

MARIE BONNET, FOLCLORISTA VALDESE "ETERODOSSA"

I

Intorno al significato del termine "eterodossia" si gioca – a mio giudizio – la parabola di studiosa del folclore orale delle Valli Valdesi di Marie Bonnet. Una "eterodossia" rispetto alla qualità media, in termini di metodologie applicate, risultati conseguiti e successiva utilizzabilità, di analoghe indagini di suoi contemporanei (e anche di altri cultori di tradizioni popolari venuti dopo); e una "eterodossia" rispetto all'atteggiamento e alla *forma mentis* dell'intellettualità valligiana d'inizio secolo.

II

Vissuta tra 1885 e 1953, Marie Bonnet, di Angrogna, sopra Torre Pellice, appare, nei pochi cenni biografici che Arturo Genre è riuscito a organizzare per l'edizione italiana della sua raccolta, l'esatto contrario dello stereotipo del ricercatore sul campo: con problemi congeniti di deambulazione, solo più tardi, dopo una serie di interventi chirurgici, riuscì con fatica a camminare per poi essere colpita, avanti negli anni, da paralisi.

Ciò nonostante, non solo ebbe la possibilità di raccogliere direttamente da una sessantina di informatori locali circa 180 racconti orali, non solo si avvale nel corso della ricerca di oltre 50 testi di carattere folclorico, ma riuscì pure (per tramite che finora ci sfuggono, non disponendo di carte personali), a entrare in contatto con i necessari ambienti parigini, tant'è che le sue ricerche si compendiarono, fra 1910 e 1914, in 23 articoli sulla "Revue des traditions populaires", titolati *Traditions orales des Vallées Vaudoises du Piémont*¹.

A una relativa immobilità deambulatoria (che non le impedì le interviste agli informatori), fece così da contrappeso una grande mobilità mentale e un dinamismo teorico mai compreso

1) Gli articoli di Marie Bonnet, titolati *Traditions orales des vallées vaudoises du Piémont*, uscirono sulla "Revue des traditions populaires" nel seguente ordine:

XXV (1910), nn. 4-5, aprile-maggio, pp. 142-53; n. 6, giugno, pp. 192-207; n. 7, luglio, pp. 252-71; n. 8, agosto-sett., pp. 295-309; n. 10, ottobre, pp. 350-57; n. 11, novembre, pp. 396-407; n. 12, dicembre, pp. 444-455.

XXVI (1911), n. 1, gennaio, pp. 14-22; nn. 2-3, febbraio-aprile, pp. 55-74; nn. 4-5, maggio-giugno, p. 167; n. 8, agosto, pp. 225-238; nn. 9-10, settembre-ottobre, pp. 303-304.

XXVII (1912), n. 2, febbraio, pp. 67-81; n. 5, maggio, pp. 216-25; n. 6, giugno, pp. 273-88.

XXVIII (1913), n. 5, maggio, pp. 235-39; n. 7, luglio, pp. 322-26; n. 8, agosto, pp. 380-83; n. 9, settembre, pp. 431-32; n. 10, ottobre, pp. 475-78; n. 11, novembre, pp. 520-23.

XXIX (1914), n. 1, gennaio, pp. 1-16; n. 2, febbraio, pp. 67-78.

La traduzione italiana, a cura di Arturo Genre con prefazione di Fulvio Trivellin, è comparsa col titolo di *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994 (Collana della Società di Studi Valdesi, n. 13).

(volutamente e meno) dai suoi conterranei e correligionari, men che meno dallo storico valdese Jean Jalla, sul quale occorrerà ritornare.

Conosciuta per la sua "eccentricità", per le diverse edizioni di grammatiche francesi (ella fu semplicemente un'insegnante di francese presso un Istituto Magistrale di Torino), nonché per un'antologia, a distanza di troppi anni occorre rivalutare il suo contributo alla salvaguardia di un prezioso patrimonio folclorico, tali le tradizioni leggendarie orali, cui fecero da supporto lucidità e ampiezza di vedute insuperate in ambito valdese e che non hanno affatto subito l'usura del tempo.

III

Esaminiamo più dappresso alcuni riferimenti espliciti nelle oltre trecento note della sua opera, partendo innanzi tutto dalla "Revue des traditions populaires"².

Uscita fra 1886 e 1919, essa fu il periodico della Société des traditions populaires, che operò soprattutto grazie all'azione di uno dei numi tutelari della ricerca folclorica francese, Paul Sébillot.

Fin dalla presentazione del proprio programma, la redazione della rivista evidenziò come precipui interessi risultassero, da un lato, la letteratura orale intesa come alternativa alla produzione letteraria scritta "des civilisés" (e qui c'è tutto il Sébillot della netta contrapposizione fra mondo popolare e mondo civilizzato); dall'altro la messa in crisi del modello interpretativo targato Wilhelm Grimm-Max Müller (Müller soprattutto), quello della mitologia indo-aria come malattia del linguaggio, per intenderci.

Questa la "Revue" fin dal primo numero. Ma i maggiori riferimenti in Bonnet, per restare nell'area francese, vanno a Paul Sébillot, forse mentore della Bonnet stessa, e comunque da lui utilizzata quale collaboratrice esterna del periodico, anche se - lo ripeto - per ora non risulta chiaro come l'insegnante valligiana sia giunta alla Société.

