

Indice della “Parte seconda – Sezione prima”

Sezione prima - Una lettura interpretativa generale	155
1. Le interferenze culturali del gruppo maggioritario su quello minoritario	155
2. Lo <i>scontro</i> tra cultura maggioritaria e cultura magica	162
3. La rilocalizzazione dei confini culturali	167
4. Un approccio economicistico	172

Parte seconda

**Satanismo come
indicatore di
disaggregazione sociale**

Sezione prima - Una lettura interpretativa generale

Obiettivo di questa prima sezione è trarre conclusioni di carattere prettamente sociologico, con riferimento particolare alla sociologia della devianza, prendendo spunto dal lavoro di autori che hanno trattato il tema della devianza in contesti sociologici ma anche antropologici, storici, culturali. Il satanismo, infatti, come è già stato messo in luce, rappresenta ancora oggi un argomento giovane, soprattutto con riferimento alle manifestazioni dei gruppi satanisti contemporanei nei quali si possono dinamiche *comportamentali* originali rispetto ad un passato remoto. Per lo studio e la comprensione di tale fenomeno è necessario ritrovare dunque contributi anche in discipline limitrofe alla moderna sociologia, in una prospettiva metodologica ampia e duttile.

Le interferenze culturali del gruppo maggioritario su quello minoritario

A chi si avvicina allo studio del satanismo, soprattutto quello contemporaneo, in una prospettiva comparativa tra documentazione originale prodotta direttamente dai satanisti e collezioni di documenti riportati e interpretati da non satanisti, si manifesta un fenomeno culturale singolare: vi è spesso una cesura profonda tra l'interpretazione *interna* – da parte dei Satanisti – e *esterna* – da parte di studiosi del tema o, più semplicemente, dei mass media che se ne occupano – in relazione ai contenuti dottrinari e rituali: laddove i satanisti affermano, ad esempio, che il culto di Satana è un pretesto per adorare l'uomo, la sua forza, la sua indipendenza e che non ha nessun carattere religioso, gli altri tentano in genere di assimilarlo comunque a quanto è stato codificato col tempo negli studi dottrinari o si è decantato nelle credenze popolari, reiterando l'icona di un culto a sfondo malefico; laddove i

primi dichiarano decisamente di non commettere in nome di Satana atti ritenuti illeciti dalle leggi vigenti, i secondi ne reiterano pedissequamente l'icona di un culto a sfondo criminale. Non si tratta di un fenomeno moderno, ma di un meccanismo già portato alla luce, tra gli altri da Carlo Ginzburg, nel suo studio sui Benandanti¹.

Di Benandanti si parla per la prima volta in una serie di atti processuali friulani risalenti alla fine del 1500. Una serie di contadini vennero denunciati al tribunale ecclesiastico perché sospettati di partecipare a convegni stregonici notturni. L'aspetto particolare è che gli imputati non negavano l'imputazione ma si difendevano affermando di compiere un servizio alla comunità in quanto giungevano a quei convegni sotto forma di spirito per combattere contro gli stregoni (i Malandanti) che, se non sconfitti, avrebbero distrutto i raccolti stagionali; inoltre, aggiungevano, non partecipavano alla lotta spontaneamente ma vi erano stati destinati fin dalla nascita poiché erano nati "con la camicia"². I Benandanti costituivano dunque una specie di esercito spirituale voluto da Dio e destinato a difendere gli interessi dei popolani, i quali mostravano, tra l'altro, di essere sulla questione assai tolleranti. Questa spiegazione avrebbe avuto vita breve. La finalità principale dello studio di Ginzburg è di mostrare infatti come quel culto "*dalle caratteristiche nettamente popolari (...) venisse a poco a poco modificandosi sotto la pressione degli inquisitori per assumere infine i lineamenti della stregoneria tradizionale*"³. Lo schema colto di tipo teologico e antropologico degli inquisitori si sovrappose e lentamente si sostituì allo strato interpretativo popolare. I contenuti di tali credenze vennero così modificati a favore di una interpretazione teologicamente più aderente alle aspettative inquisitoriali. Già nella prima metà del '600, l'assimilazione era

¹ Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino, 1966

² La locuzione deve essere qui intesa nella sua accezione concreta.

pressoché completa: i Benandanti venivano correlati unanimemente, da popolari e inquisitori, all'icona dello stregone al servizio di Satana.

Il culto dei Benandanti era connotabile come un caratteristico culto agrario (salvare il raccolto) avente elementi dottrinari presi dalla stregoneria popolare (stregoni, battaglie per il potere) e dal cristianesimo (la predestinazione ad opera di Dio, aiutare il prossimo). L'inquisitore, al momento dell'istruzione procedimentale, valutava però le esperienze narrate dall'imputato secondo modelli interpretativi pre-disposti, teologicamente e dottrinariamente pre-impostati. La partecipazione agli incontri notturni nei boschi veniva narrata invariabilmente come un'esperienza *reale* ma essenzialmente *spirituale*: mentre il Benandante dormiva nel proprio letto, il suo spirito, sotto forma di gatto o di topo, si recava all'incontro dove poteva concretamente agire in battaglia. L'inquisitore, al contrario, non poteva concepire altra alternativa se non quella tra:

a) esperienza reale e personale (la persona partecipa con il proprio corpo);

