanno fede di questo suo diritto, anzi di questo suo obbligo[16]. La crudeltà applicata di conseguenza diventerà ancora una volta un mezzo per restaurare la giustizia divina offesa. Non è dunque un caso se Eginardo, che come è noto si ispirava alla vita d'Augusto scritta da Svetonio, indica in Carlo Magno l'incarnazione della *stabilitas*, e cioè del giusto mezzo in realtà tra la *saevitia* barbarica e la *dulcedo* clericale, una sintesi che viene a costituire la base del nuovo ideale di umanità, che troverà a sua volta la piena attuazione in quello cavalleresco come esemplificato nella letteratura del XII secolo. E, visto che parliamo di Carlo Magno, uno dei grandi eroi del medioevo cristiano, non sarà superfluo ricordare che nel 778 costui vendicò la sconfitta subita dai Franchi al Süntal ad opera dei Sassoni guidati da Vitichindo facendo mozzare il capo a quattromilacinquecento ribelli.

Dobbiamo però tenere presente che la violenza, specialmente nella sua manifestazione più incontrollata, quella cioè che viene dettata dall'emotività e non solo da una scelta meditata, esplode anche come conseguenza di una paura collettiva. La minaccia delle invasioni che a poco a poco rendono insicura la vita del cittadino romano ha come corollario l'accentuarsi di un atteggiamento mentale di chiusura nei confronti dell'"altro da sé", visto ora come concreto pericolo per la propria sopravvivenza fisica. La cosiddetta "propaganda della paura" richiede a sua volta l'ingigantimento dei crimini commessi dal "barbaro" affinché contro di esso si possa esercitare una uguale e contraria violenza la quale, in quanto organizzata,

---

[15] M. Bloch, La società feudale (tr. it., Torino 1985), p. 458.

[16] Si veda quanto cita a questo proposito F. Cardini, Il Barbarossa. Vita, trionfi e illusioni di Federico I imperatore (Milano 1985), p. 41.

necessita anche di mezzi umani ed economici che è necessario raccogliere proprio attraverso questa campagna di informazione (o di denigrazione) svolta dagli intellettuali del basso impero e, più tardi, dalla Chiesa. Certo, non si tratta sempre di esagerazioni e di mobilitazioni propagandistiche, non dobbiamo quindi incolpare i cronisti della tarda latinità di invenzione, dato che le invasioni cosiddette barbariche effettivamente furono accompagnate da orribili ondate di violenza. La loro violenza fu vista però non come un fenomeno ineludibile che faceva parte di una strategia militare, o come un logico corollario di una campagna bellica, ma come una punizione evocata da Dio contro i cristiani peccatori. Al rinnovarsi di ogni invasione, si rinnovano quindi i lamenti degli uomini di Chiesa, sia nel dipingere le distruzioni subite (basti citare quanto scrive il vescovo di Auch, Orente a proposito della Gallia devastata nel 417) sia nel giustificare la violenza dell'ira divina. "Un unico rogo ha ridotto l'intera Gallia in fumo" conclude Orente, anche se il richiamo al fuoco che distrugge riporta alla mente un'altra sua funzione, che è quella di purificare.

Il sovrano, da parte sua, trarrà vantaggio da questa paura. La Chiesa, i suoi dottori come i suoi predicatori, la *vox populi*, tutti sono concordi nell'affermare che quel nemico è un mostro che va colpito senza pietà. Se solo ne avrà i mezzi, il sovrano medievale ne approfitterà per attaccarlo, con la speranza naturalmente di trarre anche più immediati benefici dalla guerra, sotto le spoglie di bottino o di nuove terre da unire alle proprie (e lo stesso ovviamente si deve dire dei suoi vassalli). La dinastia merovingica fu quindi ben lieta di raccogliere l'invocazione della Chiesa e di muovere contro gli Avari, i quali anche in ragione della loro origine turco-tatara, erano visti come il peggiore dei popoli che le steppe dell'Asia misteriosa avessero partorito. E visto che ci troviamo in questa parte d'Europa, dovremo ricordare il caso degli Ungari, che agli occhi del cronista medievale sembrano aver ereditato la ferocia degli Unni. La loro invasione, tra la fine del IX secolo e la metà del X, getta le popolazioni italiane, francesi e tedesche nel più cupo terrore. Quando Ottone li sbaraglierà nel 955 a Lechfeld il loro massacro sembrerà, finalmente, l'attuazione della giustizia divina. Alcuni anni più tardi (962) Ottone otterrà la corona di imperatore, il sangue versato aveva dato il suo frutto.

Sono soprattutto le popolazioni dell'Europa orientale e settentrionale, di quella fascia del continente cioè che per ultima entrò a far parte dell'Europa cristiana, a rappresentare agli occhi degli Occidentali l'incarnazione della crudeltà. L'eredità unna è sentita come la matrice da cui provengono

le molte crudeltà di cui si sono resi responsabili i Mongoli, come narrano con ricchezza di dettagli i cronisti, che tra l'altro ci informano su come i *kahn* tatari della Crimea avessero creato una vasta organizzazione di prelievo degli schiavi dai territori russi, ucraini e polacchi. La "mietitura delle steppe", come gli stessi Tatari definivano queste rapine, suscitava la paura e lo sgomento, anche al di là del confine che separava il mondo cristiano da quello ancora pagano o musulmano[17]. La fama di crudeltà accompagnerà i Tatari nel corso della loro espansione, anzi li precederà. Come racconta il Villani, correva l'anno 1241, i Tatari entrano in Ungheria e sconfiggono l'esercito guidato dal fratello del re di Ungheria e quello polacco di Enrico duca di Slesia "e tutta la gente, sì uomini come femmine e fanciulli, misono alle spade e a morte; per la qual cagione i detti due così grandi paesi e reami furono quasi diserti d'abitanti". Villani così conclude: "E di questa venuta de' Tartari fu sì grande e spaventevole fama, che infino in questo nostro paese si temea fortemente di loro, che non passassono in Italia"[18].

A un uguale risultato avevano portato i distruttivi raid compiuti dai Vichinghi in Occidente nel corso del IX secolo, la cui ferocia è rimasta impressa nelle pagine di tanti cronisti[19]. Alla violenza *ad extra*, come abbiamo visto, ne corrispondeva una *ad infra*. Tra le più devastanti, dobbiamo ora passare all'osservatorio italiano, era quella di matrice politica. Le cronache delle lotte intestine ai comuni medievali abbondano di esempi; a noi gioverà ricorrere alla bella prosa del Villani, che in uno dei passi più famosi della *Cronica* ricorda l'origine del conflitto che divamperà a Firenze tra guelfi e ghibellini, allorché, Bondelmonte de' Bondelmonti, per aver violato la promessa data a una Amidei e per aver invece sposato una Donati, suscitò l'ira e la vendetta dei parenti della prima, i quali "sì presono il maladetto isdegno onde la città di Firenze fu guasta e partita". La mattina di Pasqua del 1215 Bondelmonte, vestito di candidi abiti, venne atterrato dal suo bianco palafreno e "gli furono segate le vene e tratto a ffine". "E questa morte di messere Bondelmonte fu la cagione e comincia-

---

[17] Si veda B. Lewis, Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa (tr. it., Milano 1983), p. 191.

[18] Op.cit., VII, 28, pp. 311–312.

[19] Su questa immagine di crudeltà che si ricava dalla lettura delle fonti cristiane si veda L. De Anna, Conoscenza e immagine della Finlandia e del Settentrione nella cultura classico-medievale (Turku 1988), pp. 110–113.

mento delle maladette parti guelfa e ghibellina in Firenze"[20]. E' sempre il Villani a raccontare l'episodio del conte Ugolino, reso immortale dalla poesia di Dante. Quando, nel marzo del 1289, dopo giorni di agonia, il conte e i suoi figli e nipoti morirono, questo esempio di crudeltà non verrà dimenticato[21]. "Di questa crudeltà furono i Pisani per l'universo mondo, ove si seppe, forte biasimati, non tanto per lo conte, che per gli suoi difetti e tradimenti era per aventura degno di sì fatta morte, ma per gli figliuoli e nipoti, ch'erano giovani garzoni e innocenti".

All'interno della società medievale la violenza non agiva soltanto a livello politico, ma si avvertiva anche su quello economico. E' indubbio che le miserabili condizioni in cui versava una parte del ceto inferiore, sia urbano che contadino, siano da considerarsi come una forma di crudeltà applicata nei confronti di larghi strati della popolazione, tanto che essa poteva provocare, e provocò, rivolte sanguinose e altrettanto sanguinose repressioni. Ancora una volta la crudeltà del potente si veste del manto della giustizia, applicata implacabilmente, come nella seconda metà del Trecento, per reprimere rivolte di contadini e ciompi[22]. Una violenza del resto pienamente accettabile agli occhi di una cultura dominante che aveva già ben chiaro il concetto di "diversità", nella quale venivano costretti anche nuclei sociali interni ai sistemi economici occidentali, quali erano quelli appartenenti alla frangia della povertà e di chi non rientrava in un sistema statico ma si muoveva al di fuori di esso[23]. Sono però soprattutto le implicazioni religiose della ribellione trecentesca a consentire una "caccia alle streghe" che devasterà l'Europa per lungo tempo[24]. Le "diavolerie", come venivano definite queste rivolte dai rappresentanti del potere ecclesiastico,

---

[20] Op. cit., VI, 38, pp. 267–268.

[21] E' il Villani ad informarci che non solo Ugolino venne lasciato morire di fame dai Pisani, "Ma prima domandando con grida il detto conte penitenzia, non gli concedettono frate o prete che 'l confessasse" (op. cit., VIII, 128, p. 595).

[22] Su queste rivolte basterà rimandare a V. Rutenburg, Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400 (tr.it., Bologna 1971), pp. 89 e segg.