In termini assoluti, però, i maggiori riscontri sono indirizzati alle "Publications of the Folklore Society", periodico inglese nato dall'imporsi del metodo antropologico nel folklore (Lang, Tylor, Frazer, ecc.); sempre legata all'antropologia sociale britannica fu la francese

2) Per una disamina dei plurimi riferimenti di Marie Bonnet, rinvio a **Fulvio TRIVELLIN**, *Valdismo e ideologia stregonica. Contributo allo studio delle leggende sulla stregoneria nelle valli valdesi*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, A.A. 1989-90, in part. pp. 42-50. Un abrégé della Tesi è comparso col titolo di *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in "Bollettino della Società di Studi Valdesi", n. 173 (1993), dicembre, pp. 3-41. Una tabella riassuntiva dei riferimenti bibliografici di Bonnet si può leggere in **Fulvio TRIVELLIN**, *Prefazione*, in **Marie BONNET**, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, op.cit., p. 39.

"Mélusine", promossa da Henri Gaidoz e anch'essa ampiamente riferimento delle note di Bonnet.

Contrapposti al poligenetismo delle fiabe propugnato dagli antropologi, Theodor Benfey e Reinhold Köhler sostenevano il monogenetismo, ossia l'origine indiana delle produzioni fiabesche: Köhler entra nel novero degli autori letti e posti in nota da Marie Bonnet.

A sé, per certi versi, sta Arnold van Gennep, la cui *La formation des légendes* (1910)³ risulta citata dalla Bonnet in tre occasioni, una delle quali fondamentale per capire le scelte di fondo operate dalla studiosa valdese: temi e motivi leggendari vengono da ciascun ambito socio-culturale plasmati e riadattati in relazione alla propria personale sensibilità (e i Valdesi hanno, alla fin fine, operato proprio in questo senso, diversamente da come è accaduto, ad esempio, in area cattolica).

Speculare al rapporto fra Bonnet e la "Revue" fu quello intercorso fra Jean-Jacques Christillin e la rivista "La Tradition": l'abate Christillin fu corrispondente valdostano del periodico co-fondato da Henry Carnoy, transfuga della "Revue des traditions populaires" e presente con due sue opere nelle note bonnettiane. Christillin, oltre a collaborare a "La Tradition" fu autore di un volume sui racconti e le leggende della Valaise, anch'esso plurimo riferimento della Bonnet⁴.

Infine un cenno ad altri autori italiani. Oltre al Pitré dell'"Archivio per lo studio delle tradizioni popolari" e della "Biblioteca delle tradizioni italiane", oltre ad altri di minor peso nell'economia delle note (cito *Il diavolo* di Arturo Graf), occorre soffermarsi sulle relazioni fra Marie Bonnet, Maria Savi-Lopez e Jean Jalla.

Per quest'ultimo, Marie Bonnet non esiste, non fornendo lo studioso, neppure nell'edizione del 1926⁵ della sua raccolta sul leggendario orale valdese, notizia dell'esistenza delle ricerche di Bonnet. Al contrario, quest'ultima dà prova di conoscere la prima edizione (1911) del lavoro di Jalla. Non potendo credere che un profondo conoscitore de mondo valdese e delle sue borgate e genti come Jalla non fosse a conoscenza di una donna che, anteriormente al 1910, aveva compiuto ricerche in tutto uguali alle sue ed essendo il mondo valligiano geograficamente circoscritto, personalmente sono sempre più propenso a ritenere che la cultura ufficiale valdese di allora, perfettamente incarnata da un Jean Jalla, abbia voluto

3) **Arnold van GENNEP**, *La formation des légendes*, Paris, 1910 [tr.it., *Le origini delle leggende*, Milano, Xenia, 1992]. Il riferimento a van Gennep si può leggere in **Marie BONNET**, *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., p.93; tale riferimento si trova, nell'edizione italiana dell'opera del folclorista francese a p. 171.

4) Il volume di **Jean-Jacques CHRISTILLIN**, cui faccio menzione, è *Légendes et récits. Dans la Valaise*, Aosta, Duc, 1901.

5) Le due raccolte di Jean Jalla, la prima titolata *Légendes des Vallées Vaudoises*, e la seconda *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*, uscirono a Torre Pellice rispettivamente per i tipi di Coisson (1911) e per la Bottega della Carta (1926). La prima edizione era composta di 85 pagine, la seconda di 119 pagine. Pur ribadendo l'opinione su quelli che ritengo i reali motivi alla base delle due edizioni, mi corre l'obbligo far notare che un giudizio più globale sulle stesse potrà eventualmente darsi dopo la trascrizione e l'analisi di un quadernetto autografo dello stesso Jalla, che funse da base per l'edizione del 1911, in corso di pubblicazione sul "Bollettino della Società di Studi Valdesi".

sminuire il valore d'un personaggio tale quello rappresentato da Marie Bonnet e che le due edizioni del volume di Jalla siano state di fatto date alle stampe proprio per contrastarla sul suo terreno di indagine nelle Valli. Non certo, come affermò Jalla stesso, perché uno studio sulle leggende ancora non esisteva per l'ambito valdese o, peggio, per colmare una lacuna in tale campo (1911 e, soprattutto, 1926)⁶.

Sospendiamo, per il momento, il giudizio su Jalla e passiamo a Maria Savi-Lopez, plurimamente presente nelle note di Bonnet, come pure, seppur in misura minore, lo svizzero e protestante Alfred Ceresole. Il debito verso l'estensore delle *Légendes des Alpes Vaudoises* (1885)⁷ e verso l'autrice delle *Leggende delle Alpi* (1889)⁸ appare alquanto remoto, sia per il diverso scopo prefissosi dalla Bonnet e sia per la diversa impostazione di fondo e la partizione dei temi leggendari introdotta dagli altri due. Viceversa, più vicine appaiono le opere di Savi-Lopez e di Ceresole, soprattutto nei termini di una filiazione relativa da quella di quest'ultimo a quella dell'autrice italiana, la quale si rifà ai Grimm, a De Gubernatis, a Mannhard, al periodico "Mélusine" e, senza citarli, al monogenetismo di Benfey-Köhler (direttamente o tramite, appunto, Ceresole).