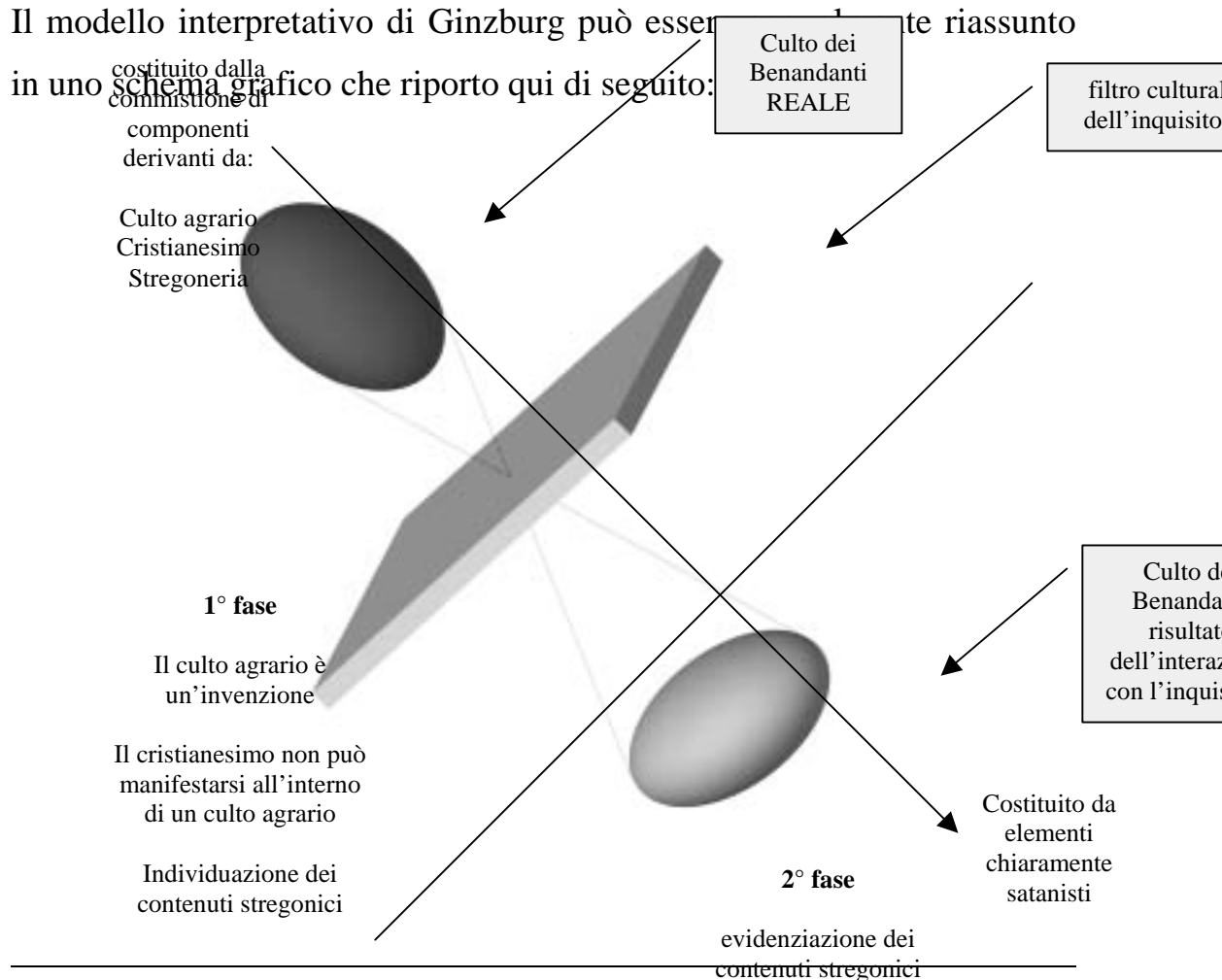
b) esperienza non reale (frutto di fantasia).

Così, frapponendo l'inquisitore un vero e proprio filtro culturale, il risultato fu, alternativamente, l'etichettamento delle esperienze dei Benandanti come esperienza reale (perseguitabile penalmente perché di tipo stregonico) o come esperienza irreali (non perseguitabile penalmente perché semplice frutto di sogni)⁴. Ovviamente non era compresa nelle categorie interpretative di allora nessuna possibilità di assimilazione ufficiale del cristianesimo all'interno di un culto popolare, considerato invece sicuramente e integralmente pagano. In definitiva la sostanza *culturale* prettamente agraria non veniva compresa *culturalmente*

³ P.IX

dall'inquisitore, così come non poteva essere accettato un culto cristiano che non fosse ricondotto all'alveo gerarchico e dottrinario della Chiesa ufficiale: di riconoscibile dunque, altro non rimaneva, nel culto dei Benandanti, che l'elemento stregonico, un elemento che formerà la matrice di base del culto ideale che invece veniva culturalmente *pubblicizzato* attraverso le abiure pubbliche di cui sovente gli inquisitori si accontentavano⁵. Il fenomeno di interpretazione veniva poi *rinforzato* dal fatto che, a livello popolare, rientrava all'interno di moduli interpretativi consolidati che il saper curare le vittime delle malie o il riconoscere le streghe fossero facoltà indizio di stregoneria, anche se rivolte a fin di bene.

Il modello interpretativo di Ginzburg può essere riassunto in uno schema grafico che riporto qui di seguito:



⁴ L'indirizzo prioritario fu proprio questo, almeno fino a quando l'interpretazione colta non si rinvenne anche nelle confessioni degli stessi imputati (e allora vennero tutte le giustificazioni per punire).

Nei decenni a cavallo tra il '500 e il '600 tutti questi elementi, e le relazioni tra essi così come le abbiamo presentate, contribuirono allo sviluppo delle credenze nei Benandanti come stregoni cattivi, adoratori di Satana. Negli interrogatori della prima metà del '600 si assiste ormai a una serie di confessioni che hanno assimilato gran parte delle interpretazioni colte (ai convegni notturni partecipa anche il Diavolo, ci si reca sul luogo della battaglia sul dorso di animali-demoni) anche se permane almeno una matrice originaria: il Diavolo viene considerato buono perché durante i convegni notturni consegna ai partecipanti l'unguento per guarire i bambini affatturati o stregati⁶. Ma “(...) *il contenuto delle confessioni dei Benandanti viene sempre più a dipendere dall'intervento degli inquisitori*”⁷. L'assimilazione vera e propria si manifesta in un processo del 1634 durante il quale l'imputato, un certo Giovanni Sion, confessa di aver partecipato a un vero e proprio Sabba, non in spirito ma di persona, di aver imbandito una Messa nera - con tanto di urina utilizzata come acqua santa e uso di un'ostia consacrata da

⁵ Ovviamente si richiedeva l'abiura della sola porzione di accusa che aveva matrici stregoniche. Il resto, non essendo capito o perché considerato frutto di fantasia, non era indicato nei contenuti dell'abiura.

⁶ Il tema del Diavolo come essere buono è indicativo: anche oggi gli studi di settore fanno in genere differenza tra sette sataniche e sette luciferiane. Queste ultime adorano il Diavolo inteso come un dio buono sconfitto da Geova, il dio cattivo, che si è impadronito del potere dei cieli. Sembra quasi che il filo comune che lega questo atteggiamento nei secoli sia il tentativo di giustificare (a se stessi e agli altri) l'adorazione di un simbolo universalmente inteso come maligno, cattivo, distruttore. La derivazione è comunque di evidente matrice gnostica.

⁷ P. 193

un sacerdote a fini rituali - e di essersi promesso per tutta la vita al Diavolo. Più tardi si assisterà anche alla testimonianza di una giovinetta che dichiarerà di essere stata violentata durante un Sabba.

Un fatto singolare è che fino ai primi anni del '600 la difficoltà di decodificazione del fenomeno e il conseguente conflitto di giurisdizione tra tribunali ecclesiastici (che giudicavano le eresie) e laici (che giudicavano i fatti criminali conseguenza di superstizione) portarono a un'indifferenza generalizzata verso la questione; al contrario, quando i Benandanti cominciarono ad assumere i tratti tipici del satanismo e i conflitti giurisdizionali risultarono così attenuati, si assistette a un inasprimento relativo dell'attività inquisitoria⁸.

L'incontro tra contenuti divergenti - di cui quelli appartenenti al gruppo culturale maggioritario manifestano un'efficacia, con effetti stigmatizzanti ed *etichettanti*, effettivamente superiore a quella del gruppo minoritario - e il risultato di tale interazione è messa in luce da Edwin Lemert nell'esposizione del concetto di deviazione secondaria, introdotto per spiegare l'importanza "*(...) che la reazione da parte della società assume circa l'eziologia della devianza, le forme in cui questa si manifesta e lo stabilizzarsi di essa in ruoli sociali devianti, o sistemi di comportamento*"⁹.