[23] A questa diversità del vagabondo, nei confronti del quale la violenza, se non proprio la crudeltà, era frequentemente indirizzata, fa riferimento B. Geremek, La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo (tr. it., Milano 1988), pp. 55 e segg. Si veda anche, sempre di Bronislaw Geremek, il saggio "L'emarginato", in: AA.VV., L'uomo medievale, a cura di J. Le Goff (Bari 1988), pp. 393–421.

[24] M. Mollat, I poveri nel medioevo (tr. it., Bari 1987), p. 244. Sul tema delle rivolte

si moltiplicarono nonostante la violenza esercitata nei confronti dei loro adepti.

Non possiamo addentrarci nello spinoso campo della stregoneria e dei fenomeni di crudeltà ad essa connessi a causa della vastità dell'argomento. E' comunque necessario notare come l'accusa di stregoneria sia strettamente connessa a quella di eresia; con la costituzione *Super illius specula* del 1326 il pontefice infatti aveva scomunicato coloro che "cum morte foedus ineunt et pactum faciunt cum inferno"[25]. Il pontefice ordinava così che chi si era reso colpevole di praticare riti stregonici fosse punito con le medesime leggi con le quali si colpivano gli eretici. Questo giustificava a maggior ragione l'applicazione nei loro confronti di ogni più crudele pena e castigo, in quanto, come affermano gli estensori del *Malleus maleficarum*, la gravità del crimine è parificata a qualsiasi peccato ispirato dai diavoli[26]. La severità con cui la stregoneria viene combattuta trova però giustificazione anche nella crudeltà stessa di chi la pratica, infatti si racconta che gli adepti riescano a solcare l'aria grazie ad un unguento magico ricavato dalla carne di bambini non battezzati, di cui nel 1584 Reginald Scot riportava due ricette. Una di queste è: "Grasso di bambini; bollito in acqua in un recipiente di rame, lasciando in fondo ciò che rimane. Essi lo accumulano e lo conservano fino a quando hanno occasione di usarlo. Vi aggiungono sedano, aconito, fronde di pioppo e fuliggine"[27].

Naturalmente c'è da dubitare che la pomata esistesse veramente, lo stesso Scot è giudicato essere un testimone poco attendibile, ma questa crudele usanza di servirsi della carne di bambini viene menzionata anche in atti processuali più tardi. Quando nel 1610 ad Aix venne giudicato Louis Gaufridy, una delle accuse più gravi è la seguente: "Essi preparano un banchetto, imbandendo tre tavoli ... La carne che essi mangiano solitamente è carne di bambini che essi cucinano e preparano nella sinagoga dove

---

contadine e delle implicazioni ad esse connesse si veda W. Rösener, I contadini nel medioevo (tr. it., Bari 1987), pp. 279–294.

[25] Citato da F. Cardini, Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale (Firenze 1979), p. 72.

[26] Heinrich Institor (Krämer)–Jakob Sprenger, Il martello delle streghe, Introduzione di A. Verdiglione (5 ed., Venezia 1982), pp. 155–157; la prima edizione del *Malleus* uscì a Strasburgo nel 1486–1487.

[27] Citato da M. C. Murray, Le streghe nell'Europa Occidentale (tr. it., Roma 1974), p. 127 (la prima edizione di questo studio è del 1921).

a volte li portano vivi rubandoli nelle case in cui essi hanno la possibilità di andare"[28].

Come ricorda Margaret Murray però, "il fatto che mangiassero bambini è forse una esagerazione". Per dimostrare la dubbiosità di questa asserzione, aggiungiamo, basterebbe il particolare della sinagoga, in quanto ci riporta ad uguali accuse mosse agli ebrei, si tratterebbe cioè di un *topos*. L'uccidere e il divorare i bambini rappresentava del resto già in epoca romana un'accusa "classica" nei confronti della strega, che peraltro ritroveremo con frequenza nel corso dei secoli[29].

Il "nemico" interno alla società cristiana, sia egli stregone o giudeo, viene dunque individuato anche in base a questa caratterizzazione di crudeltà che, essendo indirizzata verso la parte più indifesa della popolazione, non poteva non provocare sdegno e orrore, e quindi una reazione contraria di pari violenza, cioè la morte sul rogo. Probabilmente a partire dal XVI secolo si fa ricorso all'immagine del bambino sacrificato anche in conseguenza dell'accentuato interesse sentito nei suoi confronti, una sensibilità che sembra assente dalla società occidentale fino a tutto il XV secolo[30]. Si può perciò ritenere che il rinnovato interessamento per la condizione del minore renda il tema della crudeltà rivolta contro l'infanzia particolarmente avvertito e di conseguenza ben si presti a suscitare la reazione dell'opinione pubblica.

L'accusa di praticare l'immolazione del bambino rappresenta un caso limite nell'ambito della società occidentale, vi sono infatti altre, più comuni forme di pregiudizio che portano all'ostilità manifesta, sempre giustificata

---

[28] Murray, op. cit., p. 180.

[29] Franco Cardini ci ricorda come nell'editto di Rotari si parli delle *mascae*, "donne-vampiro antropofaghe, assimilabili alle *striges* greche e romane" (op. cit., p. 17).

[30] Naturalmente sono da tenersi presenti le dovute eccezioni, si veda il brano del Villani che abbiamo citato a proposito della morte dei giovani figli e nipoti del conte Ugolino. La crudeltà insita nella tragedia pisana, agli occhi del Villani sta proprio nel fatto che essa colpì dei fanciulli e giovanetti innocenti. Nella sua celebre invettiva contro Pisa, Dante Alighieri inserisce questa motivazione:
"Ché se 'l conte Ugolino aveva voce
d'aver tradita te delle castella,
non dovei tu i figliuoi porre a tal croce.
Innocenti facea l'età novella,
novella Tebe, Uguiccione e 'l Brigata
e li altri due che 'l canto suso appella"(*Inferno*, XXXIII, vv. 85-90).

sulla base di una violenza cui non si può non rispondere. Una forma molto comune di individuazione del "nemico" è quella di attribuire alle popolazioni confinanti con cui si è in contrasto per ragioni di ordine politico, religioso o economico una caratterizzazione di crudeltà o di "selvaticità", che è poi il primo stadio nella scala che porta, nel giudizio di una società logocentrica, alla emarginazione culturale e quindi alle misure di ordine pratico che ne derivano. Non ci dovrà dunque sorprendere la frequenza con la quale nelle fonti antico-medievali compare questa manifestazione di ostilità nei confronti di gruppi sociali confinanti. Anche quando le motivazioni più impellenti, quali quella religiosa e quella della sicurezza militare vengono a cadere, resta il vecchio pregiudizio etnico, basato evidentemente sia su una tradizione antica, sia su nuovi elementi più contingenti, come la concorrenza in campo commerciale o politico. Per fare un esempio, l'inglese Bartolomeo Anglico (prima metà del XIII secolo) nel suo *Liber de proprietatibus rerum* rappresenta gli Irlandesi come dei selvaggi e gli Scozzesi in termini non meno sfavorevoli, e se costoro serbano qualcosa di buono, aggiunge, lo devono al fatto di averlo derivato dagli Inglesi[31]. Ma se qui il disprezzo è motivato solo da un orgoglio sciovinistico, in altri si baserà su più coinvolgenti motivazioni. L'accusa di crudeltà può riguardare un passato storico, sarà allora il caso di Guglielmo di Malmesbury (prima metà del XII secolo) che ricorda le stragi commesse da Scotti e Pitti nei confronti dei Romani (ma con toni meno crudi descrive quelle compiute dagli Angli nei confronti dei Danesi)[32]. La stessa accusa riguarda più spesso un momento maggiormente attuale della storia di un popolo. L'esempio migliore è quello degli abitanti della Germania, nei confronti dei quali l'accusa di crudeltà ricorre con frequenza nelle fonti latine. I motivi per tale caratterizzazione sono ovvi e la minaccia portata al *limes* la giustifica ampiamente, sia in termini di propaganda bellica che di paura diffusa in seguito alle invasioni. Peraltro l'eccezione rappresentata da Tacito non trovò molti ascoltatori a Roma, o per lo meno non tanti quanti

---

[31] Bartholomaeus Anglicus, *De genuinis rerum coelestium, terrestrium et inferarum proprietatibus libri XVIII*, Procurante G.B. Pontano (Francofurti 1601), XV, 80; su questo argomento vedi L. Thorndike, A History of Magic and experimental Science During the first thirteen centuries of our era (New York 1934–1947), II, p. 428.

[32] "Siquidem e vestigio Scottorum et Pictorum incursione multi mortales caesi, villae incensae, urbes subrutae, prorsus omnia ferro incendioque vastata" (Willelmi Malmesbiriensis monachi *De Gestis Regum Anglorum Libri quinque*, ed. W. Stubbs (London 1887), I, 3; per il riferimento alla strage dei Danesi ad opera degli Angli vedi II, 165).

ne ebbero Cesare e Velleio Patercolo, e la sua opera di discernimento nei confronti della ferocia germanica (che egli non intese affatto negare) non sortì l'effetto di convincere i suoi concittadini della vera natura della alterità germanica che era poi, Tacito dice tra le righe, la virtù degli antichi Romani, il perduto *mos maiorum*.

Il medioevo latino raccolse questa eredità e se ne servì per motivare l'aggressività dei nuovi invasori. La definizione di "crudeli" attribuita in più fonti ai Longobardi deriva indubbiamente da quanto ne aveva scritto Velleio Patercolo intorno agli inizi del I secolo, e che cioè costoro sono una "gens etiam Germana feritate ferocior" (Vell. II 106). Forse in questa caratterizzazione agì anche il coinvolgimento diretto del cronista, tanto quello causato da una esperienza maturata sul campo di battaglia, Velleio aveva prestato servizio come generale nella campagna germanica di Tiberio, quanto quello derivato in chi osserva, impotente, il dilagare degli invasori nell'alto medioevo.

