

A.2. GLI AUTORI VALDESI

A.2.1. Gli articoli di Marie Bonnet

A.2.1.A. Introduzione.

Un brevissimo cenno alla “Revue des Traditions populaires” ci permetterà di inquadrare meglio il *milieu* culturale entro il quale s’è mossa Marie Bonnet. Pubblicata a Parigi tra il 1886 e il 1919 e organo della “Société des Traditions Populaires”, in realtà questo periodico visse soprattutto per l’opera e l’azione del grande folclorista Paul Sébillot, presente nel comitato promotore fin dalla nascita della “Revue”, la quale, verso la fine dei suoi giorni, ospitò anche articoli di Arnold Van Gennep, pietra miliare del folclore e dell’antropologia francesi.

Passando più dappresso all’analisi di Marie Bonnet studiosa (1), occorre riconoscere la vastità della bibliografia da essa consultata e citata nelle note a pie’ di pagina (2), ciò che la rende senza dubbio la figura più interessante tra quelle considerate nel presente studio.

A.2.1.B. Lou diaou-il diavolo.

La sagacia metodologica della Bonnet, peraltro utile ai fini del lavoro che stiamo intraprendendo, si manifesta fin dall’esordio, a proposito della duplice figura di Satana/diavolo. Mentre il primo è visto come “vera incarnazione del Male in una figura imponente e immortale” (3), nel secondo i Valdesi non credono, identificandolo piuttosto come “uno spirito inferiore, impotente, materiale (...)” (4); così il Satana spirituale è parte troppo integrante del vissuto religioso valdese “per essere mai detronizzato (...), [e solo] in maniera del tutto eccezionale talune anime ignoranti e credulone, soprattutto donne, ammettono vagamente l’apparizione di spiriti maligni che turbano la serenità delle persone più pie” (5). Con ciò si domanda la Bonnet, vuol farsi intendere che i valdesi non credessero a tali superstizioni? Certo che no, risponde subito dopo, constatando l’ovvia presenza dei loro vicini cattolici, coi quali spesso condivisero la stessa terra e la medesima aria; vicini che, al contrario, credevano fermamente ai patti diabolici, a Satana sotto forme animali, che seduceva le ragazze, che rubava le anime, ecc.

Oltre alla contiguità socio-geografica, altri furono i modi per cui le leggende di matrice cattolica giunsero fra le popolazioni valdesi, e Bonnet ne esemplifica taluni: diffusione a mezzo di comune arruolamento nelle armate, oppure per il tramite della socializzazione in luoghi di comune ritrovo (ad esempio la piazza del mercato, il desco, ecc.). Attirando l’attenzione degli astanti “la leggenda, circolando di bocca in bocca, acquistò un valore serio e spirituale che certo non possedeva in origine”, ma perse nel contempo “taluni dettagli che ripugnavano alle credenze religiose dei Valdesi, o che non si adattavano alle abitudini del loro ambiente” (6).

A.2.1.C. Le fate.

La generalità degli elementi costitutivi dei racconti di fate ha comportato il fatto che la creazione di nuove storie, anche in ambito valdese, non abbia aggiunto alcunché di originale, “giacché il meraviglioso di questi racconti è così poco caratterizzato che non urta [certo] alcuna credenza, e può essere universalmente accessibile a titolo di semplice fantasia divertente” (7). La “rude imma-

ginazione” degli alpestri montanari nulla ha aggiunto agli intrecci conosciuti e s’è limitata a ripetere tali racconti “nel corso delle lunghe veglie invernali (...). Non si crede alle fate da noi, tranne qualche rara eccezione (...). Gli esseri ferici (8), palpitanti altrove di grazia mistica e di poesia, sono restati pallidi e [tutto sommato] insulsi presso di noi. Non hanno certo interessato, poiché le tendenze positive valdesi non riuscirono ad apprezzare la loro essenza irreal e ideale, così come il temperamento calmo dei nostri contadini non volle adeguarsi agli slanci passionali e alle nobili imprudenze delle graziose fantine” (9).

Di nuovo, qui, anziché ad una ricerca di ipotetiche ed improbabili radici dei racconti concernenti le fate in ambito valdese (ciò che, invece, effettuerà Jalla), assistiamo al porre l’accento sulla percezione di tali racconti in quest’ambito e sul contrasto fra due mentalità: quella che ha prodotto il “meraviglioso ferico” e quella valdese, che con esso s’è confrontato e lo ha accettato. Tuttavia lo ha modificato e lo ha sottoposto ad una sorta di filtro para-positivistico, con ciò riconducendolo ad un piano di espressione di pura fantasia fine a se stessa e fuor d’ogni determinazione religiosa. Ecco come, poco oltre, Marie Bonnet riassume tale meccanismo: “Ogni popolo, secondo le sue tendenze, compie la sua scelta, fra i temi che giungono alla sua conoscenza; li combina e li aggiusta secondo le personali sfumature di sensibilità” (10). I Valdesi hanno scartato più gruppi di leggende e ne hanno adottati altri al loro gusto particolare (11). E che, tradotto nei termini culturali valdesi, e ipotizzata da parte di questa cultura una costante antipatia istintiva per tutto ciò, che è indeterminato (12), ha significato collocare le fate in dimore precise (caverne, spaccature nelle rocce, foreste e località ben identificabili), aggiungere specifici dettagli sulla loro vita abituale (non sposate, formanti comunità o gruppi repubblicani, ovvero senza la regina delle fate, ecc.), renderle insomma creature quasi vere, che provavano le stesse passioni dei mortali. Ma anche, come già si è detto, eliminare qualsiasi legame con la religione: per esempio col battesimo, non avendo – come nota la Bonnet – questa funzione una grande importanza nella nostra fede (13).

Anche per le fate, al pari del diavolo, il problema per Marie Bonnet era, se così si può dire, più contingente che astratto: si trattava in definitiva, per lei, di comprendere perché sussistevano certe credenze in relazione ad uno specifico ambiente più che di motivarle storicamente.

A.2.1.D. Gli stregoni.

Già a proposito delle fate Bonnet aveva notato come i valdesi non distinguevano (...) le fate benefattrici o malefiche, in quanto tutte le attribuzioni di queste ultime erano rientrate nei ruoli delle streghe (14). Ma a latere del meraviglioso ferico-stregonico esisteva una realtà quotidiana di confronto coll’ideologia stregonica espressa dai processi fantasmatici di cattolica origine. Qui il para-positivismo valdese entrava in crisi e la Bonnet si trovava nella necessità di constatare come un tempo questa forma di superstizione rivestiva presso di loro un carattere di generalità e di intensità che sorprende (15). E’ difficile farsi largo all’interno della logica dei montanari per coglierne e seguirne il disegno (16): tuttavia se si riesce a penetrare nella confidenza dei valligiani si può risalire alle credenze e ai riferimenti biblici, Esodo e Levitico in testa (17). Pertanto, ne concludeva la Bonnet assieme al contadino valdese, “se Dio si occupa di stregoneria (...), le pratiche degli stregoni non sono frutto di fantasia, ma costituiscono un pericolo reale”(18).

