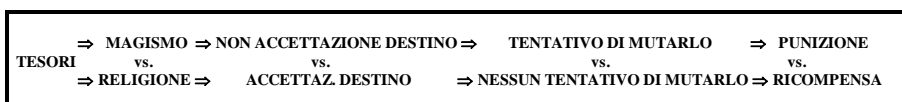


**«LES GENS SONT PAUVRES, MAIS LES MONTAGNES SONT RICHES»
Monete d'oro e tesori custoditi nelle leggende delle Valli Valdesi**

1. Di racconti valdesi sui tesori nascosti ci si è già occupati in un saggio, per ora inedito, sulla cosiddetta retorica epico-religiosa valdese, in particolare nel capitolo dedicato alle narrazioni sul «desiderio eccessivo»¹. Ivi, correlando leggende desunte dalle sillogi di Marie Bonnet e di Jean Jalla, dagli appunti manoscritti di quest'ultimo e dai componimenti scolastici dei suoi allievi al Liceo di Torre Pellice², s'è ritenuta pertinente una struttura logica sequenziale-oppositiva del tipo³:



Tale struttura si pone come una sorta di derivazione logica d'una espressione ridotta quale **Accettazione vs. Rifiuto :: Immutabilità vs. Modificazione**⁴ che, di portata ampia per quanto non generale, si basa su un evidente assunto narratologico di pertinenza *emica*⁵: accettare qualcosa sta al rifiutarne un'altra come la non modificazione di qualcosa sta alla sua modificazione. Di conseguenza, la struttura

1) Cfr. FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*». *Retorica, epica e pensiero mitico nelle leggende delle Valli Valdesi*, inedito (ma 1999), pp. 101-107.

2) Legenda: **B**, numero pagina versione italiana ed eventuale indicazione toponomastica (cfr. MARIE BONNET, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, a cura di Arturo Genre, Torino, Claudiana, 1994); **J**, numero pagina ed eventuale, indicazione toponomastica (cfr. JEAN JALLA, *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, Bottega della Carta, 1926); **C14** e numero racconto (cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista "anomalo"*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, pp. 65-114); **C15** e rif. a persona ed, eventualmente, a lettera (cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Prima parte*, in «la Beidana», n. 31 (1998), febbraio, pp. 53-68. ID., *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Seconda parte: Val Germanasca*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, pp. 36-54. ID., *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Terza parte: Val Pellice*, in «la Beidana», n. 33 (1998), ottobre, pp. 42-59).

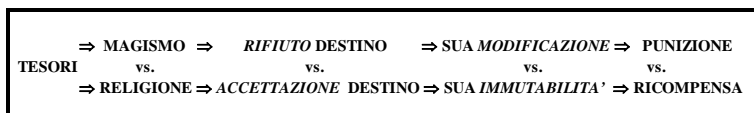
I racconti, nello specifico, sono i seguenti: B379-381, B381-383, B383-385 (qui esaminati), nonché J13-15, C15 Giraud, B401-403, J47 Lago di Envie, J47 Lago dell'Uomo, C14 (36), C15 Geymonat, C14 (37), B395-397, B403, J33-34, J94 e B409.

3) FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*»... op. cit., p. 106.

4) ID., op. cit., p. 100.

5) Le operazioni di natura *emica* «hanno come loro tratto distintivo l'elevazione dell'informatore indigeno alla condizione di giudice ultimo dell'adeguatezza delle descrizioni e delle analisi dell'osservatore» (MARVIN HARRIS, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1984 [ed. or., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979], p. 41. Ma vedasi anche ID., *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 1971 [ed. or., *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell, 1969], in part. pp. 763-813). Le operazioni di pertinenza *etica* «hanno come tratto distintivo l'elevazione degli osservatori alla condizione di giudici ultimi delle categorie e dei concetti usati nelle descrizioni e nelle analisi» (IBID.). Per un tentativo di applicazione al caso valdese vedasi FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*»... op. cit., pp. 12-14.

sequenziale-oppositiva testé riferita può così risciversi:



Nel saggio citato, la conclusione della discussione è stata la seguente: «1) forestieri che indicano la posizione dei tesori; 2) identificazione dei forestieri talora con rappresentanti del cattolicesimo; 3) utilizzo di libri dichiaratamente di magia (nera) per inoltrarsi negli antri ove sono collocati i tesori; 4) cedimento dei valdesi; 5) pentimento e punizioni nei confronti degli stessi per il proprio cedimento e per l'innaturale arricchimento, vale a dire l'incapacità di godersi la ricchezza»⁶. Privilegiando così più dicotomie del tipo **Magia vs. Religione** o **Valdesi vs. Cattolici**, che altre, quali **Aldiqua vs. Aldilà** o **Mondo ctonio vs. Mondo terreno**.

2. Il tema dei tesori nascosti e custoditi e delle monete d'oro che si trasformano è ampiamente attestato nelle tradizioni orali-scritte valligiane: trattasi di oltre sessanta narrazioni, compresi calchi reciproci nel passaggio dalle fonti di Jalla alla silloge a stampa, o dalla raccolta di Bonnet a quella di Jalla e viceversa o, ancora, doppi intrecci entro lo stesso racconto. Tutto ciò (cui si aggiungono altre leggende valligiane, aventi legami formali o strutturali con quelle di riferimento) merita, quindi, una maggiore attenzione, per verificare quanto precedenti ipotesi possano ancora risultare valide oppure debbano essere sostituite da altre riflessioni.

Marie Bonnet, nella premessa alla sezione dedicata ai tesori, scrive che le leggende che li concernono si dividono in due gruppi: «quelle puramente superstiziose e quelle che sono verosimili»⁷; queste ultime, in particolare, discendono dal ricordo del denaro o di oggetti preziosi nascosti dai Valdesi stessi dopo il 1686-87, di cui si perse la traccia e che fecero gola a tanti nel corso dei secoli, per quanto con poca o punto fortuna. A quel punto, allora, le persone superstiziose⁸

affermano che i tesori c'erano effettivamente, ma che il Diavolo, impadronendosi, ha creduto bene di trasformarli provvisoriamente in questo modo, per non venir derubato da qualche ricercatore troppo coscienzioso.

Evidenzia poi la non originalità delle credenze superstiziose⁹ e chiude po-

6) ID., op. cit., p. 106.

7) MARIE BONNET, *Tradizioni popolari...*, op. cit., p. 323.

8) IBID. Sugli averi valdesi sepolti e ricercati nei secoli cfr. ID., op. cit., pp. 373-377.

9) ID., op. cit.: le leggende «concernenti i tesori non offrono nulla di originale, da noi: sono state copiate e leggermente modificate su quelle dei paesi circonvicini e non rivelano l'impronta valdese. Quando non è il diavolo in persona a sorvegliare le sue ricchezze, sono stregoni sotto forma di animali o esseri invisibili e

nendo in risalto elementi quali la difficoltosa collocazione dei tesori, la necessità di trovarli nelle giuste condizioni spirituali o di «soddisfare certe condizioni, spesso ingenuie, per non vedersi sfuggire il tesoro nel momento più emozionante»¹⁰.

L'accenno di Bonnet alla storicità di talune credenze superstiziose o di certe leggende, rinvia a un articolo di Augusto Armand Hugon dedicato ai tesori nascosti nella Val Pellice¹¹. Ivi l'autore, sulla base del ritrovamento di «quadernetti logori e consunti dall'uso, scritti con calligrafia a volte incerta e con molti orrendi errori di ortografia, conservati con grande e sospetta cura (...)», ipotizza¹²,

la esistenza di un archetipo, che peraltro non si è potuto trovare, dal quale sono derivate nei decenni varie copie o trascrizioni tradotte (...); e pare da certi testi che l'archetipo dovesse essere in francese (...).

Se questo è vero, la data della formazione delle leggende riguardanti tesori e minerali preziosi, sarebbe il '700 o il primo '800, con traduzioni in lingua italiana non anteriori alla metà dell' '800 (...).

Armand Hugon ribadisce il concetto secondo il quale vicende storiche, quali l'esilio del 1687-90, «hanno potuto dar credito nella fantasia popolare all'esistenza di misteriosi nascondigli, in cui i disgraziati Valdesi avevano deposto monete o preziosi»¹³; per quanto, ammette, l'economia esclusivamente agricola, il baratto, «una discreta miseria o per lo meno una grande austerità», non consentissero certo «il formarsi di molte fortune», a meno che, prosegue, invece che all'oro si pensi ad «attrezzi di ferro o di rame o di bronzo, già di per sé preziosi (...)»¹⁴.

Segue un suo accenno alle tradizioni legendarie e mitologiche¹⁵:

Più tardi o contemporaneamente, si formano le leggende relative ai tesori, più o meno misteriosi, più o meno maledetti (la coscienza calvinista non era indulgente con la ricchezza improduttiva!), come si può vedere dalle raccolte del Jalla o della Bonnet (...).

Insieme alle tradizioni di «tesori», troviamo la fioritura di quelle concernenti i minerali preziosi, le sorgenti aurifere, i depositi di argento, piombo, rame, e addirittura i giacimenti di diamante.

In questo campo (...) non c'è paese o popolo che dai tempi del mitologico re

misteriosi che si rivelano (...)» (p. 325).

10) IBID.

11) AUGUSTO ARMAND HUGON, *Tesori nascosti e minerali preziosi in Val Pellice*, in BSSV, n. 129 (1971), giugno, pp. 71-83.

12) ID. op. cit., p. 71. Armand Hugon non cita affatto alcun riferimento bibliografico ai «certi testi» dai quali dovrebbe evincersi che l'archetipo dovesse risultare scritto in francese (non essendo chiaro se il prototipo sia giunto dalla vicina Francia, oppure sia stato semplicemente scritto in francese, cosa, invero, assai comune nelle Valli Valdesi fra '700 e '800).

13) ID., op. cit., pp. 71-72.

14) ID., op. cit., p. 72.

15) IBID.

Mida non abbia sospettato o creduto che la sua terra fosse ricca di minerali; e non c'è da stupirsi se la fantasia popolare di gente che di denaro o di oro non ne vedeva quasi mai, abbia creato anche nella Val Pellice il suo piccolo eldorado, di ricche miniere o di vistosi giacimenti che avrebbero permesso di arricchirsi in breve (...).

Per ciò che attiene alla presenza, nelle Valli, di giacimenti o di miniere di materiali preziosi, uno studio pubblicato nel secolo scorso da Guglielmo Jervis¹⁶ conferma unicamente la scarsa presenza di pagliuzze d'oro nel torrente Chiamogna a Bricherasio; nel restante territorio, valli Chisone, Germanasca e Pellice: ferro (Bobbio, Torre e Villar Pellice, Fenestrelle, Massello), rame (Villar P., Roure, Massello, Prali), pirite (Torre P., Massello, Prali), e poi grafite, talco, acque minerali varie, ecc. Tale fatto pare quindi negare ogni connessione diretta tra l'esistenza di giacimenti di minerali preziosi e processi fantasmatici¹⁷.

Lungo il solco tracciato dalla Bonnet e da Armand Hugon si pongono gli accenni contenuti nel primo dei due volumi che Teofilo G. Pons ha dedicato al folclore valdese¹⁸: la credenza nei tesori nascosti appare diffusa ed «è particolarmente radicata in determinati ambienti o località ove si sono verificati, in passato, vicende che la giustificano e la fanno ritenere del tutto verosimile»¹⁹: anche a suo giudizio, quindi, tale credenza rampolla dalle guerre religiose sostenute dal popolo valdese e dalla presenza di miniere che s'è ritenuto celassero tesori o minerali preziosi.

Se sul primo punto Pons non aggiunge granché di nuovo rispetto a Bonnet e Armand Hugon²⁰, più articolati appaiono i suoi ragionamenti intorno al secondo: egli, infatti, richiama la pervicacia, anche ai nostri giorni, nel voler recuperare tesori e sfruttare miniere, evidenziando che tale fatto si sia protratto per secoli²¹.

Se, però, si passa ai riflessi fantasmatici di questa credenza, allora Pons appare meno credibile, in particolare quando evidenzia che figure negativamente determinate (diavolo, stregoni, ecc.) hanno preso il posto delle fate quali custodi di tesori in relazione al ricordo del «periodo delle invasioni barbariche e delle guerre e

16) GUGLIELMO JERVIS, *I Tesori sotterranei dell'Italia. Parte prima: Regione delle Alpi*, Torino, Loescher, 1873, in part. vol. 1, pp. 39-47.

17) Parere opposto viene dato in BRUNA PEYROT, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990, pp. 126-132, dove, pur notando l'esiguità di filoni d'oro, scrive che comunque «ciò bastò ad alimentare la tradizione leggendaria che ritroviamo nel ragionamento dei nostri testimoni». Tuttavia, poco oltre, la Peyrot avanza un'altra ipotesi, cioè che la conoscenza dei luoghi magici o misteriosi (di cui le mappe dei tesori erano parte) rientrasse in una sorta «di rito iniziatico che sanciva l'accoglienza nella comunità dei pari che poi (...) "si radunavano e accendevano il fuoco"» (pp. 129-130): conoscenza che poteva significare l'invito a tenersi alla larga dai luoghi sospetti o, al contrario, ad affrontarli con spavalderia, per dimostrare la propria bravura e l'assenza di paura (cfr. p. 129).

18) TEOFILO G. PONS, *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi I*, Torino, Claudiana, 1978, pp. 226 sg.

19) ID., op. cit., p. 226.

20) Cfr. ID., op. cit., pp. 228-229.

21) ID., op. cit., pp. 227 sg.: l'accento alle ricchezze del sottosuolo delle Valli è a p. 232 (minerali di ferro, calcopirite, marmo, talco, ecc.).

lotte interminabili di quei tempi, che furono un po' l'età del ferro in Europa, e che ci lasciarono, oltre a uno sgradevole ricordo, credenze più rudi e grossolane, che facilmente soffocarono le preesistenti più poetiche e gentili e forse con reminiscenze della civiltà greca e della sua mitologia fantasiosa»²².

3. Dopo questo primo *excursus* di carattere generale, si vedranno ora le leggende in questione, dando una prima e sommaria partizione utile all'esame.

A – FATE E ORO. **J18-19** e la sua fonte **C15 Eynard**²³ sono tra i pochi racconti in cui un protagonista umano riesce a recuperare parte dell'oro custodito dalle fate della Sparea le quali, a giudizio di Jalla (che pare riprendere acriticamente ciò che scrive il suo allievo), erano confuse con le *masques* (in dialetto *masche*), vale a dire le streghe. Relativa analogia pare riscontrarsi con **J51**: un uomo è intenzionato (su indicazione e invito delle fate stesse) a mettere le mani su un tesoro ma, alla fine, non ci va e rimane povero. Fate presenti anche in **J19**, **C14 (2)**, **J21**, forse in **J20-21** ma di sicuro in **B119**: ivi, non solo pronunciano la frase «Les gens sont pauvres, mais les montagnes sont riches. Pauvres gens!... si vous saviez la richesse que vous possédez, vous mangeriez dans des équelles d'or» ma rivelano a una contadina i luoghi ove trovansi i tesori cui hanno appena fatto riferimento.

B – ORO E FOGLIE SECCHHE. **J19** e il suo riferimento manoscritto **C14 (2)** dicono che: 1) un caprone mangia le viole della vecchia e poi la conduce presso un mucchio di foglie secche, che diventano oro nella sua scarpa; 2) l'antro appresso il mucchio di foglie è difeso da «graziose dame» (manoscritto) o «fate incantatrici» (testo a stampa), che lasciano prelevare l'oro e ritrovare l'uscita solo se non ci si rivolge loro. Che il caprone attenga al diabolico lo conferma la leggenda **B359 Pralli**, la quale narra che il *diavolo* espone i suoi tesori sotto forma di viole o di foglie secche, peraltro sparendo quando la vecchia presa a cornate grida: «Caprone del diavolo!». Il tema è ripreso, invertito, in **B357-359**: la donna trova monete, il caprone gliele mangia dal grembiule e queste diventano foglie secche, tranne una che le resta nella scarpa; anche in questo caso la donna cerca di scacciare il caprone-diavolo dicendogli: «*Bouti ar diaou!*». Lo stesso non muta in **J20 Angrogna** e in **C14 (60)**: foglie secche, caprone che mangia dal grembiule, foglie che diventano monete nelle scarpe, invettiva al caprone: «*Tè, maglia tout, bouc da diaou!*», ritorno sul luogo e constatazione che tutto è scomparso. Il tema, leggermente mutato, si presenta in **B361-363**: ci sono le foglie secche, l'immane capro, le monete e la

22) ID., op. cit., p. 227. Ciò pare riecheggiare affermazioni a suo tempo avanzate da Maria Savi Lopez, *Leggende delle Alpi*, Torino, Loescher, 1889 [ried., Torino, Il Punto, 1993], in particolare laddove scrive che «il Medioevo cristiano fu invaso dalle memorie della mitologia di Atene e di Roma, e di quella così diversa delle popolazioni Indo-germaniche» (p. 3).