IV

Il lavoro della Bonnet va preso, in primo luogo e soprattutto, per quello che è, ovvero una diligente raccolta di leggende e di racconti provenienti dall'area culturale valdo-riformata piemontese: in ciò, credo, trovano compendio le differenze che insistono, ad esempio, con le anteriori opere di Savi-Lopez o di Ceresole. Le due edizioni del volume di Jalla, viceversa, pur correndo in parallelo al lavoro bonnettiano, se ne discostano per l'approssimazione metodologica e tassonomica, denotando fin troppo scopertamente lo scopo per cui furono concepite.

Diligente non solo nel reperire le fonti ma pure nello schedarle, fornendo per ogni racconto il riferimento dell'informatore diretto o indiretto (raccontato "da" o raccontato "a"), il luogo di provenienza, nonché eventuali varianti ove esistenti con rispettivi luoghi di

⁶) Cfr. Jean JALLA, *Légendes...*, op.cit., p.3.

⁷) Mentre parte degli autori citati da Marie Bonnet sono conosciuti, lo è di meno, credo, Alfred Ceresole, le cui *Légendes des Alpes Vaudoises* uscirono a Lausanne, presso Imer Éditeur, in un volume di circa 400 pagine, i capitoli del quale erano dedicati alle fate, ai demoni, agli stregoni, al sabba, ecc., del Vaud, in un alternarsi di leggende e di commenti personali di Ceresole stesso. Anche per il suo aspetto formale sono stato portato a pensare che tale opera abbia funto da modello per quella di Maria Savi-Lopez.

⁸) Il volume sulle *Leggende delle Alpi*, di Maria Savi-Lopez, uscito presso Loescher, è ora disponibile in ristampa anastatica per Il Punto-Piemonte in Bancarella, Torino, 1992, con prefazione di Massimo Centini. Nel ribadire l'ipotesi di debiti di tale opera verso quella di poco anteriore di Alfred Ceresole, mi pare d'uopo qui evidenziare non celate velleità letterarie in Savi-Lopez, così come, in Ceresole, una evidente polemica *post factum* antimagica e antistregonica: impostazioni, queste, lontane dalla concisione e dallo stile asciutto, quasi resocontistico, di Marie Bonnet.

reperimento. Il metodo della Scuola folclorica francese si vede ed i risultati sono sotto i nostri occhi, non trascurando l'eventuale opera - come dire - autodidattica da parte della Bonnet stessa, nel reperire, ad esempio, le suggestioni bibliografiche di area italiana, non ultime le citate pubblicazioni curate da Giuseppe Pitré: ripensando, per un attimo, alla settantina di rimandi a queste due collezioni, si può valutare quale sia stata l'entità della ricerca intrapresa dalla "sconosciuta" e "soltanto" insegnante di francese Marie Bonnet.

Se le modalità dell'inchiesta sul campo appaiono sostanzialmente corrette, al pari della fedeltà nella trascrizione delle fonti orali (per affermazione diretta, in via d'ipotesi, verificabile per contrasto con opere anteriori, coeve o posteriori, e presuntiva sulla base della sua adesione ai metodi di indagine "suggeriti" da Parigi), di taglio tradizionale appare la tassonomia da lei applicata alla globalità del materiale orale. Esaminiamola brevemente:

1. DIAVOLO : a) sciocco - b) animale - c) tentatore - d) e la fanciulla;
2. FATE : a) animali - b) casalinghe - c) oziose - d) benefattrici - e) e i giovanotti - f) partenza delle fate;
3. FOLLETTI : a) delle case - b) delle caverne - c) vagabondi;
4. MORTI CHE RITORNANO
5. STREGONI : a) vendette stregonesche - b) mortalità umana - c) mortalità animale - d) incantesimi - e) sabba - f) malefici - g) metamorfosi stregonesche;
6. TESORI NASCOSTI : a) scoperte occasionali - b) ricerche infruttuose - c) pericoli della ricerca - d) il diavolo custode - e) forestieri rivelatori di tesori nascosti
7. LEGGENDE RELIGIOSE
8. LEGGENDE E RACCONTI TRADIZIONALI⁹

Come si può evincere, in tale classificazione figure e temi leggendari risultano suddivisi sulla base dell'aspetto esteriore dei singoli racconti, sulla presenza o meno di certi personaggi e, solo in minima parte, su quello che fanno. Sono anche compresi quelli che potremmo definire i racconti "di contorno", quelli più prossimi allo "spirito" della comunità di provenienza (sezioni 7 e 8).

Ancora più tradizionale e superficiale appare, però, la ripartizione interna entro ciascuna sezione, maggiormente basata sulla forma esteriore del racconto anziché sul suo reale contenuto o, nei termini di Vladimir Propp¹⁰, più sull'intreccio che sulla composizione o funzione dei personaggi. Come altrove ho fatto notare, questo modo di procedere (che non poteva certo tenere conto di suggestioni propiane a quel tempo ancora di là da venire) porta la Bonnet, sul piano delle funzioni dei personaggi, a una sostanziale confusione tra ambiti diversi o, viceversa, che è lo stesso, a contrassegnare in modo diverso personaggi le cui

9) Tale classificazione può agevolmente osservarsi nelle premesse alle singole sezioni: cfr. **Marie BONNET**, *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., pp. 51, 95, 171, 223, 325.