Distinguendo tra deviazione *primaria* (DP) e *secondaria* (DS), Lemert chiarisce come la prima sia *poligenetica*, costituendo il prodotto di diversi fattori sociali, culturali, psicologici, fisiologici che si combinano in forme occasionali o ricorrenti di comportamenti devianti; mentre come la seconda riguarda invece le risposte che le "*(...) persone danno ai problemi creati dalla reazione sociale nei confronti della loro*

⁸ Le condanne furono sempre e comunque assai blande, forse perché nel Friuli gli inquisitori erano francescani, per tradizione assai cauti a pronunciarsi decisamente contro gli stregoni (p.108 n.10).

⁹ p.87

devianza”¹⁰ ed assuma un carattere stabile. Esistono per Lemert due modi di affrontare la DP: (1) viene percepita dal deviante e dalle agenzie di controllo come una variazione normale nella vita quotidiana¹¹ oppure (2) esistono forme di controllo che non ostacolano in modo determinante le relazioni di adattamento tra le persone coinvolte¹². Quando il livello di devianza supera ciò che, in un determinato contesto sociale, rappresenta il massimo sopportabile dalle agenzie di controllo avviene una reazione che può concretizzarsi in modi differenti – stigmatizzazione, sanzione, segregazione – e che può provocare una controreazione del deviante il quale: (a) rende differente l’ambiente simbolico e interattivo di contorno e (b) pone i problemi di integrazione (spesso di carattere morale), messi in luce dal confronto con le agenzie di controllo sociale, al centro della propria esistenza. Ciò significa che avviene un’alterazione della struttura psichica e una nuova organizzazione dei ruoli sociali e degli atteggiamenti nei confronti di sé tanto da portare la propria vita e la propria identità ad organizzarsi, a prescindere dalle azioni, intorno ai fatti della devianza consolidando così il proprio comportamento deviante e rifiutando i valori integranti¹³.

Ciò costituisce un tema che nel satanismo può essere considerato centrale in quanto pone attenzione all’insieme di valori che, soprattutto all’interno di un gruppo con caratteristiche religiose, costituiscono il fulcro connotativo delle pratiche rituali e, al tempo stesso, il fulcro delle ragioni del rifiuto da parte del contesto sociale maggioritario. La DS

¹⁰ p.88

¹¹ E’ ciò che viene chiamato con il termine *normalizzazione*, un fenomeno di interpretazione della devianza come espressione occasionale all’interno di un quadro psicologico e sociale generalmente riconosciuto non deviante. Il comportamento deviante è considerato residuale o con basso significato se comparato all’insieme degli altri comportamenti.

¹² Come può essere l’intervento di un operatore sociale che si informa periodicamente sulla situazione.

¹³ Lemert afferma che tutti o quasi i devianti secondari hanno un passato di trasgressioni morali e/o di reati che destano loro imbarazzo e che hanno sviluppato tecniche di accettazione, trasformazione, neutralizzazione psicologica della reazione sociale volta alla degradazione o punizione. (p.88)

viene in questo caso rinforzata dal carattere comunitario della devianza (che rinvia a temi di coesione sociale di gruppo) e dalle caratteristiche rituali di tipo occulto (che porta in primo piano il carattere di per sé deviante di ogni pratica occulta¹⁴). Ma, in un'ulteriore prospettiva, la DS mostra anche, da un lato, come la capacità codificante dei gruppi maggioritari abbia portato il satanismo contemporaneo a manifestarsi esattamente secondo le modalità che tale gruppo si aspetta¹⁵ e, dall'altro lato, come l'insistenza su certi temi stigmatizzanti abbia *calcificato* le istanze sataniste e, anzi, abbia portato il satanismo, in certi casi con l'aiuto di altri gruppi culturali minoritari, a percepire una propria precisa funzione sociale in chiave difensiva di meta-valori accettati proprio dal gruppo maggioritario¹⁶.

Lo scontro tra cultura maggioritaria e cultura magica

Il tema della *costruzione* dei contenuti culturali di un culto è interpretato da Ginzburg in chiave sostanzialmente circolare, come risultato dell'influenza tra cultura colta e popolare. Ma se tale dicotomia, in prima approssimazione, può fornire, come abbiamo visto, validi spunti interpretativi, non mette in evidenza il ruolo di un altro importante fattore: la cultura magico-esoterica che, come abbiamo visto nella prima parte di questo studio, percorre in parallelo con la cultura religiosa

¹⁴ In effetti, l'occultismo è caratterizzato da rivelazioni e pratiche di carattere esoterico che non possono essere rivelate all'esterno del gruppo di appartenenza e che vengono così a costituire il perno intorno a cui si gioca il rifiuto dei valori maggioritari e, da parte dei non affiliati, la diffidenza nei confronti degli affiliati. Le dottrine esoteriche, inoltre, portano generalmente con sé una tale impronta elitaria da indurre l'affiliato (custode di verità) a operare una cesura culturale e sociale con i non affiliati (portatori di menzogna).

¹⁵ Per portare un esempio, il sito Internet della Church of Satan (www.churchofsatan.com) mostra chiaramente come il simbolismo della Chiesa californiana sia tutto teso ad un effetto di riconoscibilità immediato da parte del visitatore (sfondi colorati di nero, capro satanista, croci rovesciate, foto di satanisti travestiti da Diavolo con le corna), aderendo in ciò all'idea popolare di Satanismo.

¹⁶ Si tratta del caso dei Bambini di Satana bolognesi, che verrà analizzato anche sotto questa prospettiva nella terza sezione di questa parte, i quali esprimono il diritto di manifestare liberamente la propria appartenenza al Satanismo come espressione dei principi (di chiara marca costituzionale) di libertà di manifestazione del pensiero.

ufficiale, monolitica, e con quella popolare, più frastagliata, il cammino della storia culturale verso il satanismo contemporaneo. Una prospettiva che tiene in considerazione soprattutto tale fattore è quella di cui si fa portatore Cristoph Daxelmüller¹⁷, il quale, ponendo la propria attenzione alle dinamiche di genesi della cultura magica, anziché riferirsi a una sorta di processo circolare tra cultura colta e cultura popolare, afferma lapidariamente che la cultura magica è "(...) *una finzione creata da un'élite di cronisti colti*"¹⁸.