23) Peraltro già utilizzata per l'analisi delle connessioni tra fiabe e leggende: cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Dalle catastrofi leggendarie ai cicli fiabeschi in area valdese. Ipotesi di ricerca e di connessioni tra leggende e fiabe*, in BSSV, n. 183 (1998), dicembre, pp. 45-76.

sensazione che nella calza le monete si sarebbero preservate come tali. In **B359-361** il *diavolo* è riconosciuto come tale (piedi e barba da capro), per il resto ci sono foglie secche di faggio e monete d'oro, una delle quali resta nel fondo d'una brocca (nel secondo racconto ivi compreso), cioè nelle scarpe (nel primo racconto). **B359 Angrogna** riprende il solo tema delle monete d'oro trasformate in foglie secche, tranne una che rimane tale perché infilata in una scarpa. Nulla muta in **J20 Massello**: strame di foglie secche di faggio, grosso capro bianco, foglie che diventano monete quando le si prende in mano e luogo che il giorno dopo è scomparso. In **J20-21** al posto delle foglie vi sono dei grani di mais e al posto del capro v'è una *donna*; per il resto, un grano che rimane nella calza della donna si tramuta in oro ma il giorno dopo tutto è sparito. In **J21** v'è una *fata* che stende il suo oro che, quando un uomo si accosta per prenderlo, si trasforma in foglie secche. Il tema riappare in **B301-303**, a proposito di una donna che esita a scendere in cantina a prendere un vaso colmo di monete, nonostante la predizione di una indovina; e in due riferimenti desunti da Jalla e da un suo allievo, **J12-13** e **C15 Cesan**²⁴.

C – IMPOSSIBILITÀ PER DEFINIZIONE. Il terzo racconto di **J88-89** narra che impossessarsi dell'oro appare un compito impossibile; ciò è confermato da **C14 (15)**, allorché il presunto tesoro sotto l'albero viene trovato da uno della pianura e da **C14 (16)**, che si riallaccia allo stesso tema (quel che, al contrario, pare aver arricchito il pastore Boer in un breve appunto contenuto in **C14 [17]**). La metamorfosi dell'oro in forma di pani di burro e l'impossibilità di sottrarlo sono i temi di **B341-343**: si evidenziano le similitudini formali con i racconti del gruppo «B» (foglie secche e pani di burro) e con **B347** (presenza in entrambi dei pani di burro). Il desiderio di arricchirsi con un tesoro posto in un antro dentro al quale trova un *uomo con capelli neri e ricci e le gote magre*, è il tema di **B351-353**: un rumore distoglie l'avidio e quando rientra diavolo e oro sono spariti; tema analogo in **B353**.

D – TESORI E CATTOLICI. I cattolici possono impossessarsi dell'oro: così la donna in **C14 (18)** e così i protagonisti di **B373-379**, come scopritori di tesori e per via delle superstizioni in cui credono. Due monaci, in **B379-381**, leggono da un libro, la terra si apre, scendono a prendere monete d'oro, il pecoraio che li ha aiutati dapprima si rifiuta, poi desidera arricchirsi e, alla fine, scende ma due tori d'oro lo spaventano, sicché torna in su con le pive nel sacco: si evidenzia la presenza d'un libro (certamente magico-diabolico), come nei racconti del gruppo «H». In **B383-385** sei monaci leggono da un libro, entrano ma il pastore che li accompagna grida «Bouti lai!» alla propria capra favorita; subito si trovano fuori; il pastore si allontana, i monaci rientrano e prelevano l'oro; il pastore ci prova invano da solo.

E – DIAVOLO CUSTODE E SUE METAMORFOSI. Sicura metamorfosi

24) Questi due racconti sono stati utilizzati in FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*»..., op. cit., pp. 97-100 all'interno di ciò che ivi è stata definita «punizione per abiura», parte della cosiddetta «emica interna» valdese: trattasi del rifiuto di ospitalità da parte di un avaro che, quando torna al suo gruzzolo di monete d'oro, vede che s'è tramutato in un mucchio di foglie secche.

diabolica, un *pulcino* è insuperabile guardiano di tesori in **B329-331**. *Signore con redingote nera e cilindro*, maiale e branco di capri sono i custodi di tesori in **B335-337**. Altra figura diabolica è un *gatto nero* in **B345-347**, che si vendica verso chi tenta di scavare. Ulteriori metamorfosi sono il *caprone* e il *serpente* in due versioni contenute nel racconto **B347** (similitudine con B341-343 per la presenza dei pani di burro che diventano oro). Il *diavolo in forma di capra* che difende il tesoro è il tema di **B349-351**: la donna capisce e non si mette a cercare il tesoro. Un caprone prende a cornate un contadino detto Cresp che s'era impossessato, in una grotta, d'un sacco di monete in **B355-357**: Cresp molla tutto, riesce a fuggire ma alla fine muore. Il diavolo era già presente in B359 Prali, B357-359, J20 Angrogna, C14 (60), B351-353, e si vedrà in B347-349. Un gatto bianco era il custode del tesoro in **B327-329**: chi tentò di impossessarsene si ritrovò fra le mani del carbone.

F – STREGONI RIVELATORI. La presenza d'uno stregone è in nesso col piano diabolico in **B331**: similitudini con B301-303 per via della predizione.

G – STREGONI CUSTODI. Gli stregoni sono i custodi in **B333**, per quanto, alla fine, allontanati dal luogo che difendevano. Le streghe sono i difensori dei tesori in due narrazioni assai simili, **J36-37** e **B343-345**, nonostante la volontà di chi scava di non distogliere gli occhi dal punto in cui v'è il tesoro. Un cerchio magico è il mezzo adottato in **J36** per trovare un tesoro ma, alla fine, una vecchia megera (una strega) minaccia la ragazza dentro il cerchio, questa grida e tutto scompare.

H – USO LIBRI DI MAGIA. In **J35** e in **C14 (61)**, mercé un libro di magia, si tenta di dissotterrare un tesoro che «fiorisce»²⁵ la notte di s. Giovanni: delle bastonate allontanano i quattro temerari che, quando tornano sul luogo, constatano che è tornato come se non avessero mai scavato (uso del libro come in B379-381 e in B383-385). Altro libro letto per discendere in un antro pieno d'oro è presente in **B381-383**: in questo caso il contadino afferra fin che può ma alla fine dilapida tutto, prende in disgusto la vita e perde la serenità.

I – VICINANZA AI TESORI. La prossimità a un luogo ov'è sepolto un tesoro cagiona il venire meno delle forze e il timore di morire a due contadini in **B339** e in **B339-341** (che si riallaccia, per i pericoli che si corrono, a J35, C14 [61], B333, J36-37, B342-345, B329-331), nonché in **B341**. Pietre che piovano su coloro che tentano di violare un tesoro è il tema di **B343**: costoro credono che il tesoro sia custodito dal diavolo. Il *diavolo* in persona s'incarica di dare colpi di testa a degli scalpellini che fanno delle pietre sul luogo dov'è sepolto un tesoro in **B347-349**,

25) Il «fiorire» da parte di un tesoro la notte di s. Giovanni (24 giugno, solstizio d'estate, ma lo stesso dicasi – come si vedrà più oltre – per la notte di Natale, 24 dicembre, solstizio d'inverno) riporta all'analogo verbo adoperato da JAMES G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1990 [ed or., *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, MacMillan, 1922], quando, dopo aver evidenziato nessi fra disvelamento di tesori, semi di felce e vischio (parassita delle querce), entrambi di colore prossimo a quello dell'oro, scrive che presso «Pulverbatch, nello Shropshire, si credeva a memoria d'uomo che la quercia fiorisse alla vigilia di San Giovanni e che i fiori appassissero prima dell'alba» (p. 818). Vedasi successiva nota 28.

anche se Giovanni Benech continua a lavorare e non gli capita nulla.

K – VARIE. La leggenda **J88-89**, suddivisa in una sorta di presentazione e in due racconti, nel secondo accenna all'oro in conclusione. Viceversa, di accetta d'oro, quasi sempre donata in una cavità nella montagna, si parla nelle leggende di quello che può definirsi il «ciclo degli Apiot». In altro contesto si sono adoperate tali leggende per appoggiare l'analisi intorno a processi di razionalizzazione di figure fantasmatiche²⁶ e di situazioni meravigliose *emicamente* non accettabili; in questa sede, viceversa, l'accento viene proprio posto sul *quantum* di meraviglioso ch'esse contengono: l'accesso del pastore in una realtà geografica «altra» da quella umana, l'incontro con esseri metaumani (fate, sei generici uomini, un fabbro diabolico), la visione dello strumento d'oro che l'uomo brama, la donazione da parte degli esseri fantastici con la richiesta d'un patto, al quale l'uomo dapprima acconsente ma che poi trasgredisce in questo mondo, con conseguenze mortali. Occorre, poi, non scordare il diverso trascorrere del tempo fra antro nella montagna e mondo esterno, ciò che conferma come i protagonisti approdino in un mondo veramente «altro» da quello umano. Si evidenzia, infine, che i personaggi «che non muoiono sono quelli descritti nelle versioni J46, B137-139, B369 e C15 Gaydou, i quali – guarda caso – *non penetrano nell'antro fatato, non toccano l'accetta* (testimonianza dell'aldilà: J46 e C15 Gaydou), o *sono muti* e, quindi, *non possono rivelare il segreto* (tacere del dono: B137-139), o *l'accetta non viene loro donata* da un personaggio (para)meraviglioso *nell'aldilà*, bensì nell'Aldiquà e solo in un secondo tempo il protagonista si sofferma nell'antro, metafora dell'altro mondo (B369)»²⁷; insomma, trattasi di umani che non trasgrediscono, di fatto, alcun patto.

Viceversa le leggende **J85 Sella Vecchia**, **J85 Barma dla Ciauvia**, **J86-87**, **C15 G. Maggiore**, **J87 Luserna** (2 racconti su Canton), **C15 Baridon** e **J87-88** raccontano, con espedienti narrativi di tipo non meraviglioso, che è possibile trovare l'oro nelle sorgenti sulle montagne valligiane, mentre **B325-327** evidenzia la superficialità d'un vecchio e d'un calderaio che non esaminano un rotolo di rame che si rivelerà internamente d'oro. Infine, **B211-213**, per quanto in un contesto diverso (storie di fantasmi), nella prima parte accenna al ritrovamento in un pantano d'una zangola colma d'oro, che farà la fortuna dei proprietari dell'*Alp*.

4. Paiono potersi rintracciare, in definitiva, i seguenti elementi salienti:

- A) Il diavolo si pone come custode di tesori e di oro in gran parte dei racconti, sia sotto forma di signore con capelli neri, pallido, magro, con cilindro, ecc. e sia, indirettamente, sotto le forme di capra/caprone, gatto nero, pulcino, serpente, ecc.
- B) Quasi tutti i racconti si concludono con l'impossibilità per la gente valdese di

26) Cfr. FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*»..., op. cit., pp. 130 sg. circa il processo di relativo rifiuto del piano meraviglioso-ferico di racconti intorno al toponimo degli *Apiot*.

27) ID., op. cit., pp. 132.

impossessarsi di tesori od oro o di goderne nel futuro. Fanno eccezione J18-19, C15 Eynard (dove l'oro viene comunque recuperato solo in parte), talune narrazioni del gruppo «B» (dove resta una moneta o dell'oro nella scarpa o nella calza, che appare quasi un'attestazione della mancata fortuna), l'appunto C14 (17) mai ripreso da Jalla nel testo a stampa, e il citato gruppo di leggende desunte da Jalla e dal *cahier 15*. Si può quindi dire che, nel leggendario valligiano, ai Valdesi che adottano modalità magico-diaboliche non è dato di mettere le mani su tesori o, in caso contrario, di goderne a lungo, ciò che conferma pienamente le ipotesi a suo tempo avanzate e sintetizzate all'inizio di quest'intervento.

C) Viceversa, l'uso di libri di magia consente, per il giudizio di parte valdese sulle credenze superstiziose dei Cattolici, a questi ultimi di impadronirsi dei tesori.

D) Le figure stregoniche, contigue a quella diabolica, rivestono anche il ruolo di custodi di tesori.

E) La prossimità ai luoghi ove trovansi tesori nuoce a coloro che ivi sostano, per quanto anche non deliberatamente.

F) Le fate compaiono talora quali custodi e/o rivelatrici dell'esistenza di tesori.

G) Sono ampiamente attestate le connessioni tra oro, foglie secche e calze o scarpe, tema centrale dei racconti del gruppo «B» e di J12-13 e C15 Cesan, non trascurando la stretta correlazione con la metamorfosi dell'oro in burro e viceversa, o quella dei grani di mais o delle violette²⁸, nonché la similitudine puramente formale con una narrazione relativa alla trasformazione di monete d'oro in foglie secche a seguito di rifiuto di ospitalità (J11-12), vale a dire d'un gesto d'egoismo²⁹.

5. Se il ruolo delle élites intellettuali valligiane fu determinante per quella che altrove s'è definita la «retorica epico-religiosa valdese», certo non si può dire che tutto il leggendario valligiano risulti frutto dell'azione della sola intelligenza valdese. In questo senso, infatti, il tema dei tesori nascosti e custoditi appare sintomo dell'incontro fra istanze élitarie ed elaborazioni popolari, nonché della circolazione della cultura sia entro le Valli che all'interno di ambiti ben più ampi, come

28) Si evidenzia come sussistano rassomiglianze di colore tra, rispettivamente, oro, burro (in pani), foglie secche, violette e grani di mais: un giallo più o meno intenso li correla, per quanto, si evidenzia, in modo diverso da come accosta, sulla base d'un simile colore, oro, vischio, semi di felce e rami secchi JAMES G. FRAZER, *Il ramo d'oro...*, op. cit., pp.814 sg.; ivi, egli sostiene che «secondo i principi della magia omeopatica vi è un'affinità naturale tra un ramo giallo e l'oro giallo» (p. 816), cioè che «secondo il principio di analogia, si suppone che il seme di felce faccia scoprire l'oro perché esso stesso è d'oro» (p. 817). Pur non seguendo Frazer nelle sue conclusioni, tuttavia non si esclude il manifestarsi di siffatti processi di identificazione sul piano formale nei racconti valligiani, vale a dire, un affluire dall'esterno di racconti a quel punto totalmente deprivati di qualsivoglia valenza magistica, da cui un «fiorire» di tesori anziché da parte di semi di felce o di altri elementi appartenenti al regno vegetale. Circa il colore giallo delle violette presenti nelle Valli, si rinvia alle citazioni contenute in TEOFILO G. PONS, *Vita montanara...*, op. cit., p. 21 («vioulèta d' mountagno») e, soprattutto, in TEOFILO G. PONS, ARTURO GENRE, *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997, s.v. «vioulèto, viooulèto».

29) Cfr. FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*»..., op. cit., pp. 97 sg.

conferma il folclorista americano Stith Thompson ³⁰:

Le fiabe di ricerche di tesori (N500) sono state sempre molto popolari e non hanno cessato di esserlo. La bramosia dell'oro custodito da Fafnir o, in *Beowulf*, dal drago di fuoco, è la stessa che, nel nostro secolo, spinse tanta gente a cercare il tesoro di Coronado o il bottino del capitano Kidd.

Thompson suggerisce che la nascita di racconti intorno ai tesori nascosti sia derivato, alla pari di leggende quali quella di Santa Klaus, di Babbo Natale o della Befana, dalle esigenze di una vita migliore «in cui non sussista più alcuna difficoltà» ³¹, vale a dire dalla «aspirazione ad una vita in cui le ricchezze e il denaro bastano per procurarsi tutto ciò che si può desiderare» ³².

Trovano infine giustificazione dalle parole di Thompson altri elementi: 1) le metamorfosi dei tesori, 2) la necessità di concentrarsi sul tesoro mentre si scava, 3) la necessità di non parlare con alcuno (vale a dire una precisa ritualità), 4) la custodia dei tesori affidata a varie figure immaginifiche tra loro intercambiabili e 5) la impossibilità di godere del tesoro una volta posseduto ³³.

6. Si vedano, a titolo comparativo, alcune leggende valdostane desunte da una silloge di Tersilla Gatto Chanu. Il primo, *Tesori nascosti*, più che un racconto è una sintesi delle problematiche in gioco: i tesori sono custoditi da, «di volta in volta, diavoli o streghe, fate o fantasmi», taluni dei quali «appaiono, annualmente, nel magico istante della mezzanotte, per lo più di Natale o di S. Giovanni Battista»; per entrare in possesso dei tesori occorrono precisi cerimoniali da seguirsi scrupolosamente e il possesso di amuleti; infine, in molti «hanno tentato di impadronirsi dei tesori nascosti, ma pochi sembra siano riusciti a portare a termine l'impresa» ³⁴.

30) STITH THOMPSON, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967 [ed.or., *The Folktale*, Holt, Rinehart & Wiston, 1946], p. 368. Il riferimento del folclorista nel corso delle citazioni è al proprio *Motif-Index of Folk Literature*.

31) ID., op. cit., p. 367.

32) ID., op. cit., p. 368.