10) Cfr. **Valdimir J. PROPP**, *Morfologia della fiaba* (ed. it.), Torino, Einaudi, 1966, pp. 25 sgg.

funzioni risultano simili: ad esempio, fate che debordano nel demoniaco-stregonesco, diavoli che vanno inclusi nella sezione stregonica, o folletti troppo prossimi ad ambiti diabolici o stregoneschi¹¹. Risultando assente, lo ripeto, un'analisi centrata sulle funzioni dei personaggi, anche una persona peraltro attenta come Marie Bonnet dovette rifugiarsi, alla fin fine, su ciò che di un frutto risultava ad una superficiale sbucciatura. Il caso delle leggende stregoniche, ad esempio, è stato rivelatore e della pregnanza delle analisi di tipo proppiano (per quanto semplificate) e dei succitati limiti di Bonnet (come pure di Jalla, del resto), sicché alla ridondante classificazione bonnettiana m'è parso altrove da preferirsi una più semplice tripartizione morfologico-funzionale¹².

Se la Bonnet paga lo scotto di una insufficiente raffinatezza degli strumenti d'analisi, tentando semmai di rintracciare una specificità valdese entro ciascuna sezione, nondimeno questo suo insistere su tale specificità, sul "positivismo" valdese come ella stessa lo definisce¹³, centra perlomeno due obiettivi: a) accetta la lezione vangenepiana più sopra ricordata sulle particolarità relative, anche di natura mentalistica, delle varie aree culturali e b) correttamente la applica alla sezione della stregoneria. Se pensiamo al significato della famigerata "caccia alle streghe" per le "alterità", nel nostro caso quella valdese, rispetto alla visione occidentale cristiana "ortodossa", non possiamo non accettare appieno le osservazioni di Bonnet a proposito della lettura popolare delle figure di streghe e stregoni in area valligiana. Una lettura "morbida", dalla parte dei discendenti di coloro che vennero accusati di pratiche stregoniche, di partecipazione ai sabba, di congiunzioni carnali contro natura col demonio; una lettura per certi versi antitetica a quella datane nelle aree cattoliche a livello colto e recepita dal vulgo montano e delle campagne¹⁴.

V

11) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Prefazione a Marie BONNET, Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., pp. 30 sgg. Sul diavolo, a tal proposito, si può ricordare la leggenda intitolata "L'uccello diabolico" (p. 61) prossima a "Le Dousou", leggenda presente nella raccolta di Jean Jalla (ed. 1926, p. 30) e di carattere stregonico-animalesco. Sulle fate si può riferire de "L'uccello, la volpe e il lupo cerviero" (p. 95), anch'essa prossima a una leggenda riferita da Jean Jalla (ed. 1926, pp. 29-30): mentre la Bonnet ha inserito tale racconto orale nella sezione "ferica", Jalla l'ha posto in quella stregonica; tale fatto, in mancanza di più approfondita analisi su quel che fanno i personaggi, è dipeso dal diverso privilegiamento degli stessi da parte, rispettivamente, di Bonnet e di Jalla. Anche la leggenda su "La cinghia omicida" (p. 143) appare prossima al mondo diabolico-stregonesco. Infine discorso analogo potrebbe farsi a proposito dei folletti: la leggenda su "Il vitello in fiamme" (p. 93) m'è parsa a suo tempo da leggersi in chiave diabolico-stregonica (cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, prefaz. a **Marie BONNET**, *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., p.36; ma cfr. pure leggende simili presenti in **Jean JALLA**, *Légendes...*, op.cit., pp. 28-29).

¹²) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Valdismo e ideologia stregonica*, Tesi citata, pp. 205, 260 (tavola) e 308-309 (nota 91); ma cfr. pure **id.**, *Passato e presente*, art.cit., pp. 25 sgg.

¹³) **Marie BONNET**, *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., p.91; ma cfr. anche **id.**, p.167.

¹⁴) Per quel che riguarda la vastissima bibliografia sulla "caccia alle streghe" mi limito, in questa sede, a rinviare al volume di **Luciano PARINETTO**, *Solilunio*, Roma, Pellicani, 1991, centrato sulla dicotomia centro/periferie (culturali, razziali, ideologiche, religiose, sessuali, ecc.) in tema stregonico, nonché a **Pinuccia DI GESARO**, *Streghe*, Bolzano, Praxis3, 1988, la compilazione più esaustiva sulla caccia alle streghe finora edita in Italia.

Pregi e difetti di una folclorista certo non di professione d'inizio secolo. Ma i pregi, a mio giudizio, prevalgono nettamente sui limiti del suo lavoro se andiamo a curiosare fra taluni degli autori più sopra citati: il duo Ceresole/Savi-Lopez e Jean Jalla, cui aggiungerei, per l'area valligiana, Teofilo G. Pons, autore di due monografie dedicate al folclore valdese¹⁵.

Se Alfred Ceresole e Maria Savi-Lopez pagano un pesante tributo alle teorie orientaliste allora in voga, Jean Jalla, dal canto suo (e qui si può ulteriormente confermare la positività degli sforzi della Bonnet, sia in termini di metodo che di risultati ottenuti), tenta di elaborare ipotesi sul divenire dei racconti orali nei quali compaiono taluni topoi "classici" delle teorie ottocentesche: leggende quali riverbero del subalterno rapporto uomo/natura (disastri di plurime scaturigini, paure varie, agenti atmosferici, ecc.), fate prodotte delle superstizioni dei primi abitanti delle valli valdesi ovvero genti di stirpe ligure, streghe prodotte di credenze nella stregoneria di origine barbarica, oppure di origine cataro-dualistica. Sono da ritenersi, a mio giudizio, due sole osservazioni tra loro correlate: a) le accuse di stregoneria venivano avanzate a individui, a famiglie o a interi villaggi e b) alla loro base sussistevano differenze sociali, religiose o culturali. Nel suo lavoro non v'è traccia di note o di rinvii ad altre opere, non v'è alcuna indicazione circa il reperimento delle leggende e la sua partizione denota molta approssimazione (leggende di carattere morale, sulle superstizioni e storiche).

