

### 3.a. *Le raccolte di Bonnet, di Jalla e di Pons*

La base documentaria da cui ho preso le mosse è stata tratta dalle citate raccolte di Marie Bonnet e di Jean Jalla, e dai riferimenti contenuti nel volume *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi)* di Teofilo G. Pons.

Uscita a puntate nella «Revue des Traditions Populaires» a Parigi fra 1910 e 1914 con il titolo di *Traditions orales des Vallées Vaudoises du Piémont*, l'opera di Marie Bonnet consta di 198 leggende, comprese 39 varianti e 5 racconti non titolati: la parte dedicata agli stregoni è il capitolo V, comprendente 54 leggende-base e 9 varianti<sup>15</sup>.

Edito, viceversa, in forma di libro, per colmare (come nota l'autore stesso) una lacuna in campo folclorico, il lavoro di Jean Jalla si compone di 127 leggende, delle quali utili alla bisogna sono risultati 22 racconti-base e 3 varianti<sup>16</sup>.

Infine quattro leggende, su dieci, tratte da Pons<sup>17</sup>. Scarne, essenziali, senza le ridondanze e le ornature narrative delle precedenti (soprattutto di quelle riferite da Marie Bonnet), esse si mostrano con chiarezza espressione di un mondo e di una cultura accentuatamente in trasformazione rispetto al periodo storico-sociale sotteso alle leggende riferite da Jalla e da Bonnet.

Un cenno ai criteri di raccolta. Se Teofilo Pons non sempre accenna al luogo di provenienza (mentre la fonte è lui stesso) e Jean Jalla non cita né fonte né luogo, Marie Bonnet (che ha letto attentamente Arnold Van Gennep<sup>18</sup>) riporta sia il luogo di provenienza della leggenda, sia l'informatore. Quest'ultimo atteggiamento denota la volontà (ribadita dagli ampi riferimenti ad altre opere<sup>19</sup>) di avvicinarsi con metodo scientifico a un patrimonio orale – almeno per allora – ignoto e, tutto sommato, assai limitato geograficamente.

Per quel che riguarda le opinioni dei tre autori sul materiale leggendario con-

<sup>15</sup> Rinvio all'appendice 1 per l'elencazione delle leggende comprese nel V capitolo e da me adoperate per l'analisi. Il testo della Bonnet è stato ora raccolto in volume, con traduzione italiana a fronte, nella recentissima nuova edizione a cura di A. Genre, sotto il titolo: *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana ("Collana della S.S.V.", n. 13), 1994.

<sup>16</sup> JALLA 1911, e JALLA 1926. Rinvio all'appendice 2 per l'elencazione delle leggende da me adoperate per l'analisi.

<sup>17</sup> PONS 1979. Le leggende si trovano alle pp.36-41.

<sup>18</sup> Arnold Van Gennep (1873-1956) fu il nume tutelare degli studi folclorici francesi. Attivo come antropologo (celeberrimo è il suo *Les rites de passage*, Paris 1909), la sua fama è però dovuta alle sue inchieste sul campo delle quali il *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1937-58, 6 v. di cui l'ultimo postumo e incompiuto è sintesi insuperata. Marie Bonnet cita naturalmente solo *La formation des légendes*, testo anch'esso fondamentale e nel quale il folclorista francese tra l'altro fornisce quelli che a suo giudizio debbono essere i criteri di raccolta del materiale folclorico in relazione agli informatori, ossia: «sesso, età, località di abitazione e di origine, rapida biografia, grado di istruzione e quadro psicologico» (VAN GENNEP 1992: 164). Da ciò e da quel che seguirà si evince quale sia stato il tributo della Bonnet in special modo verso Van Gennep.

