

8. *Proposta di lettura del materiale leggendario valligiano*

La continuità con i modelli di riferimento che si è osservata precedentemente non rende, tuttavia, conto appieno delle differenze. Occorre, quindi, riprendere il materiale e porgli nuovamente delle domande, tenendo conto 1) di correlazioni rispetto a tradizioni *culte* e folcloriche di matrice cattolica o da essa filtrate, 2) della presenza di modelli ideologici precipuamente valdesi ⁸⁹ e 3) che ogni leggenda poteva appartenere, a seconda dei casi, a più di uno dei fasci tematici da me enucleati. Da qui la proposta di un modello grezzamente empirico e necessariamente flessibile onde poter ricomprendere ogni singola leggenda, variante o sdoppiamento re-sosi necessario ⁹⁰:

FASCI TEMATICI		NUM. LEGG.
A. FIGURE MERAVIGLIOSE	1. Presenza diabolica	6
	2. Sabba	5
	3. Altre figure immaginifiche	10
B. ANIMALI	1. Cani	8
	2. Bovini	6
	3. Maiali	3
	4. Cavalli	9
	5. Lupi	3
	6. Insetti	7
	7. Altri	6
C. AZIONI STREGONICHE	1. Vendetta per gelosia	12
	2. Le «lendemain»	12
	3. Blocco produttivo, danni a bestie e raccolti ⁹¹	24
	4. Altre vendette stregoniche	7

Dopo aver proposto un modello di classificazione del materiale leggendario valligiano di carattere stregonico, rimaneva un ultimo tentativo, il più incongruo se vogliamo, dato che ci si muoveva pur sempre dentro ambienti permeati di meravi-

⁸⁹ Cfr. la precedente parte 6 e le relative note.

⁹⁰ Rinvio a TRIVELLIN 1991: 321-22 nota 94 per la tabella relativa ai criteri di classificazione, con riferimento alle tabelle A.1, A.2 e A.3 allegate.

⁹¹ Con questo termine intendo l'azione stregonica di arresto, momentaneo o definitivo, nei confronti di terzi, intesa come intervento sia sulla trasformazione delle materie prime (ad esempio, il latte) sia sul bestiame o sui campi coltivati. Debitrice verso modelli *culti* (ad esempio il *Malleus*), tale azione mi pare però svuotata, almeno parzialmente, della carica aggressiva presente e nelle leggende di confronto e negli *exempla* del *Malleus*: più che attacchi devastanti, essi appaiono come blocchi momentanei, che il contropotere magico o il semplice smascheramento dello stregone sapranno adeguatamente fronteggiare. Non solo: pare limitato, nelle leggende valligiane, l'alone di meraviglioso presente, al contrario, negli *exempla*. Se è vero che entrano in gioco, nelle costruzioni narrative, le sfumature personali di coloro che hanno creato o rielaborato il materiale orale, è parimenti vero che ciò attesta la relativa estraneità di un certo magismo dall'area socio-culturale in oggetto, nella quale Satana e i suoi interpreti non ebbero il ruolo centrale altrove rintracciato.

glioso, nondimeno il più interessante. Mi riferisco alla «misurazione» (nell'accezione e nei limiti delle scienze umane) del grado di meraviglioso presente nelle leggende delle Valli, rispetto a quello rintracciabile nel materiale di confronto.

Questa «misurazione», sempre nelle mie aspettative e sulla scia delle affermazioni della Bonnet circa la «positività» della forma-mentis valligiana, doveva inoltre permettermi di far emergere un primo elemento di giudizio onde creare i presupposti per un successivo approfondimento del rapporto fra pensiero mitico-legendario e pensiero razionale, e dell'enucleazione della forma-pensiero (piano ideologico, sovrastrutturale) di realtà socio-culturali «dislivellate» rispetto alla contemporaneità e alle sue (credute) certezze esistenziali. Terreno infido e percorso tortuoso, sul quale tornerò fra breve, in sede di conclusione.