33) ID., op. cit., pp. 368-69: « Non basta ritrovare il tesoro per essere certi di poterne godere. Molto spesso il tesoro è custodito da un vero e proprio guardiano (N570), un drago (B11.6.2), un demone, una donna misteriosa, anche un re addormentato in una stanza sotterranea, come il Barbarossa. In questi casi il dissotterramento del tesoro presenta i suoi pericoli e deve compiersi con un'adatta cerimonia (N554). Vi sono, in particolare, severe regole di condotta, che devono essere osservate strettamente mentre si compie l'operazione (N553): non si deve parlare, non si deve volgere lo sguardo in giro, si deve essere pazienti con gli animali e mettersi in condizione di nono fare dei cattivi incontri né imbattersi in segni di malaugurio.

È raro che il tesoro porti le soddisfazioni e la felicità sperate. Esso porta sovente con sé, come l'oro del Reno, una maledizione per tutti coloro che ne entrano in possesso (N591). La cosa più sorprendente è che, quando uno crede di essersi fatto ricco, il tesoro si tramuta in carbone o in trucioli.»

34) TERSILLA GATTO CHANU, *Il fiore del leggendario valdostano. Enciclopedia dei motivi e dei personaggi della tradizione narrativa popolare*, Torino, Emme, 1988. Le precedenti citazioni provengono tutte da p. 308. Sui tesori nascosti e sui principi di magia per analogia che si crede consentono di portarli alla luce mediante l'uso di vischio o di semi di felce cfr. JAMES G. FRAZER, *Il ramo d'oro...*, op. cit., pp. 816 sg.

Prossimo a tematiche qui affrontate, per via d'un libro di magia utilizzato, è *Il tesoro del castello di Héréraz*³⁵. Il racconto su *Il tesoro della Torché*³⁶ narra di un tesoro difeso da un demone sotto forma di caprone dagli occhi di fuoco: due dei tre avventurosi muoiono sotto una valanga, mentre il terzo se la cava con un grosso spavento. Un'anima in pena sotto forma di caprone è il custode de *Il tesoro del Riunduwad*³⁷ che consiste in «un mucchio d'oro scintillante al sole», come nel caso delle leggende valdesi appartenenti al gruppo «B», alle quali si raccorda anche il racconto *Il tesoro di Silvenoire*³⁸. Un sogno indica punto e modalità di ritrovamento (un neotestamentario «prima che il gallo canti tre volte») d'un tesoro a un giovane mandriano nel racconto *Il tesoro di Graines*³⁹: naturalmente egli indugia, il gallo canta e la botola si chiude, imprigionandolo nell'antro. Ne *Il tesoro incantato*⁴⁰, il protagonista tenta invano, la vigilia di S. Giovanni, di portare alla luce un tesoro fatto di monete d'oro. Infine, ne *Il vitello sul tesoro*⁴¹, siffatto animale è il custode, postovi dal diavolo, del forziere d'un tesoro.

Dal canto loro, leggende quali *La pagnotta d'oro* o *La rupe del tesoro*⁴², evidenziano connessioni con i racconti che più sopra si sono ricompresi nel gruppo G), segno dell'estrema diffusione del tema nelle tradizioni popolari orali.

35) ID., op. cit.: «(...) Per impadronirsene, bisogna rendere inoffensivi i guardiani infernali ed un antico libro di magia ne insegnava chiaramente il modo.

Tre notabili di Perloz, che ne erano venuti in possesso, decisero di tentare una notte la fortuna. Uno di loro prese a recitare le formule del *grimoire*», ciò che condusse i diavoli-guardiani a stiparsi entro una bottiglia; ma l'apparizione d'un demone più grande impaurì colui che leggeva al punto da fargli interrompere la lettura; tanto bastò perché l'incantesimo si spezzasse. I diavoli si liberarono e i tre furono sospinti, da un vortice di vento, in punti lontani e irraggiungibili della vallata; il luogo del tesoro sprofondò, assieme al libro di magia (p. 309).

36) ID., op. cit., p. 310.

37) ID., op. cit., p. 311-312.

38) ID., op. cit., p. 314: un pastorello che col nonno pascolava le mucche, trova una pignatta con dentro pallini che paiono sterco di lepre; il nonno l'obbligò a lasciarli stare: «Per scherzo, allora, il pastorello ne mise alcuni nei *sabots* del nonno, per vederlo andare in collera appena se ne fosse accorto.

Ma altro che cacche di lepre, quando il contadino, all'ora di andare a letto, si tolse gli zoccoli! Ne sbucarono fuori tintinnanti monete, lucidate a specchio dallo sfregar del piede: ma bastarono appena a comprare un vestito nuovo al pastorello ed un paio di scarpe al vecchio nonno.

Non valse rimpiangere la ricchezza gettata come inutile cosa. Non valse provare ancora a cercarla».

39) ID., op. cit., p. 312.

40) ID., op. cit., p. 314-315.

41) ID., op. cit., p. 343.

42) ID., pp. 213-14 e 262-63. Nel primo racconto, il tema della trasformazione dell'oro in foglie secche appare espresso dalla pagnotta di pane che cade, si sbriciola in mille frammenti, alcuni dei quali s'insinuano negli zoccoli d'una donna; quando questa tenta di rintracciare il resto, le streghe hanno già spazzato le briciole. Il secondo, più articolato, appare una commistione fra il gruppo B) e quello G): la donna vede l'oro in un antro aperto come per incanto, lascia il proprio bimbo in un angolo della grotta, cerca di raccogliere oro e gemme quanto più le è possibile ma, quando fa per tornare dentro a riprendersi la creatura, un masso le sbarra la strada, mentre oro e gemme di tramutano in foglie accartocciate che il vento disperde altrove; solo l'anno successivo, riaprendosi per magia l'antro, la donna può rientrarvi, questa volta disdegnando le ricchezze, per riprendersi il piccino.

Riferita sempre all'area alpina è un'opera di Alfred Ceresole⁴³ sul leggendario del Vaud (Svizzera), che Marie Bonnet citò alcune volte nei suoi articoli e che Jalla, dal canto suo, non poteva non conoscere⁴⁴. Ceresole accenna ai tesori all'interno del capitolo intitolato *Revenants et trésors*. Facendo propria la tesi secondo cui alla base delle ricerche di tesori nascosti stanno la credenza nell'esistenza di tesori sommersi e la speranza di fare fortuna in breve tempo, l'autore evidenzia come un tempo si cercava di entrare in possesso di tesori a colpi di piccone e di formule magiche⁴⁵. Custodi dei tesori erano, da un lato il capro (in quanto simbolo della potenza infernale) e, dall'altro, gli gnomi, «piccoli geni (...) che abitavano i crepacci e le caverne» e che rappresentavano «la personificazione dello spirito della montagna, in quel che ha di nascosto e di sotterraneo»⁴⁶.

Un breve accenno merita il citato saggio sul leggendario alpino di Maria Savi Lopez (di poco posteriore a quello di Ceresole, da lei conosciuto), nel quale l'autrice accenna ai tesori nascosti. Nella parte dedicata ai demoni alpini conferma la presenza del diavolo a guardia dei tesori o, alternativamente, dei draghi o dei nani, «che hanno però tutti qualche cosa d'infernale»⁴⁷; altrove la Savi Lopez evidenzia che il diavolo, quando è custode di tesori o presiede al sabba, si trasforma in caprone⁴⁸ e che i tesori compaiono in determinati periodi dell'anno (il Venerdì santo a mezzanotte, la notte di Natale, il Sabato santo quando si celebra la messa)⁴⁹. Poco oltre l'autrice afferma che nelle leggende sui tesori custoditi dai diavoli «si possono anche avere lontanissime reminiscenze di miti solari», nonché la confusione «colla convinzione che in tante regioni delle Alpi si trovano preziose miniere d'oro, a scoprire le quali molte persone perdettero il tempo inutilmente o con poco risultato (...)»⁵⁰, non trascurando il giudizio negativo sulla ricchezza⁵¹.

43) ALFRED CERESOLE, *Légendes des Alpes Vaudoises*, Lausanne, Imer, 1885.

44) Su Marie Bonnet che cita l'opera di Ceresole cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Introduzione*, in MARIE BONNET, *Tradizioni popolari delle Valli Valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 15-41, in part. la tabella p. 39; sulla conoscenza del volume di Ceresole da parte di Jean Jalla, il quale non poteva non averlo letto presso la Biblioteca della Tavola Valdese di Torre Pellice cfr. FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o che non voglia*»..., op. cit., p. 156, nota 15.

45) Cfr. ALFRED CERESOLE, *Légendes...*, op. cit., p. 248.

46) IBID. (trad. dello scrivente). Vedasi anche pp. 250-251 (uso di *Grimoire*) e 259 (presenza diabolica).

47) MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., p. 79.

48) Cfr. ID., op. cit., p. 72.

49) Cfr. ID., op. cit., p. 80.

50) ID., op. cit., p. 81.

51) IBID.: «Era inevitabile (...) specialmente nei tempi in cui per combattere il lusso e la corruzione di una civiltà decrepita, si predicavano con maggiore entusiasmo le virtù dell'umiltà ed il merito della povertà, le ricchezze essendo ritenute come fonte di perdizione, il diavolo fosse innanzi alla fantasia popolare addetto alla custodia dei tesori (...)». In mezzo al profluvio di accenni biblici di condanna delle ricchezze, tre sono parse le citazioni interessanti: 1) *Pr.* 12, 28 «Chi confida nella propria ricchezza cadrà; i giusti invece verdeggeranno come foglie»; 2) *Ez.* 7, 19 «Getteranno l'argento per le strade e il loro oro si cambierà in immondizia, con esso non si sfameranno, non si riempiranno il ventre, perché è stato per loro causa di peccato»; 3) *1 Tim.* 6, 9-10 «Al contrario coloro che vogliono arricchire, cadono nella tentazione, nel laccio e in molte bra-

Infine, Maria Savi Lopez, sulla scorta di leggende provenienti dalle Alpi italiane e della Svizzera tedesca, scrive che tali racconti «che ricordano i fantastici draghi, li fanno vedere come feroci custodi d'immense ricchezze; ma quasi sempre, in questo caso, hanno a compagna una donna bellissima e malefica»⁵².

Un articolo di Hubert Ducroz⁵³ è dedicato alle leggende concernenti l'oro e i tesori e al loro rapporto con la realtà, intesa come presenza (creduta o meno) di miniere o filoni d'oro. La sintesi delle riflessioni di Ducroz, parallele a quelle di Armand Hugon, si trova in chiusura dell'articolo⁵⁴ ma, a differenza di quest'ultimo, Ducroz riporta tradizioni leggendarie che offrono spunti interessanti. Così, ne *Il cacciatore di stambecchi*, si parla di polvere gialla negli zoccoli d'uno stambecco⁵⁵. Ne *Il tesoro di Tenneverge* uno straniero rivela a un montanaro l'ubicazione di una pietra che, sollevata nonostante l'apparente peso, scoprirà un tesoro: «solo, se vuoi averlo, non gridare, anche quando vedrai qualcosa di spaventoso sotto la pietra»⁵⁶; costui va, solleva l'enorme pietra senza sforzo, un enorme serpente lo spaventa, l'uomo grida, lascia la pietra (che cade pesantemente con rumore metallico) e a nulla valgono ulteriori sforzi per sollevarla⁵⁷.

Altrove, si narra di una persona che «scoprì un giorno l'entrata d'uno di questi angolini e osò penetrarvi ma si ritrasse subito spaventato: una vecchia accoccolata nell'ombra lo guardava con occhi di brace, pettinando con fatica i rari capelli gialli della sua testa dondolante»⁵⁸. Per chiudere, infine, con una leggenda sulle foglie mutate in oro⁵⁹.

mosie insensate e funeste, che fanno affogare gli uomini in rovina e perdizione. L'attaccamento al denaro infatti è la radice di tutti i mali; per il suo sfrenato desiderio alcuni hanno deviato dalla fede e si sono da se stessi tormentati con molti dolori» (*Bibbia. La Sacra Bibbia*, in italiano, Roma, CEI, 1974).

52) MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit. p. 95. Sui draghi custodi di tesori cfr. inoltre RICHARD CAVENDISH, *I poteri del Maligno. Nella magia, nella religione e nella tradizione popolare*, Roma, Ed. Mediterranee, 1990 [ed. or., *The Powers of Evil*, London, Routledge & Kegan Paul, 1975], in part. p. 30 (draghi) e p. 174 (connessione draghi, giganti, tesori e regno dei morti).

53) HUBERT DUCROZ, *Jacques Balmet et le mythe de l'or à Sixt (Haute Savoie)*, in *Imaginaire de la Haute montagne. Documents d'ethnologie régionale* 9, Grenoble, C.A.R.E., 1987, pp. 53-68.

54) ID., op. cit. «L'osservazione delle diverse fasi della ricerca dell'oro a Sixt mostra il ruolo iniziale che hanno giocato le miniere di ferro nella nascita della leggenda. Nello spirito dei montanari, lo sfruttamento del ferro nella loro montagna, dopo secoli, doveva rivestire un'apparenza di mistero ed esercitare in loro una reale curiosità. Il colore dei blocchi di minerale di ferro che si trovano nei numerosi torrenti, la presenza di pirite, ha indotto in errore un gran numero fra loro.» (p. 67, trad. dello scrivente).

55) ID., op. cit., p. 55 (trad. dello scrivente): «Tempo addietro, un cacciatore svizzero, in giro per la Savoia, aveva ucciso uno stambecco nella valle di Giffre, presso Sixt. Esaminando la sua vittima, vide che gli zoccoli erano coperti di polvere gialla, formata di pagliette d'oro. Il cacciatore seguì le tracce cosparse di particelle brillanti, lasciate dall'animale, che lo condussero a un luogo pieno d'oro. Lo Svizzero ne riportò e rientrò a Sixt. Più tardi, quando volle tornare al suo giacimento, fu incapace di ritrovarlo, essendo le tracce dei passi scomparse».

56) ID., op. cit., p. 56 (trad. dello scrivente).

57) Cfr. IBID.

58) IBID. (trad. dello scrivente).

59) ID., op. cit., p. 57 (trad. dello scrivente): «A Fondo della Comba vivevano delle povere fate che, in

7. In un'antologia dedicata alla montagna e alle sue leggende, i due curatori Alberto Mari e Ulrike Kindl⁶⁰, con una neppure troppo celata enfasi irrazionalistica, fanno notare quanto segue⁶¹:

Accanto al motivo dello spazio numinoso si afferma in queste leggende quello del tesoro, al quale si può abbinare una componente esoterica: la caverna è il luogo dove si compie una mutazione e da dove sorge un essere rinnovato nello spirito. Il tesoro è questa nuova saggezza, i guardiani più o meno spaventosi e mostruosi sono gli ostacoli, le prove nelle quali cimentarsi. Lo spazio caverna è costantemente presente nei racconti di iniziazione, nei riti dello sciamanesimo, nella vita dei grandi asceti di tutte le religioni.

Nelle leggende di montagna questo tema si è trasmesso abbastanza fedelmente, ma è rimasto svuotato dei suoi contenuti spirituali e il tesoro è esclusivamente concreto, cioè un ammasso d'oro e di pietre preziose. Le pareti della caverna sono a volte costellate di diamanti o di cristalli di rocca; e in questi dettagli emerge il tentativo di descriverla come un luogo assolutamente meraviglioso.

Tutte le leggende sulle cave o sulle miniere prevedono un tabù preciso che, se rispettato, ricompensa ampiamente l'uomo, se violato, invece, lo annienta (...).

Più oltre accennano al nano, «una figura mitica legata all'aldilà (...)»⁶², da non confondersi con quelle dei «“signori dei tesori”, divinità della morte che spesso risiedono nella montagna cava»⁶³; infatti, concludono gli autori⁶⁴, più

questo angolo sperduto, non trovavano granché da mangiare e soffrivano la fame. Una di esse andò un giorno a lagnarsi da una donna di Pelly (frazione di Sixt), che conduceva le sue vacche al pascolo di Fondo della Comba. Impietositasi, la donna preparò il giorno dopo del latte e del “sérac” per le fate, che portò loro in una “tenalle” (piccolo recipiente di legno con coperchio). Le fate, riconoscenti, resero alla donna la “tenalle”, non senza averla riempita, fuori dalla sua vista, di “qualcosa”, destinato a ricompensarla; le raccomandarono con insistenza di non aprire il recipiente prima di essere giunta a casa.

Per strada, la donna non resistette alla curiosità di sollevare il coperchio; ma non rinvenne altro che foglie morte. Pensando, incollerita, che le fate si fossero burlate di lei, gettò le foglie al vento, trascurando di staccarne due che erano rimaste attaccate al fondo della “tenalle”. Giunta a casa, volendo pulire il recipiente, rinvenne due luigi d'oro; erano le foglie che si erano così trasformate. Compresa che se avesse saputo resistere alla curiosità avrebbe potuto ottenere un tesoro. Vanamente la donna ritornò al punto ove le foglie erano state gettate: tutto si era volatilizzato».