<sup>19</sup> Marie Bonnet cita 44 opere di 35 autori e 4 periodici specializzati, come testimoniano le 338 note a piè di pagina nei suoi articoli.

cernente la stregoneria<sup>20</sup>, sottolineo quanto segue. Marie Bonnet, seguendo fedelmente Van Gennep<sup>21</sup>, evidenzia la specificità del mondo valdese a stretto contatto con quello cattolico, ciò che, se da un lato portò al sopraggiungere di leggende concernenti la stregoneria (elaborate in ambito cattolico), dall'altro comportò una rielaborazione delle medesime da parte della cultura e della forma-pensiero valdese. Questa forma-pensiero è dalla Bonnet definita «positivistica»<sup>22</sup>, nel senso che gli aspetti più estremi del meraviglioso stregonico, ferico o diabolico, presenti nelle concezioni cattoliche, furono razionalizzati e ricondotti a dimensione e a percezione più umane. Ciò tuttavia non impedì, evidenzia la Bonnet, il diffondersi, anche in ambito valdese, di credenze relative agli stregoni, ma questo sempre per l'intermediazione cattolica (attraverso la mescolanza di individui nelle più svariate occasioni).

Le finalità di Jalla sono diverse. Intenzionato a ricercare le cause storiche della presenza nelle Valli valdesi di determinate figure mitico-legendarie, lo studioso si lancia in ardite ipotesi sulla presenza dei Liguri nelle zone poi valdesi e sull'origine ligure della figura delle fate; le invasioni barbariche avrebbero ad essa sovrapposto altri elementi religiosi dando luogo alla figura della strega la quale, col cristianesimo, sarebbe entrata in contatto con idee cataro-dualistiche e con la concezione del male in quanto espressione di Satana. Il tutto calato entro un contesto esplicativo ruotante attorno al rapporto uomo/natura di estrema dipendenza per i tempi passati, e alla conseguente necessità per quelle popolazioni di far ricorso a specifiche entità soprannaturali per fronteggiare i momenti critici cagionati da tale precario rapporto. Se, al pari della Bonnet, anche Jalla evidenzia come fra i valdesi le figure diaboliche avessero perduto taluni loro poteri, a differenza di essa rimarca l'amplessissima diffusione nelle Valli delle credenze stregonesche.

Infine Pons. Se da un lato dà prova di aver letto Jalla e Bonnet, seguendo perlopiù i loro ragionamenti, e senza apportare quindi sostanziali novità interpretative<sup>23</sup>, dall'altro ripropone il tema delle veglie invernali quale momento di circolazione degli elementi della cultura popolare montana, di cui quella valdese è parte<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Per un'analisi più dettagliata cfr. TRIVELLIN 1991: 42-72.

<sup>21</sup> Cfr. Marie BONNET 1910c: 252-54 (nuova ediz. 1994: 88-93). Ma cfr. anche VAN GENNEP 1992: soprattutto 171-73, da cui la studiosa valdese trae pari pari l'accento alla «personale» (in senso collettivo) sensibilità di ogni popolo.

<sup>22</sup> Il dibattito sul «positivismo» valdese (o valdo-riformato) è di lunga data e, comunque, anteriore agli articoli di Marie Bonnet sulla «Revue». A tal proposito cfr. MERLO 1991: 115 sgg.

<sup>23</sup> Cfr. PONS 1979: 217 sgg. Per una disamina critica rinvio a TRIVELLIN 1991: 61-67.

<sup>24</sup> Sul problema in oggetto cfr. TRIVELLIN 1992a, nel quale si ripropone il privilegiamento della funzione ludica delle veglie, avversa ad un certo ambiente «lévy-bruhliano» che pare permeare tante descrizioni di veglie con relativi attori (narratori e pubblico), quasi a fare intendere la «credulità» intrinseca di certi ambiti culturali avversa alla nostra pretesa «incredulità»/razionalità verso temi e figure che *noi* riteniamo totalmente immaginari. Sul problema del contadino (ma potremmo anche dire del montanaro) credulone e sulla riproposizione di tale stereotipo da parte della cultura ufficiale vedansi le osservazioni in FAVRET-SAADA 1983:15-16, 287-94 e 310-25.