L'eredità della cultura classica è qui dominante, il modello cui si devono far risalire queste descrizioni di crudeltà compiute da popoli confinanti o provenienti da aree geografiche limitrofe si trova più esattamente nella letteratura greca, che aveva illustrato con vivacità la violenza impersonificata dai popoli dimoranti a nord e a est della Grecia. Allorché Erodoto descrive il modo di combattere degli Sciti, annota: "Uno Scita beve sempre il sangue del primo uomo che ha atterrato. Taglia le teste di tutti i nemici che uccide e le porta al re". Come se questo non bastasse, egli continua, i crani vengono scotennati e lo scalpo così ricavato è usato dallo Scita come una specie di panno che poi lega alle briglie del proprio cavallo menandone vanto. Chi può esibire il maggior numero di questi trofei è considerato il più valoroso di tutti. Altri guerrieri cuciono insieme gli scalpi e ne fanno dei mantelli come quelli che portano i pastori. Molti strappano ai cadaveri dei nemici la pelle della mano destra, insieme alle unghie, e la usano come coperchio per la faretra. Altri infine scorticano corpi interi[33]; la pelle viene messa su sostegni di legno e portata in giro a cavallo. Questi trofei, Erodoto (IV 64-66) ci tiene a precisare, li ha

[33] Si tratta di una pratica che resterà nei costumi dei Turchi, basti ricordare il celebre esempio di Marcantonio Bragadin, scorticato vivo nel 1571 dopo l'assedio di Famagosta, che però potrebbero averlo ereditato dai Bizantini. Quando Foca, che aveva fatto giustiziare l'imperatore e i suoi cinque figli, venne a sua volta condannato a morte, il boia gli tolse la pelle del corpo prima di bruciarlo. La morte dell'usurpatore (610) non ha

visti di persona. Dalle teste dei nemici più odiati, aggiunge, se ne fanno coppe per bere. Il rito che accompagna la libagione è particolarmente solenne. Erodoto, fedele al suo ruolo di cronista e non di polemista, non calca la mano né accentua i toni della descrizione. Quanto narra è del resto sufficiente a suscitare l'orrore per tali costumi. Naturalmente i Greci non dovettero porsi il problema di indagare i motivi religiosi che erano all'origine di questi rituali e per loro restò valida la caratterizzazione degli Sciti come selvaggi e sanguinari, una conclusione del resto ampiamente confermata dalla propria memoria storica. Poiché però l'accusa di barbarie legata all'usanza di recidere il capo dei nemici si ripeterà nel corso dei secoli, tanto da giungere sino all'età moderna (basti pensare ai fasti rivoluzionari francesi) dovremmo porci il problema se i Greci e i Latini, per lo meno quelli che potevano conoscere quanto scrive Erodoto, non reagissero in modo differente dal nostro di fronte a questi esempi. Sentirono cioè veramente un moto di orrore, o invece erano proprio loro i primi a cogliere questa valenza sacrale insita nella cefalolatria ad essi peraltro ben nota? Il culto per la testa recisa, cui lo stesso Erodoto fa espresso riferimento a proposito degli Issedoni (IV 26), ha una specificità sacrale comune all'area mediterranea come a quella extraeuropea e quindi essa non poteva essere ignorata dal lettore di Erodoto o di chi a lui si ispirò[34].

Qualunque sia stata la recezione dei brani contenuti nelle *Storie*, resta il fatto che Erodoto consegnò alla storia la fama di crudeltà che nei secoli definirà i popoli della Scizia, che non erano poi tutti sciti, dato che tra essi devono essere annoverati anche altri di origine germanica, iranica e mongola. Del resto i confini tra Scizia e mondo germanico-scandinavo da una parte e quello mongolo-tataro dall'altra non sono ben delineati agli occhi di geografi e storici dell'Antichità e del medioevo. La leggenda degli Sciti crudeli, come quella dei Longobardi che pure usavano brindare con coppe ricavate dai crani dei nemici, viene consegnata alla letteratura. Da una parte Fazio degli Uberti e dall'altra Alessandro Manzoni ne perpetueranno il mito della crudeltà (ma non sono che due degli innumerevoli esempi tratti

---

comunque fatto mutare il giudizio dello storico: "Foca I non era né uno statista né un soldato, era soltanto un mostro sanguinario" (Herm, op. cit., p. 174).

[34] Si veda a questo proposito M.D. Papi, E come idolo "una testa d'uomo dagli occhi di carbonchio": l'Ordine del Tempio tra realtà e leggenda, in: I Templari: mito e storia, Atti del Convegno internazionale di studi alla Magione Templare di Poggibonsi–Siena, 29–31 Maggio 1987, pp. 171–177.

dalla letteratura europea che in questo campo attinse a piene mani)[35]. La connotazione di crudeltà attribuita dai Romani ai vicini orientali sembra non fermarsi ai confini dell'impero, ma coinvolge anche la più alta autorità di esso. Allorché, per motivi politici, si vorrà procedere alla *damnatio memoriae* degli imperatori, si ricorrerà, come nel caso di Massimino il Trace, alla definizione di *crudelis*, come più volte riportato dalla *Historia Augusta*, facendo trasparire una relazione tra tale qualità e l'origine appunto "barbarica"[36].

Qui però torniamo al tema della crudeltà *ad infra*, che gioca un ruolo importante nella definizione del nemico, che è poi una delle forme sotto cui compare il "diverso" nell'ambito di una società. Come abbiamo visto, se la crudeltà attribuita all'avversario (sia esso politico, o religioso, o sociale) lo giustifica, contro di lui deve essere applicata una uguale se non maggiore violenza. Con questo ci avviciniamo ad un argomento piuttosto complesso che non pretenderemo di esaurire, quello della crudeltà impiegata dal potere nell' ambito di una società, avente la funzione di deterrente nei confronti di quanti la minacciano. Lo strumento più valido per attuare questa forma di costrizione, intesa naturalmente a beneficio della comunità, è quello della pena, concepita come mortificazione in vari gradi del corpo (cioè la tortura e la pena di morte). Come aveva notato Cesare Beccaria nel suo celebre libello (1766), gli individui avevano accettato una limitazione della propria libertà personale in nome del bene comune, che è rappresentato dalla sicurezza e dalla tranquillità. Era però necessario, egli aggiunge, scoraggiare "il dispotico animo di ciascun uomo dal risommergere nell'antico caos le leggi della società. Questi motivi sensibili sono le pene stabilite contro agl'infrattori delle leggi"[37]. Naturalmente lo scopo

---

[35] Fazio degli Uberti, attorno alla metà del Trecento, riprende il testo di Erodoto in questi termini nella sua descrizione della Scizia: "Qui fui ed ebbi di ciò vero indizio: che tanto sono acerbi li Scitauri, che squartan l'uom per farne sacrifizio" (Fazio degli Uberti, Il Dittamondo, ed. G. Corsi (Bari 1952), IV,10, vv. 85–87).

[36] L'argomento è trattato nella tesi di perfezionamento di Asko Timonen (università di Turku). Sarà utile ricordare che i principali motivi che portavano alla *damnatio memoriae*, come testimoniato dal *corpus* di leggi raccolto da Giustiniano, sono i crimini di lesa maestà, di tradimento della patria e di violenza esercitata nei confronti dell'imperatore o dei suoi familiari, puniti con la morte, (per la relazione con la pena di morte si veda Th. Mommsen, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899), pp. 939–940 e 987–990).

[37] C. Beccaria, Dei delitti e delle pene (Stockholm–Roma 1977), par. 1, p. 30.

del Beccaria era quello di giungere all'abolizione della crudeltà prevista dal sistema giudiziario sotto forma della tortura[38].

Non vogliamo, né possiamo qui speculare sulle motivazioni socioculturali che portano alla diffusione della tortura come strumento di giustizia nelle società occidentali, ma dobbiamo notare come essa sia giustificata anche in quanto serve, oltre che a rappresentare un deterrente che agisce a priori, a riparare i torti fatti da un'altra violenza, che viene definita, sia su un piano legale come su un piano morale, "ingiusta". Naturalmente il problema qui sta nel valutare l'equanimità dell'applicazione della tortura, infatti la punizione viene inflitta anche, ma non soltanto, nei confronti di quelle componenti sociali che non sono assimilabili al modello cui si ispira la classe dominante, sia esso politico o religioso. Il "diverso" insomma è combattuto prima con le armi della persuasione, poi con quelle della violenza organizzata dalla classe dominante. Il tema della storia della tortura in Occidente è stato in generale visto piuttosto come una storia dell'aberrazione umana, ma ad essa vanno ricondotte anche motivazioni quali la necessità di difendersi e di reagire contro componenti disgreganti della società. Si ha infatti la sensazione che, su un piano più vasto e quindi organizzato, la tortura sia nata piuttosto come reazione nei confronti di tali gruppi e non soltanto come mezzo di estorsione di verità nascoste o come sadica punizione di singoli crimini. La tortura del resto si differenzia dal supplizio in quanto non ha come scopo principale la morte del condannato, ma piuttosto la sua sofferenza, che deve protrarsi il più a lungo possibile, anche se spesso si conclude con la morte. Il concetto è cioè quello di espiazione, il che ci riporta alla natura primaria del sacrificio, che è quella della purificazione (attraverso il sangue della vittima).

In Occidente, la tortura sembra essersi sviluppata soprattutto nell' ambito della società cristianizzata, mentre quella barbarica applica una giustizia meno raffinata e più sbrigativa[39]. Per i cosiddetti "barbari" esiste solo la vita o la morte e non ci sono altre alternative, per l'uomo di legge cristiano la via che porta alla morte deve essere lunga e dolorosa. Questa concezione traspare più tardi nella formulazione della tortura come pena protratta nel tempo che precede e anticipa le pene eterne dell'inferno.