Rimandando alla mia trattazione per una spiegazione più esauriente circa i criteri di elaborazione degli indicatori ⁹², riassumo con la sottostante tabella quanta aggressività dello stereotipo stregonesco pare esprimersi nelle leggende delle Valli:

TIPOLOGIA DELL' AGGRESSIONE	B+J+PONS		C+SL+R+MK	
	ASS.	%	ASS.	%
1. Danni psico-fisici a persone	9	9,3	5	12,5
2. Danni generici a persone	3	3,1	5	12,5
3. Tentativi di uccisione	4	4,1	5	12,5
4. Uccisioni	13	13,4	6	15,0
5. Spavento	14	14,4	1	2,5
6. Fare del male	11	11,3	3	7,5
7. Indurre ad ammalarsi	4	4,1		
8. Rapimenti	2	2,1	3	7,5
9. Danni al bestiame	12	12,4	2	5,0
10. Danni ai campi			3	7,5
11. Danni alla produzione (latte, ecc.)	12	12,4	2	5,0
12. Indefinito	7	7,2	6	15,0
13. Non aggressività	9	9,3	5	12,5

Nonostante la contraddittorietà delle risultanze, sono pari – a mio giudizio – maggiormente prevalenti i valori percentuali riferiti alla «qualità» delle aggressioni nelle leggende di confronto: danni o morte di persone e tentativi di uccisione. Mentre non risulta univoca la lettura della parte bassa della tabella (voci da 9 a 13) ⁹³, la parte centrale (voci da 5 a 8) pare doversi leggere come un «ammorbidi-

⁹² Per una trattazione più estesa, cfr. TRIVELLIN 1991: 274 e relative note. Il riferimento è, come sempre, a 97 leggende valdesi e a 40 di confronto. L'aggressività è misurata sia in senso qualitativo (rivolta in più direzioni) e sia in senso quantitativo (in base al maggiore o minore danno cagionato). Un valore percentuale più basso indica un minore grado di aggressività.

⁹³ Un cenno merita la maggiore incidenza percentuale dei valori riferiti ai danni al bestiame e alla produzione che si evince dalla lettura delle leggende delle Valli. Accettando anche la casualità dei dati e il non adeguato numero di leggende di confronto, ritengo che tali risultanze *possano* radicarsi nel delicato equilibrio uomo/natura sussistito nei secoli nelle Valli (cfr. prec. nota 45). Con questo non voglio accettare le ipotesi altrove criticate di «metaforizzazione» a livello

mento» delle voci soprastanti, ovvero come una parziale reinterpretazione del potere negativo assoluto altrove elaborato.

Ho poi esaminato un terzo indicatore, concernente la frequenza dei rimedi a fronte degli attacchi stregonici, e il configurarsi di questi rimedi come più o meno magicamente connotati: la possibilità di fronteggiare situazioni magico-stregoniche avrebbe dovuto denotare una maggiore propensione alla razionalizzazione del racconto, frutto di un diverso atteggiamento verso il magismo e le elaborazioni di figure in chiave stregonesco-diabolica ⁹⁴:

TIPOLOGIA DEL RIMEDIO	B+J+PONS		C+SL+R+MK	
	ASS.	%	ASS.	%
Rimedio magico	42	46,6	13	35,1
Rimedio non magico	21	23,9	12	32,4
Rimedio inutile	10	11,4	3	8,1
Niente (non si fa cenno a rimedio alcuno)	16	18,2	9	24,5

Anche in questo caso le risultanze paiono talvolta contraddire le attese, tranne che in due casi, comunque rilevanti: 1) la possibilità di un rimedio (magico o meno) è leggermente superiore nelle leggende delle Valli e 2) nelle medesime risulta più bassa la percentuale ove nulla si dice, segno di una maggiore capacità di dominio dei conflitti.

Da ultimo ho effettuato un sondaggio per verificare, partendo dall'indicatore del grado di aggressività, cosa potevano raccontare le leggende valligiane circa la conflittualità sociale. Occorre ricordare quanto osservava Jalla a proposito delle accuse di stregoneria, attribuita a intere frazioni, ostacolo per i matrimoni e frutto di concezioni religiose non accettate ⁹⁵; oppure quanto ci ricordava la Bonnet in tema di relazioni sociali ⁹⁶.