Un segnale a supporto di tale conclusione è dato dall'esame delle testimonianze antiche e attuali raccolte presso la gente comune con riguardo ai *peccati* di stregoneria, nelle quali non si riscontra la descrizione di una varietà meccanica dell'arte demoniaca ma solamente l'indicazione ripetitiva del *tipo* di magia praticata¹⁹. Ma allora qual è la fonte della letteratura magica? Le credenze magiche popolari non possiedono le caratteristiche della sistematicità e dell'organizzazione che, invece, sembrano possedere gli scritti magici per cui bisogna rivolgere il proprio sguardo altrove. Daxelmüller afferma che solamente chi possedeva conoscenze di greco, latino, aramaico e, in generale, una cultura piuttosto ampia ed elevata avrebbe potuto ideare e organizzare coerentemente testi magici sofisticati, pieni di rituali puntualmente descritti e di formulari in traducibili. "(...) *il costrutto - naturalistico - della magia di epoca moderna (...) superò le possibilità e le capacità culturali degli strati sociali inferiori e medi. Esso rimase sapere segreto e materia di discussione di una ristretta cerchia di dotti. Ma la loro magiologia è altrettanto lontana dalla prassi di utilizzo popolare quanto la teoria dell'elettronica lo è dal sapere che per mezzo di una spina*

¹⁷ Cristoph Daxelmüller, *Magia. Storia sociale di un'idea*, Rusconi, Milano, 1997

¹⁸ p.28

¹⁹ p.28

adeguata si può ricavare corrente da una presa."²⁰ La cultura popolare di tipo magico non è dunque altro che uno specchio in cui si riflettono, magari in modo distorto, costruzioni intellettuali elaborate altrove. Un meccanismo di tale relazione, e del *riversamento* della cultura colta su quella popolare, può essere esemplificato se si considera che lo studio della magia era praticato nelle Università dal XVI al XVIII secolo e che la cultura magica costituiva dunque un "sapere" che la classe sacerdotale conosceva e adoperava: questo spiega come i fatti stregonici portati davanti ai tribunali nell'età moderna potessero essere interpretati secondo categorie pre-disposte e colte²¹; le conoscenze colte venivano *trasferite* al popolo ad ogni occasione di rapporto con i sacerdoti, ad esempio attraverso le prediche nei rituali cristiani²², o con chiunque ne possedesse una simile impronta culturale²³.

Ma, qualunque sia la genesi della magiologia, lo scontro tra cultura colta e popolare è un dato evidente se si pone attenzione a definire con precisione il significato del termine *scontro*. Deve essere fatta innanzi tutto una distinzione tra le due tipologie di magia in cui, in epoca moderna, si soleva suddividere la magiologia: la magia *naturalis* (lecita) e quella *daemoniaca* (illecita). La prima costituita da pratiche divinatorie e formule esorcistiche contro malattie disgrazie e incantesimi, la seconda legata al culto del diavolo e dei demoni. La differenza rituale tra i due tipi di magia quasi non esisteva, le due magie spesso confluivano in pratiche assimilabili; una differenza sostanziale, però, era la figura del *magico*, colui che pratica l'arte magica, che, nel primo caso poteva essere

²⁰ p.44

²¹ Il fatto che venissero effettivamente così interpretati può essere fatto risalire, probabilmente, anche a una forma di presunzione di superiorità culturale che la classe colta aveva di se stessa e che quindi impediva di *scendere* verso il popolo ed avviare un dialogo.

²² p.285

²³ L'autore cita il fenomeno dei *chierici erranti*, spesso studenti di teologia caduti in disgrazia, che si spostavano di luogo in luogo turlupinando gli ignoranti del popolo con promesse di ricchezze o favori favolosi, raggiungibili attraverso rituali magici, in cambio di somme di denaro (p.292)

un sacerdote mentre, nel secondo caso, era in genere un popolano. *"Il prete come mago e guaritore disponeva della legittimazione della Chiesa, come testimonia ad esempio con le sue formule contro il latte infetto, le piaghe dei topi e le case degli spettri il Libellus benedictionum et exorcismorum di Martin von Cochem pubblicato nel 1736 (...) a Magonza e Francoforte: la preparazione per la purificazione della casa posseduta dai demoni e gli strumenti a ciò necessari (per esempio incenso e rami di ginepro) ricordano i rituali per l'evocazione dei demoni. La prescrizione secondo la quale alla fine l'esorcista deve recitare il I capitolo del Vangelo di Giovanni mostra che qui le tracce della magia daemoniaca e della magia naturalis confluiscono. Secondo il protocollo di un processo per stregoneria svoltosi nel 1390/01, la prostituta parigina Macete avrebbe tentato di riportare a sé e quindi di danneggiare l'amante con le parole 'In principio erat verbum'; a differenza del padre cappuccino Martin von Cochem, però, per la sua azione dettata dalla disperazione questa donna venne processata"*²⁴. Si capisce dunque come la lotta alla stregoneria fosse innanzi tutto una lotta di tipo culturale, uno *scontro* tra gruppi sociali in cui il gruppo colto sembra, effettivamente, avere intenzioni di supremazia culturale mentre quello popolare sembra solamente attuare meccanismi di difesa rivendicando una sorta di autonomia nella gestione dei rapporti con il mondo soprannaturale.

Questo meccanismo non è, ancora oggi, estinto. Daxelmüller, infatti, parte nel suo excursus storico da vicende attuali²⁵ e, con riferimento a queste, trae al termine del suo lavoro le conclusioni interpretative. Anche oggi si opera un'assimilazione di simili eventi-fatti a categorie pre-disposte. E' un fenomeno che si riscontra sovente nelle interpretazioni

²⁴ p.47

²⁵ Il caso del ritrovamento nel 1972 e '73, sull'isola danese di Anholt, di una serie di oggetti che i giornali fecero risalire alla possibile celebrazione di riti satanici.

che i diversi mezzi di comunicazione sociale - stampa, TV, radio, Internet - fanno nei resoconti di avvenimenti legati a culti magici e satanici, resoconti tesi in genere a rinforzare nel pubblico l'immagine già consolidata - in un gioco infinito di rinvii e citazioni reciproche - dalla letteratura, cinematografia e fumettistica che promuovono una cultura magica di tipo romantico-gotico-noir dalla quale non rimangono immuni, per la verità, nemmeno gli stessi operatori del magico²⁶. Il satanismo non è ovviamente immune da tutti questi elementi, anzi in esso risultano evidenziati in modo particolare: l'iconografia classica dei rituali satanisti viene prontamente riflessa nei rituali di oggi così come si rinnova in modo estremamente marcato quello scontro culturale messo in luce da Daxelmüller, pur assumendo tratti caratteristici in quanto la prospettiva si amplia esplicitamente a temi di integrazione sociale e di rispetto dei diritti fondamentali della persona.