Questo racconto, come indicato in specifica nota, venne analizzato da CHRISTIAN ABRY, *La Légende des feuillies changées en or à Sixt (Haute-Savoie). Son écriture par un autochtone*, in M.A.R. (1974), II, n. 2-4, pp. 73-85: in realtà, quest'intervento è la semplice trascrizione in francese, con note e commenti linguistici, della versione originale in dialetto *patois*.

60) ALBERTO MARI, ULRIKE KINDL, *La montagna e le sue leggende*, Milano, Mondadori, 1988. Per un giudizio sul metodo di Mari-Kindl, vedasi FULVIO TRIVELLIN, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in BSSV, n. 173 (1993), dic., pp. 3-37, in part. p. 11, nota 28.

61) ALBERTO MARI, ULRIKE KINDL, *La montagna...*, op. cit., pp. 293-294.

62) ID., op. cit., p. 294.

63) IBID.

64) IBID.

che di divinità specifiche dell'aldilà, in queste leggende ci sono tracce di un regno dei morti della montagna, motivo imparentato con quello del Rosengarten⁶⁵ che nella tradizione letteraria si svolge infatti nel ventre della montagna (anche qui scatta la dimensione dell'altro tempo, che fa perdere all'uomo la possibilità di tornare nella sfera umana).

8. Il tema dell'Aldilà ha attirato l'attenzione di molti ricercatori e studiosi. Già Maria Savi Lopez aveva dedicato un breve capitolo al *Paradiso terrestre*⁶⁶, «traccia profonda ed incancellabile di una credenza generale, in uno stato primitivo d'innocenza e di felicità»⁶⁷ e luogo posto «sopra un monte o fra le montagne»⁶⁸, mentre, dal canto suo, Alfred Ceresole lo aveva affrontato, verso la chiusa della propria opera⁶⁹: a suo giudizio «a credere alle vecchie leggende trasmesse dai nostri padri, fu un'epoca, la più gioiosa, in cui i frutti della terra erano d'una abbondanza prodigiosa e gli uomini vivevano nel più perfetto benessere»⁷⁰. Epoca, inoltre, di giganti, come Gargantua, all'opera del quale «è dovuta la formazione di diverse colline o valli (...)»⁷¹, di cacce abbondanti e di grandi cacciatori.

Sempre sul finire del secolo scorso, ad Arturo Graf si deve uno studio sul Paradiso terrestre⁷² contenente elementi utili nel presente contesto.

Nella «Introduzione», dopo aver ribadito la tesi della diffusione geo-storica dell'idea di uno «stato di felicità e d'innocenza di cui gli uomini avrebbero goduto nell'inizio dei tempi, e dal quale sarebbero poi decaduti»⁷³, accredita l'opinione secondo cui tale credenza sia d'origine indo-germanica (ariana), discutendone, più oltre, le radici storiche: reminiscenza di un'antica sede, ricordo annebbiato di primitive condizioni sociali, tracce «di un antichissimo culto della natura (...)»⁷⁴. Graf attribuisce la nascita del mito del Paradiso terrestre alla necessità di trovare

65) Sul Rosengarten in relazione al leggendario alpino (soprattutto di derivazione germanica), vedasi MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., pp. 280 sg., a proposito del Paradiso Terrestre reinterpretato, appunto, nell'area alpina.

66) Cfr. ID., op. cit., pp. 278-290.

67) ID., op. cit., p. 278.

68) ID., op. cit., p. 279. Cfr. inoltre p. 288: col sopraggiungere delle «nuove credenze cristiane che si mescolarono in parte con altre nella coscienza popolare, il Paradiso terrestre appariva ancora con forma più chiara e delineata; ma se in tutte le popolazioni divenute cristiane pur rimaneva un ricordo tenace delle antiche divinità, questo doveva per la natura stessa degli alpigiani essere in loro più durevole ancora (...)». Si noti l'accento posto dalla Savi Lopez sulla distinzione fra abitanti della piana e montanari, che per loro natura intrinseca trattengono seco a lungo le credenze precristiane.

69) Cfr. ALFRED CERESOLE, *Légendes...*, op. cit., pp. 264-278.

70) ID., op. cit., p. 265 (trad. dello scrivente).

71) ID., op. cit., p. 268.

72) ARTURO GRAF, *Il mito del Paradiso Terrestre*, in ID., *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 37-150 (ed. or., Torino, 1892-93, 1925²).

73) ID., op. cit., p. 37.

74) ID., op. cit., p. 41.

spiegazioni alla morte e ai mali di cui è costellata la vita: la credenza in uno stato primigenio di felicità e abbondanza perso per colpa di un peccato (ad esempio, quello originale nelle credenze cristiane) poté così trasformarsi nella credenza in un'antecedente stato di innocenza, anche connessa ad altre, prima esaminate ⁷⁵.

Per quel che riguarda la collocazione geografica del Paradiso terrestre, lo studioso, riconoscendo come non vi esista lembo terrestre ove non sia stato posto questo *topos*, evidenzia come «l'Elisio (...) ponevasi dagli antichi nell'ultimo Occidente, nella regione cioè ove si occulta il sole, e muore il giorno; perché l'Elisio era stanza, non di vivi ma di morti, e perciò immediatamente prossima all'Hades» ⁷⁶, d'altro canto, diffusa fu anche l'idea di porre il Paradiso terrestre in isole remote e nascoste: così l'Elisio, le Isole Fortunate, l'Isola dei Feaci e di Ogigia descritte da Omero, l'isola di Pancaja (Diodoro Siculo), Atlantide (Platone), Merope (Teopompo), isola di Vacvac (*Mille e una notte*), isola dai pomi d'oro (Celti) ⁷⁷.

In tema di natura del Paradiso terrestre, Graf scrive che spesso, nel Medioevo, sia stato immaginato «come una città chiusa, o come un castello, cinto di buone mura, fornito di torri e provveduto di porte» ⁷⁸, ribadendo come la situazione interna fosse quella della massima salubrità, spinta fino all'immortalità. Ma un altro elemento attira l'attenzione in questa sede ⁷⁹:

Era naturale che nel Paradiso terrestre si ponessero tutte le ricchezze e tutti gli splendori: l'oro, l'argento e le gemme vi dovevano essere in abbondanza.

Per concludere il capitolo scrivendo che ⁸⁰

Il paese delle fate (...), spesso descritto nei romanzi francesi, ha col Paradiso terrestre moltissima somiglianza, e così l'hanno il regno sotterraneo di Venere nella leggenda tedesca, e quello della Sibilla nella leggenda italiana.

Per ciò che attiene ai viaggi nell'altro mondo, Graf evidenzia come insista una differenza nel trascorrere del tempo fra questo mondo e Aldilà ⁸¹.

75) Cfr. ID., op. cit., p. 42.

76) ID., op. cit., p. 45.

77) Cfr. ID., op. cit., p. 49 ma vedasi anche p. 53 e, di fatto, tutto il capitolo.

78) ID., op. cit., p. 59.

79) ID., op. cit., p. 74 e seg. per la descrizione della concezione del Paradiso entro le varie rappresentazioni, non trascurando quel che viene raccontato da san Brandano nella redazione gaelica della *Navigatio Sancti Brandani* (ID., op. cit., pp. 119 sg., in part. p. 124 per la descrizione da parte di s. Brandano dell'isola del Paradiso, in cui la presenza dell'oro appare rilevante).

80) ARTURO GRAF, *Il mito del Paradiso Terrestre...*, op. cit., p. 77.

81) Cfr. ID., op. cit., pp. 111 sg. Per osservazioni sul diverso trascorrere del tempo, cfr. JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995 [ed. or., *Les revenants. Le vivants et leurs morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994], pp. 152-53 a proposito della storia di Re Herla, narrata da WALTER MAP, *Gli svaghi di corte*, Parma, Pratiche Ed., 1990 [ed. or., *De Nugis curialium*], 1,11 (p. 63 sg., in part. p. 69). Si confronti, altresì, l'accenno contenuto in JACQUES LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Torino, 1982 [ed. or., *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981], dove

Infine, la stretta relazione fra Paradiso terrestre e Paese di Cuccagna ⁸²:

Entrambe le immaginazioni (...) traggono l'origine da un principio medesimo, da uno stesso desiderio e da uno stesso sogno di felicità, i quali, se variano quanto a certe parvenze e a certi caratteri, nella sostanza rimangono pur sempre invariati. (...). [Sicché] tra le due immaginazioni non c'è una separazione costante e sicura, anzi si passa per gradi dall'una all'altra: il Paradiso è talvolta poco più nobile e poco più spirituale del Paese di Cuccagna, e talvolta il Paese di Cuccagna, idealizzandosi alquanto, diventa un Paradiso.

9. Gli accenni al Paese di Cuccagna rinviano a un saggio di Giuseppe Cocchiara ⁸³, nel quale, tra l'altro, accenna al passaggio da questo all'altro mondo ⁸⁴, ivi compreso il difforme trascorrere del tempo fra Aldilà e Aldilà; viceversa, sulle fonti della credenza nel Paese di Cuccagna, Cocchiara così afferma ⁸⁵:

Il nostro primo pensiero corre subito alle suggestioni delle più antiche religioni relative al primigenio stato degli uomini, ovvero alla loro vita futura. La primitiva

constata che «il tempo del Purgatorio è inverso rispetto a quello dell'Aldilà tradizionale del folclore» (p. 334), intendendo che nella terza regione un giorno sembra lungo un anno, mentre il folclore, come si vede, considera il tempo in senso inverso. All'uopo cita la classificazione di Aarne-Thompson (2a ed.) e precisamente il controtipo 470: «Anni vissuti come giorni: gli anni passati nell'altro mondo sembrano giorni a causa dell'oblio» (ibid.). Dal canto suo, STITH THOMPSON, *La fiaba...*, op. cit., a proposito del tipo 470, nota che il protagonista «al suo ritorno sulla terra si rende conto di essere stato assente molti secoli. Tutto è mutato, non conosce più nessuno. Varie sono le conclusioni della fiaba: a volte il vivo muore il giorno dopo il suo ritorno, cadendo da un albero o, in genere, da un luogo elevato; altre volte scompare dopo aver pregato» (p. 213).

82) ARTURO GRAF, *Il mito del Paradiso Terrestre...*, op. cit., p. 143.

83) GIUSEPPE COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino, Boringhieri, 1980: «Nei tempi antichi (...) l'uomo (...) amava (...) immaginare un paese lontano dove si mangiasse senza lavorare, dove l'abbondanza dei prodotti fosse ottenuta senza fatica. (...)» (p. 159). «Così il Paese di Cuccagna si configurava come un paese leggendario, come un paese lontano dove l'uomo poteva trovare tutti i beni della terra. Ma c'è di più. Ed è che quelle stesse immagini con cui vien descritto il Paese di Cuccagna noi le ritroviamo in alcune rievocazioni (...) inerenti al Paradiso Terrestre» (p. 162).

84) ID., op. cit.: «Nei poemetti popolari (...) il Paese di Cuccagna è il paese dell'immortalità. (...). In una novella popolare raccolta in Toscana si racconta (...) di un giovane che riesce a sposare la Fortuna e a portarla a casa sua. Questa, però, un bel giorno riesce a fuggire:

La fortuna disse alla suocera: - Addio, addio. Io me ne vado. Se vostro figlio vuol venirmi a trovare o vuol avere notizia di me, venga nell'Isola della Felicità. Là non si muore mai, si sta sempre bene e gli anni sembrano momenti».

Il marito accoglie senz'altro l'invito e riesce a raggiungere la moglie. E nell'Isola della Felicità essi vivono beati e contenti. Là avvenne che un giorno il marito ebbe il desiderio di ritornare al suo paese. Qui nessuno si ricordava più di lui; tutto era cambiato. E allora egli si accorge «che nel mondo si invecchia e si muore». E ritorna, conclude il racconto, all'Isola della Felicità: «e là non morì mai e c'è ancora adesso» (pp. 171-172). Cocchiara si rifà a D. COMPARETTI, *Novelle popolari italiane*, I, Torino, 1875, pp. 215 sg. Simile favola sul Paradiso Terrestre è reperibile in G. NERUCCI, *Sessanta novelle popolari montalesi*, Milano, Rizzoli, 1977 (ed. or., 1880), pp. 286-292.

85) GIUSEPPE COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna...*, op. cit., p. 176 e 179-181. Sui Campi Elisi cfr. LUISA BIONDETTI, *Dizionario di Mitologia classica. Dèi, eroi, feste*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997, s.v. *Campi Elisi*.

età felice, che è spesso una vera e propria età dell'oro, si riflette infatti nella vita futura, dove quell'età torna a configurarsi.

C'è una fonte (...) ancora più diretta e più immediata da cui par che traggano alimento i Paesi di Cuccagna: il mito dei Campi Elisi (...). Nell'*Odissea*, (IV, 65) i Campi Elisi altro non sono, infatti, che un giardino dov'è una primavera eterna, dove la natura prodiga i suoi doni: fonti, fiori, frutta, Inoltre, dolci zeffiri e canti di uccelli.

Il Kroll (...) è dell'avviso che essa si sia poi democratizzata ad opera di Esiodo, il quale, nelle sue *Opere e i giorni*, se da un lato crede che la beatitudine esiste nelle isole Felici, ai confini dell'oceano, dall'altro non manca di dare pieno risalto a un altro mito: quello delle quattro età famose, la prima delle quali, collocata sotto il regno di Saturno, era piena di innocenza e di giustizia.

Ora Esiodo, aggiunge il Kroll, contrapponendo la primigenia età dell'oro alla triste età del ferro, in cui viveva la società del suo tempo, sposta dallo spazio al tempo la localizzazione dell'Eden e rafforza il concetto di paradiso perduto. (...).

La raffigurazione di un Eden che assume sempre più i caratteri dell'antica età dell'oro si colloca, quasi sempre, in un'isola lontana. (...).

Ma a un'isola non più lontana nel tempo, bensì nello spazio, ci riporteranno i miti geografici, i quali riprendono, con la stessa colorazione degli Eden perduti o ritrovati, il motivo di una felicità in mezzo a cui si è vissuto o si vive.

Eden perduti che rispondono al nome di Iperborei, Atlantide, Meropide, nonché, in ambito cristiano, di Paradiso Terrestre⁸⁶. Interessanti attestazioni provengono anche – a giudizio di Cocchiara – dagli apocrifi, come l'*Apocalisse* attribuita a Paolo, nella quale egli «vede il Paradiso come san Giovanni vedeva la Nuova Gerusalemme: una città d'oro⁸⁷. Ma in questa città (...) ecco che scorrono quat-

86) Id., op. cit., pp. 182-3: «Nella *Genesi* (II, 9-16) Mosé (...) racconta come Dio pose l'uomo in un giardino di delizie, dove la terra produce ogni sorta di "piante belle e di frutti dolci a mangiare". (...).

È noto che molti scrittori cristiani identificarono il giardino della prima colpa umana col luogo che è destinato, dopo la morte, ai giusti, quando godranno l'eterna beatitudine».

87) Si veda, infatti, il versetto dell'*Apocalisse* giovannea: «Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. (...) L'angelo mi trasportò in spirito su di un monte grande e alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo (...). Le mura sono costruite con diaspro e la città è di oro puro, simile a terso cristallo. Le fondamenta delle mura della città sono adorne di ogni specie di pietre preziose. Il primo fondamento è di diaspro, il secondo di zaffiro, il terzo di calcedonio, il quarto di smeraldo, il quinto di sardonice, il sesto di cornalina, il settimo di crisolito, l'ottavo di berillo, il nono di topazio, il decimo di crisopazio, l'undecimo di giacinto, il dodicesimo di ametista. E le dodici porte sono dodici perle; ciascuna porta formata da una sola perla. E la piazza della città è di oro puro, come cristallo trasparente» (Ap. 21, 1-21. *Bibbia...*, cit.). E non si trascurino altre descrizioni da un punto di vista tipologico parimenti classificabili come «visionarie», quali, ad esempio, i *Dialoghi* di Gregorio Magno: «Attraversato il ponte, c'erano prati ameni e verdeggianti adorni di fiori profumati, su cui si scorgevano gruppi di uomini vestiti di bianco. Aleggiano su quel luogo un profumo di così intensa soavità che la sua fragranza saziava coloro che li passeggiavano e abitavano. Aveva ciascuno una dimora piena di grande luce. Vi si costruiva una casa di mirabile potenza, che sembrava fabbricata con mattoni d'oro (...)» (I, 37, in MARIA PIA CICCARESE, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti Modelli Testi*, Firenze-Bologna, Nardini-EDB, 1987, pp. 133-35); le *Vite dei Padri di Merida*: «Sono stato in un luogo

tro fiumi: uno di miele, uno di vino, uno di latte, uno di olio. E sulle loro rive crescono alberi ricchi di frutta. Il che ci riporta, ancora una volta, nella tipica atmosfera dei nostri Paesi di Cuccagna»⁸⁸, semplici *utopie* – come nota Cocchiara in conclusione⁸⁹ – sul piano sociale e che richiamano direttamente la ritualità e le simbologie del *Carnevale*, festività e momenti collettivi di festa intesi come rovesciamento momentaneo del mondo e delle sue dinamiche sociali, culturali, di potere, nonché alimentari, sessuali e via elencando⁹⁰.