---

[38] Op. cit., par. 16, pp. 78–90.

[39] A questa conclusione giunge A. Frescaroli, La tortura attraverso i secoli (Milano 1970), p. 101. Per la storia della tortura in Occidente è ancora valido H. C. Lea, L'ingiustizia della giustizia (tr.it., ediz. anastatica Genova 1989), pp. 441–611.

L'inferno dantesco non a caso è infatti una enorme prigione in cui i diavoli torturano sotto varie forme le anime dei dannati, usando tra l'altro strumenti che non sono frutto dell'invenzione dantesca ma della società repressiva medievale. Indubbiamente i pagani non erano riusciti a inventare supplizi altrettanto raffinati di quelli che i cristiani applicano nei loro confronti. E non solo, fin dall'alto medioevo la tortura diviene un modo che non sarebbe esagerato chiamare scientifico di punizione, si sviluppa una vera e propria arte del tormento che serve a colpire non solo i criminali, ma soprattutto gli eretici, gli avversari politici, i ribelli all'ordine sociale.

Questo aspetto del tormento costituisce una macabra forma di bellezza agli occhi dell'uomo medievale, che infatti la raffigurerà su un piano iconografico con ricchezza di particolari. Ogni cultura, ogni popolo sembra aggiungere qualcosa a questo museo dell'orrore. La tradizione germanica si unisce a quella latina, gli abbacinatori di Bisanzio forniscono consigli agli impalatori d'Oriente. La *summa* di queste esperienze si avrà con i processi alle streghe. Pur senza lasciarsi coinvolgere da distorsioni letterarie o da falsi propagandistici, è doveroso ricordare la serietà quasi scientifica con cui la tortura venne applicata nei confronti di questi gruppi devianti. D'altronde, agli occhi dei giudici e di chi li autorizzava ad agire, nessuna pena era sufficiente per chi si era macchiato di delitti tanto orrendi, contro Dio (l'eresia, la magia nera) e contro l'uomo (l'assassinio di vittime sacrificali, soprattutto bambini). Ecco perché la procedura inquisitoria è demandata all'autorità legalizzata e legittimata. E' questa certamente una garanzia di giustizia, infatti nel *Malleus maleficarum* si dice espressamente che "nessun altro deve intromettersi, nel caso di un attacco alla fede, oltre al governatore"[40]. La tortura cioè esiste e si giustifica non come pura esercitazione di una vendetta collettiva ma, ancora una volta, come atto riparatorio di un torto morale prima ancora che sociale.

L'opera suprema di giustizia demandata all'autorità è quella di applicare il supplizio, cioè la pena di morte. In questo campo, al contrario di quello riguardante la tortura, i Romani erano stati i maestri. Il tema del supplizio in epoca romana è stato esaurientemente trattato in occasione di una tavola rotonda tenuta presso l'École française di Roma e non possiamo che rimandare a quanto vi è stato messo a fuoco[41].

---

[40] Op. cit., p. 337.

[41] AA.VV., Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique, Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours

La crudeltà applicata nel supplizio trova una sua giustificazione nella sfera religiosa. Si tratta infatti della trasmissione, anche a epoche posteriori, di un rito comune alle società pagane europee e a quelle extraeuropee. La ritualità di questa procedura risulta evidente dall'analisi dei metodi con cui veniva inferta la morte. L'uccisione cioè non è soltanto un puro e semplice atto di suprema violenza, ma contiene anche il senso del sacrificio, sul quale ci soffermeremo tra breve. Quando ad esempio, siamo tra il 1233 e il 1234, i Cavalieri Teutonici del conte Theodoric dovettero affrontare la ribellione della Nattangia, riuscirono a catturare nella foresta di Christburg il capo dei ribelli. Lo impiccarono ad un albero e lo trafissero con una spada "Così il guerriero del diavolo morì e ricevette ciò che si era meritato"[42]. Qui, più del commento del cronista cristiano, ci interessa il rituale con cui Henrik Monte viene ucciso, probabilmente un ricordo (o una voluta parodia) di pratiche pagane che richiedevano l'uccisione del primo prigioniero preso in battaglia, che veniva appiccato a un albero e poi trafitto con una picca. Dal modo in cui il sangue veniva emesso dalla

---

du Centre national de la recherche scientifique (Rome, 9–11 novembre 1982), Coll. de l'École Française de Rome 79 (Paris 1984); tra le relazioni che maggiormente interessano il nostro tema si vedano quelle di Carmine Ampolo, Un supplizio arcaico: l'uccisione di Turnus Herdonius (per la pena di morte inflitta tramite affogamento o sepoltura, un tipo di supplizio volutamente non cruento), pp. 91–96, François Hinard, La male mort. Exécutions et statut du corps au moment de la première proscription, (sul tipo di esecuzione per decapitazione dei proscritti, cui seguiva l'opera di umiliazione inflitta al cadavere tramite la mutilazione), pp. 295–311; Denise Grodzynski, Tortures mortelles et categories sociales. Les summa supplicia dans le droit romain aux IIIe et IVe siècles (sulle pene di morte riservate agli appartenenti alle classi sociali più basse), pp. 361–403 e Jean-Louis Voisin, Les Romains, chasseurs de têtes, pp. 241–293, particolarmente interessante in quanto ci illumina su come anche a Roma, e quindi non soltanto nei territori barbarici, fosse in uso una pratica "crudele" che trovava le sue giustificazioni nella politica, nella religione e nelle esigenze militari. Il volume è stato recensito da P. Sabbatini Tumolesi, Rivista di Filologia e Istruzione Classica 114 (1986) 219–224, che ha messo in rilievo l'aspetto dell' analisi socio-psicologico contenuta in questi contributi, che tendono a spiegare le motivazioni dei vari tipi di condanne, torture e supplizi "sottilmente e spesso motivatamente differenziati" (op. cit., p. 220). La benemerita attività dell'École è continuata con la tavola rotonda dedicata nel 1984 al banchetto sacrificale, un tema connesso a quello preso in esame in precedenza (una parte degli interventi è stata pubblicata nei "Mélanges" dell'École).

[42] Die Deutschordenschronik des Nicholas von Jeroschin, citato da Urban, op. cit., p. 303.

ferita si poteva interpretare se gli dèi avrebbero decretato il successo o il fallimento dell'impresa. Troppo lontano ci porterebbe il parallelismo con la morte del dio Baldur, pure trafitto dopo essere stato appeso all'albero Yggdrasil e con quella di Cristo, ambedue indubbiamente fatti sacrificali.

La modalità della morte dunque non è un puro e semplice esercizio di efferatezza, ma risponde a precise esigenze rituali. Senza dover sconfinare in territori culturali troppo lontani, si ricordino le pratiche degli indigeni dell' America centromeridionale, in particolare degli Aztechi, dobbiamo sottolineare questo aspetto solenne della crudeltà. Abbiamo ricordato in precedenza un sanguinario per eccellenza, al-Hakim. Quando egli invia a morte uno dei suoi peggiori nemici, Abu Rakwa, che nel 1005 si era rivoltato contro di lui, lo fa accompagnare al luogo dell'esecuzione da un sontuoso corteo. Schiere di soldati e quindici elefanti splendidamente decorati lo scortano. Il ribelle è issato su un cammello, una scimmia ammaestrata gli frusta il volto, con molta efficacia, visto che quando Abu Rakwa viene tirato giù affinché il boia gli tagli la testa è già morto[43]. Qui non troviamo soltanto la volontà di deridere il ribelle che avrebbe voluto farsi re e che ora veniva scortato appunto come un sovrano, ma anche il chiaro richiamo a un rito preislamico di sacrificio solenne.

La pena di morte ha del resto un significato sociale, in quanto tende a limitare la violenza all'interno di una società. Essa quindi deve essere inflitta al criminale, anche se come conclude Arno Borst analizzando un episodio contenuto nella biografia del domenicano Enrico Suso, che potrebbe essere avvenuto attorno al 1327–1330 nella foresta di Colonia, "l'odio medievale contro gli assassini si nutre più della paura dell'uccidere che del venir uccisi"[44]. Il bandito quindi è il naturale oggetto di questa violenza "giusta". Qui dovremmo però allargare il discorso e prendere in considerazione quanto Michel Foucault ci ha insegnato a proposito dell'analitica del potere. Non dovremmo cioè fermarci alla semplice relazione causa-effetto, ma dovremo cercare relazioni di corrispondenza e di implicazione indiretta. La crudeltà esercitata dal potere, potremmo concludere, non è cioè soltanto un effetto[45]. E' infatti innegabile che la concezione della giustizia, come fu vista e applicata almeno nell'alto medio-

---

[43] Décobert, op. cit., p. 348.

[44] A. Borst, Forme di vita nel Medioevo, (tr. it., Napoli 1988), p. 628.

[45] Rimandiamo a M. Foucault, Sorvegliare e punire. Nascita della prigione (tr. it., Torino 1976).

evo, conteneva ancora una parte dei presupposti di violenza bruta che la avevano caratterizzata nelle società barbariche e che quindi talora, piuttosto che moderare la violenza, la aizzò. Per quanto riguarda il criminale, ancora fino alla metà del Seicento, la pena meno violenta, cioè la detenzione inflitta in base alla gravità del crimine, viene dopo la pena di morte, la tortura, la galera a vita e il bando a vita, cioè per ultima[46].