In effetti, portando il discorso alla specifica realtà italiana, si assiste in questo fine secolo a una forma di *schizofrenia* culturale che, partendo dalla cultura maggioritaria, si riflette all'interno dei gruppi culturali minoritari, tra cui quelli satanisti. La promozione dei valori laici di libertà di culto e manifestazione del pensiero si accompagna - negli stessi soggetti promotori, ad esempio i mass media, anche se in occasioni differenti - alla stigmatizzazione di comportamenti di tipo rituale

²⁶ Bisogna considerare a tal proposito che il rispetto della tradizione è un elemento fondante della cultura magica. Il mago di oggi ritiene di situarsi all'ultimo anello di un'ininterrotta catena di iniziazioni e rivelazioni che perde la propria origine nel passato precristiano e solo per mezzo delle quali è possibile detenere e gestire in modo efficace il potere magico. E' facile, dunque, che il mago odierno si faccia portatore di una cultura in materia già consolidata e che, perciò, nelle sue manifestazioni esteriori vada a ricalcare ciò che è già presente da tempo nel retroterra culturale comune. Se a questo si aggiunge la tendenza a reputare degno di essere considerato rivelatore - in un'ottica di rivelazione continua, spesso divina, dei segreti magici - ogni segno che si manifesta anche nella storia attuale (e in proposito citiamo il famoso libro magico *Necronomicon*, frutto della fantasia dello scrittore horror Howard Phillips Lovecraft, considerato realmente esistente e scrigno di segreti legati a un'antichissima specie di magia nera orientale), si comprende come la cultura magica sia, da un lato, fortemente influenzabile da tradizioni anche esplicitamente fantasiose e, dall'altro, come la cultura magica sia in perenne fermento nella produzione (per gli operatori dell'occulto, ovviamente, si tratta sempre di "riscoperta") di nuovi punti di riferimento.

evidentemente devianti quali quelli riscontrabili all'interno dei gruppi satanisti; la promozione della tolleranza assoluta verso la devianza non criminale si accompagna al rigetto di forme di devianza estrema come il satanismo²⁷. Tale fenomeno si rispecchia nelle istanze promosse dai gruppi satanisti²⁸ che rivendicano un pieno diritto di cittadinanza culturale pur ponendosi in un ruolo di aspra ed esplicita critica della cultura maggioritaria. La spiegazione di tutto questo può essere ritrovata in un'interpretazione che consideri questo il risultato di una situazione storica in cui la società italiana si trova a un periodo di passaggio fondamentale – di cui lo scontro con il satanismo è un aspetto evidenziatore – nella ridefinizione dei propri confini tra normalità e devianza, un periodo in cui la difficoltà di porre nuove e sicure *pietre* di confine culturale si riflette nell'insicurezza di marcare valorialmente, in senso più o meno positivo/negativo e interno/esterno ai confini culturali, fenomeni quali il satanismo.

A questo tema si ricollega un classico studio di Kai T. Erikson²⁹ che, in una prospettiva storica che comprende le vicende della caccia alle streghe di Salem e muovendosi all'interno di un contesto interpretativo prettamente sociologico, si prefigge di valutare la consistenza delle affermazioni della sociologia classica di Durkeim secondo cui le forme di comportamento deviante sono una parte utile e naturale della vita sociale. Si tratta di uno studio che, per la sua portata, può essere considerato un momento interpretativo fondamentale nel quale (a) sono presenti non pochi elementi definatori della sociologia della devianza di cui, necessariamente, tenere conto in tutto il presente studio e (b) si fa

²⁷ Ciò si riscontra nell'attenzione morbosa prestata, ad esempio, dalla stampa ai fatti legati genericamente al Satanismo, tanto da intravedere una specie di pornomania per l'occulto estremo, anche in quei periodi in cui non esiste il supporto di fatti di cronaca nera.

²⁸ Come ad esempio i Bambini di Satana bolognesi, dei quali si tratterà in relazione a questo specifico punto nella sezione terza di questa parte.

²⁹ Kai T. Erikson - Wayward Puritans. A Study In The Sociology Of Deviance – John Wiley and Sons Inc., New York - London - Sydney, 1966

luce proprio sulla relazione tra gruppi maggioritari e minoritari nella definizione dei confini culturali.

La rilocalizzazione dei confini culturali

Ai fini di confermare le tesi della sociologia della devianza classica, lo studio di Erikson si pone l'obiettivo di indagare:

- 1) le relazioni esistenti tra i confini della comunità e le tipologie di devianza da questa sperimentate;
- 2) l'ampiezza del comportamento deviante nella vita sociale;
- 3) il comportamento della società verso i membri devianti.

Tutta la ricerca viene svolta nell'ambito di un contesto geografico e temporale ben preciso: Salem, Massachusetts, tra il 1636 e il 1692; anni in cui si verificarono tre *ondate criminali* (la "controversia antinomiana", la "persecuzione dei Quacqueri" e la ormai proverbiale "caccia alle streghe"), tre momenti chiave che, nell'interpretazione di Erikson, servirono ai puritani per chiarire la propria posizione nel mondo come gruppo uniforme e, di conseguenza, per ridefinire i confini del New England come un esperimento di creazione di un ideale di vita, il *New England Way*³⁰.

Per quanto riguarda le relazioni tra confini culturali della comunità e tipologie di devianza, l'autore propone una relazione diretta tra il volume di comportamento deviante che offende un determinato istituto e la posizione di valore data dalla comunità di riferimento a quello stesso istituto. Un primo motivo di ciò viene ritrovato nel maggiore controllo operato dalle agenzie di controllo sociale sui comportamenti ritenuti maggiormente offensivi rispetto al controllo operato sui comportamenti ritenuti marginali anche se, chiarisce Erikson, esistono persone che sembrano voler volontariamente offendere un'istituto per metterlo alla

prova come valore. Un secondo motivo della relazione sopra individuata – motivo che opera a livello generale e non spiega soltanto la relazione diretta - viene ritrovato nel legame culturale che comunque unisce il conformista e il deviante, i quali, inevitabilmente, vivono in gran parte nello stesso mondo di simboli e mentalità condividendo un insieme di interessi molto simili: “*L’eretico e l’inquisitore parlano in gran parte lo stesso linguaggio e hanno accesso agli stessi misteri religiosi*”.³¹ Per quanto riguarda l’ampiezza del comportamento deviante, Erikson afferma che l’ammontare della devianza che si manifesta in una comunità è pressoché costante nel tempo. Ciò è provato dalla stabilità di mezzi di coercizione che una comunità appronta per il proprio apparato di controllo sociale. Da queste considerazioni si può evincere come le comunità utilizzino il proprio potere punitivo non tanto per eliminare i comportamenti devianti quanto per stabilizzarli entro limiti sopportabili. Per quanto riguarda, infine l’interpretazione del comportamento della società verso i comportamenti devianti, Erikson indica chiaramente che qualunque comunità, per definire la propria identità e il concetto di devianza, marca i limiti del proprio spazio culturale per contrasto con l’esperienza di altri gruppi attraverso molteplici dispositivi, tra i quali: (a) la possibilità, in determinati momenti della vita comunitaria, di *rompere le regole* (ad esempio a Carnevale o durante certe feste goliardiche); (b) l’aspettativa di un comportamento deviante da parte degli adolescenti (esiste però anche l’aspettativa che questi, una volta raggiunta l’età adulta, ritornino alla *normalità*); (c) il mantenimento di raggruppamenti di persone il cui scopo dichiarato è infrangere le regole della comunità. Questi tre elementi sarebbero caratteristici di ogni comunità che, comunque, ne può costituire di originali differenziandosi dalle altre.