10. Il folclorista russo Vladimir Ja. Propp, nel controverso saggio *Le radici storiche dei racconti di fate*⁹¹, avanza osservazioni che in questa sede acquistano estremo interesse. Nel regno lontano, egli scrive⁹²,

ameno, dov'erano molti fiori profumati, erba verdissima, rose e gigli e molte corone di gemme e d'oro, innumerevoli veli tutti di seta e un leggero venticello che rinfrescava ogni cosa con il suo soffio profumato. (...). Mentre dicevano tutto questo e preparavano tutto il servizio, ecco che giunse una gran folla di biancovestiti, tutti ornati d'oro e di pietre preziose e cinti di corone risplendenti (...).» (I, 1-28, in ID., *Visioni...*, op. cit., pp. 173-75); lo scritto *A Donadeo*, di Valerio di Bierzo: «Un giorno rapito in estasi fui trasportato da un angelo in un meraviglioso luogo di felicità. Mi fece entrare in una dimora di oro purissimo tutta luccicante di pietre preziose, fabbricata con differenti gemme scintillanti e perle. Mirabile era il suo aspetto: ai lati da una parte e dall'altra sale e stanze ben costruite; tutto risplendeva del fulvo splendore dell'oro; sontuosi ornamenti di vario colore brillanti di perle e pietre preziose raggiavano come astri di luce immensa» (in ID., *Visioni...*, pp. 287-89). O la Gerusalemme celeste nella visione di Gerardesca (sec. XIII), una terziaria dell'ordine di Camaldoli, contenuta in una biografia anonima stampata negli *Acta Sanctorum*: «Tutte le vie della città-stato di Gerusalemme erano fatte dell'oro più puro e delle pietre più preziose. Un viale era formato da alberi d'oro, i cui rami risplendevano d'oro. I loro fiori rimanevano ricchi e rigogliosi, secondo la loro specie (...).» (in COLLEEN MCDANNELL, BERHARD LANG, *Storia del Paradiso*, Milano, Garzanti, 1991 [ed. or., *Heaven: An History*, 1988], pp. 100-102). Non dimenticando, poi, Ez. 28, 13: «in Eden, giardino di Dio, tu eri coperto d'ogni pietra preziosa: rubini, topazi, diamanti, crisoliti, onici e diaspri, zaffiri, carbonchi e smeraldi e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature, preparato nel giorno in cui fosti creato» (in *Bibbia...*, cit.).

88) GIUSEPPE COCCHIARA, *Il Paese di Cuccagna...*, op. cit., p. 183.

89) ID., op. cit. Queste utopie hanno «uno scopo ben determinato: idealizzare gli ordinamenti civili e sociali di una città o di uno stato secondo schemi razionalistici e paternalistici. È allora, però, che in essi si fanno sentire i bisogni del popolo. E a questi bisogni si ispirano, sia pure polemicamente, i poemetti del Paese di Cuccagna» (p. 185).

90) Cfr., tra gli altri, PETER BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980 [ed. or., *Popular Culture in Early Modern Europe*, 1978], in part. pp. 174 sgg. su «Il mondo del Carnevale», ove l'autore ribadisce il rovesciamento dei valori e degli atteggiamenti nel corso del Carnevale (pp. 181 sg.) e, soprattutto, la connessione col Paese di Cuccagna: «La Cuccagna è una visione che assimila la vita a un lungo Carnevale, mentre il Carnevale è, a sua volta, una Cuccagna transitoria, ma con la stessa esaltazione del cibo e dei rovesciamenti» (p. 186). Per quanto «polisemico, significando cose diverse a persone diverse» (p. 187, ad esempio, i significati cristiani sovrapposti a quelli pagani), la festa di «Carnevale era, in breve, un periodo di disordine istituzionalizzato, un complesso di riti di rovesciamento» (pp. 186 e 194-196).

91) VLADIMIR JA. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976 [ed. or., *I-storiceskie korni Volsebnj skazki*, Leningrad, 1946]. Le problematiche intorno al viaggio nel regno dei morti era già stato preannunciato da Propp in chiusura de *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988 [ed. or., *Morfologija Skazki*, Leningrad, «Academia», 1928]: «possiamo avanzare l'ipotesi che uno dei primi fondamenti della composizione della favola, e cioè la *peregrinazione*, rifletta credenze nella peregrinazione delle anime nel mondo dei morti» (p. 113).

92) ID., *Le radici storiche...*, op. cit., p. 447.

vi regna una principessa orgogliosa e prepotente, vi abita il serpente. L'eroe vi approda in cerca della bella rapita, oppure di cose miracolose, di mele che ringiovaniscono, di acqua viva che guarisce, dona l'eterna giovinezza e la salute.

Talvolta il regno è posto sottoterra, oppure su una montagna, o sott'acqua: in ogni caso «qualche volta il reame possiede bellissimi prati (...) [ma] non vi si trovano mai foreste né campi coltivati dove il grano spiga. In compenso, però, (...) ci sono giardini, alberi e questi alberi fanno frutti. (...). Tuttavia nel regno lontano ci sono edifici e sono sempre dei palazzi. (...). Il più delle volte (...) d'oro. (...)»⁹³. Il particolare dell'oro viene poco oltre affrontato da Propp⁹⁴:

Tutto ciò che è connesso in qualche modo col reame lontano può assumere la tinta dell'oro. Abbiamo già veduto che il palazzo è d'oro. Gli oggetti che l'eroe deve procurarsi nel reame lontano sono quasi sempre d'oro. (...).

L'oro figura così spesso, così spiccatamente e in tante forme svariate, che questo regno lontano si può chiamare a buon diritto il regno dell'oro. È una caratteristica così tipica e stabile che la proposizione: “tutto ciò che è connesso col regno lontano può avere il colore dell'oro” è esatta anche invertendo l'ordine: *tutto ciò che ha il colore dell'oro tradisce la sua appartenenza all'altro regno. Il colore dorato è il contrassegno dell'altro regno* (...).

Regno dell'oro appare, quindi, l'altro mondo ma, nel contempo, evidenzia Propp – con ciò trovando conferma ipotesi più sopra prese in considerazione –, anche regno dell'abbondanza⁹⁵.

Mentre nel caso dei doni fatati che servono all'eroe per risultare vincitore questi gli recano dei benefici, in quello di oggetti che danno abbondanza perenne «l'eroe che ha portato dall'altro mondo non già il fuoco o qualche cosa utile agli uomini, ma un oggetto che assicura un'abbondanza perenne senza alcuna fatica, perisce per causa di questo oggetto e non lo porta fino agli uomini»⁹⁶.

93) ID., op. cit., pp. 448-449.

94) ID., op. cit., pp. 452-453 (corsivo dello scrivente).

95) ID., op. cit., p. 463: «L'uomo trasferisce nell'altro mondo non solo le forme della sua vita, ma anche i suoi interessi e i suoi ideali. Nella lotta contro la natura egli è debole e quel che non gli riesce quaggiù può riuscirgli là. Quel che importa rilevare è che nell'altro mondo il cacciatore continua il suo mestiere: là si conservano le forze che gli danno potere sopra la natura, di là si possono trasferire nel mondo degli uomini e in tal modo ottenere un perfezionamento della caccia, le frecce non fanno mai cilecca. Ma più tardi nell'altro mondo si smette di produrre e di lavorare, si consuma soltanto, e i mezzi fatati recati dall'al di là assicurano un benessere eterno.

L'apparire di tali rappresentazioni mostra che sono cambiati i rapporti verso il lavoro e il mutamento è originato dal fatto che il lavoro è divenuto un lavoro forzato. La coartazione del lavoro è connessa con l'apparire della proprietà, la proprietà appare con l'agricoltura.

È noto che la forma più antica di produzione agricola è l'orticoltura. Col sorgere dell'agricoltura anche nell'altro mondo compaiono giardini e alberi e questi alberi provvedono ai bisogni dell'uomo senza che sia necessario lavorare».

96) ID., op. cit., p. 465 (corsivo dello scrivente). Sulla morte del protagonista a causa dell'oggetto o, che

A proposito «degli oggetti connessi col regno lontano, [il loro colore dorato] è il colore del sole. I popoli, cui è ignota la religione del sole, non conoscono il colore dorato degli oggetti fatati»⁹⁷. Solitamente – prosegue – i singoli popoli «attribuiscono al regno dell'aldilà la vita e le forme di produzione dell'esistenza materiale che essi conoscono»; tuttavia, «col trapasso all'agricoltura questo processo si interrompe. Nell'altro mondo non si ara, non si semina e non si miete. E anche nel regno lontano del racconto di fate non si eseguono mai lavori agricoli», come del resto conferma Marie Bonnet⁹⁸.

Nell'antico Egitto «raggiunge il suo pieno sviluppo la concezione solare dell'altro regno», così come assume importanza l'oro nel culto funebre; parimenti, in Assiria e Babilonia la città-fortezza viene trasferita, come concezione, nell'altro mondo. Infine, il contributo della civiltà classica alla concezione dell'altro mondo appare concentrarsi soprattutto sul colore dorato (il palazzo di Elios, dio del sole, è descritto come risplendente d'oro): siffatto «colore dorato è inerente agli dèi, ai morti e agli iniziati»⁹⁹.

Propp chiude affermando¹⁰⁰ che tali fatti spiegano

in misura sufficiente donde provenga il motivo del desiderio di possedere oggetti rari d'oro. Sono oggetti che hanno perduto la loro funzione magica di cose provenienti dall'altro mondo e assicuranti la longevità e l'immortalità.

11. Sulla scorta delle osservazioni avanzate, le leggende valdesi qui esaminate, comparate a quelle di altre aree alpine, paiono manifestare debiti non con miniere o giacimenti realmente esistenti, per quanto possano aver funto da stimolo aggiuntivo; non con ipotetici nascondigli di averi valdesi nel corso delle fughe di

è lo stesso, a causa della trasgressione d'un interdetto connesso a quest'oggetto trasportato nell'aldilà veda-
si GIUSEPPE GATTO, *Le voyage en paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age*,
in «Annales. Économies Société Civilisations», 34 (1979), n. 4, luglio-agosto, pp. 929-942, dove afferma che
il «fine dell'interdetto è di mantenere l'assenza di comunicazione fra l'aldilà e il mondo dei viventi. La sua
trasgressione pare compensare d'un colpo l'interruzione del corso del tempo: istantaneamente, l'uomo diventa
vecchio o è ridotto allo stato di polvere» (p. 935, trad. dello scrivente).

97) VLADIMIR JA. PROPP, *Le radici storiche...*, op. cit., p. 467 (corsivo dello scrivente); le citazioni che
seguono provengono dalla stessa pagina.

98) MARIE BONNET, *Tradizioni orali...*, op. cit.: «Le “fantine” sono eccellenti massaie o pastorelle (...),
si agghindano splendidamente e, indolenti ed oziose, trascorrono le giornate a passeggiare, a fare il bagno
nelle acque limpide, a pettinarsi le capigliature d'oro, a raccogliere fiori, a danzare e a cantare strane melo-
die» (p. 93).

99) VLADIMIR JA. PROPP, *Le radici storiche...*, op. cit., p. 473. Per la figura di Ade quale dio degli inferi
e, nel contempo, della ricchezza, cfr. KARL KERENYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia. Gli dei*, Milano, il Saggiatore,
1972³ [ed. or., *Die Mythologie der Griechen*, Zurigo, Rhein-Verlag, 1951]: «Al fratello sotterraneo
di Zeus (...) venivano attribuiti molti nomi oltre a quelli già ricordati, non soltanto nomi che esprimevano la
sua qualità di dio dei morti, come *Polydegmon*, “colui che riceve molti ospiti”; egli era anche *Plutos*, il “ricco”
o il “donatore di ricchezza”» (p. 193).

100) ID., op. cit., pp. 473-474.

fronte alla volontà sterminatrice di poteri religiosi e laici, per quanto possa essere accaduto e, successivamente, tradotto in eventi fantasmatici; non con dinamiche sociali all'interno delle società pastorali e montane; e, certo, non con suggestioni discendenti dalle invasioni barbariche e dai conseguenti riflessi mentali e fantasmatici, come asserito da Pons.

Piuttosto, appare confermata l'esistenza, anche entro l'area valligiana, di suggestioni che rimandano al viaggio nell'altro mondo e a ciò che al viaggio si correla: ricerca di elementi (non più) magici, presenza di custodi-donatori vari, scorre difforme del tempo, effetti interdetti e trasgressioni.

I tesori o le monete d'oro sono, infatti, un'espressione dell'altro mondo, visto come giardino edenico ove tutto si riteneva concesso e permesso *ad libitum* (la visione sottesa all'ideologia dei Paesi di Cuccagna). Tuttavia, un altro mondo delimitato spazialmente e temporalmente, come nota Propp e come le leggende confermano: o non si riesce a portare nell'Aldilà tesori e monete d'oro (se non in minima parte, ciò che conferma l'impossibilità per definizione), oppure si riesce ma a costo della vita. Le stesse narrazioni sull'oro mutato in foglie secche (in viole, ecc.), si pongono come ulteriore razionalizzazione d'un nocciolo narrativo anch'esso basato sul viaggio nell'Aldilà (confermato sempre dalla presenza dell'oro) e sulla impossibilità di godere in questo mondo delle ricchezze senza fine.

Tendenzialmente (nel materiale fiabesco ci sono sempre le eccezioni), agli umani non è concesso godere né dell'abbondanza senza fine e né dell'immortalità (come l'interpretazione leggendaria di tipo ferico-morganiano attesta) ma, in area valdese, ai cattolici la ricchezza è concessa: in questi frangenti emerge prepotente l'accentuazione della diversità fra cattolicesimo e valdismo, ciò che sta alla base della costruzione della retorica epico-religiosa valdese altrove esaminata.

Ha, quindi, ragione la Bonnet quando scrive che nelle Valli l'elaborazione intorno alle leggende sui tesori nascosti e custoditi non appare innovativa o diversa da quelle effettuate nelle aree circostanti. Ha, però, torto quando non si accorge dei diversi livelli o stadi di rielaborazione del leggendario valligiano che ella si trova fra le mani (raccolto direttamente o da lei letto nella silloge di Jalla): ha, cioè, torto per non essersi resa conto che, sul piano strutturale, i racconti evidenziano le connessioni di cui s'è finora detto¹⁰¹.

12. Si vedano, ora, taluni spunti che emergono dallo studio di Laurence Harf-Lancner sulla nascita della figura della fata nel Medioevo, in particolare dallo schema narrativo che l'autrice definisce «morganiano» e che così riassume¹⁰²:

101) Nello specifico, la partizione adottata da Marie Bonnet è la seguente: a) scoperte occasionali di tesori; b) ricerche infruttuose di tesori; c) pericoli che si corrono nella ricerca dei tesori; d) il diavolo custode dei tesori; e) stranieri rivelatori di tesori nascosti.

102) ID., op. cit. LAURENCE HARF-LANCNER, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 [ed.or., *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*,

- I. L'incontro con la fata.
 1. L'eroe lascia la sua dimora per una delle frontiere dell'altro mondo.
 2. Un animale gli fa valicare questa frontiera e lo porta nel regno ferico.
 3. Una fata (di cui l'animale-guida è spesso una metamorfosi) gli offre il suo amore.
- II. Il soggiorno nell'altro mondo.
 4. L'eroe accanto alla fata conosce un'eternità di letizia: passano secoli senza che ne abbia coscienza.
 5. Ritrova un giorno la memoria, a volte trasgredendo un divieto, e vuole rivedere i suoi.
- III. Il ritorno nel mondo degli umani.
 6. La fata rivela al suo amante la fuga soprannaturale del tempo e gli impone il rispetto di un divieto che lo preserverà dal peso degli anni.
 7. L'eroe infrange il divieto.
 8. Invecchia di qualche secolo.
 9. Muore o scompare per sempre nell'aldilà.

L'autrice afferma¹⁰³ poi che il

tema della fuga soprannaturale del tempo è (...) universale e il suo significato identico in tutti i folclori. *L'altro mondo e il mondo degli uomini obbediscono a leggi differenti e inconciliabili*. Quando un mortale lascia il proprio universo per il regno delle fate, passa dal mondo della caducità a quello dell'eternità, sfugge dunque al tempo ma ritornando tra gli umani ritrova il tempo e la morte.

Per ciò che attiene alla trasgressione del divieto, la Harf-Lancner esemplifica con il caso di una scatola d'oro (notarne colore e materiale) che non doveva essere né persa e né aperta dall'eroe il quale, naturalmente, contravviene al divieto e muore: tale esempio appare formalmente accostabile alla leggenda sull'oro mutato in foglie – riferita da Ducroz e analizzata da Abry – che, a sua volta, rientra appieno nel novero delle leggende valdesi del gruppo «B».