Né molto diversa è la violenza esercitata, sempre nel medioevo, nei confronti dello straniero, uno degli emarginati della società contro il quale spesso esplodeva l'odio delle folle e il disprezzo degli intellettuali. Gli esempi non mancano, uno che ci sembra particolarmente interessante è riportato nella *Guida del pellegrino di Santiago*, del chierico e cavaliere francese Aimery Picaud, il quale disprezza Baschi e Navarresi, giustificandosi anche col fatto che la schiatta di questi ultimi "per costumi e per natura, essa è diversa da qualsiasi altro popolo" e, elencandone i vizi e difetti, non manca di citare che è "esperta in ogni violenza, feroce e selvaggia ... empia e dura, crudele e calunniatrice" e conclude dicendo che il Navarrese e il Basco "sono in tutto nemici della nostra razza gallica; per un soldo, se potessero, ucciderebbero uno della Gallia"[47]. Quando ci troviamo di fronte a queste accuse, dobbiamo però guardare anche altrove, ci accorgeremo allora che nella coscienza cavalleresca francese era sempre vivo il ricordo del tradimento dei Baschi che il 15 agosto del 778 avevano teso un'imboscata alle truppe di Carlo Magno, massacrandole. L'episodio di Roncisvalle resterà per molti secoli nella memoria poetica dell'intera europa cristiana. E, visto che parliamo di accuse di crudeltà, come non dimenticare che furono soprattutto i chierici a tramandarci la fama di crudeli pirati attribuita ai Normanni, fatto del resto comprensibile, dato che avevano visto distruggere una parte del patrimonio contenuto nelle proprie chiese e nei propri monasteri. Ugualmente, ce lo ricorda Andrew McCall, furono sempre i chierici a trasmetterci l'immagine delle orribili crudeltà di cui si macchiavano i briganti e i fuorilegge delle varie contrade d'Europa[48].

---

[46] Si veda l'ordinanza francese del 1670 citata da B. Geremek, La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa (tr. it., Bari 1988), p. 217.

[47] Il testo è riportato in R. Oursel, La via lattea. I luoghi, la vita, la fede dei pellegrini di Compostela (tr. it., Milano 1985); per il passo citato vedi p. 221.

[48] A. McCall, I reietti del medioevo (tr. it., Milano 1987–1982), p. 62. Il rapporto tra *pirata* e *criminale* risulta evidente sul piano dell'uso linguistico, infatti l'italiano *farabutto* è stato fatto derivare dal basso tedesco *Freibeuter*, olandese *vrijbuiter*, *corsaro, predone*,

L'esercizio di una "giusta" crudeltà insomma trova la sua motivazione su un piano religioso (la lotta all'eretico o all'infedele) come su quello politico, anche per quanto riguarda il mantenimento del potere da parte del principe. Invece dei noti esempi forniti dal Machiavelli preferiamo qui menzionare le parole di un altro grande del Rinascimento, Francesco Guicciardini: "Né Alessandro Magno, né Cesare, né gli altri che sono stati celebrati in questa laude, usorono mai clemenza per la quale conoscessino guastare o mettere in pericolo lo effetto della sua vittoria, perché sarebbe forse più presto demenza; ma solo in quegli casi ne' quali lo usarla non diminuiva loro sicurtà e gli faceva più ammirabili"[49].

Quando, alla vigilia della Riforma, il cardinale Luigi d'Aragona percorre le contrade della civile Germania (ed è il suo cronista a sottolineare questo aspetto di civiltà), egli resta colpito, si trova nei pressi di Colonia (ancora una volta questa città cara a ricordi legati a briganti) dai luoghi destinati al supplizio: "Il tormento de le rote è questo che sopto le brazze del condennato ad morte pongano doi legni distesi in terra, et lo boia o manigoldo con la bocta de una rota de lignamo li spezza il brazzo, poi l'altro. et similimente tucte due le gambe et per ultimo lo spezza con dicta rota per mezzo de la schena, et così spezzato sopra de quella sullevato quanto è l'altura de un gran trave piantato in terra, l'esce el misero fiate; et veramente che tal morte è crudelissima, impero che molti disventorati per magior pena et distratio in cotale horrendo spectaculo son stati vivi doi et tre giorni. Et di simili rote che sciascuna desse havea il suo in cima, in tal luoco fu, che ne troviamo piantato tucto un campo"[50].

Il campo dei supplizi, nel suo essere uno spazio chiuso, è già di per sé ricordo di un ambiente sacro. Questa connotazione di sacralità pagana, siamo in pieno Rinascimento, si ricordi bene, risulta chiara dalla descrizione che ne fa sempre il cronista del cardinale: "Per tucto habiamo

---

che giunse in Italia, più specificatamente a Roma, nel XVII secolo come *frabbutto*, riallacciandosi così alla doppia semantica del tipo *filibustiere* che invece ci è giunto tramite lo spagnolo, vedi G. Contini, Un presunto ispanismo italiano da eliminare, in Estudios dedicados a Menéndez Pidal, II (Madrid 1951), pp. 149–162.

[49] Ricordi, ed. R. Spongano (Firenze 1951), c. 73, p. 84; si veda anche il cap. seguente: "Non procede sempre el vendicarsi da odio o da mala natura, ma è talvolta necessario perché con questo essemplo gli altri imparino a non ti offendere" (op. cit., p. 85).

[50] Itinerario del viaggio del cardinale Luigi d'Aragona, steso da Antonio de Beatis, in A. Chastel, Luigi d'Aragona. Un cardinale del Rinascimento in viaggio per l'Europa (Bari 1987), p. 209 del testo originale (il viaggio fu compiuto negli anni 1517–1518).

trovato rote et forche infinite, quali non meno sonno ornate di fabrica, che in vero le fanno ornatissime et sumptuose, che di homini appicati et anche de alcune donne iustificate, de modo che da ciò se comprende che se fa gran justitia, quale non è dubio in tali paesi sia necessariissima"[51].

La decorazione del patibolo potrà sembrare un macabro orpello di una giustizia peraltro "necessarissima", come il de Beatis ci tiene a precisare, ma la sua funzione sarà più facilmente comprensibile se teniamo presente questa trasmissione a livello di cultura popolare, che quindi influenzava quella dominante, del ricordo di una funzione rituale. Questa, sempre a proposito del mondo germanico, ci è riconfermata attorno al 1463 da un ancor più autorevole uomo di Chiesa, Enea Silvio Piccolomini, il futuro papa Pio II, il quale ci informa sulla conclusione della congiura di Holzer contro Alberto di Vienna. Alcuni dei capi della rivolta, dopo aver subito l'interrogatorio, "in publicum adductis inter ipsa pascalia festa spectante populo cervices praecisae sunt, tantum religioni Albertus attribuit. In cuius potestate usque in hanc diem Vienna perseverat, metu coercita: digna tali domino, cui iustus demensque placere non potuit"[52].

Al Piccolomini, cui preme mettere in rilievo la "barbarie" germanica (aveva concluso il capitolo precedente a quello da cui abbiamo tratto la citazione con queste parole "Tantum italici mores barbaricos superant!") sfugge dunque la ritualità dell'esecuzione, che cade appunto nel periodo pasquale. E' comunque comprensibile come l'uomo di Chiesa guardi a questa esecuzione non come a un retaggio di una cultura folclorica, ma come a "un altro esempio della ferocia barbarica"[53]. Ma, dovremmo chiederci, si applicava nella civile Italia una migliore giustizia? Ne dubitiamo, basti ricordare l'episodio, un capolavoro della prosa villaniana, riguardante "certi nobili ribelli di Firenze" cui "furono tagliate le teste". Nel 1270, racconta il cronista, alcuni fuorusciti ghibellini cadono nelle mani degli alleati di re Carlo d'Angiò, il quale ordinò che fossero giudicati come traditori della corona e come tali condannati a morte, "a' quali fue loro tagliate le teste il dì di Santo Michele di maggio. E la mattina, quando s'andavano a giudicare, Necarozzo domandò messer Azzolino: "Ove andia-

---

[51] Op. cit., p. 208 della Relazione.

[52] Enea Silvio Piccolomini, I commentarii, ed. L. Totaro (Milano 1984), XI, 11, p. 2153–2157.

[53] Ibid. 2153.

mo noi?". Rispuose il cavaliere: "A pagare un debito che cci lasciarono i nostri padri" "[54].

Ancora una volta un riferimento a una stagione del sacrificio pagano, il maggio, che può essere beninteso casuale, ma che ci riconferma la sacralità con cui il supplizio continuava ad essere sentito nel medioevo.

Non dobbiamo dunque sottovalutare questo elemento sotto un profilo antropologico. Il corteggio che accompagnava i condannati alla morte ci rammenta il rito della pagana alleanza con Dio, che richiedeva queste macabre messe in scena, come richiedeva la partecipazione del popolo che doveva rivestirsi del sangue del "giusto" (ma ai suoi occhi quasi mai lo era) affinché il rito si compisse in tutta la sua grandezza. Certo, a noi resta nella memoria soprattutto il gusto del macabro di cui queste folle davano prova, la forza misteriosa che ci spinge ad osservare la sofferenza degli altri, sia essa mostrata in un campo dei supplizi, come sulla pubblica piazza di una città francese negli anni del Terrore, o in un'arena dove una corrida si conclude con la morte del toro se non addirittura del torero. La morte in diretta ha del resto ancora il suo fascino, se è vero che negli Stati Uniti si è addirittura discusso sull'opportunità di permettere ad una televisione privata di trasmettere l'esecuzione di un condannato alla camera a gas[55]. Anche qui avremo il rovescio della medaglia, che sarà rappresentato dalle memorie dei vari boia (il "manigoldo", e qui la storia del lessico

---

[54] Op. cit., VIII, 35, p. 467. Conticino degli Uberti, parente di Necarozzo, fu risparmiato in virtù della sua giovane età, ma morirà di lì a qualche anno nella prigione di Capua.