Nel tentativo di integrare queste scarse informazioni, un primo problema da porsi è quello del «vero» nelle leggende, cioè del rispecchiamento della realtà sul

fantasmatico di tale equilibrio (ovvero di una diretta filiazione tra condizioni socio-ecologiche e prodotti immaginifici); molto più semplicemente non mi sento di respingere *in toto* tali ipotesi, ribadendo nel contempo 1) la necessità di un approfondimento della forma-pensiero dal punto di vista *emico* delle singole realtà socio-culturali, 2) l'esigenza di inserire l'*emica* mentale entro una più generale analisi della forma-pensiero da un punto di vista *etico* per quel che ha riguardato il succedersi delle singole formazioni economico-sociali, e il rapporto tra singoli modi di produzione (ad esempio, quello agro-pastorale delle aree alpine) e formazioni economico-sociali inglobanti (quella feudale, quella mercantile e, infine, quella capitalista), con particolare riferimento 3) agli aspetti di «continuità» (su taluni esempi dei quali cfr. BERMANI 1991) fra passato e presente.

⁹⁴ Sulle modalità di elaborazione della tabella cfr. TRIVELLIN 1991: 323-24 nota 99.

⁹⁵ Cfr. JALLA 1926: 24-31. Aggiungerei, a tal proposito, anche la diffidenza per le figure degli stranieri e per i non socialmente integrati, su cui cfr. da un punto di vista antropologico i vari saggi contenuti in BETTINI 1992.

⁹⁶ Cfr. BONNET 1911i: 63 (nuova ediz. 1994: 232 nota 164).

piano fantasmatico (ideologico o sovrastrutturale, che dir si voglia). Tema sempre presente nelle dispute sul mito e sui prodotti narrativo-fantastici, ad esso farò riferimento per avanzare illazioni sul grado di conflittualità sociale ⁹⁷ «leggibile» nelle leggende valligiane ⁹⁸.

Un primo dato ottenuto è stata la prevalenza del rapporto antagonistico individuale, anche se l'azione malvagia può scaricarsi altrove (sul bestiame, per esempio). In soli cinque casi l'attacco stregonico risulta collettivo e in uno il destinatario è un'intera famiglia ⁹⁹. Alcune leggende esprimono la vendetta stregonica cagionata da infrazioni dei doveri di reciprocità fra individui, mentre una sola ci parla (contraddicendo le attese) di confini di proprietà non rispettati. Sono, viceversa, molti i casi incentrati sulle problematiche sentimentali, ma qui paiono subentrare suggestioni colte, come ad esempio quelle riscontrate in alcuni *exempla* del *Mal-leus Maleficarum*: diversamente da questi ultimi, però, le storie valdesi esprimono un minore grado di erotizzazione e di aggressività conclusa con esiti gravi o mortali. Per ultimo, e non poteva andare diversamente, fra i motivi degli attacchi stregonici è da annoverarsi la pura e semplice malvagità, parte integrante dello stereotipo stregonesco ma, nel contempo, sintomo di una dinamica interindividuale non pacificata e cagionata da «alterità» sociali non riassorbite dalle comunità di frazione o di villaggio.

9. *Conclusioni*

L'utilità di eventuali «misurazioni», alle quali più sopra ho fatto ricorso, pone con veemenza il problema dei rapporti fra pensiero mitico e pensiero positivo e fra pensiero magico e pensiero razionale. In quella sede, poi, è anche emerso il tema del «vero» entro le elaborazioni mitico-legendarie (ovvero il grado di realtà rintracciabile dietro al meraviglioso di superficie, proprio di questa tipologia di racconti).

Non si può negare che un diverso divenire storico nel quale si ponga a livelli prossimi alla soglia critica il rapporto uomo-natura (sempre, seppur variamente,

⁹⁷ Sulla «metaforizzazione» su un piano stregonico di tensioni sociali variamente radicate cfr., ad esempio, EVANS-PRITCHARD 1976; THOMAS 1985: 543-616; MACFARLANE 1980: 129-38; BROWN 1980: 55-72.