³⁰ P. 68

Come generalizzare, per poi applicarli al satanismo, i risultati di Erikson? Innanzi tutto bisogna stabilire che cosa intendere per *deviante*. Il termine si riferisce, secondo l'autore, a una condotta che i componenti di un gruppo considerano così pericolosa, imbarazzante o irritante da meritare speciali sanzioni per contrastare le persone che la realizzano³². L'attenzione viene dunque spostata dal deviante verso il gruppo sociale in cui questi agisce, con conseguenze importanti sul piano dell'interpretazione generale del fenomeno. In primo luogo, diviene chiaro come i confini della devianza abbiano profonde radici culturali: una condotta non è in sé classificabile come deviante ma diviene tale se interpretata così da chi entra in contatto diretto o indiretto con essa³³. In secondo luogo, un individuo viene etichettato come deviante (ladro, tossicomane, assassino,...) a causa di un comportamento che, considerato quantitativamente rispetto a tutti gli altri comportamenti "normali" (fermarsi con il rosso al semaforo, pagare il biglietto del cinema, ...) ha un peso molto marginale: ciò significa che la comunità seleziona un comportamento e lo innalza a rappresentativo di tutta la personalità dell'individuo.

Ma perché una comunità assegna una forma di comportamento, piuttosto che un'altra, alla classe deviante?³⁴ Ogni comunità ha un proprio *spazio culturale* in cui si sviluppa un'etica specifica costruita sulla base della comune esperienza degli appartenenti e che ne limita i comportamenti. I confini di questo spazio sono stabiliti dalle interrelazioni, mutabili, dei membri.

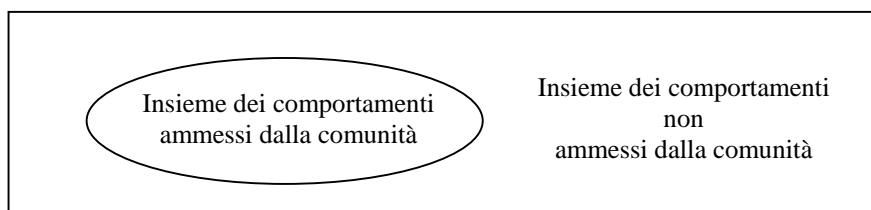
³¹ P. 20

³² P. 6

³³ "Un comportamento che porta un uomo in prigione potrebbe portare un altro alla santità" [n.b. questa e tutte le citazioni che seguiranno sono mie traduzioni]. P. 5

³⁴ Erikson precisa a questo punto che ogni specie di collettività cui un individuo appartiene (famiglia, scuola, nazione, amici, ...) adotta meccanismi di codificazione del comportamento deviante identici anche se il risultato contenutistico può essere, ovviamente, differente. A questo punto diviene legittimo, per l'autore, generalizzare il discorso e riferirlo a ogni tipo di comunità.

Insieme dei comportamenti umani



Ogni individuo, per acquisire la consapevolezza di essere membro della comunità, deve imparare a riconoscerne i confini culturali (si tratta di un procedimento richiesto dalla stessa comunità di riferimento). Uno dei metodi più efficaci è di confrontarsi con i comportamenti ritenuti devianti, in maniera da interiorizzare, per contrasto, i comportamenti ritenuti invece non tali. L'utilità del comportamento deviante risiede dunque nella sua capacità, una volta reso visibile dall'azione delle agenzie di controllo sociale e dai mezzi di comunicazione, di marcare per difetto i confini dello spazio culturale della comunità, contribuendo così, seppur indirettamente, al mantenimento del sistema³⁵.

³⁵ L'autore azzarda inoltre l'ipotesi (per la verità in modo assai cauto) che una comunità possa essere organizzata appositamente per incentivare un certo grado di devianza al suo interno allo scopo di mantenere pressoché costante il confronto con la *diversità* e preservare così i propri confini culturali. A tal proposito viene riportato l'esempio della "sanzione" comminata da un tribunale all'interno di un processo penale: viene interpretato come un *rito di transizione* (p.15) per mezzo del quale l'imputato viene rimosso dalla propria originaria posizione sociale e collocato in una speciale posizione deviante (quella del *colpevole*) senza possibilità di un rito analogo – di ritorno alla *normalità* - quando la pena sia definitivamente scontata; tale irreversibilità sarebbe frutto di una certa volontà sociale di mantenere comunque costanti certi parametri di confronto culturale. All'interno di ogni comunità troviamo dunque forze che promuovono un alto grado di conformismo tra i propri appartenenti e forze che al contrario incoraggiano un certo grado di diversità; Erikson conclude affermando che la devianza è un prodotto naturale della differenziazione della società in gruppi.

Bisogna tenere conto che l'analisi di Erikson, a detta dello stesso autore (p. 14-15), non poggia su dati oggettivi e deve dunque essere presa con il dovuto distacco; si consideri inoltre che nello studio di Boyer e Nissenbaum sopra citato si fa riferimento a una specie di rito di transizione contrario a quello della condanna - la *confessione pubblica* - che, nella Salem del 1600, redimeva il delinquente agli occhi della propria comunità. Non sembra dunque che le conclusioni di Erikson possano essere generalizzate, anche in considerazione del fatto che, nello studio in oggetto, si prende a comunità di riferimento proprio quella di Salem e proprio il periodo della *caccia alle streghe*.

Con riferimento al satanismo, questo è un elemento essenziale per una corretta interpretazione del fenomeno anti-satanistico così come si configura oggi: il proliferare di gruppi di studio e informazione sui Nuovi Movimenti Religiosi, spesso di esplicita derivazione cattolico-integralista, è il risultato (a) della consapevolezza del proliferare vertiginoso di forme organizzate di religiosità alternative a quelle tradizionali e (b) della sentita necessità di preservare, o ricollocare adeguatamente, i confini culturali della società italiana; l'antisatanismo – spesso connotato da interessanti elementi fantapolitici³⁶ - è la punta estrema di tale fenomeno.