### 3.b. *Le raccolte di confronto*

Affinché si potesse dare comparazione, occorrevano delle leggende da confrontare con quelle provenienti dall'area valdese. La scelta, nel rispetto della necessità che provenissero da zone montane (l'arco alpino) e, a grandi linee, omogenee socialmente ed economicamente, ha dovuto per forza di cose essere limitata. Ho impiegato un totale di 32 leggende e 6 varianti desunte dalle opere di Alfred Ceresole<sup>25</sup>, Maria Savi-Lopez<sup>26</sup>, Michele Ruggiero<sup>27</sup> ed Alberto Mari - Ulrike

<sup>25</sup> CERESOLE 1885. Il volume (per il quale rinvio a TRIVELLIN 1991: 79-83 e relative note) esamina le varie figure leggendarie del folclore montano svizzero del Vaud, e in particolare della zona compresa fra i distretti di Vevey, di Aigle e del Pays d'Enhaut, area tipicamente riformata, come si vede. Calando la creazione delle leggende (frutto dell'umana immaginazione e riflesso di epoche trapassate) in un contesto di limitato rapporto uomo/ambiente, con tutte le relative problematiche, Ceresole evidenzia che le credenze stregonesche promanarono dalla necessità di condizionare, da parte delle popolazioni antiche, le forze superiori in modo da trarne vantaggi esistenziali. L'autore analizza anche svariati processi per stregoneria tenutisi nel Vallese dopo la seconda metà del '600: giustificando pienamente l'intervento delle autorità politico-religiose, egli rintraccia i motivi per credenze quali quelle stregonesche nel concetto di «incredulità» umana, che di fronte allo sviluppo religioso e morale dell'uomo si organizzò in sette e, pertanto, dovette essere combattuto. Questi atteggiamenti ceresoliani verso il fenomeno stregonesco mi hanno indotto ad inserire l'autore fra quelli di confronto: in realtà, me ne rendo conto, esso andava accostato, per la sua continguità culturale e religiosa, agli autori delle Valli. Al più può considerarsi a sé stante, in quanto indicatore della divergenza fra singolo atteggiamento (quello di Ceresole, appunto) e azione più profonda e di lungo periodo di un fenomeno quale il calvinismo. Assistiamo infatti, nel suo volume, a manifestazioni di acredine verso ogni forma di magismo, da un lato; dall'altro alla riproposizione, nelle due sole leggende riportate, di *sabba* che risultano essere tanto meno debitori verso stereotipi inquisitoriali, quanto più verso tradizioni pagane dell'imbandire il desco per la notturna visita delle *Parche*, di *Satia*, ecc. e dell'impossibile convivenza fra vivi e morti (tema peraltro esplicito in una delle due leggende).

L'atteggiamento di Ceresole solleva il problema di quale poté essere l'atteggiamento di un Calvino verso la stregoneria e la sua repressione. Se è vero che la tradizione calvinista fu la più insistente nell'«attuare una Riforma più completa e più audace, il cui strumento di effettiva realizzazione doveva essere una disciplina più rigorosa» (MONTER 1987: 65), e se è vero che «il calvinismo si oppose con maggiore fermezza a tutte le forme di "superstizione" tradizionale» (MONTER 1987: 66), è anche vero che Calvino «assegnò al diavolo un ruolo più angusto» (RUSSEL 1988: 30), concedendogli, rispetto a Lutero, una minore attenzione. Non solo: nel dibattito sulla stregoneria, «il ruolo personale di Calvino fu del tutto privo di importanza» (MONTER 1975: 264) e le sue posizioni, più che peculiarità confessionali, furono il riflesso di «problemi generali del periodo» (ibid.). Ciò, poi, è maggiormente importante se si pensa che colui che, volgarizzando il pensiero di Calvino e scrivendo non solo trattati e opuscoli contro ogni forma di superstizione ma partecipando in prima persona alla repressione della stregoneria, fu Pierre Viret, e proprio nella zona del Vaud. Alla «relativa» tranquillità nella città di Ginevra, fecero da contraltare gli oltre 2000 processi per stregoneria nel Vaud, tra inizio della Riforma e 1680, con una percentuale di condanne a morte del 90% (cfr. a tal proposito MONTER 1987: 66-72).

<sup>26</sup> SAVI-LOPEZ 1889. Con questa studiosa (sulla quale vedasi TRIVELLIN 1991: 84-87 e relative note) compiamo dei decisi passi in avanti nell'approfondimento delle figure, in generale, mitico-leggendarie e, nello specifico, stregonesche. Pur restando ancorata ad un comparativismo di stampo mülleriano (con tutti i limiti del comparativismo ottocentesco) e risultando presumibil-

Kindl<sup>28</sup>. I motivi di tale scelta non sono stati casuali: Ruggiero si appoggia a Jean Jalla e a Maria Savi-Lopez, che funge da referente per Marie Bonnet e Pons, il quale cita Alfred Ceresole, a sua volta rintracciabile nelle note della Savi-Lopez e di Marie Bonnet; la Savi-Lopez è poi presente nella raccolta di Mari - Kindl.