⁹⁸ Circa le premesse dell'indicatore, sono partito dal presupposto che lo stereotipo stregonesco si sia manifestato, in ambito europeo (al di là delle sue radici) quale sintesi di tensioni di vario genere, e che le leggende, prescindendo dalla loro più immediata provenienza e dalla qualità e quantità di aggressività in esse presenti, possano comunque leggersi come filiazione (almeno da un punto di vista formale) di questo stereotipo.

Circa, invece, il suo funzionamento, da una tipologia fisiologico-produttivo-morale sono passato a una sociale, operando sulle colonne riferite al motivo dell'azione o del danno e a quelle del destinatario del danno (cfr. prec. nota 15), eliminando dal computo le leggende che prefiguravano solo semplici azioni e motivi di azioni (in quanto non aggressive) e quelle ove non comparivano i destinatari (a integrazione cfr. TRIVELLIN 1991: 324-25 nota 106).

⁹⁹ Per le analogie cfr. FAVRET-SAADA 1983: 95-103.

mediato dalla società, *possa* indurre all'uso di strumentazioni magico-sacrali, che trovano espressione sul piano delle credenze, del rituale e su quello metastorico-fantasmatico (mitico o mitico-leggendario)¹⁰⁰. Nondimeno 1) il congiuntivo è d'obbligo, 2) le realtà socio-culturali in situazione critica non necessariamente vanno contrapposte alle nostre pretese sicurezze e razionalità, marcando di fatto in termini assoluti la distanza (non solo) mentale fra «noi» e gli «altri» e 3) non è detto che un più esasperato ruolo di mediazione del fattore sociale nella dialettica uomo-natura non riproponga talune esigenze – come dire – ultramondane.

I nodi problematici sono copiosi e compositi e risulta difficile, in questa sede, affrontarli tutti con la cura e l'approfondimento necessari. Pure qualche parola occorre spendere, se non altro per evidenziare la complessità e l'importanza della posta in gioco, a una parte della quale un'opera dichiaratamente ambiziosa come la *Storia notturna* di Carlo Ginzburg ha fornito delle risposte.

In primo luogo ribadisco che non è accettabile la contrapposizione fra «noi» e gli «altri»: le singole realtà o microrealtà (mi riferisco in particolare all'area europea) sono da intendersi quali «società comunicanti», inserite in un flusso di evoluzione più generale cui, in misura diversa, tutti hanno partecipato o, almeno, dal quale sono stati condizionati, ad onta dei ritardi e del permanere qua e là di arretratezze di varia stirpe.

Per questi aspetti è stato illuminante il materiale mitico-leggendario di provenienza valligiana, il quale 1) ha dato conto della circolazione di temi e motivi dentro/fuori le Valli, 2) ha mostrato il relativo diverso corso di temi e motivi nell'impatto con i valori propri di un particolare sistema socio-culturale (lo specifico valligiano), 3) ha confermato lo stretto connubio fra pensiero mitico e pensiero magico, e 4) ha attestato fenomeni di *longue durée* di talune strutture mentali e dei relativi prodotti fantasmatici, seppur ampiamente metamorfizzati.

Tali ultimi fenomeni vanno, però, presi *cum grano salis*. Studi e saggi vari (ad esempio: *Il bambino è servito* di Cesare Bermanni, *Magia ed esoterismo in Italia* di Cecilia Gatto Trocchi, *Il perturbante* di Sigmund Freud o il recentissimo *Lo specchio e l'olio* di Alfonso M. di Nola)¹⁰¹ se ci inducono a riconsiderare il rap-

¹⁰⁰ Vedansi le osservazioni, riferite all'Alto Medioevo, in SCHMITT 1992: 46-47 e cap. III relativamente agli espedienti adottati per fronteggiare le alce esistenziali ed etichettati come «superstizioni» (si badi bene) dalla Chiesa. Si vedano, però, le osservazioni dello stesso (103 sgg.) riferite ai radicali cambiamenti materiali, sociali e mentali nella transizione dall'Alto al Basso Medioevo.