[55] Da una notizia della stampa, "Newsweek", 1/4/1991, p. 44. Come ricorda Adam Bedau in "The Death Penalty in America", l'esecuzione pubblica, fino al secolo passato, rappresentava un evento molto comune nella società nordamericana. E' da notarsi che l'abolizione dell'esecuzione in pubblico fu richiesta non solo da chi era contrario alla pena di morte, ma anche da chi era favorevole, infatti spesso il condannato suscitava più spesso la compassione e la simpatia degli astanti piuttosto che il loro disprezzo. L'ultima esecuzione pubblica fu tenuta nel 1937. Un altro aspetto interessante riguarda la battaglia legale che la televisione privata di San Francisco sta conducendo per ottenere il permesso di entrare nel braccio della morte di San Quintino; all'obbiezione che, se non fosse altro, l'esecuzione non andrebbe ripresa per ragioni di buon gusto, il responsabile della rete ha ribattuto ricordando che il pubblico ha già visto in televisione l'esecuzione di Ceaucescu, le decapitazioni dell'Arabia Saudita e le esecuzioni dell'Irak, Iran e Vietnam, quindi lo stato di California non può pretendere che solo le condanne a morte eseguite dal governo americano siano inadatte alla trasmissione televisiva. Spunti interessanti sull'argomento della pena di morte in questione si trovano

potrebbe dirci tante altre cose sui risvolti ambigui di una mentalità) da Mastro Titta, il boia del papa, al sergente Wood che impiccò i condannati di Norimberga. La maschera del boia, per ricorrere a una felice espressione adottata da Franco Vazzoler[56], è una maschera tragica, quanto quella del condannato che gli offre il collo. Ma in fondo, nessuno era veramente colpevole, perché tutti erano colpevoli, le vittime come i carnefici, perché i primi erano ricorsi a una uguale violenza, o ad essa ricorreranno i loro sodali, né del resto il limite che divide la giustizia dall'ingiustizia è facile da rintracciare. A distanza di secoli, quella distinzione è sfumata, sfuocata nell' assopirsi delle polemiche, degli odi di parte e delle falsificazioni propagandistiche. Chi fu il vero colpevole, Perugia che si rivolta ad Augusto o Augusto che la rade al suolo uccidendo ogni essere vivente in essa contenuto? Sia l'uno che gli altri possiedono un pezzo di verità, se dovessimo ascoltarli tutti, e siamo sicuri che Dio lo abbia fatto, come aveva espressamente riconosciuto il "buon" vescovo Arnaldo di Citeaux, li manderemmo tutti assolti, o li condanneremmo tutti. Nell'epoca delle lotte intestine, dei contrasti tra Comuni e all'interno di Comuni, delle dispute tra ortodossi e eretici, tra inquisitori e streghe, fu solo il corso dell'umana fortuna a riempire gli alberi degli impiccati degli uni e non degli altri e forse a noi non resta che osservare quell'albero con il distaccato sarcasmo di un François Villon, rimpiagendo, come le vittime certamente rimpiansero, che esse fossero state private della "bella morte", sostituita con la sofferenza e l'umiliazione. Quel diffusissimo libretto di pietà che circolò nella seconda metà del XV secolo, l'*Ars moriendi*, non contemplava questi casi, ma è indubbio che il massimo della crudeltà fosse rappresentato proprio dal

---

in A. Bedau, Death is different. Studies in the Morality, Law, and Politics of Capital Punishment, Boston 1987.

[56] F. Vazzoler, (a cura di) La Maschera del Boia. Testi letterari italiani del XVI e XVII secolo sul carnefice (Genova 1982). Spunti interessanti sull'argomento in generale si trovano in P-H.Stahl, Histoire de la décapitation (Paris 1986), che prende lo spunto da quanto si verifivaca nell'ambito dell'impero ottomano, soprattutto per quanto riguarda i rituali che accompagnano la morte e quelli relativi alla "caccia alla testa" di cui abbiamo parlato in precedenza a proposito di popolazioni dell'Europa sia occidentale che orientale. Da tenersi presente anche quanto l'autore scrive a proposito della "morte infamante", tendente a punire l'anima e non soltanto il corpo del condannato. Secondo Stahl il ricordo dei sacrifici umani si tramanda nel rituale della decapitazione, una pratica che comunque va vista come il risultato di un complesso di motivazioni, anche politiche (op. cit., pp. 188–189).

privare il condannato della propria dignità, prima ancora che della vita eterna allorché gli si negavano i sacramenti[57].

Il sacrificio come categoria antropologica è stato studiato approfonditamente negli ultimi anni, basterà citare soprattutto i lavori di Walter Burkert (1972), di René Girard (1972), di Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne (1979) e quelli discussi in un convegno tenuto nella Certosa di Pontignano nel 1983[58]. L'argomento è importante perché ad esso si lega come corollario quello della crudeltà, in quanto il sacrificio contiene elementi "cruenti" (ci riferiamo qui al significato etimologico). E' noto come in area mediterranea il sacrificio di animali e di prodotti agricoli abbia sostituito l'originale sacrificio umano, che comunque sopravvisse, nella sua ritualizzazione, sotto altre forme. Ma mentre i popoli mediterranei, dai Greci ai Latini, dagli Etruschi ai Micenei, dagli Ebrei agli Arabi, mostrarono appunto uno sviluppo nella loro acculturazione giungendo alla spartizione di carne animale e non più di quella umana[59]. Altre società invece o non giunsero affatto a tale modificazione o vi giunsero in epoca relativamente tarda, comunque quando presso Greci e Latini la trasformazione era già avvenuta. E' naturale quindi che questi ultimi osservassero la cruenza del sacrificio in uso presso altre popolazioni come una manifestazione di barbarie, anche se le motivazioni culturali erano le medesime.

Questo atteggiamento risulta evidente da quanto scrisse Erodoto (IV 62) a proposito dei sacrifici offerti dagli Sciti al dio Marte (cioè al loro dio della guerra), in cui, oltre alla comune offerta di prodotti agricoli e di ca-

---

[57] Sul tema dell'arte del ben morire vedi le belle pagine di A. Tenenti, Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (2 ed., Torino 1989), pp. 62 e segg. Come ricorda Le Goff, nell'alto medioevo i monaci irlandesi si rifiutavano di evangelizzare i vicini anglosassoni, che consideravano loro nemici, in quanto, una volta morti, volevano destinarli all'inferno, senza correre il pericolo di doverli incontrare in paradiso (op. cit., p. 167).

[58] I risultati di questi studi hanno portato alla conclusione che non esiste una teoria unica del sacrificio che copra fenomeni tra loro geograficamente molto distanti, pertanto oggi si preferisce esaminare le singole realtà culturali o quelle tra loro imparentate (vedi quanto scrivono Cristiano Grottanelli e Nicola F. Parise nell'Introduzione a Sacrificio e società nel mondo antico (Bari 1988), p. VI).

[59] Si veda l'analisi presentata a proposito del sacrificio come rito alimentare da M. Detienne – J. P. Vernant, La cuisine du sacrifice en pays grec (Paris 1979). Per la spartizione come era ritualizzata nel mondo latino si veda J. Scheid, La spartizione sacrificale a Roma, in Grottanelli–Parise cit., pp. 267–292.

valli, si uccidono, sgozzandoli e raccogliendone il sangue in un recipiente, dopo averne cosparso il capo di vino, uno su cento dei prigionieri fatti in guerra. Dopodiché tagliano la spalla e la mano destra ai corpi delle vittime e lanciano le membra in aria, lasciandole là dove sono ricadute. Sacrificano poi delle vittime "ordinarie" e si ritirano dal luogo sacro. Qui naturalmente non ci interessano tanto le origini, alle quali non furono probabilmente estranei anche rituali sciamanici, di questo tipo di spartizione, quanto l'impatto che sul lettore greco simili racconti (e altri pure riportati da Erodoto) dovevano avere. Lo stesso lettore di lingua greca aveva peraltro trovato conferma di quanto riportato da Erodoto nella descrizione che dei Cimbri aveva lasciato Strabone nel I secolo a. C., secondo il quale (la scena è raffigurata anche su un bacile d'argento di Gunderstrup nello Jutland) le sacerdotesse cimbre guidavano i prigionieri fatti in battaglia, dopo averli inghirlandati, presso un grande recipiente di bronzo, destinato a raccogliere il loro sangue una volta che fossero stati sgozzati. Anche qui il sacrificio aveva il valore di ringraziamento rivolto agli dèi tramite lo spargimento del sangue[60].

Il cronista romano non mancherà anch'egli di notare uguali costumi presso i popoli appena conquistati o da conquistare, così Cesare nel *De bello gallico* (VI 19) ricorda che fino a non molto prima della conquista romana la cerimonia funebre dei Galli era accompagnata dal rito del sacrificio di "servi et clientes" cari al defunto, che venivano bruciati con lui. Sempre a proposito dei Galli, troviamo in Strabone un passo illuminante. Basandosi su quanto aveva testimoniato Posidonio, egli descrive l'abitudine in uso presso questa popolazione di ornarsi dei crani dei nemici uccisi in battaglia e accenna alla pratica mantica di leggere il futuro nei visceri di un prigioniero trafitto nel ventre da una spada, ma "furono i Romani che misero fine a questo costume, come del resto a ogni pratica di sacrificio e di divinazione contraria ai nostri usi"[61]. Questo passo va sottolineato, in quanto ci indica la discriminante che divideva il popolo "civile"

---

[60] Sull'importanza dello spargimento di sangue nel rito sacrificale antico si veda C. Grottanelli, Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico e M. Detienne, I limiti della spartizione in Grecia, in: Grottanelli–Parise cit., pp. 16–23 e 177–191.