In chiusura del capitolo, la studiosa francese evidenzia che la conclusione del racconto di tipo morganiano è la definitiva esclusione dell'eroe dal mondo degli uomini; infatti «i racconti morganiani contemplano due conclusioni: l'una brutale, simbolo del castigo che la società degli uomini riserva ai disertori; l'altra è la fuga nell'eternità e rinuncia alla vita»¹⁰⁴. E, più oltre, trattando della figura del cervo bianco e del giungere nella foresta (incantata) da parte dell'eroe, scrive che «nella

Paris, Champion, 1984], p. 249.

103) ID., op. cit., p. 246. E aggiunge: «Il rapporto temporale stabilito tra i due mondi può esistere in senso inverso. Durante il suo soggiorno nel regno incantato l'eroe crede di condurre una vita compiuta, ma di ritorno nel mondo degli uomini scopre che il pasto, interrotto al momento della partenza, è ancora caldo in tavola. L'opposizione è la stessa tra tempo umano e tempo soprannaturale» (IBID.).

104) ID., op. cit., pp. 247-248.

foresta *non si soffre né la fame né la sete*»¹⁰⁵, tema che si riconnette alle analisi di Cocchiara sul Paese di Cuccagna e che trova più di un aggancio con quel che la studiosa francese scrive nella conclusione: fin «dall'Alto Medioevo le "Fatae", le antiche Parche rivisitate e modificate da alcuni secoli di coabitazione con le divinità madri celtiche, presentano i tratti propri delle dee della terza funzione definita da Dumézil e sono legate al culto dell'abbondanza»¹⁰⁶.

13. Ciò premesso, quel che si vuol dire è che si è verificato un relativo e diversificato processo di razionalizzazione entro il gruppo di leggende d'origine fiabesco-mitologica cui s'è più volte fatto riferimento e che vede al centro i racconti del gruppo sul toponimo *Apiot*: dai viaggi nell'altro mondo si giunge alla visita in cantina fatta in ritardo, all'oro visto steso su qualche pendio o radura, all'incontro con capri, altre bestie o col diavolo che impediscono l'arricchimento, oppure allo straniero che giunge prima del valdese ad arraffare oro o monete o al monaco che vi riesce. Se ciò è vero, il materiale valligiano offre, data la sua quantità, la possibilità di individuare e suddividere i vari livelli o stadi di detto processo.

Per giungere a questo risultato occorre isolare una struttura che risulti la più simile (almeno relativamente) al prototipo di riferimento – il viaggio nell'Aldilà – un intreccio narrativo, insomma, che funga da paradigma onde verificare la prosimità o meno al modello di riferimento delle singole leggende in precedenza esaminate. Le sequenze del racconto ferico di tipo morganiano, più sopra riportate, opportunamente integrate, appaiono un idoneo punto di partenza:

- 1) **PARTENZA = P** : Il protagonista lascia la sua dimora per avventurarsi verso una frontiera dell'altro mondo;
- 2) **ACCESSO = A** : Anche mediante l'ausilio di un animale incantato, il protagonista supera la frontiera ed accede ad una delle rappresentazioni o razionalizzazioni dell'Aldilà;
- 3) **INCONTRO = I** : Mentre nei racconti di tipo morganiano l'incontro con la fata si trasforma in un incontro d'amore, altrove tale sentimento è assente, risultando esclusivamente un semplice incontro con l'essere meraviglioso;
- 4) **MEMORIA SMARRITA = M_S** : Il protagonista passa nell'Aldilà un periodo di tempo di cui non ha coscienza;
- 5) **MEMORIA RITROVATA = M_R** : A un certo punto l'umano ritrova la memoria e vuole tornare nel suo mondo;

105) ID., op. cit. p. 270.

106) ID., op. cit., p. 524. Ma vedasi anche p. 80: «nell'immaginario collettivo prendeva forma una nuova figura: una "fata", padrona del destino degli uomini ma anche legata al culto della fecondità e dell'abbondanza (...); e, altrove, i commenti al *Decretum* di Burcardo da Worms (sec. XI), sul desco da allestire in casa per la visita notturna delle tre sorelle (ivi nominate Parche), in modo da impetrare il loro benvolere e procurare abbondanza nella casa (cfr. p. 16); o il commento al *De Universo* di Guglielmo d'Alvernia (sec. XII-XIII) che, nei capitoli dedicati agli spiriti diabolici, accenna a «esseri (...) che appaiono nelle case e sono indicati col nome di dame della notte ("dominae nocturnae") e la loro signora con quello di dama Abonde ("domina Abundia") dato che si crede che esse procurino alle case da loro frequentate beni materiali in abbondanza (...)» (p. 49).

- 6) **PATTO IMPOSTO** = **P_I** : Mentre nel racconto di tipo morganiano la fata impone all'umano un divieto onde preservarlo dal passare degli anni, altrove l'imposizione del divieto concerne un oggetto che l'uomo desidera e tutto ciò che ad esso e al conseguente comportamento umano si correla;
- 7) **RITORNO** = **R** : L'essere umano ritorna nel mondo umano;
- 8) **PATTO TRASGREDITO** = **P_T** : Il protagonista infrange il divieto, compiendo o non compiendo un gesto, accostandosi a un luogo interdetto, ecc.;
- 9) **EFFETTI** = **E** : La trasgressione (o meno) del divieto comporta per gli umani delle conseguenze, che possono in tal guisa compendiarsi:
- A) **MORTE NELL'ALDIQUA'** = **E_{MO}** : Morte del protagonista nell'Aldiquà;
- B) **VITA NELL'ALDILA'** = **E_{RA}** : Nei racconti morganiani l'alternativa che si pone per l'uomo alla morte nell'Aldiquà;
- C) **RICCHEZZA** = **E_{RI}** : Arricchimento teorico per il protagonista qualora non trasgredisca l'interdetto;
- D) **POVERTA'** = **-E_{RI}** : Mancato arricchimento dovuto all'infrazione del divieto.

1. RACCONTI DI TIPO MERAVIGLIOSO:

| RACCONTI | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | P _T | E _{RA} | E _{MO} | -E _{RI} | E _{RI} |
|----------------------------------|---|---|---|-------------------|-------------------|-------------------|------|-------------------|-----------------|--------------------|---------------------|-----------------|
| RACCONTI DI TIPO MORGANIANO | | | | | | | | | | | | |
| SCHEMA A ¹⁰⁷ | P | A | I | M _S | M _R | P _I | | P _T | E _{RA} | | | |
| SCHEMA B | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | P _T | | E _{MO} | | |
| SCHEMA I | | | | | | | | | | | | |
| J58-59 ¹⁰⁸ | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | P _T | | E _{MO} | -E _{RI} | |
| C15 S. BONNET | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | P _T | | E _{MO} | -E _{RI} | |
| B365-367 | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | P _T | | E _{MO} | -E _{RI} | |
| J88-89 - 1° racc. ¹⁰⁹ | P | | I | | | | | | | | [-E _{RI}] | |
| J88-89 - 2° racc. | P | A | I | [M _S] | [M _R] | [P _I] | [-R] | [P _T] | | [E _{MO}] | [-E _{RI}] | |
| SCHEMA II | | | | | | | | | | | | |
| J46 ¹¹⁰ | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | | | | | E _{RI} |

107) Nel racconto di tipo morganiano se il protagonista non torna allora può vivere nell'Aldilà (A); se, viceversa, ritorna in questo mondo, per lui sarà l'invecchiamento precoce e la morte (B).

108) Questo e i due seguenti fanno parte dei racconti concernenti il toponimo *Apiot*, nella sua versione pienamente morganiana, vale a dire col difforme trascorrere del tempo, col ritorno, la trasgressione del patto e la morte del protagonista, che comporta il lascito dell'accetta d'oro che costituirà il mezzo per costruire la futura frazione, la quale prenderà il nome, appunto, di *Apiot*. E' evidente che dal punto di vista del protagonista non si dà arricchimento, data la subitanea morte dopo la trasgressione del patto.

109) Mentre il primo racconto di J88-89 appare una sorta di presentazione (che si riporta qui per quanto influente ai fini dell'analisi), in cui dei cacciatori vedono un vecchio (I) che indica loro la strada da percorrere e, talvolta, percepiscono una voce melodiosa giungere dall'accesso dell'antro, il secondo appare decisamente un frammento d'un racconto di tipo morganiano: uno dei conti Truchets parte per la caccia (P), non si parla di animale meraviglioso, giunge verso l'imboccatura della caverna, vede la ragazza (I), entra con lei (A) e scompare, non trascurando l'ipotesi che nell'altro mondo il tempo scorra per lui in modo difforme rispetto all'Aldiquà.

110) I quattro racconti che seguono fanno, invece, parte di quelli concernenti il toponimo degli *Apiot* nella versione - come dire - «para-morganiana», nel senso che il protagonista compie sì un viaggio nell'Aldilà ma al termine di tale viaggio, per una serie di ragioni già esaminate, non trasgredisce il patto, per cui può godere dei benefici dell'accetta d'oro (venderla - lui o chi per lui - e col ricavato costruire una casa che darà il nome alla frazione).

| | | | | | | | | | | | | |
|--------------------------------|---|---|---|----------------|----------------|----------------|---|----------------|--|-----------------|--|------------------|
| B137-139 | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | | | | | E _{RI} |
| B369 | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | | | | | E _{RI} |
| C15 L.GAYDOU | P | A | I | M _S | M _R | P _I | R | | | | | E _{RI} |
| SCHEMA III | | | | | | | | | | | | |
| B301-303 ¹¹¹ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B331 ¹¹² | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B341-343 ¹¹³ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B347 - 2a vers. ¹¹⁴ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B351-353 ¹¹⁵ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B353-357 ¹¹⁶ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | E _{MO} | | -E _{RI} |
| B335-337 A2 e B ¹¹⁷ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |

111) Se le azioni ci sono tutte, la loro distribuzione sequenziale appare alquanto diversa: $I \Rightarrow P_I \Rightarrow P_T \Rightarrow P \Rightarrow A \Rightarrow [M_S] \Rightarrow [M_R] \Rightarrow R \Rightarrow -E_{RI}$. Legenda: P_I=Dopo essere venuta a conoscenza della presenza dell'oro in cantina occorre che ci vada subito; P_T=Attende troppo tempo a scendere in cantina. I=Incontro con la zingara-custode-rivelatrice; A=Scendere in cantina.

112) Anche in questo caso le azioni sono distribuite in modo leggermente diverso: $P \Rightarrow A \Rightarrow P_I \Rightarrow P_T \Rightarrow [M_S] \Rightarrow [M_R] \Rightarrow I \Rightarrow R \Rightarrow -E_{RI}$. Legenda: P_I=Porre le bretelle sotto la marmitta con vermi; P_T=Non aver compiuto tale gesto; I=Incontro con lo stregone; A=Zappare in terra.

113) Legenda: A=Forno intagliato nella roccia; I=Una forza trattiene l'uomo che tentava di allontanarsi dal cespuglio ove aveva nascosto l'oro; P_I=Non portare via l'oro; P_T=Cercare di portare via l'oro.

114) Leggasi: P_I=Non disturbare il custode; P_T=Disturbare il serpente. La prima versione di questo racconto, sorta di preludio alla seconda, narra di un caprone (metamorfofi diabolica) che fa la guardia a due pani di burro che di notte diventano lingotti d'oro; A=Giungere sul luogo ove il serpente custodisce i pani.

115) S'intende: P_I=Non uscire dalla grotta; P_T=Uscire dalla grotta; I=Diavolo; A=Grotta fra le rocce.

116) Legenda: P_I=Non lasciare il sacco; P_T=Lasciare il sacco; A=Grotta di Barma scura; I=Caprone.

117) Questa leggenda, che Marie Bonnet reputa incompleta, appare ricostruibile nel seguente modo:

| N. | PERSONAGGIO | AZIONE | MODALITA' | PER/SU COSA | PER/SU CHI | PERCHE' | EFFETTI |
|----|---|------------------------------|---|-----------------------|---------------|----------------------------------|---|
| A1 | Signore con una redingote nera e cilindro; grande quasi come fosse un gigante | Si mise a misurare un giorno | Un'aia a passi, dicendo «Povra gent! A caminou su 'd l'argent e a meurous 'd fam» | | Bambini | Pensarono che cercasse un tesoro | Scapparono e raccontarono tutto a casa. La voce si sparse. Cercarono il gigante ma invano |
| B | Montanaro | Provò a cercare | Al Pis | Il tesoro della Balmo | Per se stesso | Arricchirsi | Vide un grosso maiale che lo spaventò e poi si dileguò buttandosi nel fiume |
| A2 | Contadini | Provarono | A scavare nell'aia | Id. | Per se stessi | Id. | Udirono suoni metallici ma un branco di caproni li fecero fuggire |
| A3 | Uomo del posto | Andò | Con un parente a battere il grano in quell'aia | | Per se stessi | Lavoravano | Udirono un suono di campane e di catene di mucca che si allontanava lungo il sentiero preso dal gigante. Era il tesoro che si allontanava |

L'ordine delle righe rispetta quello del racconto, mentre le lettere e i numeri rappresentano la ricostruzione ipotetica e sequenziale: ci si trova, in questo modo, di fronte a quattro racconti, identificati - appunto - dalle lettere A e B: in particolare, i racconti A ruotano intorno all'aia, luogo che vede avvicinarsi tre personaggi che, però, ottengono il risultato di non trovare nulla: non il gigante che conosceva l'ubicazione del tesoro (A1, che appare il preludio per gli altri due) e né il tesoro stesso nelle righe A2 e A3. Leggendo i racconti, però, ci si rende conto come le reciproche scansioni sequenziali risultino, dal punto di vista strutturale, assai simili, per quanto in A3 l'incontro appaia non manifesto (infatti verrà posto in altro gruppo di racconti). A1 si pone come preludio non solo per i racconti che seguono ma pure per la figura del custode del tesoro, descritto secondo il più classico stereotipo diabolico. Si evidenzia, infine, la similitudine fra ciò che dice l'uomo in questo racconto e ciò che profferiscono le due fate in B119.

| | | | | | | | | | | | | |
|-----------------------------|-----|-----|-----|--|--|-------------------|-----|--------------------|--|-----------------|------------------|------------------|
| J19 2a parte ¹¹⁸ | P | A | I | | | P _I | R | -P _T | | | | E _{RI} |
| Id. | P | A | I | | | P _I | -R | P _T | | E _{MO} | -E _{RI} | |
| C14 (2) - 2a parte | P | A | I | | | P _I | R | -P _T | | | | E _{RI} |
| Id. | P | A | I | | | P _I | -R | P _T | | E _{MO} | -E _{RI} | |
| B119 ¹¹⁹ | P | A | I | | | [P _I] | R | [-P _T] | | | | E _{RI} |
| B333 ¹²⁰ | P | A | I | | | [P _I] | R | [P _T] | | | | -E _{RI} |
| B343 ¹²¹ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| J18-19 ¹²² | [P] | [A] | [I] | | | P _I | [R] | P _T | | | | -E _{RI} |
| Id. | P | A | I | | | P _I | R | -P _T | | | | E _{RI} |
| C15 Eynard | [P] | [A] | [I] | | | P _I | [R] | P _T | | | | -E _{RI} |
| Id. | P | A | I | | | P _I | R | -P _T | | | | E _{RI} |
| J36 ¹²³ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| J36-37 | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B343-345 | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B345-347 ¹²⁴ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| B347-349 ¹²⁵ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} |
| J51 ¹²⁶ | -P | | I | | | P _I | | | | | | -E _{RI} |

118) La seconda parte di J19 e C14 (2) appare, nell'economia del racconto stesso, presentare una alternativa esplicita: o si scende nell'antro, non si parla ai personaggi meravigliosi che lì si trovano (non trasgredendo il patto, -P_T) e si può portare fuori il tesoro, oppure il contrario, da cui una doppia linea sequenziale.

119) Dato il finale del racconto, si presume che la contadina sarà in grado di ritrovare, sulla base delle indicazioni delle due fate, il tesoro, non contravvenendo l'eventuale patto impostole e ritornando a casa sana e salva. Legenda: -P_T=Non trasgressione dell'eventuale patto imposto.

120) In questo racconto viene utilizzata la figura di uno straniero il quale, pur non trovando il tesoro, riesce comunque a far fuggire gli stregoni che lo custodivano. Appare evidente il risvolto anticattolico di tipo retorico del racconto, rappresentato dallo straniero (certamente non un valdese) che cerca il tesoro costituito da averi valdesi nascosti.

121) Legenda: A=Luogo presso Campo la Salza; I=Temere che fosse stato il diavolo in persona a lanciare loro addosso le pietre.

122) Questa leggenda e la sua fonte C15 Eynard, che segue, si basano in modo evidente su una struttura di tipo dicotomico: all'atteggiamento positivo verso la singola persona che le fate hanno preso a benvolere, si oppone un atteggiamento negativo verso coloro che, invece, odiano le fate, costringendo addirittura il loro amico a mandarle via. Lo schema che segue appare chiaro a tal proposito:

⇒ COLLETTIVO ⇒ GRANDINE ⇒ DISTRUZIONE A

[...] PARTENZA FATE vs. vs. vs.

⇒ INDIVIDUALE ⇒ DONO MAGICO ⇒ TESORO B

E' evidente come la linea superiore si riferisca alle sequenze relative al piano collettivo, mentre quella inferiore si correla al piano individuale. E' rilevante ai fini dell'analisi, in questa sede, la sola linea inferiore.