Assieme all’educazione religiosa sono esistiti anche (ed era ovvio) gli avversari cattolici, identificati con le figure stregoniche, “per timore o per odio” (19) sottolinea Bonnet. Diversamente, però, da quel ch’è accaduto in ambito cattolico, gli stregoni valdesi possiedono “due caratteristiche speciali: in primis una morale naturalmente elevata, avulsa dalle concezioni grossolane o dalle ardite compiacenze dell’immaginazione. Sia per atavismo, sia per educazione, sia per temperamento, essi possiedono una ripugnanza innata per certe forme ed espressioni d’indecenza, così famigliari altro-

ve. Ed inoltre, l'intervento del diavolo è così vago e raro fra loro che ne resta mutilato e perde ogni rilievo nei nostri racconti di stregoneria" (20).

A.2.2. La raccolta di Jean Jalla

Mentre Marie Bonnet, per il tramite della "Revue des Traditions populaires" pubblicava il materiale raccolto, in quegli stessi anni Jean Jalla, insegnante della Val Germanasca (21), mandava alle stampe la prima edizione (1911) delle sue *Légendes vaudoises*, cui fece seguito, come già s'è detto, nel 1926 la seconda, aumentata ma immutata nella ripartizione delle materie.

Stranamente non a conoscenza che, nel lo stesso periodo, Marie Bonnet iniziava la pubblicazione a puntate delle proprie ricerche folcloriche (22), Jalla tende a sottolineare, nella prefazione, la volontà di colmare attraverso la sua raccolta una lacuna nel campo delle tradizioni popolari orali di area valdese. Un problema col quale sin dall'inizio dovette confrontarsi fu, in particolare, la difficoltà di reperire "la stessa leggenda raccontata esattamente alla stesso modo da due persone diverse" (23). Si trovò, insomma, davanti alle problematiche cagionate dalla presenza delle varianti di uno stesso racconto, dalla loro scelta e dal privilegiamento o meno di una di loro o di tutte. Per quel che lo (e ci) riguarda, Jalla si risolse, nella raccolta, a scegliere alternativamente una versione precisa e a darne alcune versioni in base alla loro importanza (24).

Per Jalla paiono importanti, ai fini della produzione leggendaria, in specifico, e di quella religiosa in generale (messaggio evangelica escluso, s'intende!), gli effetti del limitato rapporto uomo/natura: ad esempio quando constata che gli uomini "tremavano davanti alle forze della natura" (25); o quando evidenzia la presenza pressoché dovunque di tradizioni popolari concernenti i diluvi; per non citare il collegamento, instaurato – a suo giudizio – dall'immaginazione di persone spaventate, fra disastri e rotture di dighe di laghi alpini, e partenza delle fate (26).

A.2.2.A. Le fate.

Storicamente, si evince dall'impostazione di Jalla, per prime vengono le fate, quale prodotto delle "credendenze, le superstizioni, le usanze, dei primi abitanti che dissodarono le nostre montagne" (27), ovvero della *razza Ligure*" che, prima delle invasioni dei Galli, "occupava il versante orientale delle Alpi occidentali" (28). Diversamente da quel che accadde nelle valli della Dora Riparia e del Chisone, ove Liguri e Galli si confusero,

"la razza Ligure dovette restare pressoché senza mescolarsi nei bacini del Germanasca e del Pellice" (29).

"Sono probabilmente questi Liguri alpestri e la loro immaginazione infantile che popolarono di fate (*fantine*) i dintorni delle loro dimore. Tali luoghi, quantunque ben conosciuti, si manifestavano loro sotto aspetti sempre nuovi quando la nebbia appariva e scompariva a piacer del vento o quando la tempesta vi si scatenava. Si potevano allora vedere le fate danzare, leggere, al di sopra delle valli" (30).

Toponimi quali *Roccha dar Caurtil* presso Bobbio Pellice, *Roccha d'la Fantina* presso San Giovanni di Luserna, ecc. testimoniano ancor oggi dell'antica preferenza delle fate per le cavità fra le rocce, od anche per le grotte e per i laghi.

Il loro atteggiamento nei confronti degli uomini era di disponibilità:

“accordavano loro la pioggia e il bel tempo, li avvertivano dei pericoli che li minacciavano, li aiutavano a trovare dei tesori, lavoravano addirittura per loro senza però lasciarsi soffiare il segreto del loro agire” (31).

Occorreva, tuttavia, guardarsi dalle fate dei laghi, in quanto “attiravano gli uomini nel fondo per poi gioire della loro compagnia” (32).

A.2.2.B. Streghe e stregoni.

Presupposte le fate quale “patrimonio religioso degli antichi Liguri, [ad esse] vennero ad aggiungersi, e talvolta a confondersi e a sostituirsi, colle *invasioni dei barbari*, le credenze germaniche negli stregoni, nei talismani, nei rimedi strani e disgustosi” (33). A questa, Jalla accompagna una seconda spiegazione circa l’origine della stregoneria: potrebbe essere di derivazione catara, dualistica, ponendosi le figure e gli atti stregonici quale espress del principio del Male.

Sono stregoni (solitamente Jalla usa il termine al maschile) le persone che suppongono essere in comunicazione col diavolo e/o cercare, mediante il suo aiuto. cose meravi gliose” (34).

“*Masca* è la traduzione della parola latina *larva*, che indicava sia una maschera di teatro, sia le anime dei malvagi erranti, dopo la loro morte, sotto l’aspetto di spettri orrendi per spaventare i viventi” (35).

Jalla sottolinea ancora

“che l’accusa di stregoneria si rivolgeva di preferenza a questa o a quella famiglia, oppure a tutta la popolazione di una frazione; così Cacet ad Angrogna (...), e così via di comune in comune. La popolazione di Arviu, nel Queyras, è completamente divisa in due categorie di famiglie, chiamate l’una *la Belle* e l’altra *le Renom*. Quest’ultima è sospettata di stregoneria e non per questo ne patisce. E or non è molto quando, per nulla al mondo, non ci si sarebbe voluti imparentare con le famiglie sulle quali pesava questa vaga imputazione” (36).

Dicerie alla base delle quali si può osservare

“una diversità di razza, di origine, complicata da una differenza religiosa. Può supporre che, dopo l’arrivo dei Valdesi, i sedicenti stregoni persistessero qualche tempo nelle loro credenze miste di paganesimo e di superstizione e si attirassero così il disprezzo e i sospetti della maggioranza” (37).

Mancano tuttavia, nota Jalla, dati storici atti a puntellare questa teoria (e non solo questa, presso anche atto che nel suo lavoro fan difetto cenni bibliografici e rinvii a studi di altri autori), anche se è “accertato che XVII secolo tutti credevano nell’esistenza degli stregoni” (38).

La connatazione diabolica è presente nell’analisi del fenomeno in oggetto operata da Jalla: lo stregone è strumento del demonio, col quale tende anche a confondersi.

La credenza nel potere soprannaturale degli stregoni a suo giudizio pare generalizzata: in Africa come nelle valli valdesi ove, ad esempio, or non è molto che una vecchia donna “era considerata come una strega, avendo il potere di far perire un capo di bestiame pronunciando una sola parola, oppure toccandola passandole accanto, e ancora potendo, coi suoi incantamenti, impedire ai suoi vicini di confezionare il burro” (39). A fronte di tali poteri, però, esistevano precisi rimedi, volti a punire i colpevoli e a sciogliere gli incantamenti e dei quali le leggende trascritte da Jalla attestano la qualità e le modalità.