Infine Teofilo G. Pons. Lo spazio che dedica alle tradizioni orali risulta troppo breve, e le sue posizioni oscillano fra accettazione di luoghi comuni quali, ad esempio, la maggiore presenza in tema di stregoneria dell'elemento femminile (ho altrove dimostrato il contrario) e sottolineatura della minore permeabilità dell'area valdese a certe credenze, passando per la riproposizione della dicotomia città/campagna (ovvero pianura/montagna) a ovvio, seppur non voluto, detrimento della parte montana (segregatezza, esclusione dai circuiti culturali, ecc.), ciò che non sposta per nulla la ricerca da dove l'aveva lasciata la Bonnet.

VII

Per giungere ad un primo "assaggio" de *Traditions orales des Vallées Vaudoises du Piémont* occorsero oltre sessant'anni: la meritoria antologia curata da Arturo Genre e da Oriana Bert data, infatti, 1977¹⁶. Ciò la dice lunga intorno al silenzio calato sulla ricerca condotta da Marie Bonnet.

¹⁵) Di **Teofilo PONS** ho accennato a *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1978 e a *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi)*, Torino, Claudiana, 1979. Al materiale leggendario si sofferma in specifico alle pagine 215-33 del volume del 1978 e alle pagine 27-42 del volume edito l'anno successivo.

¹⁶) **Arturo GENRE, Oriana BERT** (a cura di), *Leggende e tradizioni orali delle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1977.

La volontà del citato Genre ha portato alla pubblicazione, infine, della traduzione integrale del corpus bonnettiano: anno 1994, ottant'anni dopo l'uscita dell'ultimo articolo di Bonnet sulla "Revue".

Abbiamo così, ora, fra le mani, un'importante raccolta che, nel solco della migliore tradizione etnografica francese, ci illustra le interpretazioni che tra fine Ottocento e inizi Novecento diedero i valligiani di temi e figure quali le streghe, il diavolo, i fantasmi, ecc. Gran parte del narrato attinge a un patrimonio orale più generale, ampiamente condiviso al di là di steccati nazionali, religiosi o culturali: così le leggende sui tesori nascosti o sui loro custodi, sulle fate, sui folletti o sui morti che ritornano, che si ritrovano in ambiti mitico-fiabeschi (ed è questo il problema) perlomeno continentali.

Ma c'è un di più che valorizza, al di là del tempo e dell'area culturale valdo-riformata di riferimento, tale raccolta. Parlo delle premesse alle singole sezioni, di ciò che potremmo definire gli apporti teorico-metodologici della Bonnet stessa, che ripropongono nuovamente il rapporto fra l'insegnante valdese e l'élite culturale valligiana del suo tempo e, più in generale, il rapporto fra credenze in figure mitico-leggendarie e credenze religiose, nonché quello tra le forme di pensiero che sostengono dette credenze.

Marie Bonnet ci informa della difficoltà, da parte del popolo valdese di confrontarsi con temi all'apparenza sfuggenti, irrazionalistici, quali le varie credenze in esseri fantastici, come le fate, i folletti, i tesori nascosti, ecc., nonché della difficoltà di mediare fra testi biblici e credenze di lungo periodo su diavolo, streghe e stregoni¹⁷.

Ora su questo occorre, proprio per le considerazioni della studiosa valdese (cui per brevità rinvio), soffermarsi onde riconoscerne la pregnanza.

Primo: figure leggendario-fiabistiche (fate, ecc.). Le sue osservazioni sono condivisibili, soprattutto quando constata che i Valdesi non hanno aggiunto nulla, semmai tolto, rispetto a un patrimonio ampiamente condiviso, in quanto - per l'appunto - di origine fiabistica, relativamente atemporale e ageografico, elaborato fuori dall'area valdese e del quale, a lei allora, non interessava rintracciare l'origine: c'era e correttamente ne riferì.

Secondo: il diavolo popolare. Svariati autori¹⁸ hanno evidenziato il costituirsi, a un certo punto e non secondariamente nel corso della recrudescenza della cosiddetta "caccia alle streghe", alla cui base stava una concezione praticamente dualistica del rapporto Dio/Satana, dicevo, il costituirsi di una sorta di sdoppiamento della figura diabolica: da un lato, il Supremo Antagonista di Dio, il Male (ontologico, morale, sociale, ecc.) personificato, e dall'altro, un

¹⁷) Cfr. Marie BONNET, *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., pp. 45-47, 221 sgg, ecc.

¹⁸) Sulla duplice interpretazione della figura diabolica rinvio a Jeffrey B. RUSSELL, *Il diavolo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1987 [ed.or., *Lucifer*, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1984] e ad Alfonso DI NOLA, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton, 1987.

diavolo buffo, facilmente raggirabile, gabbato. Proprio su questa dicotomia si giocarono le sorti "popolari" e "colte" del diavolo, il quale emerse così, anche nella raccolta della Bonnet, quale sintesi fra monismo protestante e concezione popolare, una sintesi peraltro costantemente sottoposta al confronto delle suggestioni "pro-diaboliche" giungenti dall'esterno, dalle aree cattoliche. Da qui una nutrita serie di tracce più o meno evidenti delle quali ci ha informato con dovizia di particolari Marie Bonnet.

Terzo: le credenze nelle streghe e negli stregoni. Ho già detto del significato che ebbe per le varie minoranze, non ultime quelle religiose, la caccia alle streghe. Ciò non impedì, né lo impedisce tuttora, a singoli individui di credere nell'esistenza, più o meno intensamente, ad esempio, del diavolo, del sabba o dei poteri stregonici. Tale fatto è meno da riportarsi alla permeabilità della cultura valdo-riformata verso credenze nei poteri occulti della natura o all'opzione del calvinismo nei confronti del demonio, quanto più - a mio avviso - all'intensità della caccia alle streghe e delle credenze ad essa correlate. Tali fatti non poterono non influenzare anche i perseguitati, gli eterodossi. Non trascurando, del resto, l'utilizzo di armamentario ideologico sufficientemente flessibile, quale le accuse di stregoneria rivolte ai nemici in genere (religiosi, politici o culturali) e comunque indirizzate a minoranze non altrimenti sussumibili, citando en passant l'uso delle accuse in ambito sociale, estrinsecazione di dinamiche e di tensioni non pacificate né altrimenti pacificabili.