¹⁰¹ BERMANI 1991. Evidenzio, per la centralità dell'argomento, la sua discussione con De Martino (cfr. 28 sgg.) intorno al senso e al significato del magismo nelle società occidentali odierne: a una visione del magismo quale «rottame», Bermanni contrappone la presa d'atto della piena vigenza dello stesso. L'accento da egli posto sulla «vigenza» e non solo più sulla «sopravvivenza» dei fenomeni magico-superstiziosi, sposta (al di là delle risposte fornite da Bermanni) il problema e ci impone pesanti e pressanti riflessioni in merito. Per una discussione più generale dell'opera di Bermanni, rinvio a TRIVELIN 1992b. Per quanto riguarda gli altri studi cui si fa riferimento: Sigmund Freud, *Il perturbante* (1919), in «Opere complete», Torino, Boringhieri, 1977, v. 9, pp. 77-118; Cecilia Gatto Trocchi, *Magia ed esoterismo in Italia*, Milano, Mondadori, 1990; Alfonso M. di Nola, *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani*,

porto, sul piano sovrastrutturale, fra la contemporaneità e i molteplici passati, nello stesso tempo ci portano a pensare che le sole analisi formali non possono esaurire da sole lo studio, e che il materiale folclorico, ivi compreso quello esaminato in questo articolo, non è mai neutro, buono tutt'al più per la pura accademia e senza alcun riferimento all'oggi.

Cum grano salis, dicevo. Se le continuità sono importanti, parimenti lo sono le rotture, i suaccennati diversi corsi di temi e motivi, nel nostro caso mitico-leggendari. L'ambizioso macro-progetto ginzburghiano di *reductio ad unum* (il sabba stregonico quale cristallizzazione del viaggio del vivente nel mondo dei morti) di una miriade di fatti storicamente, geograficamente e culturalmente dispersi, alla fin fine si rivela ben più lévi-straussiano delle intenzioni dello stesso autore¹⁰².

Non solo per il ruolo insostituibile rivestito dalla *sola* mente ordinante dello studioso¹⁰³. Non solo perché la «madre di tutti i miti» pare essersi aggirata nell'Eurasia quasi *motu proprio* per poi cristallizzarsi, qua e là nelle menti degli individui. Non solo, quindi, per la relativa autonomizzazione di categorie del pensiero e, più in generale, sovrastrutturali (miti, leggende, riti, culti, ecc.). Quanto, semmai, per aver egli identificato un mito, quello archetipale già citato, e averlo fatto diventare espressione di una pretesa «natura umana» che, sempre simile a se stessa, ad onta del succedersi di società, epoche storiche, modi di produzione, ecc., ripropone nel Medioevo (e anche dopo) lo stesso mito archetipale, seppur variamente stravolto.

Ora questo problema, ben oltre le domande che giustamente Grado G. Merlo si rivolge all'interno di una densa e pregnante recensione dell'opera di Ginzburg¹⁰⁴, risulta porre questioni di carattere più generale, tra cui quella nodale concernente il rapporto fra mito e storia. Nella più volte rammentata opera ginzburghiana pare di assistere a uno slittamento della storia verso il mito, al determinarsi di una evidente sperequazione a favore di quest'ultimo, dalla quale sembra evincersi una collocazione del dato storico quale *ancilla mythologiae*. Sicché la storia non pare svolgersi «nel mondo delle idee, ma nel mondo sublunare [cioè mitico] in cui gli individui irreversibilmente nascono, infliggono sofferenza o la subiscono, muoiono»¹⁰⁵. Ginzburg, infatti, non è un idealista: non sono le idee a fare la storia, e lo dice, bensì il pensiero mitico (il «mondo sublunare»), da cui – nel caso del sabba stregonico – l'esistenza di un «mito madre di tutti gli altri», quello del pendolarismo fra aldilà e aldilà.