Per quel che concerne i criteri di raccolta, Ceresole e Savi-Lopez hanno – come dire – operato sul campo, mentre Ruggiero e Mari si sono rifatti a leggende già pubblicate.

mente una delle fonti «teoriche» di Jean Jalla, essa da un lato evidenzia la provenienza «dotta» dello stereotipo stregonesco («le superstizioni più assurde non ebbero [...] origine quasi spontanea nella mente degli alpigiani; ma furono ad essi come imposte dalle grandi città», SAVI-LOPEZ 1889: 262); dall'altro individua il *continuum* fata-strega (mercé l'elaborazione cristiana medioevale) calato nelle solite problematiche scaturenti dal limitato rapporto fra uomo e natura. La ricchezza delle suggestioni di un testo vecchio di oltre cent'anni meriterebbe altro spazio: mi limito a citare il legame che la Savi-Lopez intravede fra strega (*ffata*), *caccia selvaggia*, *fantasmi e morti*; nonché la derivazione del meraviglioso leggendario in tema stregonico da quello gaelico e bretone, ovvero celtico.

<sup>27</sup> Michele Ruggiero, *Streghe e diavoli in Val di Susa*, in «Segesium», V, n. 5 (settembre 1968), pp. 18-25; Id., *Tradizioni e leggende della valle di Susa*, Torino, Piemonte in bancarella, 1970; Id., *Streghe e diavoli in Piemonte*, Torino, Piemonte in bancarella, 1971 (per un esame critico cfr. TRIVELLIN 1991: 87-91 e relative note). Seppur ampiamente posteriore alla Savi-Lopez e pur avendo letto il suo libro, Ruggiero pare non averne appreso la lezione, prevalendo in lui, oltre all'ambiguo desiderio di dar conto di aspetti lugubri e misteriosi della cultura popolare valsusina e piemontese, la concezione più trita della contiguità strega-sabba-demonio, di inquisitoriale memoria. Risultano, quindi, assenti le suggestioni folcloriche presenti, al contrario, nelle *Leggende delle Alpi*. Anche Ruggiero esamina gli aspetti storico-processuali della «caccia alle streghe», ma pure in questo caso la sua attenzione pare più volta agli aspetti macabri e licenziosi dei fatti inquisitoriali. In questo senso, grande attenzione è da lui prestata alle ipotesi «mediche» della figura stregonica, ricalcando lo stereotipo della strega quale «praticona» di intrugli e misugli vari.

<sup>28</sup> MARI 1988 (su cui vedasi TRIVELLIN 1991: 91-95 e relative note). Dato alle stampe sulla scia di un lavoro quale quello della Savi-Lopez, questo se ne distacca per la griglia interpretativa adottata. Se nella Savi-Lopez prevaleva, pur in forma rozza e per accenni e spunti non adeguatamente sviscerati, una volontà «positivistica» di dar conto dell'esistenza e della reciproca connessione di svariate figure mitico-leggendarie in campo folclorico, nell'antologia di Mari assistiamo al trionfo dell'irrazionale, del numinoso, del sacro nelle sue varie epifanie. La strega, ad esempio, scaturente dalla «complessa tradizione germanica» (MARI: 261), si pone come «mediatrice tra lo spazio umano e quello divino» (ibid.), in quanto può varcare nelle due direzioni il confine tra essi e padroneggia le forze magiche e della natura. In questo senso, niente affatto celati sono i debiti verso Rudolf Otto o Mircea Eliade, e non certo minori sono gli spunti provenienti dalla teoria junghiana degli archetipi dell'inconscio collettivo e ampi sono i legami con una certa tradizione interpretativa «locale» (in campo folclorico), che ipotizza una linea di continuità onnicomprensiva e deterministica fra periodo precristiano (preistorico), cristianesimo e contemporaneità, e ad essa riporta qualsivoglia fatto folclorico, ivi compresa la forma-pensiero del montanaro, imprigionato in una sorta di «coazione a ripetere» riposante su archetipi e simboli millenari e costantemente agenti ad onta del fluire del tempo. La prevalenza del pensiero mitico su quello razionale/positivo e la sua totale autonomizzazione, divengono così il perno delle argomentazioni.