Fra le metamorfosi preferite dagli stregoni vi sono gli animali (grossi o piccoli: ad esempio il gatto nero o il calabrone), oppure “strani fenomeni luminosi” (40).

In definitiva, se “le fate erano generalmente benefattrici verso gli uomini ...), gli stregoni cercavano tutti i mezzi per nuocere loro (41).

A.2.2.C. Il diavolo

“Con l’apparizione del cristianesimo, gli stregoni furono rimpiazzati dal diavolo e, per una strana confusione, anche lui si trovò in contrasto con le fate” (42). Un esempio ci è fornito dalla leggenda intitolata *Il ruscello del Bëssé* (43) la quale ci racconta come una fata non solo evocò il diavolo, ovviamente a fin di bene, ma addirittura si beffò di lui e, con uno stratagemma, gli impedì di ottenere ciò che ha richiesto in cambio del favore concesso.

Al pari degli stregoni, anche il diavolo poteva trasformarsi a piacere e assumere differenti aspetti tra cui, come una leggenda mostra, anche vesti muliebri (44).

Cap. A.2.3. Uno studioso contemporaneo: Teofilo G. Pons

Sorta di manuale di folclore valdese del secolo ventesimo, con ovvi riferimenti anche al “come eravamo” di *fin-de-siècle*, la *Vita montanara e folklore nelle valli valdesi*, seguito da *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (valli valdesi)*, pare l’estrema sintesi di uno studioso di folclore valdese (46) all’epoca dell’uscita dei volumi già ultraottantenni. Abbiamo già evidenziato come lo spazio che l’autore dedica al materiale leggendario risulta, nell’economia dell’intera opera, tutto sommato limitato, giacché ben altri sono gli aspetti della cultura popolare valdese che gli preme porre in evidenza.

Scorrendo le note dei due volumi relative ai capitoli dedicati alle tradizioni orali, rispettivamente, e alla magia e superstizioni, ci si rende conto che il Pons studioso di codesto settore degli studi demologici ha attinto a piene mani dagli ormai conosciuti Bonnet e Jalla, nonché da Alfred Céresole, che più oltre esamineremo, e dal volume che ha riproposto i primi due all’attenzione di noi contemporanei, ovvero il già citato *Leggende e tradizioni delle valli valdesi*. Risulta pertanto assente una personale elaborazione teorica da parte di Pons. Non solo: il suo appiattimento metodologico riposa altresì sulle posizioni di studiosi certamente di parte valdese, tuttavia calati troppo nella tempe storico-metodologica dei rispettivi periodi di vita e di produzione. Asserire, ad esempio, con presunto ovvio riferimento al materiale leggendario valdese che “la donna più che l’uomo sembra essere meglio adatta alle opere magiche, sia come parte attiva, sia come parte ricettiva” (47), significa, apparentemente, non aver mai letto alcuno degli autori citati. Le leggende di area valdese presentate, infatti, ci faranno sapere che la partecipazione del sesso maschile alle pratiche magico-stregoniche è superiore a quella delle figure di genere femminile, esattamente all’opposto di quel che vedremo emergere dalle leggende di confronto. Affermare, quindi, che si parla “quasi sempre e comunque prevalentemente di streghe anziché di stregoni; e del resto non solo da noi, ma nelle varie regioni europee” (48) appare quantomeno azzardato. A meno di non sposare le posizioni inquisitorial-demonologiche che han fatto della donna il ricettacolo d’ogni nefandezza e peccato in termini di diabolico collateralismo. Altre tradizioni s’erano già incaricate di attribuirle ogni sorta di perversità e peccaminosità in campo sessuale (49): quella demonologica non fece altro che farle promanare da Satana, principe del Male e Grande Nemico par excellence, gli adepti del quale, quasi per sostituzione metaforica divennero a loro volta, ciascuno, dei Grandi Nemici.

Ben altrimenti consistente è l’affermazione di Pons secondo la quale “la popolazione valligiana è certamente stata meno credula di tante altre rispetto a tutto quanto sa di magia e di stregoneria” (50). Oppure il parimenti interessante (peraltro già presente in Jalla [51]) riferimento al distacco anche geografico che si creava tra umani ed esseri fantastici, in questo caso malvagi, per il quale streghe e stregoni abitavano di preferenza luoghi solitari od impervi, o interi villaggi, marcando così

la differenza (mista ad ostilità) nei confronti degli esseri “normali”. Su questa linea interpretativa si colloca anche il riscontro di Pons (pur'esso mutuato da Jalla e da Bonnet) sulla connessione tra separazione leggendario-immaginativa (ideologica) e separazioni di fede e di ortodossie, parimenti ideologiche ma reali, parte di un costante vissuto giorno per giorno. L'intrusione di elementi eterodossi rispetto al valdismo entro le valli valdesi, quali i forestieri, i non correligionari, i portatori di uno stile di vita e sociale non conformi, “a poco a poco facevano sorgere negli altri la diffidenza e l'ostilità” (52), che trovava su un piano fantasmatico ulteriore manifestazione.

Ma non meno interessante è asserire che la “credenza nelle streghe, se non si sparse più facilmente fra le popolazioni alpine che altrove, vi si mantenne forse più a lungo, per la loro segregatezza e lontananza dalle città ove più rapidamente si manifesta il progresso e si sviluppano e diffondono nuove idee” (53); senza per questo tuttavia, aggiungiamo, tirare in ballo “ambienti lévy-bruhliani”, purtroppo emergenti qua e là nell'opera di Pons, debitore anche in questo caso verso gli autori più sopra citati (54).

Un altro punto infine degno di nota sono le osservazioni di Pons (55), sempre sulle orme dei precedenti autori, circa le funzioni affabulatrice e sociale che possedevano le veglie invernali le quali, a suo giudizio,

“servivano di correttivo all'isolamento durante il lavoro quotidiano, mantenevano stretti i legami fra gli abitanti di uno stesso borgo e costituivano allora il luogo ideale e più adatto per assimilare a poco a poco l'insieme della letteratura orale montanara: canti, leggende, proverbi, indovinelli, giochi, eventi storici, ecc. ecc.

É pure durante la veglia invernale che i giovani (...) stavano ad ascoltare i racconti sulle fate, sulle streghe (...)” (56).

E sull'argomento “fate” vale per Pons quel che s'è già detto a proposito della figura della strega: troppo ampio è il suo debito nei confronti di Jalla e Bonnet in particolare, per darne un resumé critico. Sulla scia di questi tende infatti a sottolineare che nei racconti di fate di area valdese, a differenza di ciò che è avvenuto per quelle delle zone cattoliche, “la nota religiosa è generalmente assente; e quanto ci raccontano le leggende del passato si ricollega piuttosto alle età antiche, ai periodi di civiltà celtica e pagana (...)” (57).

NOTE AL CAPITOLO A.2.