Di ciò rende conto la Bonnet, sulla scorta di talune fra le leggende da lei reperite. Ma essa va più in là, accenna ai libri di magia in possesso di taluni¹⁹, ai poteri detenuti dagli stregoni, al magismo tout court insomma. Nonostante tutto (Calvinismo, Bibbia) si poteva credere nella magia, forse ci credeva pure lei stessa e, forse, all'élite valligiana questo non piaceva o non interessava.

Il problema delle cosiddette credenze magiche è drammaticamente reale e attuale. Pur risultando centrale nel presente contesto, esso va ben oltre la semplice indagine folclorica e i problemi sollevati da una collezione di leggende. Qui è in discussione la concezione della responsabilità umana negli accadimenti individuali e collettivi, la corretta identificazione della causa movente entro un ventaglio di operazioni mentali di ordine causale. E' in discussione, insomma, il rapporto fra pensiero razionale e i molteplici irrazionalismi di ordine mentale non solo di origine popolare, prerogativa delle sole "prelogiche" plebi rurali o montane, bensì anche di ceti colti e cittadini²⁰.

¹⁹) Cfr. Marie BONNET, *Tradizioni orali delle valli valdesi del Piemonte*, op.cit., p.223.

²⁰) Temi, tra gli altri, affrontati, con esplicito riferimento alla marxiana categoria di estraniamento, in un mio articolo intitolato *Il pensiero magico. Un abbozzo di critica niente affatto nuova*, in fase di stesura.

Anche nel caso delle credenze magistiche la Bonnet, seppur talora soverchiamente valdese, ha tratto le ovvie conclusioni da una serie di premesse implicite (che non poteva non conoscere in quanto parte integrante dell'area culturale entro cui operava e dalla quale proveniva) ed esplicite (l'opzione vangenneppiana). Ciò le ha consentito di evitare sia il relativismo assoluto del vangenneppismo estremo e sia il relativismo assoluto (cioè l'etnocentrismo mistificato) di tanti, troppi studiosi posteriori, all'apparenza difensori delle specificità culturali e mentali del mondo alpino ma in realtà lévybruhliani oltre lo stesso Lévy-Bruhl²¹ ed eliadiani più di Mircea Eliade²², alla fin fine nocivi al mondo stesso che intendevano difendere e fuorvianti per un corretto approccio alla proteiforme dicotomia città/campagna, pianura/montagna, pensiero razionale/pensiero irrazionale, magismo/civiltà, sacro/profano.

Ciò che qui s'intende è la critica serrata che dev'essere condotta a tutti coloro (e Marie Bonnet non è fra questi) che hanno esasperato - chi più e chi meno - la succitata dicotomia. Critica serrata che deve andare di pari passo al recupero del pensiero di quegli studiosi che, viceversa, l'hanno colta nella sua giusta dimensione. Ciò non significa, certo, "civilizzare" a tutti i costi il primitivo o il tradizionale e neppure "primitivizzare" oltre misura il civile (o razionale), bensì comprendere quanto di "primitivo" persiste nella modernità e di civile e razionale già esisteva nel tradizionale e nel primitivo. Che esiti diversi (sociali, culturali, economici) si siano verificati fra città e campagna, questo è fuori di dubbio (il capitalismo non è nato nelle aree montane); ma 1) che le aree periferiche non abbiano fornito il loro contributo allo sviluppo della formazione economico-sociale capitalistica, ciò non è vero²³ e 2) che le aree

²¹) Cfr., in particolare, **Lucien LÉVY-BRUHL**, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922 [tr.it., *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi, 1981]; **id.**, *L'âme primitive*, Paris, PUF, 1927 [tr.it., *L'anima primitiva*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1992]; **id.**, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1931 [tr.it., *Sovrannaturale e natura nella mentalità primitiva*, Roma, Newton Compton, 1973]; **id.**, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1910 [tr.it., *Psiche e società primitiva*, Roma, Newton Compton, 1975]. Nel tentativo di isolare specificità primitive che giustificassero differenze rispetto al pensiero dei cosiddetti civilizzati, Lévy-Bruhl ipotizzò il sussistere, nelle rappresentazioni collettive dei primitivi, di un modello di pensiero prelogico-mistico (contrapposto a quello logico-positivo occidentale) e il prevalere della dimensione affettiva e simbolica. La scuola etnografica francese (Sébillot, van Gennep, ecc.) non fece altro che estendere la dicotomia primitivi/civilizzati all'ambito folclorico, esasperando in tal modo la contrapposizione fra ambiti tradizionali (folclorici) ed ambienti civilizzati.