[61] IV 4,5. Strabone si riferisce anche ad altri tipi di sacrificio umano; i Galli usavano infatti crocifiggere le vittime nel tempio per poi trafiggerli con le frecce, oppure li facevano sbranare da animali selvatici a mo' di olocausto (ibidem).

da quello "barbaro" nei termini che abbiamo sintetizzato all'inizio. I Romani cioè (e naturalmente i loro antenati culturali, i Greci) avevano posto un limite alla crudeltà sacrificale, mentre i "barbari" non lo avevano fatto (non sembra del resto che gli scrittori latini, ricordando con nostalgia le virtù antiche, abbiano mai rivendicato la propria eredità cruenta in questo campo). La condanna della cultura greco-latina non è dunque indirizzata contro la pratica in sé della morte inferta a una vittima, tanto è vero che adottarono su larga scala il supplizio pubblico, ma sulla "qualità" di tale sacrificio, che nel loro universo religioso non richiedeva più lo spargimento di sangue della vittima sacrificale, cioè, in sostanza, dell'innocente. La morte resterà inflitta con crudeltà, ma ad essa verrà data una diversa motivazione, che non è più rituale, ma sociale. Il suppliziato diviene cioè tale in quanto "nemico" o "estraneo" al suo ordinamento e quindi pericoloso, sia egli avversario catturato in battaglia o predone sorpreso sulla strada. La crudeltà si è dunque spostata dal piano religioso-rituale a quello sociale, pur conservando la seconda una parte dei riti e delle cerimonie che avevano originariamente accompagnato lo spargimento di sangue sacrificale. La riforma romana, chiamiamola pure così, in questo campo venne applicata infine ai popoli conquistati, come appunto ci conferma Strabone, mentre là dove non potrà essere adottata, cioè là dove le legioni non giungono, continuerà a maggior ragione a regnare quella che sarà sempre più facile designare come "barbarie". Questo sviluppo del pensiero romano deve aver però rappresentato un ulteriore mutamento avvenuto nell'ambito della società e della mentalità religiosa latina, infatti, ci ricorda Lelia Cracco Ruggini, gli stessi Romani, all'epoca dell'invasione gallica in Italia, avevano adottato riti che possiamo definire di "repulsione" nei confronti dei Galli. Questi riti consistevano nel seppellire vive nello spazio sacro del tempio coppie di Greci e di Galli, una forma di sacrificio che verrà ripetuta altre volte in momenti di pericolo, comunque, pare, non più tardi del 113 a. C.[62].

---

[62] Cracco Ruggini, op. cit., pp. 191–192. A proposito della relazione che intercorre tra spazio sacro e sacrificio umano non dobbiamo dimenticare che anche a Roma si conservò l'uso del sacrificio connesso con la fondazione di un edificio, peraltro diffuso anche tra Celti, Slavi, Teutoni, Sassoni e Scandinavi, nonchè fuori d'Europa. Se dobbiamo prestare fede a Frederick Elworthy, ancora nel secolo scorso furono documentati casi analoghi in Europa, e pare che addirittura i cristiani dei primi secoli, vedi il caso di San Colomba, abbiano fatto ricorso a questa. pratica propiziatoria, vedi F.Th.Elworthy, L'occhio del diavolo (tr.it., Milano 1988), p. 75 (la prima ediz. è del 1895). A questa tradizione, legata al concetto di *genius loci*, ha fatto riferimento Giuseppe Cocchiara,

Il modello era probabilmente di origine etrusca, questo popolo infatti aveva dovuto subire attacchi, anche simultanei, di Galli e di Greci di Siracusa.

In ogni caso, in epoca più tarda la condanna per tali sacrifici umani è unanime negli autori classici, anche per il semplice motivo che talora erano gli stessi Romani a farne le spese, come avvenne quando i Cherusci vittoriosi sacrificarono a Wodan i prigionieri romani catturati in battaglia (ugualmente nel 59 d.C. gli Ermunduri sacrificarono al dio della guerra i Catti catturati). Naturalmente dobbiamo anche porci il problema di quanto frequenti fossero questi sacrifici umani presso i Germani; per lo meno i reperti archeologici ci invitano alla prudenza, dato che ben poco è venuto alla luce[63].

In conclusione, pur dovendosi distinguere tra sacrificio e supplizio, non dobbiamo dimenticarne la loro comune origine. L'Europa precristiana conobbe ovunque la pratica del sacrificio umano propiziatorio, un rito in origine certamente legato a culti della fertilità[64]. Sulla scorta degli esempi riportati da Mircea Eliade, possiamo rilevare come questi rituali in una certa misura contenessero, nell'ambito di alcune culture, soprattutto dell'Europa germanica, anche una potenzialità "aggressiva", in quanto la vittima talora era l'estraneo che si avvicinava ai campi all'epoca del raccolto[65]. La doppia funzione di difesa del raccolto (o della terra) e di sacrificio per mantenerne la fertilità rinforza il ruolo svolto dal sacrificio cruento. Come infatti è noto, lo scopo del rituale è di riattualizzare la

---

il quale però ci avverte che a Roma si procedette anche alla sostituzione delle vittime con dei fantocci; è da notarsi che questa è a sua volta una fase evolutiva di un'altra sostituzione, quella che aveva portato, sempre a Roma, a sacrificare il prigioniero, lo schiavo o il criminale al posto dell'uomo, della donna o del bambino. Ancora Cocchiara ci ricorda come le vittime sostitutive a loro volta con la morte "guadagnano una nuova potenza che da esseri trascurabili li fa diventare esseri protettori", G.Cocchiara, Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore (Torino 1980; 1a ediz. 1956), pp. 122–123. Il che, aggiungiamo noi, doveva essere di non poca consolazione per le vittime designate.

[63] Rolf Hachmann avverte che "Questi sacrifici umani solo raramente sono attestati dall' archeologia", I Germani (Ginevra 1975), pp. 109–110.

[64] A questo proposito riteniamo ancora valida l'analisi che nel 1948 presentò Mircea Eliade a proposito dei riti della fertilità nell'ambito di una società agricola; Trattato di storia delle religioni (tr. it., Torino 1976), pp. 354–363.

[65] Si veda ad esempio la strofa di una canzone cantata nel distretto di Stettino all'epoca della mietitura: "Colpiremo il visitatore,/con le nostre spade nude,/con cui tosiamo campi e prati" (Eliade, op. cit., p. 355).

Creazione, il sacrificio umano cioè va visto sotto la luce della necessità di una rigenerazione periodica delle forze sacre[66]. Questa esigenza così assolutamente fondamentale per una società, rende il sacrificio umano, in seguito solo in parte sostituito da quello agricolo e animale, parte integrante del ritmo della vita. La crudeltà cioè, nel senso etimologico del termine, ha la funzione di confermare, là dove è necessario restaurarlo, un legame tra l'uomo e la divinità, legame indispensabile per il mantenimento del benessere dell'intera comunità, che si riconosce appunto nella vittima e del cui sacrificio è partecipe in quanto è presente anche alla sua spartizione e consumazione (è il rito alimentare che segue il sacrificio, anche nel caso di vittime umane).

Questa fondamentale importanza della crudeltà dal punto di vista della cultura antica e cosiddetta primitiva va dunque sottolineata. E' infatti ovvio che costituirebbe per noi un gravissimo errore guardare al fenomeno in questione senza cercare di coglierne le valenze dal punto di vista interno a queste società e non alla nostra. La crudeltà insomma è accettata, giustificata, ricercata perfino, ma, come ci attesta l'esempio greco e romano, ad essa può e deve essere posto un limite che ne regoli gli eccessi, ed è indubbio che la civiltà greco-latina, come quella cristiana, intenda rendere "mite" il sacrificio o semplicemente ritualizzarlo come nel caso dell'Eucarestia cristiana. Ciò spiega la condanna del sacrificio umano, o per lo meno la sua circoscrizione, e il riferimento ad esso, qualora persista in altre società, come a un fattore di "barbarie". Dobbiamo tornare ora a un argomento cui abbiamo accennato in precedenza, e cioè l'importanza del termine "cruento" in relazione al sacrificio. Questo ci porta a ricordare la trasparenza dell'etimologia stessa di *crudeltà*, che risale a una originaria radice indoeuropea significante *sangue*, dalla quale proviene il latino *cruor* (*cru-), da cui a sua volta abbiamo i derivati *crudus*, "sanguinante" e, ulteriore espansione semantica, *crudelis*, "crudo, crudele", *crudelitas*, "crudeltà", un concetto che oramai si è avvicinato a quello di *saevitia*[67]. La *crudeltà*, in sostanza, indicava originariamente

---

[66] Eliade, op. cit., p. 359.

[67] A. Ernout – A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latin (4 ed., Paris 1979), s. v., p. 152. Per l'etimologia italiana si veda M. Cortelazzo – P. Zolli, Dizionario etimologico della lingua italiana (Bologna 1988), I, p. 302. E' da notarsi che nella lingua italiana uno dei sinonimi indicati per *crudeltà* è *barbarie*, e questo ci conferma la natura del pregiudizio antibarbarico insito nella valutazione stessa di crudeltà [vedi D. Cinti,

uno spargimento di sangue (da cui *cruento*) di tipo rituale. Potremmo speculare sui motivi dell'evoluzione semantica di questo lessema, ma ci sembra chiaro che la *crudeltà*, sia come termine della lingua che come concetto, nasca dall'eccesso di spargimento di sangue per scopi sacrificali. Ugualmente dunque il concetto sociale di crudeltà si forma quando, presso le società più evolute, questa offerta di sangue non è più ritenuta necessaria, tanto da venire sostituita da vittime animali o offerte vegetali. Si tratta in conclusione di un processo di acculturazione tra i più rilevanti tra quelli avvenuti nell'area mediterranea, un vero e proprio spartiacque per la formulazione del concetto di "civiltà" come è inteso nella società occidentale. Questo passo compiuto in un campo di estrema importanza quale era quello dei riti di fertilità e quindi di sopravvivenza cui era legato un nucleo sociale, rappresenta insomma una delle più importanti conquiste della nostra acculturazione e come tale fu indubbiamente sentita da Greci e Romani quando attribuirono a chi continuava a praticare il sacrificio umano o in ogni caso l'eccesso di spargimento di sangue l'etichetta di "barbaro". Ma ancora una volta dobbiamo sottolineare che la condanna andava ristretta allo spargimento di sangue rituale e non a quello *tout court*, infatti l'uccisione dei nemici, sia interni che esterni, se non consigliato altrimenti per ragioni di opportunità politica, era ammessa e largamente praticata da Greci e Romani, come del resto il supplizio per criminali e schiavi fuggitivi[68]. L'atteggiamento assunto dal mondo antico era dunque contraddistinto da questo dualismo, che costituisce solo in apparenza una contraddizione: esisteva una crudeltà "buona" e una "cattiva". La prima si indirizzava a un benefico uso sociale e di conseguenza era accettata se non direttamente auspicata, mentre la seconda era condannata in quanto rappresentava una fase oramai sorpassata della civiltà greco-latina.