- (1) Marie Bonnet (Angrogna 1890-Torre Pellice 1953) fu autrice, tra l'altro, di una *Petite grammaire française*, riedita ancora nel 1953.
- (2) Della quale si serve, ad onor del vero, per rintracciare conferme ai motivi, ai temi e alle figure dei quali racconta o che descrive, anche in riferimento ad aree geo-culturali esterne al mondo alpino-valdese. Ad esempio, ciò lo si è riscontrato nei casi di rinvio alle opere di Ceresole o di Maria Savi-Lopez che più oltre esamineremo.
- (3) **Marie BONNET**, *Traditions orales des Vallées Vaudoises du Piémont*, in "Revue des Traditions Populaires", a. XXV (1910), n.4-5, apr.-maggio, p. 142.
- (4) *Ibid.*
- (5) Art.cit., p.143.
- (6) Art.cit., p.145. Questa digressione metodologica permette così a Marie Bonnet, con molta semplicità e una grossa dose di buon senso, di ravvisare alcuni dei banali meccanismi di trasmissione, di diffusione delle idee al seguito di esseri umani in carne ed ossa nel corso della loro quotidiana e, se vogliamo, insignificante vita. E pone, inoltre, con veemenza il problema della necessità di indagare a fondo la forma-pensiero delle singole realtà umane e sociali portatrici di valori specifici loro propri. Ciò significa, metodologicamente, porre l'accento più sulle differenze che sulle similitudini tra fenomeni culturali, ed in ogni caso analizzare queste eventuali somiglianze nei termini di contesto sociale, di significato, di senso sociale ed umano, cioè per delle persone vive e che pensano.
- (7) **Marie BONNET**, art.cit., in "Revue des Traditions Populaires", a. XXV (1910), n.7, luglio, p.252.
- (8) Per il significato di "ferico" vedasi la nota della traduttrice in **Laurence HARF-LANCNER**, *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984 (tr.it., *Morgana e Melusina, La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989, pp.XVII-XVIII).
- (9) Marie BONNET, art.cit., p.252.
- (10) Qui la Bonnet cita e si rifà ad **Arnold Van Gennep**, *La formation des Légendes*, Paris, Flammarion, 1910 (per una disamina critica di quest'opera cfr. **Stith THOMPSON**, *The Folktale*, Holt, Rinehart & Wiston, 1946 [tr.it., *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 524-26). Corre l'obbligo, pur condividendo l'affermazione nella sua totalità, sottolineare come essa manifesti comunque un afflato mentalistico: quando si fan proprie le "tendenze" o la "personale sensibilità di un popolo", si corre il rischio di far leva su un inconoscibile "esprit du peuple" o su una altrettanto inconsistente predisposizione mentale. La tendenza o la personale sensibilità (individuale o collettiva) hanno precisi riscontri e debiti nei confronti della vita materiale e nel suo storico divenire, soli elementi che, con probante veridicità, sono intervenuti a dar contenuto alla forma-pensiero degli alpini, a questo punto si "naturalmente predisposta" a confrontarsi e a plasmarsi a seguito di apporti ideologici, che hanno potuto conferire ulteriore specificità al mondo valdese. La difficoltà da parte del missionariato cristiano e cattolico (ma anche di quello islamico – cfr. **Pinuccia DI GESARO**, *Streghe*, Bolzano, Praxis3, 1988, p. 25) di imporre nuove forme religiose alle montane popolazioni (alpestri e pirenaiche, rispettivamente), nonché di mantenere i livelli raggiunti di partecipazione religiosa, sono indici di quel che s'è appena detto, ovvero dell'impossibilità (senza ricorrere al ferro e al fuoco) di imporre nuove credenze, nuovi modi di agire, senza che questi si confrontino preventivamente col pensiero e l'agire sociale degli ambiti culturali forzatamente investiti. Mentre è al contrario più facile – ma questo è un altro problema – scorgere sopravvivenze (oggi diremmo folcloriche) di temi e contenuti per entro ciascun contesto sociale. Lo stesso capitalismo, prima di riuscire ad imporsi totalmente e quasi ovunque come il presunto e ideologico "regno della libertà", ha dovuto attendere, di fatto, il XX secolo, anche se poi, al suo interno sono sussistite e per certi versi sussistono tuttora, sacche di contenuti ideologici ("rottamati", trasfigurati, deformati) che han per referenti tutt'altri modi di produzione materiale e ideologica (vedansi le ormai famosissime ricerche di **Ernesto DE MARTINO**, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 1958; *id.*, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961; *id.*, *Sud e magia*, Milano, Garzanti, 1966³).
- (11) **Marie BONNET**, art.cit., p. 254.
- (12) *Ibid.*
- (13) *Ibid.*
- (14) Art.cit., p. 253.
- (15) Art.cit., in "Revue", a. XXVI (1911), n. 2, feb.-apr., p. 55.
- (16) *Ibid.*
- (17) Cfr. **Arturo GENRE**, **Oriana BERT** (a cura di), *Leggende e tradizioni popolari delle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1977, p. 78. Per le citazioni bibliche ci siamo rifatti a **BIBBIA**. *La sacra Bibbia. Edizione ufficiale della CEI*, Roma, Conferenza Episcopale Italiana, 1974; da Levitico 20,6 leggiamo: "Se un uomo si rivolge ai negromanti

e agli indovini per darsi alle superstizioni dietro a loro, io volgerò la faccia contro questa persona e la eliminerò dal suo popolo”; da Esodo 22,17: “Non lascerai vivere colei che pratica la magia”.