#### 4. *Un piano di riferimento*

Le sole raccolte di confronto, se da un lato permettevano di verificare due modi di interpretare il leggendario stregonico, dall'altro non consentivano la misura delle rispettive distanze da stereotipi cristiani. A tal proposito ho adoperato, quale piano di riferimento, dei prodotti narrativi equiparabili alle leggende e che fossero di provenienza *culta* e cattolico-romana. La scelta è caduta su dieci *exempla* tratti dal *Malleus maleficarum*<sup>29</sup> che ho trattato, in sede di tabulazione e di comparazione interna, come le precedenti leggende<sup>30</sup>. La scelta del *Malleus* ha una doppia giustificazione: da un lato perché venne più volte ristampato (almeno sei volte, tra il 1486 e il 1669 a Lione<sup>31</sup>, città tutto sommato prossima al crinale alpino); inoltre perché, dal «punto di vista concettuale [...] rappresenta l'assetto definitivo di un sistema di credenze che da allora in poi rimase fissato in un archetipo sia agli occhi degli inquisitori, sia a quelli dell'opinione pubblica»<sup>32</sup>.

Osservando gli *exempla* possiamo notare quanto segue: 1) tutte le figure stregoniche sono donne, ciò che è pertinente all'ideologia del *Malleus* e di Heinrich Institor (suo principale autore), nonché all'evoluzione parallela, in seno alla trattatistica inquisitorial-demonologica, della concezione della strega e della donna<sup>33</sup>; 2) le streghe stringono sempre un patto col diavolo, vero motore primo del loro agire e dei loro poteri; 3) l'intervento stregonico può verificarsi sul bestiame, sui prodotti agricoli e sulle persone; 4) i motivi che inducono le streghe ad agire sono molteplici: rifiuto «erotico» o rifiuto *tout court*, dubbio sui loro poteri, frizioni tra vicini<sup>34</sup>; 5) se le streghe possiedono poteri distruttivi, nel contempo dispongono di

<sup>29</sup> Heinrich Institor - Jacob Sprenger, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, Venezia, Marsilio, 1977, intr. di A. Verdiglione [ed. or., *Malleus Maleficarum*, ed. Nicolaus Bassaneus (Francoforte, 1588) e ed. Joannes Antonius Bertanus (Venezia, 1574)]. Gli *exempla* si trovano alle pagg. 178-79, 181, 182-83, 183, 196-97, 227-28, 244-45, 245-46 e 247.

<sup>30</sup> Sulle modalità di tabulazione cfr. prec. nota 14.

<sup>31</sup> Cfr. DI GESARO 1988: 123 sgg.

<sup>32</sup> DI GESARO 1988: 122.

<sup>33</sup> Sul tema della donna, della sessualità e della connessione donna/strega cfr. ad es. RANKE-HEINEMANN 1990: 16-17; CANTARELLA 1985: 239-66; DI GESARO 1988: 39-44; SALLMAN 1991: 455-69; DUBY 1990: 205, 223-26, 236-38, 251-52, 261, 331-32, 362-65, 375, 408-9, 441-43; MUCHEMBLED 1978: 85 sgg.

Per quel che concerne la figura e il ruolo della donna in ambito valdese medievale, cfr. KOCH 1983: 245-75; MERLO 1977: 49-51 e MERLO 1991: 93-112. Quest'ultimo da un lato evidenzia il ruolo femminile nei primi 25 anni della *societas* di Valdesio, dall'altro – sulla scia di CAPITANI 1983: 25 – riconosce che alla fin fine valdismo e catarismo non offrono alle donne valide alternative rispetto ai modelli istituzionali. Per un atteggiamento diverso (seppur venato di sfumature apologetiche) cfr. ARMAND HUGON 1980.