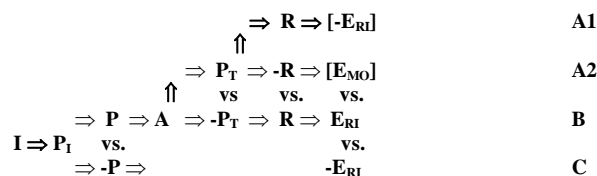
123) In J36, J36-37 e B343-345 si intende: P_I=Seguire una ritualità ben precisa (non gridare, non distogliere lo sguardo dal tesoro, non uscire dal cerchio, ecc.); P_T=Non rispettare la ritualità nella ricerca del tesoro; A=Scavare nel luogo ove trovasi il tesoro; I=Vecchie streghe custodi. Tra gli effetti occorre aggiungere il fermento e lo spavento.

124) Legenda: P_I=Non accedere al tesoro; P_T=Accedervi; A=Una casa; I=Gatto nero.

125) Legenda: P_I=Non avvicinarsi al luogo del tesoro; P_T=Lavorare sopra il luogo; A=Luogo dove si fanno le pietre; I=Diavolo che dà colpi in testa. La leggenda racconta che G. Benech volle finire il proprio lavoro, vi riuscì e non gli accadde nulla.

126) La sequenza riprodotta nella tabella rappresenta ciò che effettivamente accade nel racconto in quanto l'uomo, nonostante sia stato informato dalle fate sul luogo e le modalità di recupero del tesoro non vi si reca. In alternativa, sarebbero state possibili altre sequenze, come nello schema sottostante:

| | | | | | | | | | | | |
|----------------------------------|---|-----|-----|--|--|----------------|---|-----------------|--|--|------------------|
| B327-329 ¹²⁷ | P | A | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| B349-351 ¹²⁸ | P | A | I | | | P _I | R | -P _T | | | -E _{RI} |
| SCHEMA IV | | | | | | | | | | | |
| B357-359 ¹²⁹ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| J19 – 1a parte ¹³⁰ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| C14 (2) – 1a parte | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| B359 PRALI ¹³¹ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| J20 PORTES ¹³² | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| B359-361 1° racc. ¹³³ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| C14 (60) ¹³⁴ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| J20 RIALI | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| B361-363 1° racc. ¹³⁵ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| B361-363 2° racc. ¹³⁶ | P | [A] | I | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |
| SCHEMA V | | | | | | | | | | | |
| B329-331 ¹³⁷ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} |



La sequenza (B) rappresenta ciò che sarebbe potuto accadere se l'uomo si fosse recato alla ricerca del tesoro e non avesse trasgredito il patto; (A1 e A2) sono le ipotetiche sequenze nel caso l'uomo si fosse recato sul luogo del tesoro e avesse, invece, trasgredito il patto; (C) è la sequenza narrata nel racconto. Legenda: P=Recarsi nel luogo ove si trova il tesoro a mezzanotte, lottare con un serpente, sollevare una pietra; -P=Decisione di non recarsi sul luogo; -P_T=Non trasgressione del patto. Lo si inserisce in questo gruppo per via dell'incontro e dei potenziali accesso e atteggiamento umano verso il patto imposto.

127) Legenda: I=Incontro col gatto; P_I=Non si deve cercare il tesoro; P_T=Tentativo di ritrovare il luogo ove il gatto ha scavato, cioè dov'è il tesoro; A=Accesso alla stanza ove trovatisi il tesoro.

128) Legenda: I=Incontro col capro; P_I=La donna non deve cercare il tesoro; -P_T=Non trasgressione del patto da cui mancato arricchimento. L'accesso al luogo ov'è posto il tesoro è costante ma, di fatto, la donna rinuncia ad accedervi, vale a dire a trasgredire il patto.

129) Legenda: P_I=Tenere l'oro nelle calze; P_T=Farsi mangiare le foglie (l'oro) nel grembiule e poi mandare al diavolo il capro; [A]=Trovare monete d'oro; I=Capro.

130) Nei due racconti che seguono s'intende: P_I=Tenere per sé le foglie; P_T=Gettare le foglie; I=Capro; [A]=Deposito di foglie secche (presso la tana profonda). La prima parte concerne l'accostamento del caprone alla vecchia e il suo mangiarle le foglie che aveva raccolto; il seguito verte sulla discesa nell'antro.

131) Legenda: P_I=Non raccogliere le viole (il tesoro); P_T=Raccogliere viole e mandare al diavolo il caprone; I=Caprone; [A]=Trovare un mucchio di fiori presso un cespuglio.

132) [A]=Trovare un mucchio di foglie secche; P_I=Lasciarlo lì; P_T=prenderlo e mandare al diavolo il capro che lo custodisce. Il giorno dopo tutto è scomparso.

133) Legenda: P_I=Non sbeffeggiare il diavolo-custode (e non pestare le foglie-monete); P_T=Farsi beffe del diavolo-custode e pestare il lenzuolo con le foglie-monete. Gli effetti comprendono anche lo spavento per i ragazzi provocato dalla vista del diavolo.

134) Nei due racconti che seguono si intende: [A]=La ragazza trova le foglie su una generica pietra piatta; P_I=Tenere le foglie; P_T=Gettare le foglie e mandare al diavolo il caprone custode. Il mancato arricchimento si manifesta anche con la scomparsa del luogo quando i protagonisti vi ritornano.

135) P_I=Tenersi lontani dalle foglie secche e dal caprone-custode; P_T=Accostarsi alle foglie (tesoro).

136) Legenda: P_I=Tenere le monete nella calza e non lanciarle al capro; P_T=Lanciare le monete al capro. Si noti che il capro, alla fine, annusa e *non mangia* l'ultima moneta.

137) Legenda: A=Accesso in cantina; I=Ipotetico incontro col custode-pulcino (in realtà l'incontro non

| | | | | | | | | | | | | |
|------------------------------------|---|-----|-----|--|--|----------------|----|-----------------|--|--------------------|------------------|-----------------|
| B333-335 ¹³⁸ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| B335-337 A3 ¹³⁹ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| J35 ¹⁴⁰ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| C14 (61) | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| B339 ¹⁴¹ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| B339-341 ¹⁴² | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| B341 ¹⁴³ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| J21 ¹⁴⁴ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| J20-21 ¹⁴⁵ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| B353 ¹⁴⁶ | P | A | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| J38 ¹⁴⁷ | P | A | [I] | | | P _I | -R | P _T | | [E _{MO}] | -E _{RI} | |
| Id. | P | A | [I] | | | P _I | R | -P _T | | | | E _{RI} |
| SCHEMA VI | | | | | | | | | | | | |
| B359-361 – 2° racc. ¹⁴⁸ | P | [A] | [I] | | | P _I | R | P _T | | | -E _{RI} | |
| SCHEMA VII | | | | | | | | | | | | |

pare avvenire, anche se si parla di vendetta del pulcino) ; P_I=Non cercare il tesoro; P_T=Tentare di accedere al luogo ove è custodito il tesoro. Oltre al mancato arricchimento il protagonista è vittima di una caduta che gli procura una immobilità permanente.

138) Legenda: A=Il luogo ove si trova il tesoro; P_I=Non accedere al luogo ove si trova il tesoro; P_T=Accedere sul luogo; I=Potere che toglie le forze sul luogo dello scavo.

139) In A3 si ha percezione rumori che danno a intendere che il tesoro si allontana, mentre in A2 e B si ha incontro diretto coi custodi. Legenda: P_I=Non battere il grano in quel posto; P_T=Batterlo; A=Quell'aia.

140) Nei due racconti che seguono si ha: P_I=Non avvicinarsi al luogo ove trovasi il tesoro e tentare di impossessarsi del tesoro con mezzi magici; P_T=Avvicinarsi al luogo del tesoro e tentare di far proprio il tesoro tramite l'uso d'un libro di magia; [I]=forza ignota che bastona i quattro; A=Scavo presso una roccia. La conclusione del racconto fa sapere inoltre che il terreno ritorna come se nessuno vi avesse lavorato.

141) Legenda: P_I=Non accostarsi al luogo del tesoro; P_T=Accostarsi al tesoro; A=Pressi Èslar e Bric dâ Sere 'dla Vèllho; [I]=Sentire venir meno le forze.

142) Legenda: A=Eicafa; [I]=Percezione delle montagne che vengono addosso e oscuramento del cielo; P_I=Non accedere al luogo del tesoro; P_T=Accedervi.

143) A=Gouro; [I]=Terra che trema e luce abbagliante; P_I=Non passare sul luogo d'un tesoro; P_T=Passarvi. Nella leggenda si fa notare che Matteo (il protagonista) era «passato sopra un tesoro misterioso e il custode si vendicava a modo suo di tale profanazione» (corsivo dello scrivente).

144) Legenda: P_I=Stare lontano dalla roccia dove c'è l'oro steso; P_T=Accostarvisi per prendere l'oro. I=L'incontro non avviene, in quanto pare che prima la fata stenda il proprio oro e solo dopo l'uomo acceda al luogo meraviglioso; A=Rocca dove c'era l'oro.

145) Legenda: P_I=Stare lontano dalla roccia dove ci sono il lenzuolo e i grani di mais; P_T=Accostarvisi per sapere cosa si tratta; I=L'incontro non avviene per le stesse ragioni della nota precedente; A=Roccia dove la donna stende il lenzuolo e i grani di mais. Il lenzuolo e la donna scompaiono.

146) Legenda: P_I=Portare via subito il tesoro; P_T=Attendere troppo, andarsene, distogliere lo sguardo; A=Vedere l'arca e accostarvisi.

147) Questo racconto presenta un'implicita struttura dicotomica, nel senso che se si segue la corretta procedura magica, ci si può impossessare del tesoro, altrimenti – è da ritenersi – non ci si arricchisce e, forse, non si esce neppure dall'antro sotterraneo. Da qui le due linee ipotetiche: quella superiore riferita alla trasgressione del patto e quella inferiore, al contrario, riferita alla non trasgressione del patto (-PT). L'incontro è dato per implicito ([I]), per quanto non manifestato nel corso della narrazione.

148) Legenda: P_I=Tenere le foglie-monete dentro la brocca; P_T=Versare le foglie dalla brocca; [A]=Un generico trovare; [I]=figura del diavolo adombrata alla fine (il tesoro del diavolo). Evidenti connessioni con la leggenda B359 Angrognà.

| | | | | | | | | | | | | | |
|------------------------------|---|---|--|--|--|----------------|---|----------------|--|--|--|------------------|-----------------|
| B359 ANGROGNA ¹⁴⁹ | P | A | | | | P _I | R | P _T | | | | -E _{RI} | |
| B211-213 ¹⁵⁰ | P | A | | | | | R | | | | | | E _{RI} |

2. RACCONTI DI TIPO NON MERAVIGLIOSO:

Com'è evidente, mancano dalla tabella una serie di racconti, il nocciolo narrativo dei quali non è di tipo meraviglioso: così C14 (15) ¹⁵¹, C14 (16), C14 (18) e B373-379, relative al possesso di oro da parte di gente presumibilmente cattolica e col significativo spostamento d'accento dalla figura meravigliosa che «impedisce» al protagonista di accedere al tesoro o all'oro, alla figura dello straniero (della piana, in particolare) che priva il valligiano di sicura ricchezza ¹⁵². A sé è il terzo racconto di J88-89, che illustra, in piena atmosfera morganiana ma razionalizzata, la non possibilità di arricchirsi ¹⁵³. Il racconto B325-327 tratta d'un mero ritrovamento d'oro, non creduto tale, in ambientazione razionale; viceversa, J85 Sella Vecchia, J85 Barma dla Ciauvia, J86-87, C15 G. Maggiore, J87 Luserna (2 racconti su Canton), C15 Baridon e J87-88 confermano la possibilità che i Valdesi possano detenere ricchezze del sottosuolo delle loro valli rinvenute con modalità non moralmente illecite, mentre il frammento C14 (17) accenna al pastore Boer che si arricchisce ritrovando una pignatta piena d'oro.

3. SINTESI:

Con riferimento alla precedente tabella e all'intreccio di riferimento, si possono così riassumere i vari schemi:

I. Un primo gruppo di racconti sul toponimo *Apilot*: oltre al mancato godi-

149) Legenda: P_I=Trattenere le monete nella brocca; P_T=Versare le monete nel grembiule; I=Non sussiste incontro esplicito con alcun custode del tesoro, neppure adombrato alla fine, come in B359-361; A=Trovare la brocca *in una fessura di un muro* (che è ben diverso da un semplice ritrovamento).

150) S' inserisce questo racconto nel novero delle leggende di tipo meraviglioso, in quanto nel corso della narrazione si fa cenno, in relazione al ritrovamento nel pantano d'una zangola che poi si rivelerà essere piena d'oro, a «qualche avventura straordinaria». In realtà l'atmosfera appare quasi del tutto razionale: un semplice ritrovare un oggetto, senza incontri, patti cui sottostare ma, a differenza d'altri racconti, con una sorta di lieto fine (intermedio, in quanto la storia continua). Legenda: A=Pantano presso il torrente Pourachiero.

151) Riprendendo la scansione sequenziale adottata per i racconti di tipo meraviglioso, si potrebbe, infatti scrivere: $P \Rightarrow A \Rightarrow [I] \Rightarrow [P_I] \Rightarrow [P_T] \Rightarrow [M_S] \Rightarrow [M_R] \Rightarrow R \Rightarrow -E_{RI}$. Vale a dire una struttura in cui le azioni di tipo meraviglioso non sono contemplate, permanendo vaghi accenni all'accesso all'altro mondo e, naturalmente, il ritorno senza aver potuto mettere le mani sul tesoro.

152) Si potrebbe scrivere il seguente schema dicotomico in cui, infatti, vengono eliminati tutte le azioni di tipo meraviglioso (incontro con l'essere meraviglioso, patto imposto, ecc.), permanendo esclusivamente l'impossibilità per il valligiano di accedere all'oro:

$$\text{VALLIGIANO} \Rightarrow P \Rightarrow A \Rightarrow [I] \Rightarrow [M_S] \Rightarrow [M_R] \Rightarrow [P_I] \Rightarrow [P_T] \Rightarrow [R] \Rightarrow -E_{RI}$$

vs.

$$\text{STRANIERO} \Rightarrow P \Rightarrow A \Rightarrow [I] \Rightarrow [M_S] \Rightarrow [M_R] \Rightarrow [P_I] \Rightarrow [P_T] \Rightarrow [R] \Rightarrow E_{RI}$$

153) Come si è detto, gli elementi morganiani ci sono tutti, per quanto impliciti (passaggio difforme del tempo, memoria perduta e poi ritrovata), oppure razionalizzati: antro (una piccola sorgente sotto una roccia), patto imposto (raccolgere l'oro di notte con una candela accesa) e poi trasgredito (dato il forte vento la candela si spegneva), ritorno (a mani vuote). Quindi una sequenza del tipo $P \Rightarrow A \Rightarrow [I] \Rightarrow [M_S] \Rightarrow [M_R] \Rightarrow [P_I] \Rightarrow [P_T] \Rightarrow R \Rightarrow -E_{RI}$ (ove $[P_I]$ e $[P_T]$ intendono, appunto, il patto imposto e trasgredito).

mento dei benefici effetti (materiali) dell' accetta d'oro, mantengono colla struttura ferico-morganiana la morte del protagonista dopo il suo ritorno nell'Aldilà e la trasgressione del divieto, il diverso scorrere del tempo e la presenza dell'animale meraviglioso che conduce il protagonista nell'altro mondo. Ad esso è accostabile il racconto J88-89, sul conte Truchets che entra nell'antro allettato dalla donna (meravigliosa) che lo invita. Si evidenzia che l'aspetto amoroso(-erotico) è trasfigurato in una più gestibile (anche dal punto di vista toponomastico) accetta.

II. Un secondo gruppo di racconti sul toponimo *Apiot*: la struttura rimane inalterata, salvo la mancata trasgressione del patto che consente di tornare a casa, nonostante il diverso trascorrere del tempo e di godere dei benefici effetti (sempre materiali) dell' accetta d'oro (di fatto conferire il nome all'omonima borgata). Anche in questi casi l'animale meraviglioso appare presente.

III. Un terzo gruppo evidenzia una struttura narrativa basata sull'assenza di riferimenti al diverso trascorrere del tempo e all'animale meraviglioso che conduce nell'aldilà il protagonista e, talora, di cenni espliciti all'accesso nell'antro (variamente metaforizzato: cantina, zappare la terra, accedere a un forno intagliato nella roccia, ecc.). L'azione del ritorno è implicita nella narrazione, nel senso che il protagonista, seppure a mani vuote, torna sempre e rimane in vita, tranne un caso esplicito – B353-357 e due ipotetici – J19 2a parte e C14 (2) 2a parte. L'anziana in B349-351 non trasgredisce il patto in quanto non cerca il tesoro che sa esistere in quanto difeso da un custode, né tenta di accedervi. Nel racconto J51, v'è l'incontro con l'essere meraviglioso ma il protagonista non tenta neppure di accedere all'antro contenente il tesoro (teoricamente avrebbe potuto accedervi, anche con esito positivo, dato l'atteggiamento delle fate). Salvo un solo caso (J18-19 e C15 Eynard), in tutti gli altri non si assiste ad arricchimento del protagonista dopo essersi impossessato del tesoro: il valdese che in B381-383 arraffa dell'oro ma si ritrova, in seguito, povero (mentre i monaci lo prelevano con arti magica e l'utilizzano con profitto).