Siffatta modalità di risposta, a mio giudizio, si riallaccia direttamente ai suc-

Roma-Bari, Laterza, 1993. Si vedano infine le osservazioni di BONOMO 1985: VII sgg.

¹⁰² Cfr. la discussione con le tesi, appunto, di Lévi-Strauss in GINZBURG 1989: XXXV-XXXVII.

¹⁰³ Tra i rilievi critici allo strutturalismo proprio su questo punto cfr. HARRIS 1984: 172-75, nonché Keleln O.L. Burridge, *Lévi-Strauss e il mito*, in: Edmund Leach (a cura di), *Lo studio strutturale del mito e del totemismo*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 123-151; Nur Yalman, *Il crudo: il cotto: natura: cultura*, in: *id.* pp. 101-122; Evgeni Méliétinski, *L'étude structurale et typologique du conte*, in: Vladimir Ja. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970, pp. 201-254.

¹⁰⁴ Cfr. MERLO 1991, in specifico pp. 149-50.

¹⁰⁵ GINZBURG 1989: XXX.

citati problemi della permanenza di espressioni mitico-magiche entro la contemporaneità, e apre – sto per dire spalanca – le porte al cosiddetto irrazionalismo metodologico, filosofico, ecc. agli Eliade, agli Jung, nonostante i confronti «critici»¹⁰⁶, con tutto quel che ciò significa in termini di visione più generale volta anche al futuro e di apprezzamento dei fattori realmente in questione.

Il problema non è di pura accademia, non concerne chi ha ragione e chi torto. La realtà è ben più drammatica e fra i tanti ribadirei, per la loro centralità, i seguenti due temi: a) occorre ripensare sino in fondo il monito che già negli anni '70 Furio Jesi lanciava sull'ambiguità (ovvero sulla manipolabilità) del mito e del discorso mitico¹⁰⁷; b) per aggredire (ovvero, in primo luogo, capire) l'odierno proliferare di magismi, di satanismi, di stregonismi, di mitologie variamente filiate, occorrono strumenti all'altezza dei compiti e delle necessità (tema al quale ha dedicato gran parte dell'introduzione Cesare Bermanni nel suo volume sulle leggende metropolitane)¹⁰⁸.

In tutto questo il dato «sociale» non può essere trascurato. Qui si misura l'ennesimo limite dell'ambizioso progetto di Carlo Ginzburg: in quanto epifenomeni del funzionamento cerebrale, ovvero di «modi di pensiero [...] costruiti in rapporto reciproco con tutto l'ambiente»¹⁰⁹, le produzioni fantastiche o lo stesso magismo vanno analizzati in termini di contestualizzazione e di vigenza di specifici meccanismi di pensiero, cioè di significato storicamente dato per qualcuno o qualcosa (individui, comunità più o meno ampie, istituzioni varie, ecc.). Non credendo, infatti, all'autonomia né del pensiero mitico – se non a livello di *divertissement* narrativo orale, di libera iniziativa fabulatoria da parte di individui in carne e ossa (nel corso delle veglie e di altri momenti di interruzione delle consuete attività di produzione e riproduzione sociale in genere)¹¹⁰ – e neppure di quello magico, ciò che in questo intervento mi ero proposto e che più sopra ho riassunto, mi è stato reso possibile proprio dall'esistenza di un preciso sistema socio-culturale, *dal quale non si poteva assolutamente prescindere*.

Al di là dei risultati ottenuti dobbiamo costringere ciascun patrimonio narrativo (nel nostro caso quello cosiddetto valdese) a fornirci altre risposte, per ottenere le quali occorre formulare correttamente le domande, elaborando ipotesi o modelli che tengano sì conto delle suesposte problematiche, ma che non possono non considerare contestualmente processi mentali, ed elaborazioni fantasmatiche, storica-

¹⁰⁶ Sul confronto «critico» cfr. GINZBURG 1989: XXXI sgg. Ripensando all'autonomia del pensiero mitico citerei anche Gian Carlo Benelli, *Il mito e l'uomo. Percorsi del pensiero mitico dall'antichità al mondo moderno*, Milano, Mondadori, 1992.