- (18) **Marie BONNET**, art.cit., p. 56.
- (19) Ibid.
- (20) Ibid.
- (21) Jean Jalla (1868-1936), storico valdese, è autore di svariati volumi e di una infinità di articoli. Tra i primi ricordiamo: *Compendio di storia valdese* (1902);[con A.Jahier] *Histoire de l’Eglise de la Tour* (1902); *Histoire des vaudois des Alpes et des leurs colonies* (1904); *Storia della riforma in Piemonte* (2 voll., 1914-36); *Histoire des Vaudois* (1926); *Histoire anecdotique des Vaudois du Piémont* (1933); *Glanures d’histoire vaudoises* (2 voll., 1936-39, postumi).
- (22) Al contrario della Bonnet la quale, a riprova della sua costante attenzione, dimostra non solo di aver letto la prima edizione della raccolta di Jalla ma di averla anche adoperata per integrare le proprie ricerche (cfr. tab. comp. A.I. A. allegata al fondo del volume, legg. nn. 9, 18 e 28).
- (23) **Jean JALLA**, *Légendes des Vallées vaudoises*, Torre Pellice, A. Coisson, 1911¹, p. 4.
- (24) Purtroppo, ai fini del presente lavoro e di una puntuale conoscenza delle tradizioni orali delle valli valdesi, la drastica riduzione del numero delle varianti prese in considerazione da Jalla ci impedisce di apprezzare appieno la creatività valligiana e di ritrovare con certezza la variante principale e più importante, quella con più particolari e, presumibilmente, anteriore.
- (25) **Jean JALLA**, op.cit., 2^a ed., p. 45.
- (26) Cfr. op.cit., pp. 46-7.
- (27) **Jean JALLA**, op.cit., 1^a ed., p. 17.
- (28) Ibid., sottol. di chi scrive.
- (29) Ibid.
- (30) Op.cit., p. 19.
- (31) Ibid.
- (32) Op.cit., p. 22.
- (33) Jean JALLA, op.cit., 2^a ed., p. 24, sottol. di chi scrive.
- (34) Ibid.
- (35) Ibid. Per il problema terminologico, vedasi **Paolo TOSCHI**, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Boringhieri, 1976², in particolare pp. 169-72: ivi il folclorista italiano conferma sì la derivazione dell’attuale maschera da *masca*, la *maska* citata per la prima volta nell’Editto di Rotari del 643 d.C., tuttavia non conferma la derivazione di *maska* da *larva*. Fin dall’antichità e ancora nel Medioevo, *larva* significa sia demone che maschera; al contrario, *masca* nel longobardo indica “prima di tutto uno spirito ignobile, il quale, simile alle *strigae* romane, divorava gli uomini, ma sembra che originariamente *masca* significasse un ‘morto’, avvolto in una rete per ostacolare il suo ritorno sulla terra” (p. 169). Nel latino medievale ed anche in seguito, *masca* è usata sempre più per indicare la strega, significato che, per l’appunto, s’è conservato.
- (36) Jean JALLA, op.cit., 2^a ed., p. 24.
- (37) Ibid.
- (38) Ibid.
- (39) Op.cit., p. 31.
- (40) Op.cit., p. 27.
- (41) Op.cit., p. 39.
- (42) Op.cit., p. 41.
- (43) Op.cit., pp. 41-42.
- (44) Cfr. op.cit., p.44.
- (45) Cfr. op.cit., p. 40.
- (46) Di **Teofilo G. PONS** ricordiamo inoltre *gli Indovinelli e proverbi del Pinerolese* (1931) e il *Dizionario del dialetto valdese della va] Germanasca* (1973).
- (47) **Teofilo G. PONS**, *Vita montanara e folklore nelle valli valdesi*, op.cit., p. 218.
- (48) Ibid.
- (49) Cfr. a tal proposito **Ulrike RANRE-HEINEMANN**, *Eunuchen für Himmelreich. Katholische Kirke und Sezualität*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1988 [tr.it., *Eunuchi per il regno dei cieli*, Milano, Rizzoli, 1990, in part. pp. 16-17, ma tutto il volume esemplifica a sufficienza le dottrine cristiane poi cattoliche in tema di sessualità]; **Eva CANTARELLA**, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, Editori Riuniti, 1985, in part. pp. 239-66; **Paul ARIES**, **Georges DUBY**, *Histoire de la vie privée I. De l’Empire romaine à l’an Mi*, Paris, 1985 [tr.it., *La vita privata dall’Impero romano all’anno Mille*, Roma-Bari, Laterza, 1988⁹, pp. 23-24 e 45-56]. Ma cfr. anche **Pinuccia DI GESARO**, op.cit.,pp. 39-44.
- (50) **Teofilo G. PONS**, op.cit., p. 217.
- (51) Cfr. **Jean JALLA**, *Légendes des Vallées Vaudoises*, op.cit., 2^a ed., p. 24.

(52) **Teofilo G. PONS**, op.cit., p. 219.

(53) Ibid.

(54) Il concetto di “ambiente lévy-bruhliano” (o “lévy-bruhlismo folclorico”) prende spunto dalla lettura di **Lucien LÉVY-BRUHL**, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Presses Universitaires de France, 1931 [tr. it., *Soprannaturale e natura nella mentalità primitiva*, Roma, Newton Compton, 1973, pp. 33-40]. Ma cfr. anche Jeanne **FAVRET-SAADA**, *Les mots, la mort et les sort*, Paris, Gallimard, 1983², pp. 287-294, ove esprime pesanti giudizi su Arnold Van Gennep, su Paul Sébillot e su tutti coloro che hanno improntato il loro metodo di lavoro sull’opposizione fra primitivi, quindi contadini, e civilizzati, ad ovvio detrimento dei primi, ma è parimenti vero che ad ogni occasione riemerge, non foss’altro che per rassicurare colui che scrive circa la superiorità del proprio sistema di vita e di pensiero in relazione a quello del soggetto studiato, per marcarvi così la differenza in termini di progresso tecnico-scientifico.

(55) Ma cfr. anche la pref. di Aldo Genre al volume **Arturo GENRE, Oriana BERT** (a cura di), *Leggende e tradizioni popolari delle Valli Valdesi*, op.cit. pp. 8-11.

(56) **Teofilo G. PONS**, *Vita montanara e tradizioni*, op.cit., pp. 9-12.

(57) **Teofilo G. PONS**, op.cit., p. 28.

A.3. AUTORI DI CONFRONTO

A.3.1. Introduzione

Al fine di rintracciare eventuali peculiarità del materiale leggendario proveniente dalle Valli Valdesi rispetto alle specificità di quello di aree esterne cattolicizzate così come, e non sono poche, le loro somiglianze e affinità, ci è parso opportuno concedere spazio ad alcuni autori e alle loro relative raccolte e studi.

Non si presume certo, con essi, di fornire il panorama completo ed esaustivo di quel che la cultura popolare alpina ha prodotto o ricevuto e ritrasmesso intorno all'immaginario stregonico. D'altronde non è il fine del presente lavoro, e questo per due ragioni, 1) essendo l'area di interesse precipuo quella valdese *stricto sensu* e 2) risultando necessario, da un punto di vista metodologico che si ritiene corretto, operare su aree geo-socioculturali contigue e il più possibile affini, evitando così, nell'ambito del possibile, di ripercorrere gli errori del comparativismo del quale, ad esempio, è colossale monumento il *Ramo d'oro* di James G. Frazer (1). Ciò non significa, per esaurire almeno per ora l'argomento, negare a priori che vi *possanno* essere stati contatti o diffusioni tra aree fra loro affatto vicine o anche lontane, ma neppure affermare che per forza di cose vi *debbano* essere stati dei contatti fra tali aree o, in alternativa, espressioni culturali uguali in punti di versi del globo terrestre, senza aver inizialmente identificato i motivi per cui tali espressioni si siano potute manifestare per entro ciascuna microrealtà, e con un certo significato per ciascun sistema socio-culturale.

Alla luce di queste brevi considerazioni diventa facile inquadrare il materiale folclorico di confronto, il quale appartiene esclusivariamente all'area alpina, piemontese e non, e che pertanto presenta le minime e teoriche caratteristiche (*che andrebbero, ognuno, adeguatamente verificate*) di 1) *provenire da zone geografiche attigue le une alle altre*, 2) *non insuperabili anche con mezzi di trasporto primitivi*, 3) *affacciantisi su aree pianeggianti e urbanizzate* (in specifico la pianura Padana) – ovvero sui riferimenti soprattutto culturali di matrice urbana (ad esempio, il cristianesimo e la sua struttura ecclesiastica) –, e 4) *omogenee il più possibile dal punto di vista economico e sociale*.

Di nuovo ci pare essenziale, in vista di una migliore comprensione del materiale leggendario, fornire prima brevi cenni sulle risultanze dei lavori degli autori di confronto così come s'è fatto nel capitolo precedente a proposito di quelli valdesi. Ad onta della sua apparente inutilità, tale esame ci consentirà di dare una prima risposta alla corrispondenza tra ipotesi di lavoro e natura del materiale raccolta in studiosi quali Alfred Céresole, Maria Savi-Lopez, Michele Ruggiero e il duo Mari-Kindl. Si vedranno, ad esempio, le donne farla da padrone nella rappresentazione della figura stregonica, netto predominio a cui fa da contraltare una precisa presa di posizione ideologica nei confronti delle vicissitudini stregoniche (leggendarie o storiche) e dei loro attori, nonché del ruolo della cristianità in quanto *media* culturale e religioso, e imbuto attraverso cui passarono nei secoli trascorsi il coacervo di paganesimi che, poi filtrati e "shakerati", furono infine etichettati come *superstitiones*.