IV. Questo schema prevede la mancata esplicitazione, nel corso della narrazione, dell'accesso (naturalmente metaforizzato) all'altro mondo. Ci si rende conto della sottile linea che separa questo dal precedente gruppo ma, nondimeno, una differenza esiste, in quanto l'accesso all'Aldilà appare sempre più evanescente, disciolto nel susseguirsi delle riletture e delle rielaborazioni dello schema originario, per quanto – certo – non assente (infatti si adopera la notazione [A]). Viceversa, è presente l'incontro con gli esseri meravigliosi, per quanto variamente interpretati.

V. Il quinto schema, al contrario, si distingue per la mancata esplicitazione della fase di incontro con la figura meravigliosa (che, nondimeno, si ritiene presente – adoperando la notazione [I]), permanendo la trasgressione del divieto e, ovviamente, il mancato conseguimento dell'obbiettivo (tesoro o monete d'oro). Dal punto di vista della distanza dal paradigma di riferimento, lo schema morganiano, non si può dire se sia preclusivo l'accesso all'altro mondo o l'incontro con l'essere meraviglioso, ferico o para-ferico: in ogni caso, per quanto talora in modo discuti-

bile, in questo gruppo il momento dell'incontro è disperso nelle brume delle reinterpretazioni e, certo, del processo razionalizzante (un conto è raccontare che ci si impossessa di oro a seguito dell'incontro con una figura metaumana, altra è dire che dell'oro è trovato, per caso o per proprie capacità).

VI. La leggenda B359-361 fa gruppo a sé, in quanto non appare sussistere esplicitamente l'incontro con alcun essere meraviglioso, anche se tale figura viene evocata alla fine, quando si accenna al tesoro del diavolo. Lo schema è analogo ai precedenti ma le azioni di accesso e di incontro sono poste tra parentesi, segno – appunto – di un ulteriore passo verso l'emancipazione dal sostrato meraviglioso in tema sia di tesori che di «morganizzazione» (si passi il neologismo) del racconto.

VII. Infine, le leggende B359 Angrogna e B211-213 le quali, pur adombrando pesantemente l'accesso in un ipotetico altro mondo, non prevedono affatto alcun incontro con figure metaumane. In particolare, la struttura della leggenda B211-213, esaminata in una nota, appare ricalcata su quella più volte esaminata ma la sua ambientazione appare decisamente razionale.

VIII. A questo punto, il passo successivo nel processo di razionalizzazione è costituito da una struttura che, pur mantenendo punti di contatto con le precedenti narrazioni, non prevede l'atmosfera meravigliosa: così, ad esempio, C14 (15) o J88-89 (3° racconto), esaminati in precedenza.

IX. L'ultimo stadio, se si vuole, è costituito da racconti tipologicamente non meravigliosi che trattano della possibilità per la gente valdese di detenere ricchezze tratte dalle viscere delle loro montagne. Proprio per la loro struttura e per l'assenza di atmosfere fiabesche, si ritengono siffatti racconti elaborati in tempi più recenti; viceversa, appare chiaro che gli altri si ritengano storicamente anteriori, sino alle leggende sul toponimo degli *Apiot*, nella versione morganiana, che si reputano le più antiche fra quelle in questa sede esaminate e, come s'è detto, diretta filiazione d'un nocciolo narrativo di tipo espressamente ferico o para-ferico.

14. Come si può facilmente evincere, gran parte degli schemi appare basato sulle due funzioni proppiane del «divieto» e della «infrazione» del divieto da parte del protagonista (rispettivamente, «k» e «q») ¹⁵⁴.

Ma le suggestioni proppiane non si fermano qui: alla funzione della «partenza» (simbolo «↑»), segue la «prima funzione del donatore» («D»), cioè la messa alla prova dell'eroe «come preparazione al conseguimento di un mezzo o aiutante magico» ¹⁵⁵, cui si succedono quella della «reazione dell'eroe» (simbolo «E») e, soprattutto, quella relativa al «conseguimento del mezzo magico» («Z») ¹⁵⁶. Ora, se si rammenta ciò che scrisse Propp, in tema di evoluzione della concezione dell'oro

154) Cfr. VLADIMIR JA. PROPP, *Morfologia della fiaba*, op. cit., pp. 32-34.

155) ID., op. cit., p. 46.

156) Cfr. ID., op. cit., pp. 48-50.

nell'altro mondo, deprivato di ogni valenza magico-simbolica; se poi si ricorda cosa aggiunse sulla possibilità concessa all'eroe di portare dall'Aldilà esclusivamente doni magici utili per superare le prove cui verrà sottoposto dall'Antagonista e non «un oggetto che assicura un'abbondanza perenne senza alcuna fatica»¹⁵⁷, non si può evitare di ritenere come l'impossibilità di far propri dei tesori discenda dalla mutata concezione dell'oro, incontratasi con l'insieme di credenze sull'abbondanza senza fine, metaforizzata dai Paesi di Cuccagna, vale a dire – dato che questi ultimi altro non sono che una delle manifestazioni dell'altro mondo – con intrecci basati sul viaggio nell'Aldilà. Ciò conferma sia le parole di Propp, sia quel che accade nelle leggende esaminate, sia, soprattutto, la filiazione tra viaggi nell'altro mondo ed elaborazione colto-popolare intorno ai tesori nascosti e custoditi o alla metamorfosi dell'oro in foglie secche e viceversa: la similitudine strutturale trova conferma (e viceversa) nei contenuti delle narrazioni stesse, per quanto sottoposte a rielaborazioni e riletture variegata, nonché a processi di razionalizzazione e di cristianizzazione (come le presenze stregoniche e, talora, diaboliche attestano).

15. Altro tema sul quale vale spendere due parole, prima di concludere il presente intervento, è quello delle funzioni e degli attributi dei personaggi. Nelle leggende esaminate i personaggi appaiono sostanzialmente due: il protagonista (individuale o, talora, collettivo) che tenta di dissotterrare il tesoro o impossessarsi delle monete e il custode che lo difende ma che, in realtà, appare soprattutto un potenziale *donatore* nella definizione di Propp¹⁵⁸, ovvero una sua tarda filiazione ed erede di parte delle sue attribuzioni.

Nel terzo capitolo de *Le radici storiche dei racconti di fata*, Propp sottolinea che il «donatore costituisce una categoria determinata del canone fiabesco. La forma classica di esso è la maga»¹⁵⁹, che può assumere tre diverse forme: donatrice, rapitrice e guerriera e che mostra non solo «qualche nesso col regno dei morti»¹⁶⁰ ma «sta a guardia dell'ingresso al regno della morte»¹⁶¹ e, addirittura, «ricorda un cadavere, un cadavere in una bara angusta (...). Essa è un morto»¹⁶² e, come tale, particolare suo attributo sono le gambe ossee¹⁶³:

il piede osseo si ricollega in qualche modo col semblante umano della maga, con la sua antropomorfizzazione. L'uomo col piede di animale è un gradino di transizione dall'animale all'uomo. La maga non possiede mai un piede siffatto, ma Pan, i fauni e tutta una serie di spiriti maligni lo possiedono. Elfi, gnomi, démoni,

157) ID., *Le radici storiche...*, op. cit., p. 465.

158) Cfr. ID., *Morfologia della fiaba*, op. cit., p. 84.

159) ID., *Le radici storiche...*, op. cit., pp. 83-84.

160) Cfr. ID., op. cit., p.84.

161) ID., op. cit., p. 95.

162) ID., op. cit., p. 112.

163) ID., op. cit., p. 113.

diavoli hanno piedi di animali.

Ciò giustifica, nonostante l'*interpretatio christiana*, la presenza del diavolo a guardia dei tesori, riconosciuto proprio per via dei suoi attributi ossei, ad esempio, in B359-361. Inoltre, in tema di custodia di tesori, oltre al diavolo, v'è anche il serpente (come in B347), del quale, nella sua versione ctonia, Propp scrive che non solo si connette con il regno dei morti¹⁶⁴ ma che è il «custode sotterraneo del regno dei morti»¹⁶⁵, con ciò trovando ulteriore conferma la constatazione che gli scenari fantasmatici concernenti tesori e le monete d'oro rimandano all'altro mondo.

Custodi-donatori che, però, per le suesposte considerazioni, non possono di norma trasmettere ciò che hanno al protagonista(-eroe), limitandosi alla prima delle due funzioni, cioè, soprattutto a difendere i tesori dalle umane brame. Viceversa, esempi di donatori più che di custodi sono la zingara che rivela all'anziana la presenza di oro in cantina (B301-303), lo stregone che rivela a coloro che hanno estratto la pentola colma di vermi che v'era la possibilità di vederli trasformati in monete d'oro (B331), le fate in J18-19 e in B119. Casi alquanto ridotti di numero, come la tabella attesta, a conferma dell'impossibilità per i protagonisti dei racconti di mettere le mani sui tesori o di disporre di tutte le monete metamorfosi di foglie o di grani di mais, vale a dire di godere dell'impossibile per definizione.

Impossibilità che, certo, persiste anche in ambito valligiano, come weberianamente nota Armand Hugon quando scrive che «la coscienza calvinista non era indulgente con la ricchezza improduttiva!»¹⁶⁶. Dal punto di vista della pertinenza *emica*, si spiega, quindi, la presenza nelle Valli di queste leggende, sia giunte dal di fuori o sia frutto di peculiari elaborazioni interne, nel primo caso non cozzando contro paradigmi di sorta entro l'ambito socioculturale valdese e, nel secondo, trovando d'acchito facili connessioni con similari attestazioni altrove presenti.

16. In conclusione, appare evidente che, nei termini in cui sono stati posti, i temi esaminati tendono a raccordarsi a un più generale contrasto tra la vita e la morte, vale a dire, all'enigma d'ogni singola presenza umana sulla terra e della durata di questa presenza, nonché – come il viaggio nell'Aldilà attesta – all'estrema vicinanza tra le due realtà, di sicuro sul piano fantasmatico. In termini esistenziali, da ciò appare discendere la pretesa necessità dell'essere umano di condurre al meglio il primo termine della dicotomia **Vita vs. Morte**, cercando, nel contempo, di intessere un rapporto pacificato con il secondo.

Se, infatti, la morte (e tutto il suo corollario: malattie, disagi, conflitti di va-

164) ID., op. cit., p. 419 sg.

165) ID., op. cit., p. 422, a proposito di Cerbero, a giudizio di Propp il tipico rappresentante di questo ufficio presso i popoli agricoltori.

166) AUGUSTO ARMAND HUGON, *Tesori nascosti...*, op. cit., p. 72.

ria stirpe, danni agricoli, al bestiame, ecc.) è un dato ineludibile in ciascun ambito socioculturale, la vita appare, invece, una categoria relativamente vuota, che si può riempire di qualsivoglia contenuto sulla base delle oggettive condizioni materiali di vita, produttive, ecc. In questo senso, quindi, entro contesti che ritengono l'oro un elemento polisemico, dotato di più significati, pertanto, in grado di fungere anche da orizzonte mentale, fantasmatico, l'oro stesso è stato predisposto a esemplificare un certo modo di riempire questa vuota casella esistenziale, una certa abbondanza (opposta alla scarsità), una precisa eternità (opposta alla limitatezza temporale), una generica idea di ricchezza (opposta alla evidente vita di privazioni), una concezione religiosa di salvezza e di sacralità, come s'è visto, di derivazione «solare» (opposta al buio e alla profanità della perdizione eterna) e via elencando, non trascurando – in tema di concezioni religiose – gli effetti di processi di desacralizzazione che possono aver investito talune categorie e le loro determinazioni e metaforizzazioni, ciò su cui attirano l'attenzione sia Propp e sia, indirettamente, Frazer. Senza doversi appellare al «grido di dolore del proletariato», su cui ironizzava Arturo Graf¹⁶⁷, si possono altresì ritenere le credenze intorno ai tesori nascosti, alle miniere contenenti metalli preziosi, alle foglie mutate in oro, ai Paesi di Cuccagna, ecc., modalità diverse di concepire la vita (in opposizione alla morte) e ciò che alla vita si correla, sulla base d'una mentalità protoscientifica (cioè protocapitalista) di pensare la ricchezza (in senso non monetario, per l'appunto)¹⁶⁸ e di ritenersi soggetti che potenzialmente si sarebbero potuti arricchire, salvare, essere eterni, ecc., trasponendo su un piano metastorico queste possibilità che non erano per definizione raggiungibili nell'Aldilà¹⁶⁹.

Ciò che non è, ad esempio, molto diverso, in quanto a processi mentali (a parte la determinazione in senso monetario entro contesti socioculturali capitalistici), dalla mania per i giochi, ufficiali e d'azzardo: quali nuovi tesori custoditi in metaforici antri artificiali e/o virtuali da invisibili gnomi della burocrazia bancaria, ministeriale o mafiosa, fortune più o meno colossali attendono che ciascuno agisca per impossessarsene, non più con pala e piccone ma con l'acquisto di biglietti e a combinazioni e sistemi di numeri; non più con vetusti e obsoleti libri di stregoneria

167) ARTURO GRAF, *Il mito del Paradiso Terrestre*, in ID., *Miti, leggende...*, op. cit., p. 40.

168) In termini fiabistici, si potrebbe ritenere, sulla scorta delle osservazioni di ROLAND BOURNEUF, RÉAL OUELLET, *L'universo del romanzo*, Torino, Einaudi, 2000 [ed. or., *L'univers du roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972], p. 154 (che riprendono le analisi di ETIENNE SOURIAU, *Les deux cent mille situations dramatiques*, Paris, Flammarion, 1950), l'oggetto desiderato una sorta di *rappresentazione di valore*, cioè fonte di attrazione e di interesse per qualcuno (il protagonista), avverso al quale si erge l'antagonista o il donatore o il custode/donatore.

169) Sul Paradiso come «topos» geografico-esistenziale nel quale gli ideali di perfezione, impossibili in terra e, quindi, proiettati in un Aldilà sublime, vengono a sintesi e a compimento, cfr. le innumerevoli esemplificazioni di tipo teologico, artistico, letterario, filosofico dall'antichità ebraica ai nostri giorni in COLLEEN MCDANNELL, BERHARD LANG, *Storia del Paradiso...*, op. cit., nonché in JEAN DELUMEAU, *Storia del paradiso. Il giardino delle delizie*, Bologna, il Mulino, 1994 [ed. or., *Une histoire du Paradis. Le jardin des délices*, Paris, Fayard, 1992].

ma con precisi e mirati supporti cartacei e informatici che, sfrondati della loro modernità «formale», evidenziano col passato troppi legami. Non dimenticando il formarsi, in seno alla nostra civiltà, di leggende metropolitane concernenti vincite smisurate o la possibilità di facili arricchimenti, come attestano le varianti della «catena di s. Antonio», di cui si parla ma che non hanno mai il narratore come protagonista. Per chiudere col costituirsi dal XVI secolo del mito dell'«Eldorado», che condusse personaggi disparati ad agire per un obbiettivo impossibile: mettere le mani su oro e ricchezze inestimabili credute esistenti da qualche parte del Sudamerica ma che erano sempre un po' più in là di dove s'era giunti ¹⁷⁰.

FULVIO TRIVELLIN

170) Sull'«Eldorado» (o «El Dorado»), cfr. tra gli altri ROBERT SILVERBERG, *La scoperta dell'El Dorado*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1998 [ed. or., *The Golden Dream*, Agberg Ltd., 1985]. Di storico ci furono solo ori e ricchezze sottratti, assieme alla propria libertà, a Incas e ad Aztechi e alle altre popolazioni latino americane in seguito alle conquiste di Pizarro e Cortés e degli altri *conquistadores*: il resto furono abbagli e fraintendimenti, nonché il diffondersi e il consolidarsi del mito dell'«uomo dorato», mano a mano collocato geograficamente in aree non ancora esplorate, sostanzialmente da ovest ad est, incrociandosi col mito delle Amazzoni, di cui già aveva scritto Erodoto, non certo riferendosi al Sudamerica. Cita il mito del cosiddetto «Eldorado» cfr. anche JEAN DELUMEAU, *Storia del paradiso...*, op. cit., nel capitolo dedicato al paradiso terrestre, alle isole Fortunate, all'isola di san Brandano e ad altri luoghi di meraviglie, non trascurando il regno del Prete Gianni che, similmente all'Eldorado in quanto a modalità, dopo una prima collocazione in Africa nei primi decenni del secolo XII, venne ricollocato in Asia nella seconda metà dello stesso secolo, per poi ritornare in Africa «alla fine del Medio Evo e nel corso del '500» (p. 119).