Il medioevo ereditò senza dubbio questa categoria di pensiero. Naturalmente fu il cristianesimo a portare nuovi elementi di condanna nei confronti della crudeltà e della violenza in generale, ma esso conservava anche l'eredità veterotestamentaria del sacrificio rituale che non andò del

---

Dizionario dei sinonimi e dei contrari. Nuova edizione coordinata da V. Ceppellini (Novara 1990), s.v., p. 161].

[68] Come ricorda Denise Grodzynski nel suo saggio citato, la situazione sotto questo profilo degli schiavi non cambiò con l'andata al potere di Teodosio e Giustiniano, il cristianesimo cioè non riuscì a cancellare l'applicazione della crudeltà della pena di morte diretta contro gli schiavi.

tutto perduta. Se da un lato la Chiesa e i suoi rappresentanti agirono sul piano della moderazione dei costumi "barbarici" introdotti in Italia nell'alto medioevo, dall'altro le esigenze della sopravvivenza politica, religiosa ed economica riproposero l'attualità e l'uso della crudeltà come strumento di deterrenza nei confronti della violenza "ingiusta". Oggetto e obiettivo della crudeltà diviene quindi il "diverso", sia egli collocato all'interno della società cristiana come all'esterno.

Infine, in un mondo violento quale indubbiamente era quello dell'Antichità e del medioevo, nel quale la morte inflitta era un fatto quotidiano, la crudeltà esercitata tramite forme più complesse, quali la tortura, assumeva anche il valore di rendere, agendo sulla paura della punizione, meno violenta una società percorsa da turbolenze. In ogni caso certe forme di crudeltà vennero viste dall'uomo antico e medievale come la ripetizione di un rito (si pensi all'etimologia di *supplicium*[69]) il cui ricordo andava via via dissolvendosi, che un tempo era stato il più potente ed efficace legame tra il corpo sociale e la divinità (in termini cristiani potremmo dire tra il fedele e il *corpus Christi*). Il luogo del supplizio cristiano continuò a essere collocato in spazi sacri già ai pagani e la tortura adottò le forme della spartizione una volta usate nel sacrificio alimentare[70]. Questa *translatio* è dimostrazione della continuità culturale esistente tra età antica e evo medio. Ma è anche dimostrazione di una società che ai nostri occhi di moderni sembra assurdamente, cupamente crudele e sanguinaria. Ma forse ciò avviene soltanto perché non sappiamo più giudicare epoche cosi lontane, o forse perché la crudeltà dei nostri giorni è una gratutita manifestazione di violenza senza senso. Tra il conservare, come si faceva a Vienna, in urne esposte nelle chiese il cuore e i visceri degli imperatori e il desiderare di vedere in diretta televisiva la morte di un condannato alla camera a gas, ambedue atti di innegabile crudeltà, c'è una differenza, quella appunto che si usa definire come "civiltà".

---

[69] Con *supplicium* si indicava una supplica indirizzata agli dèi; il termine passa a indicare un sacrificio fatto alla divinità e poi la morte inflitta per punizione e infine un più generico "supplizio" (Ernout–Meillet, op. cit., p. 669).

[70] Il lat. *tortura* deriva da *torquere*, nel senso di "torcere le membra", Ernout–Meillet, op. cit., p. 696.

MEDIUM AEVUM QUOTIDIANUM

HERAUSGEGEBEN VON GERHARD JARITZ

SONDERBAND II

CRUDELITAS

The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World

Proceedings of the International Conference
Turku (Finland), May 1991

Edited by

Toivo Viljamaa, Asko Timonen
and Christian Krötzl

Krems 1992

Front page illustration: Martyrdom of Saint Barbara (detail),
Friedrich Pacher, Tyrolian, 1480–1490,
Neustift (Novacella), South Tyrol (Italy), Stiftsgalerie

Alle Rechte vorbehalten
– ISBN 3-90 1094 05 9

Herausgeber: Medium Aevum Quotidianum. Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters, Körnermarkt 13, A–3500 Krems, Österreich – Druck: KOPITU Ges. m. b. H., Wiedner Hauptstraße 8–10, A–1050 Wien.

Contents

Preface 7

Andrew LINTOTT (Oxford): Cruelty in the Political Life of the Ancient World 9

Maarit KAIMIO (Helsinki): Violence in Greek Tragedy 28

Toivo VILJAMAA (Turku): "Crudelitatis odio in crudelitatem ruitis". Livy's Concept of Life and History 41

Katariina MUSTAKALLIO (Helsinki): The "crimen incesti" of the Vestal Virgins and the Prodigious Pestilence 56

Asko TIMONEN (Turku): Criticism of Defense. The Blaming of "Crudelitas" in the "Historia Augusta" 63

Christer BRUUN (Helsinki): Water as a Cruel Element in the Roman World 74

Luigi de ANNA (Turku): Elogio della crudeltà. Aspetti della violenza nel mondo antico e medievale 81

Greti DINKOVA-BRUUN (Helsinki): Cruelty and the Medieval Intellectual: The Case of Peter Abelard 114

Christian KRÖTZL (Tampere): "Crudeliter afflicta". Zur Darstellung von Gewalt und Grausamkeit in mittelalterlichen Mirakelberichten 121

Thomas LINDKVIST (Uppsala): The Politics of Violence and the Transition from Viking Age to Medieval Scandinavia 139

Alain DUCELLIER (Toulouse): Byzance, Juge Cruel dans un Environnement Cruel? Notes sur le "Musulman cruel" dans l'Empire byzantin entre VIIème et XIIIème siècles 148

Asko TIMONEN (Turku): Select Bibliography 181

Preface

The present volume is a collection of the papers read at the conference which was held in May 1991 at the University of Turku on the theme *The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World.* The general aim of the conference was to advance interdisciplinary and international collaboration in the fields of humanistic studies and particularly to bring together scholars who have common interests in the study of our past. The choice of the subject of cruelty naturally resulted from different study projects concerning the political and social history of late antiquity and the Middle Ages – the Roman imperial propaganda, the conflict between paganism and christianity, the history of the Vandals, the Byzantine empires, the Medieval miracle stories, to name some of them. Perhaps also contemporary events had an influence on the idea that cruelty could be the theme which conveniently would unite those various interests. And the idea emerged irrespective of considerations whether or not we should search for models in the Ancient World or join those who, as it seems to have been a fashion, insist on investigating what we have common with the Middle Ages.

One might argue – and for a good reason indeed – that cruelty is a subject for anthropologists and psychologists, not for philologists and historians. Where does the student of history find reliable criteria for defining the notion of cruelty in order to judge the men of the past and their actions, to charge with cruelty not only individuals but also nations and even ages ("the *crudelitas imperatorum*", "the Dark Ages", "the violence of the Vikings", "the cruel Muslims")? Is it not so that the only possibility is to adapt our modern sensibilities to the past and to use our own prejudices in making judgements about others? The prejudices – yes, but this is just what makes the theme interesting for the historian because our prejudices – our conception of cruelty, for instance – are part of the heritage of past centuries. The events of our own day – maybe more clearly than ever – have demonstrated that we live in a historical world. When we investigate the history of the concept of cruelty we, as it were, look ourselves at a mirror and learn to understand ourselves better. The concept of cruelty has two sides. It is a subjective concept used to define and describe those persons

and those acts that according to the user of the term are negative, harmful, humiliating, harsh, inhumane, primitive and unnatural; in everyday life it is associated with religious habits – with crude remnants of primitive religion, it is associated with passion, an uncontrolled mental state, or with violence and with the exercise of power without justice. On the other hand the term is used to classify people by their ethical and social habits, to accuse, to invalidate and injure others; therefore the accusation of cruelty refers to basic features of ancient and also Medieval thought, to the fear of anything foreign, to the aggressive curiosity to define and subsume others simply by their otherness.

Such were the considerations wich gave inspiration for arranging the "cruelty"-seminar. The conference was accommodated by the Archipelago Institute of the University of Turku, in the island Seili ("Soul island"), in an environment of quiet beauty of the remote island and sad memories of the centuries when people attacked by a cruel fate, lepers or mentally ill, were banished there from the civilized community.

The conference was organized by the Department of Classics of the University of Turku in collaboration with the Departments of Cultural History and Italian language and culture of the same university. It is a pleasure to us to be able to thank here all those who helped to make the congress possible. We would like especially to express our gratitude to Luigi de Anna and Hannu Laaksonen for their assistance in preparing and carrying out the practical arrangements. The financial assistance given by the Finnish Academy and by the Turku University Foundation was also indispensable. Finally, we close by expressing our gratitude to Gerhard Jaritz, the editor of the *Medium Aevum Quotidianum* for the *Gesellschaft für Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters*, for his kind co-operation and for accepting this collection of papers to be published as a supplement to the series of the studies on the Medieval everyday life. One of the starting-points for organizing the "cruelty"-conference was the firm conviction that the Graeco-Roman Antiquity did not end with the beginning of the Middle Ages, but these two eras form a continuum in many respects, and the continuity was felt not only in the literary culture, in the Greek and Latin languages which were still used, but also in the political, social and religious structures of the Middle Ages. We think that this continuity is amply demonstrated by the studies of the present volume.

Department of Classics, University of Turku, Finland