Circa i criteri che ci hanno indotto a scegliere questi autori e queste raccolte, si rinvia alle precedenti argomentazioni, e segnatamente alla necessità di disporre di materiale da usare a titolo di rilevamento per certi versi statistico, quale campione (noi speriamo) rappresentativo di realtà orali delle quali certo non si nega l'eterogeneità e la maggior articolazione ma che, proprio perché utilizzate a fini comparativi e nel rispetto di quella minima "scientificità" che si può domandare a materiale di provenienza "umana" (frutto, cioè, dell'umano pensare, creare, comporre, divertirsi, ecc.), ci è parso scorretto deciderne a meno a priori l'esclusione. Michele Ruggiero cita Savi-Lopez; Maria Savi-Lopez cita Céresole, a sua volta uno dei riferimenti di Pons ed anche della Bonnet; la quale, nel contempo, si appoggia anche alla Savi-Lopez, a sua volta compresa nella recentissima raccolta di Alberto Mari ed Ulrike Kindl. Certo, avremmo potuto anche operare, ad esempio, sulle leggende di

altre vallate alpine, italiane o meno, oppure riferirci ad altre raccolte (1*). I risultati sarebbero stati gli stessi oppure diversi. Per ora non lo sappiamo e solo attraverso l'approfondimento qualitativo e quantitativo un giorno, forse, otterremo le risposte che andiamo cercando. Per il momento ci è parso utile accontentarci ed operare nei limiti di ambiti in via d'ipotesi (forse troppo in via di ipotesi, si potrà obiettare) compatti ed omogenei. Quindi: aree alpine (Maria Savi-Lopez), montane (Alberto Mari e Ulrike Kindl, e Alfred Céresole), montane ma specificatamente riferite al Piemonte (Michele Ruggiero). In apparente contraddizione col metodo storico che difendiamo, non ci è parso un limite utilizzare leggende raccolte nell'arco di un secolo: in realtà ciò non è del tutto vero, in quanto la gran parte di esse proviene da lavori apparsi nella prima metà di questo secolo o addirittura anteriormente, ciò che conferisce un vago senso di unità cronologica ad esso materiale, e non solo a quello di confronto.

A.3.2. Il lavoro di Alfred Céresole

Più volte citato da Marie Bonnet, da Teofilo Pons e da Maria Savi-Lopez, Alfred Céresole, svizzero, è autore delle *Légendes des Alpes Vaudoises* che uscirono a Losanna nel 1885. Trattasi, questo, di un volume che esamina le varie figure leggendarie del folclore montanaro delle Alpi svizzere del Vaud ed in particolare della zona compresa fra i tre distretti di Vevey (sul lago di Losanna), di Aigle (presso la foce del Rodano sullo stesso lago) e del Pays d'Enhaut (lungo la strada per Gstaad, vicino a Chateau d'Oex), nonché alcuni avvenimenti storici con specifico riferimento ad atti di processi per stregoneria relativi al XVII secolo e tenutisi in quelle zone.

I vari folletti, spettri, gnomi, demoni alpini, streghe e stregoni, fate, ecc., per attenersi ad essi soltanto, sono visti con un occhio volto alla stretta connessione fra leggende e mitologia indoeuropea, in particolare dell'India e dell'Oriente (2), e l'altro attento a scindere la sobrietà e la genuinità montanara nelle sue diverse espressioni, dalla presenza del "male" e, quindi, della menzogna.

Le cause che hanno comportato la nascita delle credenze riposano, altresì sul timore di fronte ai fenomeni naturali cagionato da ciò che può definirsi un limitato rapporto uomo/natura, sui "bisogni intellettuali e poeti di dell'infanzia" delle nazioni (13) e sulla necessità istintiva, per ogni uomo che osserva e che pensa di "credere a una potenza superiore dalla quale si sente dipendere e che per sua volontà divina ha creato e governa il mondo" (4). Lo stesso avvento del cristianesimo, con la figura di Gesù, s'è comunque dimostrato insufficiente all'immaginazione umana: si sono creati altri esseri, anche inferiori, di categorie diverse, legati ai problemi della vita ordinaria dell'uomo e finalizzati al "bisogno imprescindibile (...) di unirsi a un mondo superiore e di trovare una causa a ciò che sfugge alla sua intelligenza" (5). In definitiva, secondo Céresole, anche le leggende si pongono come risposte a bisogni specifici e sono "un riflesso poetico d'una delle fasi primitive dello spirito umano nella sua continua ricerca del *segreto* delle cose" (6).

In questo senso si capisce la connessione céresoliana fra stregoneria e diavolo da un lato, e necessità di operare sulle forze misteriose per farle volgere a profitto, e nascita della stregoneria stessa dall'altro (7).

Fin dall'antichità (Egitto, Grecia, Roma ma anche Germani, Galli e nel Mazdeismo) l'uomo s'è trovato a vivere calato in una sorta di dualismo di fondo che, tuttavia, presentandosi oscuro e misterioso, ha potuto – mercé l'umana immaginazione – essere riempito di creature d'ogni sorta, ad esempio nel Medioevo connesse a Satana (le streghe). Mostrandosi poi, codesto dualismo, soprattutto nella sua parte negativa (gli accidenti, l'aleatorietà, le disgrazie, ecc. dell'umana esistenza) la funzione immaginativa dell'uomo non solo ha dato vita ad una congerie di esseri ma s'è posta in contatto con essi attraverso le pratiche magico-stregoniche, finalizzate a respingere lo strapotere di questi esseri oppure ad impossessarsi della loro potenza (8).

Il sabba, in tutto questo, si pone, nella visione céresoliana, come espressione di un culto diabolico, i cui aspetti formali si riallacciano alla migliore tradizione inquisitorial-demonologica: licenziosità, diavolo come caprone coi piedi biforcuti, ecc. (9).

L'aspetto positivo del suaccennato dualismo paiono, a Céresole, le fate, rassomiglianti – mercé i doni da esse posseduti di divinazione e di influenza sul destino – alle *ninfe* e alle *Parche* greco-romane, anche se la loro culla è stata l'Oriente: dall'India e dalla Persia, attraverso gli Arabi, i Saraceni e gli Spagnoli, il loro ricordo è pervenuto “sin nelle valli delle nostre Alpi” (10).

Un accenno *en passant* merita il soffermarsi di Céresole sui processi tenutisi fra il 1655 e il 1687 nella zona di Vaud: la causa per la quale sono dovuti istituirsi così tanti processi ed eseguirsi tali condanne (da lui pienamente giustificate) egli la identifica nel concetto di “incredulità” che, sempre latente nell'uomo, di fronte al risveglio del libero pensiero, all'affrancamento dell'umanità e alla sviluppo morale e religioso, si fece largo, si organizzò in setta, si pose quale piano alternativo e perciò stesso dovette essere combattuto (11).