I risultati dello studio di Erikson sono interessanti sia per il metodo adottato (l'interpretazione sociologica dei dati documentali dell'epoca) sia per i risultati conseguiti, che portano luce su molti fenomeni legati strettamente al satanismo. In primo luogo il discorso intorno al mondo comune di simboli e mentalità condiviso da “integrati” e “devianti” è particolarmente evidente quando si porta memoria anche solo alla cosiddetta Messa Nera, costruita sull'impianto della Messa cattolica³⁷, da cui trae sia la struttura sia le preghiere (ovviamente indirizzate a Satana e modificate di conseguenza)³⁸. Ma si consideri anche la derivazione

³⁶ Si pensi al libro di Richard Wurmbrand (*L'altra faccia di Carlo Marx*, Editrice Uomini Nuovi, Varese, 1986), sacerdote cattolico imprigionato nella Romania di Ceausescu, in cui si descrivono intrecci (ritenuti) precisi tra satanismo e marxismo con frasi come le seguenti: “Marx era un essere umano e probabilmente un adoratore del maligno” (p. 113); “Marx credeva in Dio e l'odiava. Anche nella sua tarda età credeva in satana e lo adorava (...)” (p. 114); “Satana regna in modo visibile nell'Unione Sovietica” (p. 105). Tutto il discorso si regge sostanzialmente su un'interpretazione delle dichiarazioni e degli scritti dei protagonisti della Rivoluzione d'Ottobre che rifiuta ogni connotazione simbolica dei riferimenti a Satana, al maligno o ai demoni per provarne al contrario il concreto riferimento al culto satanista, secondo una tradizionale decodificazione della realtà secondo la quale tutto ciò che è aspramente contrario al cristianesimo cattolico è frutto del Maligno e, in ultima istanza, satanistico.

³⁷ Sembra che i Satanisti si pongano in netto contrasto essenzialmente con la Chiesa cattolica, di cui *saccheggiano* i simboli. Alcuni esempi: l'*ostia* consacrata, che viene costruita con lo sterco o, se concretamente presente, viene sessualmente profanata; la *croce*, che viene appesa rovesciata; il *calice con il vino*, che può venire sostituito con sangue mestruale.

³⁸ Abbiamo già individuato nella prima parte le origini culturali di certi rituali e simbologie utilizzate nel Satanismo.

cinematografica di certi apparati scenografici neogotici (il cranio sul tavolo, gli spadoni per benedire i neo-affiliati, i tendaggi di colore scuro, la profusione di candele rosse o nere e luci soffuse al servizio di atmosfere che richiamano famosi B-movie statunitensi). Anche le considerazioni più generali di Erikson possono essere prese come modello interpretativo dell'attenzione verso il satanismo da parte dell'opinione pubblica: il New England Way puritano offre un parallelo con il “nuovo corso italiano” del post-tangentopoli; la rilocalizzazione dei confini di Salem si collega alla rilocalizzazione dei confini culturali italiani. Oggi, in Italia, stiamo assistendo a un passaggio epocale dal punto di vista dell'organizzazione giuridica ed economica; se a questo si aggiunge la riscoperta ormai generalizzata degli aspetti spirituali della vita (riassumibili nel concetto di “diffusione della cultura New Age”) si può intravedere come effettivamente si stia assistendo a una ridefinizione completa dei punti di riferimento culturali. In questa situazione si innescano tutti quei fenomeni indicati da Erikson di riequilibrio dei poteri all'interno dei gruppi e fra i gruppi, con la conseguente apparizione degli avversari, dei “devianti”, tra cui anche i Satanisti.

Un approccio economicistico

Lo studio di Ginzburg sui Benandanti e quello di Daxelmüller considerano soprattutto l'“altra parte” del fenomeno: l'attenzione è infatti generalmente attratta dagli inquisitori. Uno studio che, al contrario, si rivolge interamente agli accusati di stregoneria (e trascura in parte gli inquisitori) è quello di Paul Boyer e Stephen Nissenbaum³⁹ – sullo stesso tema di quello di Erikson: la caccia alle streghe a Salem – uno studio che citiamo qui di seguito sia perché – come precisato – specularmente nella prospettiva rispetto a quello di Ginzburg e Daxelmüller

³⁹ Paul Boyer e Stephen Nissenbaum - La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe - Einaudi, Torino, 1986

ma soprattutto perché allarga la riflessione a temi di contesto culturale, economico e politico di estremo interesse per l'interpretazione attuale del fenomeno satanista.

Salem, nel Massachusetts, fu palcoscenico, nel 1692, di un fenomeno di persecuzione delle streghe talmente generalizzata da aver segnato indelebilmente la cultura nordamericana dei secoli a venire. Da febbraio - data della prima accusa di stregoneria - a maggio - data della prima esecuzione capitale - fino a settembre - data in cui terminano le esecuzioni - si assiste a una progressione delle accuse tale da impedire, nell'estate del 1692, qualunque loro archiviazione a causa dei troppi oneri documentali che ciò era giunto a comportare. Le centinaia di accuse che in poche settimane vennero presentate al tribunale locale sfociarono in 19 condanne a morte coinvolgendo, in un primo tempo, figure *marginali*, anche se ben conosciute alla comunità, della società di allora e giungendo, verso la fine, a superare tutti i pioli della scala sociale e i confini territoriali per compromettere anche i benestanti⁴⁰ e gli abitanti di zone al di fuori dei confini di Salem.

Se alcuni liquidano il fenomeno come risultato di una non meglio identificata forma di isteria collettiva⁴¹, la tematica può essere invece approfondita puntando l'attenzione sulla struttura economica, istituzionale e culturale di Salem. Salem era suddivisa territorialmente, dalla Ipswich Road, in due "parti": Salem Village a Nord e Salem Town a Sud. Salem Town, situata sull'Oceano e collegata direttamente a Boston proprio tramite la Ipswich Road, era costituita prevalentemente da una popolazione di commercianti, mercanti e artigiani e deteneva il controllo politico, amministrativo ed economico locale. Salem Village,

⁴⁰ Le prime accusate di stregoneria furono una schiava indiana, una mendicante girovaga e una handicappata. Furono "risparmiati" dalle accuse solamente coloro che, radicati nel tessuto sociale del Village (la cosiddetta *leadership locale*), erano oggetto di un certo timore reverenziale (p.207).

⁴¹ Ad esempio Maldwyn A.Jones – Storia degli Stati Uniti – Bompiani, Milano, 1993 (p. 30)

invece, viveva di un'economia prevalentemente agricola ed era, a sua volta, suddivisa in due comunità: l'una residente nell'entroterra e l'altra situata a Oriente, con sbocco sul mare e collegamenti diretti con Boston e con Salem Town. Per quanto riguarda la porzione contadina, dal punto di vista economico Salem Village era dunque totalmente dipendente dalla Town. Dal punto di vista istituzionale, il Village, pur aspirando a una certa autonomia, viveva in una sorta di "limbo amministrativo": pur avendo un proprio pastore e propri Componenti del Consiglio amministrativo della città, non aveva di fatto alcuna autonomia; non aveva possibilità di utilizzare un apparato amministrativo locale per risolvere i conflitti (i coltivatori del Village erano comunque una minoranza dell'intera popolazione di Salem) dipendendo anche in questo dalla Town; inoltre l'autorità del governo provinciale di Boston si disinteressava completamente della situazione amministrativa locale. Dal punto di vista culturale, il Village era caratterizzato da una morale di stampo tradizionalmente puritano mentre la Town era piuttosto aperta alla morale europea, di stampo anglosassone, anche a ragione dei numerosi contatti mercantili con il vecchio mondo. Tutto questo favorì, fin dai primi anni '70, una polarizzazione all'interno del Village tra coloro che erano più o meno legati alla Town e, di conseguenza, una sorta di divisione della comunità che fece da sfondo a tutte le vicende legate alla persecuzione delle streghe del 1692. *“Nei problemi di Salem Village, in effetti, sono compendiate alcuni punti nodali propri della società del New England alla fine del '600: la resistenza degli agricoltori dell'entroterra alle pressioni del capitalismo commerciale e ai modelli sociali connessi; il distacco delle aree periferiche dalle città; le difficoltà che insorgevano tra pastori e congregazioni; la diaspora delle terze generazioni dalle terre di famiglia; il mutevole ruolo*

dell'autorità all'interno delle singole comunità e della società nel suo complesso; la qualità della vita in un'era tempestosa"⁴².