¹⁰⁷ La bibliografia di Jesi è ampia; pertinenti alla bisogna mi paiono i seguenti saggi: *in primis* il suo lucidissimo *Mito*, Milano, Isedi, 1973, da integrare con i saggi contenuti in *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1968 e, soprattutto, in *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano, Comunità, 1972.

¹⁰⁸ Cfr. BERMANI 1991: 13-29.

¹⁰⁹ Robert Christopher Hallpike, *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 452.

¹¹⁰ Pur con i limiti sociali evidenziati da Petr Bogatirev - Roman Jakobson, *Il folclore come forma di creazione autonoma* (1929), in «Strumenti critici», I, fasc. 3 (giugno 1967), pp. 223-40.

mente, culturalmente e socialmente determinati. Non solo: occorre altresì allargare il raggio d'azione, sia nel senso di ricomprendere aree contigue e omogenee, sia coinvolgendo figure e motivi fantastici solo all'apparenza eterogenei, scavando dietro a ciascuno onde verificarne le motivazioni dell'esistenza e della permanenza ad onta del fluire del tempo e del mutare delle condizioni strutturali. Infine si deve rimettere coi piedi per terra la dialettica sacro/profano, razionale/irrazionale, magismo/religione, religione ufficiale/religione popolare, liberandola da mistificazioni grossolane¹¹¹, nonché da ipoteche sostanzialmente etnocentriche¹¹². Ad esse vanno contrapposte ipotesi policentriche (che riconoscano a ciascuna realtà o microrealtà la ricchezza di elaborazioni che le è propria), all'interno di una strategia unica (così da evitare le trappole del relativismo e dell'eclettismo, le strutture innate nella mente degli strutturalisti, o la frammentazione del particolarismo) e che adoperi termini e concetti ripuliti il più possibile da incrostazioni ideologiche onde renderli «scientificamente» – sempre nell'accezione delle scienze umane – usabili: vedansi casi, in questa sede rilevanti, di «leggende», «superstizione», «religione popolare», «stregoneria», tutti filiazioni di concezioni e di elaborazioni di origine cristiana.

Non nascondo i forti limiti di tale progetto e la evidente provvisorietà delle mie ipotesi come pure dei risultati raggiunti: nondimeno, se non si vogliono relegare il folclore (come scienza umana) e le espressioni folcloriche (quali prodotti della cultura cosiddetta popolare) a un semplice e, per taluni, autograticante «come eravamo», genuflettendoci di fronte alla contemporaneità e ai suoi vecchi e nuovi irrazionalismi, occorre accettare tale rischio.

FULVIO TRIVELLIN

¹¹¹ Ad es. l'*homo religiosus* eliadiano e i suoi derivati, tra i quali il cosiddetto *homo alpinus* di Piercarlo Jorio. In *princípio era la pietra. Matrici preistoriche della cultura pastorale alpina*, Torino, EDA, 1980 e in genere di tutte le sue opere (ad es.: *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1983; *Fra stregherie possibili, santi immaginari, montagne vere*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1988; ecc.). Accostabile a Jorio è Massimo Centini del quale possiamo ricordare fra l'altro, *Il sapiente del bosco. Il mito dell'Uomo Selvatico nelle Alpi*, Milano, Xenia, 1989; *Gli dei della montagna. Miti precristiani, culti pagani e tradizioni leggendarie nella cultura delle Alpi*, Torino, Lorenzo Ed., 1991; ecc.

¹¹² Cfr., fra tutti, proprio in quanto premessa ad una raccolta di saggi concernenti la religione popolare, Michel Vovelle, *La religion populaire: problèmes et méthodes*, in «Le monde alpin et rhodanien», a. 5 (1977), n. 1-4, pp. 7-32, nel quale la contrapposizione fra espressioni religiose, quella ufficiale e quella popolare, viene per l'ennesima volta riproposta nei termini di «prerazionale», di comportamenti magici, di necessità immediatistiche, di «geografia e cronologia del sacro», ecc. proprio dell'una *in absentia* dell'altra.