A.3.3. Il contributo di Maria Savi-Lopez

Con questa autrice, peraltro attenta studiosa di fatti ed eventi di carattere popolare (12) e operante tra la fine del secolo scorso e la prima metà del presente, emergono alcune figure mitico-legendarie, di cui la ricerca successiva confermerà, pur con i necessari aggiustamenti, la relativa esattezza del contesto e del rapporto.

A giudizio della Savi-Lopez l'origine delle leggende è in ogni caso antichissima (India, Egitto, Persia, Fenicia) e comunque mitologica. Oltre alla mitologia quale spiegazione pseudoscientifica e come prodotto dei mitografi di Grecia e Roma (13), centrale è il Medio Evo, quando 1) le idee del cristianesimo trionfarono sulle superstizioni pagane, e 2) si verificò la mescolanza di idee e mitologie barbaro-germaniche e latine appresso la caduta del l'Impero romano. In questo periodo avvenne la fusione dei vari elementi religiosi, storici, ecc. di molteplice derivazione (greco-romana, indogermanica e cristiana) nelle leggende, e con esse tali elementi si sono trasmessi fino a noi (14). In definitiva, dietro alle leggende e a certi “usi bizzarri”, come pure dietro determinate “affinità di linguaggio” si evince la “prova dell'origine comune di genti or divise da molta distanza e da aspirazioni diverse” (15).

Ci pare utile rimarcare come più oltre Maria Savi-Lopez evidenzi che “le superstizioni più assurde non ebbero origine quasi spontanea nella mente degli alpigiani; ma furono ad essi come imposte dalle grandi città” (16), ovvero dai centri di potere e d'irraggiamento dell'ormai inarrestabile cristianesimo. Questo conferma, tutto sommato, l'intelligenza della studiosa, capace di guardare ben oltre il cristianesimo (peraltro da lei piena mente accettato) e di percepire quanto era dovuto al condizionamento culturale di cristiana memoria e quanto derivava dalle sopravvivenze pagane.

In sostanza i risultati più interessanti dell'analisi condotta da Maria Savi-Lopez, ci paiono i seguenti: 1) si assiste ad una sovrapposizione di fatto tra le figure della strega e della fata, le credenze nelle quali paiono doversi riportare a situazioni ambientali ed umane (arretratezza, marginalità, condizioni geografiche ed ecologiche tutt'altro che benigne, ecc. [17]); 2) talvolta le si vede partecipare alla *caccia selvaggia*, assieme ai fantasmi e ai *morti* al seguito delle dee *Holda* e *Bercht*, ma anche di *Wuothan* o di *Re Artù* (18); 3) ciò pare confermare non solo la connessione tra le varie figure legendarie ma la loro pertinenza al mondo dei morti, 4) la loro derivazione mitologica, il sostrato pagano nonché stretti legami col meraviglioso leggendario gaelico e bretone, ovvero celtico; infine 5) le streghe in particolare, ma anche le fate, hanno subito il processo di demonizzazione imposto alle deità pagane dal cristianesimo medievale.

A.3.4. I lavori di Michele Ruggiero

Prima di approdare ad opere storiche di interesse locale più a meno ampio (19) ma che denotano pur sempre i grossi limiti di uno studioso tutto sommato occasionale, l'insegnante aviglianese Michele Ruggiero s'è distinto e dilettato nel raccogliere ed assemblare materiale leggendario, dapprima concernente la sola Valsusa, eppoi tutto il Piemonte, sulle streghe ed il diavolo. Materiale folclorico misto a notizie storiche e alle mille curiosità che popolano le opere divulgative e dilettantistiche come quella che andremo ad esaminare. Tra fine anni '60 ed inizio anni '70 produsse due volumi ed una serie di articoli su riviste locali che testimoniano e del suo sforzo di ricercatore e nel contempo, dei suoi evidenti limiti metodologici (20).

Ruggiero oscilla, infatti, fra streghe e diavoli, ovvero tra la figura della strega comunemente intesa e la sua connotazione diabolica, integrando i due termini e ponendosi, così operando, nella più trita e vieta concezione della strega. Se è ancor possibile applaudire il ricercatore (meglio: l'asserriblato), così non è possibile fare con lo studioso, inteso più a meravigliare e a meravigliarsi delle stranezze popolari che a cercare di ricomprenderle in una schema analitico che riesca ad andar oltre la classica concezione di inquisitoriale memoria. Nonostante che trascorrono quasi cento anni dalla pubblicazione del volume sulle *Leggende delle Alpi* di Maria Savi-Lopez e nonostante gli studi e gli approfondimenti nel frattempo intervenuti, manca in Ruggiero la ricchezza (seppur mediata) di particolari e l'apertura verso elementi più marcatamente popolari e folclorici, al contrario presenti in Savi-Lopez. La di lui stretta visione della strega, diabolicamente connotata, gli ha impedito di scorgere dell'altro (fate, caccia selvaggia, morti, ecc.) e si è posta quale contraltare, a livello popolare, della *renaissance* di studi e di pubblicazioni di carattere magico-esoterico e che tra l'altro hanno esaltato la Torino città di magia, di alta magia. La stregoneria è magia di "serie b" e le opere Ruggiero hanno perfettamente avallato questa tesi.

Per quel che riguarda le fonti adoperate, mentre Céresole e la Savi-Lopez paiono aver riportato leggende da essi stessi raccolte o conosciute, Ruggiero ha operato quasi per intero su materiale già pubblicato da altri: in successiva nota daremo conto di queste fonti. Sottolineiamo che, dopo aver proceduto alla verifica delle fonti, abbiamo potuto constatare come l'intervento di Ruggiero sia stato minimo, e comunque non tale da modificare nella sostanza l'intreccio delle singole leggende.

Su diavolo e streghe non v'è, quindi, molto da aggiungere: il primo è l'ispiratore delle seconde – Ruggiero accenna sempre a donne, suggerendo anche fenomeni d'isteria femminile – e la stregoneria trae origine dalla vittoria del cristianesimo sulle precedenti credenze pagane, che si degradarono fino a diventare superstizioni (21). Non minori furono tuttavia l'autoconvincimento cagionato dall'uso della tortura, i rancori tra vicini e la maggior propensione delle classi più umili a credere nella magia e nelle superstizioni (22). Sulle fate Ruggiero non si dilunga più di tanto (abbacinato com'è dalla inquietante bellezza del magismo stregonico) e sottolinea solo come in due casi (entrambi provenienti da località prossime della Val di Susa) le leggende accostino le streghe alle fate, tema visto poc'anzi a proposito della Savi-Lopez.

A.3.5. La raccolta di leggende sulla montagna di Alberto Mari ed Ulrike Kindl

A quasi cent'anni di distanza dal giovanile lavoro di Maria Savi-Lopez sulle *Leggende delle Alpi*, e con finalità nient'affatto diverse, è stata data alle stampe la raccolta curata da Alberto Mari e Ulrike Kindl su *La montagna e le sue leggende* e basata su lavori già pubblicati dei quali daremo notizia in successiva nota. Il panorama si è ampliato e l'arco d'interesse va ben oltre a quello alpino;

anche gli strumenti d'analisi adottati risentono del trascorrere del tempo dal lontano 1889, e della presenza, inevitabile, di approfondimenti e apporti di studi diversi sul tema della leggenda e sui suoi motivi.