Se si pone attenzione alla distribuzione sul territorio delle residenze di accusatori e accusati⁴³ si può notare come i primi abitassero nella zona a Nord-Ovest di Salem Village, mentre i secondi a Sud-Est (verso Salem Town); inoltre, se si considerano nell'insieme anche le abitazioni degli accusati che erano residenti al di fuori della comunità di Salem, a Ovest del Village, si può in definitiva delimitare geograficamente una porzione di territorio che corrisponde esattamente alla comunità del Village formata prevalentemente dagli agricoltori guidati dal pastore Parris: una comunità che si sentiva *accerchiata* dalle streghe e da cui si difendeva come poteva. Spinti dalle proprie *"frustrazioni politiche"* i membri della comunità di Salem Village *"ricaddero senza rendersene conto, in una strategia diversa e più eccentrica: trattarono coloro da cui si sentivano minacciati non come un'opposizione politica ma come un aggregato di individui moralmente anomali"*⁴⁴, individui in contatto diretto con Satana⁴⁵.

E' da notare che Ginzburg stesso - che ha curato la prefazione italiana - ritiene non generalizzabili brutalmente alla realtà italiana - ovviamente del '600 - i risultati dello studio. Boyer e Nissenbaum sottovalutano, secondo lo storico, l'esistenza concreta della stregoneria popolare confondendola con la sola persecuzione; la tesi di fondo dello studio, inoltre, non potrebbe essere applicata alla realtà italiana viste le notevoli differenze di tipo economico, sociale e culturale (Ginzburg considera la stregoneria europea del seicento completamente avulsa da influenze di

⁴² P. 199

⁴³ P. 37

⁴⁴ P. 117-118

⁴⁵ La stessa polarizzazione si risconterà poi nel 1695 quando Parris dovrà essere confermato come pastore della comunità: gli agricoltori della comunità in cui risiedevano gli accusatori furono fortemente favorevoli alla permanenza del pastore mentre coloro che risiedevano fra gli accusati furono contrari.

tipo economico come quella nordamericana). Non manca però di lasciare aperto uno spiraglio a ricerche che convalidino la teoria degli storici statunitensi su piccola scala geografica-sociale. Ritengo che alcuni elementi possano invece essere di estremo aiuto nell'interpretazione del fenomeno satanista (e soprattutto della sua persecuzione) anche a scala macrosociale. Esiste infatti un parallelo interpretativo palese che lega le vicende delle streghe di Salem con la vicenda, ad esempio, dei Bambini di Satana bolognesi.

In entrambi i casi i fenomeni di persecuzione si riscontrano infatti durante un passaggio epocale da un comportamento sociale che predilige l'unitarietà culturale verso uno che invece prefigura al contrario una disaggregazione. Ai tempi delle vicende di Salem, la cultura tradizionale di cui si sentiva il bisogno di salvaguardare i contenuti era quella puritana, in contrasto con il sorgere dell'individualismo (simbolicamente raffigurato nel termine "volontà personale"⁴⁶); oggi la cultura tradizionale italiana può essere considerata quella di riferimento cristiano cattolico⁴⁷ in contrasto con quella postmoderna. Uno degli obiettivi del nostro studio è di mostrare proprio come il fenomeno persecutorio nei confronti del satanismo si riscontri ogni volta che, culturalmente, la società si muove verso una maggiore disaggregazione culturale⁴⁸. Dal punto di vista religioso - ma si può facilmente generalizzare il tutto anche all'ambito politico o dei comportamenti non religiosi - la disaggregazione è sicuramente individuabile nella nascita di una sorta di

⁴⁶ "In un periodo di transizione, l'affermazione della volontà personale [in corsivo, N.d.A.] costituiva la peggior minaccia possibile alla stabilità della comunità (...). Nel trattare i loro 'nemici' come devianti, i sostenitori di Parris scelsero, negli anni '90, di procedere come se nella società del New England non fosse intervenuto alcun mutamento fondamentale" (p.118)

⁴⁷ Uno studio dell'Eurispes è a tal proposito illuminante: *L'Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni '90*, 1991

⁴⁸ La persecuzione del satanismo potrebbe essere individuato come una sorta di *indicatore entropico* sociale che emerge ogni volta che si innescano cicli disaggregativi. D'altronde Satana non è ritenuto il disgregatore dell'unità della Chiesa (individualista puro)?

individualismo religioso⁴⁹ che si oppone in toto alla centralizzazione gerarchica, teologica e culturale del cristianesimo tradizionale. Come le vicende di Salem si collocano storicamente a un punto di snodo tra decadenza della cultura puritana comunitaria e sorgere di quella individualista, così le persecuzioni del satanismo moderno, nelle modalità a cui si assiste oggi, si pongono a snodo di un periodo di cambiamento caratterizzato dalla decadenza di una cultura religiosa con forti caratteristiche comunitarie e il sorgere di una cultura religiosa nettamente individualista. Bisogna inoltre considerare, per mantenere il parallelo e rinforzarlo, che le vicende di Salem furono prodromiche, o comunque concomitanti, di un revival religioso che negli anni successivi si diffuse negli Stati del New England⁵⁰ così come oggi si assiste a un revival religioso che può essere individuato nell'interesse crescente che viene dimostrato da fette sempre più massicce di società verso quella cultura religiosa che viene genericamente denominata New Age. La persecuzione del satanismo oggi è, in definitiva, sintomo della percezione di disaggregazione culturale della società moderna e di ricollocazione dei confini culturali.

⁴⁹ Si pensi al *fai da te* mistico che caratterizza la nuova ondata New Age (l'altra si ebbe alla fine degli anni '60)

⁵⁰ Il cosiddetto Grande Risveglio, il cui inizio viene fatto coincidere con la predicazione del tedesco T.J. Frelinghuysen, della Chiesa tedesca riformata (1720), e la fondazione in Pennsylvania, da parte dello scozzese W.Tennent, pastore presbiteriano, del Log College per la formazione dei Ministri (1736). Il fenomeno religioso fu caratterizzato da una particolare attenzione alla predicazione alle folle (spesso a fosche tinte escatologiche) e, come fenomeno sociale, da una proliferazione di divisioni e scismi all'interno dei gruppi religiosi tradizionali come conseguenza di una perdita di potere da parte delle forme tradizionali di autorità religiosa.