<sup>34</sup> Sui rapporti di vicinato e sulle problematiche da essi scaturenti, ivi comprese ritorsioni di carattere magico-stregonico, cfr. per quel che concerne aree di pertinenza antropologica EVANS-PRITCHARD 1976; per aree europee in età Moderna MACFARLANE 1980 e THOMAS 1985; per il Bocage francese contemporaneo FAVRET-SAADA 1983: 252 sgg.



poteri curativi (duplice funzione stregonica e antistregonica); 6) le streghe possono anche trasformarsi in animali, tra cui il gatto nero<sup>35</sup>; 7) sussiste un preciso rapporto fra entità di un attacco stregonico e modalità della sua parata<sup>36</sup>.

Risulta assente, negli *exempla* del *Malleus*, lo stereotipo sabbatico che, viceversa, ci viene perfettamente esemplificato dal *Formicarius* (1435-37) di Johannes Nider<sup>37</sup>.

### 5. Alcuni risultati del confronto fra 3.b. e 4

Dall'interazione fra stereotipi sabbatico-stregonici elaborati in ambito inquisitoriale e leggende di aree alpine di confronto ho potuto valutare quanto i primi siano stati recepiti, a livello popolare, nelle seconde. Ritroviamo così i *sabba*, i gatti neri metamorfosi delle streghe, le azioni o le descrizioni di figure stregoniche che, seppur qua e là modificati, manifestano ampi debiti verso opere come il *Malleus* o il *Formicarius*. Temi quali la gelosia della strega, la possibilità di scoprire una strega grazie alla ferita in precedenza inferta alla sua metamorfosi animalesca, le capacità antistregoniche delle streghe stesse, ecc., sono paralleli troppo evidenti per essere taciuti; così come, ed è l'aspetto più evidente, emerge il ruolo egemonico svolto dalle figure femminili.

Da tale interazione sono poi emersi altri risultati che, seppur secondari rispetto alle finalità dello studio, possiedono un loro significato. Mi riferisco al già trattato tema del rapporto fra *leggenda* e *fiaba*, ovvero ai labili confini tra essi intercorrenti, e alla possibilità che figure e motivi fiabeschi vengano – come dire – «leggendarizzati». Nei casi da me esaminati sono emersi, fra gli altri, il motivo della donna-serpente<sup>38</sup>; quello del viaggio verso mondi lontani e misteriosi metaforizzato dal traghettamento<sup>39</sup>; la presenza di strutture narrative riferibili alle fiabe di magia; infine una fitta serie di riferimenti a una congerie di figure mitico-leggendarie che ci spingono indietro nel tempo<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Lo stereotipo felino s'è coagulato a partire dal XIII secolo e da Alano da Lilla fu associato ai Catari e alla lussuria: cfr. SCHMITT 1988: 139-45.

<sup>36</sup> Onde rimuovere tutti gli effetti di un attacco stregonico occorre rimuovere – e il *Malleus* ce lo ricorda – tutti gli oggetti colpiti dall'attacco, in quanto ognuno di essi è parte di un fatto globale, senza soluzione di continuità. A tal proposito cfr. FAVRET-SAADA 1983.

<sup>37</sup> Sul ruolo del *Formicarius* quale modello per la stesura del *Malleus* cfr. ABBIATI 1984: 53-57 e GINZBURG 1989: 44-45. Nider trasse le sue informazioni da notizie fornitegli da un monaco e da un inquisitore agente in territorio elvetico. Altro modello per la composizione del *Malleus* fu il *Flagellum haereticorum fascinariorum* di Nicolas Jacquier (morto 1472), sul quale vedasi BONOMO 1985: 163-64 e 197-98.

<sup>38</sup> Cfr. LE GOFF 1977: 587-622 e HARF-LANCNER 1989: parte seconda.

<sup>39</sup> Su cui cfr. HARF-LANCNER 1989: 401 sgg. e, di fatto, una grossa parte della produzione letteraria «colta» di matrice celto-bretone.

<sup>40</sup> Tra queste le *filatrici soprannaturali*, cioè le *Moire* greche e le *Parce* romane, che nel Medioevo diverranno le *trias Fatas* o *trias Parcas* e che Burcardo da Worms, nel *Decretum* equiparerà alle *agrestes feminae* o *sylvaticas* (cfr. HARF-LANCNER 1989: 16 e 19 nota 19; c