²²) Com'è costretta ad ammettere una studiosa peraltro apertamente filo-lévybruhliana quale Silvia Mancini (che al recupero del pensiero dell'antropologo francese ha dedicato il saggio *Da Lévy-Bruhl all'antropologia cognitiva*, Bari, Dedalo, 1988), "il fatto che la mentalità primitiva appariva nella proposta di Lévy-Bruhl come un sistema di pensiero in cui la 'realtà' coincide con la sua interpretazione mistica (...) incoraggiava i sostenitori dell'oggettività ontologica del 'sacro' ad affermare che la percezione religiosa del mondo può risultare inscritta fin nelle più remote fibre del pensiero umano" (p. 128). Siffatta esasperazione risulta alla base, e non da sola, delle ipotesi di Mircea Eliade, lo storico delle religioni franco-rumeno sulle idee del quale ebbe peso anche l'opzione della trascendenza del sacro, a suo tempo proposta dallo studioso protestante Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917). L'esistenza, la trascendenza e l'immanenza di un sacro dato a-priori costituiscono dunque i pilastri di un edificio sotto il quale hanno in seguito trovato riparo una folta schiera di studiosi, nonché tanti epigoni anche nostrani, fra i quali occorre menzionare, non foss'altro che per l'area coinvolta (quella alpina) e i temi da essi trattati (leggende e figure mitico leggendarie, nonché credenze genericamente definibili "superstiziose"), Piercarlo Jorio e Massimo Centini (sui quali vedasi nota 24). Nondimeno, le ipotesi eliadiane sulla prevalenza del sacro e quelle lévybruhliane più sopra citate, proprio per la loro utilizzabilità immediata a fini epistemologici e per la valenza ideologica di totale acriticità nei confronti delle certezze occidentali, sono via via ricomparse in saggi, studi, articoli e prefazioni di studiosi locali (su taluni dei quali cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Valdismo e ideologia stregonica*, Tesi cit., p. 70, nota 54 e p. 329, nota 6) e non (sui quali cfr. **id.**, pp. 328-29, nota 5), mancando inoltre in essi una lucida percezione della distanza cronologica, culturale, sociale, ecc. fra l'oggi e il passato e, soprattutto, una chiara analisi dei significati odierni, ovvero, l'operazionalizzazione di termini quali "irrazionale", "superstizione", "credenza magica", ecc. in vista di una loro eventuale utilizzazione a fini storico-comparativi.

²³) Cfr. **Eric R. WOLF**, *Europe and People without History*, Berkeley, Univ. of California Press, 1982 [tr.it., *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, Il Mulino, 1990].

a precoce urbanizzazione e industrializzazione si siano emancipate da forme "primitivizzanti" di pensiero, ciò è parimenti falso. Gli esempi sono sotto i nostri occhi: il radicamento e la proliferazione di gruppi, sette e idee esoterico-occultistiche e magistiche lo attestano, al pari della diffusione delle cosiddette "leggende metropolitane"²⁴, forme di narrazione che mostrano più di una connessione con le leggende, nel nostro caso, valdesi e, più in generale, provenienti da ambiti tradizionali e montani, nei quali avrebbe agito il cosiddetto "homo alpinus"²⁵.

La storicizzazione del centro consente la storicizzazione delle periferie e una più esatta percezione dei molteplici irrazionalismi contemporanei consente una migliore presa sui cosiddetti "irrazionalismi" passati o "rottamati"²⁶. Marie Bonnet, da questo punto di vista, vide

²⁴) Cfr. **Cesare BERMANI**, *Il bambino è servito*, Bari, Dedalo, 1991 e, a livello antologico, **Paolo TOSELLI**, *La famosa invasione delle vipere volanti*, Milano, Sonzogno, 1994. In Bermani si nota lo sforzo di dare conto dell'insorgenza (o del persistere) di siffatte produzioni narrative contemporanee, l'aspetto esteriore delle quali appare "moderno" (per i temi trattati), mentre i modelli di riferimento risultano vecchi, se non addirittura antichi. La critica che egli muove a Ernesto de Martino (su cui cfr. nota 25) circa il superamento di determinate credenze magico-religiose, con annesse produzioni immaginifiche, può essere condivisa ma, certo, il riduzionismo freudiano ch'egli persegue lo porta lontano dal centro del problema, lungi cioè dalle molteplici sfaccettature delle crisi esistenziali che individuo e collettività vivono entro una storia umana, temi - tra gli altri - su cui ha lungamente insistito con ragione proprio de Martino.

²⁵) Il cosiddetto "homo alpinus", descritto da Piercarlo Jorio e ripreso da Massimo Centini, risulta fortemente debitore nei confronti dell'eliadico "homo religiosus" (su Eliade e, più in generale, sulla fenomenologia religiosa, cfr. **Giovanni FILORAMO**, **Carlo PRANDI**, *La scienza delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1987, pp. 31-63). La scelta di Jorio di marcare l'alterità dell'area alpina rispetto al "resto del mondo", se da un lato risponde all'esigenza di dare senso alla dicotomia città/campagna (o montagna), dall'altro esaspera tale contrapposizione, conferendo artatamente forma e sostanza a un presunto soggetto folclorico-antropologico (l'alpigiano, il "semplice" appunto) il cui unico significato sta, ritengo, nelle personali scelte di vita di Jorio, incapace di distinguere tra credenze personali e tentativo di comprensione della realtà. Da *In principio era la pietra. Matrici preistoriche della cultura pastorale alpina*, Torino, EDA, 1980; a *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1983; a *I "sentieri" della religiosità*, in "Sui sentieri della religiosità. Valli di Lanzo", catalogo della mostra, Torino, Museo Nazionale della Montagna, 1985, pp. 19-40; a, con F. Burzio, *Fra stregherie possibili, santi improbabili, montagne vere*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1988, e *L'immaginario popolare nelle leggende alpine*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1994, ci si trova dinanzi alla commistione fra riproposizione di idee altrove elaborate ed esperienze di fede personale, sì da rendere impossibile disgiungere le prime dalle seconde: in questo modo magismo, sacro, produzioni immaginifico-fantasmatiche e produzioni materiali dell'"homo alpinus" si ergono quale supremo criterio distintivo di tale figura, totalmente astratta e necessariamente atemporale.

Maggior rigore scientifico ma, certo, lungo il solco tracciato da Jorio (cui spesso si riferisce), si pongono le ricerche di Massimo Centini, costantemente in bilico fra tentazioni eliadiane, con sbocchi sostanzialmente irrazionalistici e acriticamente comparativistici (cfr. **Massimo CENTINI**, *I Sacri Monti dell'arco alpino. Dal mito dell'altura alla ricostruzione della Terra Santa nella cultura controriformistica*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1990, e **id.**, *Gli dèi della montagna. Miti precristiani, culti pagani e tradizioni leggendarie nella cultura delle Alpi occidentali*, Torino, Lorenzo Ed., 1991), divulgazione pseudo colta (cfr. in part. **id.**, *Il Piemonte delle origini. Un viaggio affascinante tra leggenda e storia [...]*, Roma, Newton Compton, 1992), riproposizione ad libitum di argomenti dallo stesso autore già affrontati (cfr., a titolo esemplificativo, **id.**, *L'uomo selvatico. Dalla "creatura silvestre" dei miti alpini allo Yeti nepalese*, Milano, Mondadori, 1992, che è la semplice riedizione di **id.**, *Il sapiente del bosco. Il mito dell'uomo selvatico nelle Alpi*, Milano, Xenia, 1989, con un capitolo aggiuntivo sulla realtà dello Yeti; oppure **id.**, *Stregoneria. Demoni e magia nel Piemonte medievale*, Torino, Il Punto, 1992 e **id.**, *Le schiave di Diana. Stregoneria e sciamanesimo tra superstizione e demonizzazione*, Genova, ECI, 1994) e volontà di intervenire su temi e discussioni ben altrimenti affrontati da altri studiosi: così il fenomeno della caccia alle streghe, la figura leggendaria dell'uomo selvaggio, altre figure fiabistico-leggendarie (cfr., ad esempio, **id.**, *Animali uomini leggende. Il bestiario del mito*, Milano, Xenia, 1990). Seppure lontano, ad esempio, dalla rozzezza degli interventi sul diavolo e la stregoneria di un Michele Ruggiero (del quale mi limito, qui, a citare *Streghe e diavoli in val di Susa*, in "Segusium", V (1968), n. 5, sett.; *Tradizioni e leggende della Valle di Susa*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1970; *Streghe e diavoli in Piemonte*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1971), Centini risulta parimenti distante da un tentativo organico, per quanto opinabile, tale quello di Carlo Ginzburg (cfr., **id.**, *Storia notturna*, Torino, Einaudi, 1989) sulle problematiche concernenti l'immaginario stregonico e la sua realtà o, nel caso del diavolo folclorico, dalle suggestioni presenti nell'intervento di Edoardo Zanone Poma (cfr. **id.**, *Da "signore degli animali" a "uomo selvatico": in merito ai supposti elementi tricksterici del diavolo folklorico*, in *L'autunno del diavolo*, a cura di F. Barbano e D. Rei, Milano, Bompiani, 1990, v. 2°, pp. 231-250) in un convegno tenutosi alcuni anni or sono a Torino. Illuminante risulta, a tal proposito, un passaggio de **Massimo CENTINI**, *I Sacri Monti...*, op.cit., p. 36, secondo il quale "la cultura osservante è basata in gran parte su tutta una serie di strumenti teorici che, per quanto criticamente elevati, non possono penetrare con la dovuta partecipazione in uno spazio chiuso e poco disponibile ad accettare nella propria struttura insediamenti esterni" (sulla dicotomia spiegare/comprendere [ovvero partecipare] in campo storico-religioso, rinvio a **Giovanni FILORAMO**, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1985).

²⁶) Una lucida esemplificazione della nozione di "rottame" a proposito delle credenze magico-religiose si trova in **Ernesto DE MARTINO**, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 25: il tarantismo viene qui letto sia in termini esistenziali, entro la dialettica fra credenze precristiane e cristianesimo, sia in termini storicisti. L'exasperato ottimismo di de Martino che altrove poté manifestarsi (cfr. **id.**, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in "Nuovi Argomenti", n. 37, marzo-aprile, 1959, pp. 4-48; e *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1984), giustamente criticato da Bermani, trova i suoi limiti nella non definitiva presa d'atto del persistere dei presupposti alla base dell'esserci di siffatte manifestazioni, ovvero del persistere delle cause, variamente figliate, da cui rampollano plurime espressioni di estraniamento, di alienazione.

più lontano di suoi contemporanei o di successivi studiosi riuscendo, nelle poche pagine di premessa alle singole sezioni, a cogliere quel che di positivo, di reale, di razionale v'era nella produzione leggendaria valligiana, non nascondendo l'esistenza di credenze di ordine magistico (nell'area in oggetto e, lo ripeto, fors'anche nella sua mente) e praticando un riduzionismo (se così lo vogliamo definire) ben altrimenti pregnante di altri riduzionismi che rampollano da giudizi negativi sulla storia umana e dalla parallela urgenza di ancorare storia umana e suoi prodotti (tra essi le molteplici produzioni narrative orali) ad elementi metastorici e metaumani dati come a-priori, quali il sacro, il divino, il magico e quant'altro può tornare utile alla bisogna.

Nondimeno, le indicazioni demartiniane mantengono una loro validità e attualità e la nozione pienamente esistenziale di "crisi di presenza", cui strettamente si lega quella di "orizzonte metastorico" - a proposito del pensiero mitico (che tante connessioni mostra con altre produzioni narrative orali, tra esse le leggende) e del magico -, merita ulteriori approfondimenti in relazione al variegato spettro dei molteplici momenti critici dell'umana esistenza e del suo ricorrere al valore fondante ed emozionalmente riassorbente e rassicurante del sacro e dei suoi sostituti o derivati (cfr., a tal proposito, **Roland BARTHES**, *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1957 [tr.it., *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi, 1974]).