Ciò ben si riflette nella prefazione metodologica ove i due curatori, dopo aver sottolineato la capacità narrativa come “primordiale bisogno dell'uomo” e “fatto antropologico che nello sviluppo culturale dell'umanità ha dato i frutti più disparati” (23), dissertano intorno alla distinzione tra fiabe e leggende, evidenziando la minore (ovvero nulla) e, rispettivamente, la maggiore aderenza dell'una e dell'altra ad una dimensione parastorica quale superno criterio distintivo. Se tale canone di bipartizione assicura la possibilità di aggredire l'oggetto di studio colle armi che, ad esempio, può fornire l'analisi morfologica di Vladimir Propp, d'altro canto non accenna minimamente ad alcun riscontro reale, empiricamente verificabile, circa gli eventuali presupposti per l'esistenza di una data leggenda in uno specifico luogo (sia esso più o meno ampio), alla sua somiglianza o differenza rispetto a materiali provenienti da ambiti esterni a quello considerato, insomma alle “radici storiche” e materiali che soggiacciono a ciascuna produzione narrativa. E senza che questo debba per forza di cose porre in dubbio la libera iniziativa individuale in cotale settore.

Operare, quindi, sui *motivi* (ad esempio: “la montagna sacra”, “le insidie della montagna”, “le divinità della montagna”, ecc.), assemblando materiale disparato in base a tale criterio, se da un lato evidenzia indiscutibili analogie, dall'altro tende a perdere qualsiasi valenza esplicativa, infrangendosi sul concetto di montagna

“come figurazione dello *spazio ignoto*, luogo misterioso e inaccessibile, talvolta benevolo ma più spesso malefico, comunque sacro, luogo che appartiene a una sfera non-umana, all'aldilà” (24),

a cui corrisponde il concetto di tempo ignoto; oppure sulla concezione della montagna come luogo numinoso per eccellenza, “luogo di epifania divina” (25).

In questo modo i tratti distintivi della figura della strega non potevano allontanarsi dalla visione irrazionale, misticheggiante e idealistica dei due curatori. Detta figura, nelle loro parole, pare emergere dalla

“complessa tradizione germanica: ad essa risale principalmente il concetto di strega, equivalente a una donna saggia e mediatrice tra lo spazio umano e quello divino (...). La strega, infatti, domina il tempo e lo spazio perché può passare il confine tra i due mondi; praticamente le caratteristiche della strega delle leggende si possono così riassumere:

- a) creatura della notte nei rituali demoniaci (sabba), dominatrice dello spazio-tempo dell'aldilà;
- b) signora del vento, del fulmine e della grandine, padrona dei fenomeni atmosferici;
- c) esperta delle forze nascoste della natura: si trasforma talvolta in animale (...), conoscitrice delle erbe e dei rimedi naturali (dote anche di esseri maschili come ggli stregoni)” (26).

A.3.6. Annotazione conclusiva

Abbiamo, nel paragrafo a ciascuno di essi dedicato, cercato di porre in evidenza il debito più o meno ampia di ogni autore verso criteri di giudizio mediati dalla tradizione ecclesiastica ed inquisitoriale, che a sua volta pare essersi riflessa nel materiale leggendario a noi proposto, sorta di reciproco gioco di specchi (fra ideologia manifestata dalle leggende e griglia analitica sottesa in ciascun autore). Per questo motivo c'è parso conveniente presentarlo e farlo precedere da una esposizione delle

idee di ognuno, anche se in cotal modo ci possiamo trovare di fronte ad una doppia sovrapposizione: di temi e di contenuti della cultura popolare (o culto-popolare solo culta) sottesa al materiale leggendario e di ideologia presente nella mente di ciascun autore esaminato. Questo non è nulla di più e nulla di meno di quel che di solito capita allorquando si prende in considerazione un qualsivoglia prodotto (letterario o meno) di un autore qualsiasi. Occorre non solo far luce sulle incrostazioni ideologiche giustapposte al prodotto fonte per l'analisi ma anche controllare il modello di occhiali adoperato dall'autore per leggere tale fonte e le risultanze di siffatta lettura, ciò che ne ha potuto cagionare l'ulteriore (e, certo, non ultima) deformazione.

NOTE AL CAPITOLO A.3.

- (1) **James G. FRAZER**, *The Golden Bough A Study in Magic and Religion* (ed. ridotta, 1922), [tr.it. *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1973²]; ma cfr. anche il metodo di Lucien Lévy-Bruhl perfettamente esposto in **Lucien LÉVY-BRUHL**, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Presses Universitaires de France 1931 (tr.it., *Soprannaturale e natura nella mentalità primitiva*, Roma, Newton Compton, 1973, p. 30), ma che pervade le altre sue opere.
- (1*) Tra le quali, per la pertinenza all'area piemontese, v'è da citare quella di **Tersilla GATTO CHANU**, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1986, 1987¹, che si distingue, al pari di tante altre (alcune delle quali citate nel presente lavoro), per un costante adombramento di aspetti magico-misterioso-esoterico connessi allo studio delle tradizioni popolari orali, e in specifico di quelle inerenti figure quali le streghe, il diavolo, le fate, ecc. Affermazioni quali: “i motivi della leggenda, della favola, dell'aneddoto (...) risalgono a sorgenti che si perdono nella notte dei tempi. Assurdo il miraggio di rintracciarne l'origine o di datarne la diffusione locale, risalendo pur sempre ipotetici gradini alla ricerca di archetipi. Le più disparate ipotesi circa i percorsi di diffusione di un motivo si sono rivelate tutte inaccettabili, così come quelle di cronologia relativa, tendente a stabilire la successione delle varianti: un alone di mistero avvolge fonti e cammini del racconto popolare, persino là dove l'evento sembra inequivocabilmente legato ad un ben definito posto o momento” (pp. 19-20), lungi dal porre ovvi problemi metodologici (tema che, certo, non è al centro dei pensieri della Gatto Chanu e degli altri pseudo-studiosi come lei), insistono a bell'apposta proprio sull'alone di mistero e di occulto che pare circondare taluni aspetti della cultura popolare. Il problema è che tali aloni circondano piuttosto le menti delle varie Gatto Chanu, le quali attribuiscono a tutto ciò che puzza di zolfo e di pece, e che sa d'inconoscibile, determinazioni magico-esoteriche che certo il materiale orale non ha mai posseduto (perlomeno nel suo momento di caduta verso il “basso”, tra il popolo), e con questo rendendo perspicui approcci idealistico-irrazionalistici che non solo non portano alcun contributo all'analisi storica dei singoli aspetti cultural-popolari ma, addirittura, la inibiscono a priori, irrigidendola in schemi tutt'affatto avulsi dal contesto. Il seguito dell'antologia della Gatto Chanu esemplifica alla perfezione quel che s'è detto: saccheggiando dai vari autori sulla base di temi generici quali “i luoghi”, “i personaggi”, “i briganti”, ecc., si confermano le premesse dell'introduzione e si fa per iscritto quanto le feste in costume ad uso turistico propongono dal vivo: si dà una generica idea di ciò che è il folclore ma lo si relega, *tout de suite*, fuori d'ogni concezione in quanto materia, terreno o ambito di studio, di analisi razionale e storica, e men che meno di laboratorio per la comprensione e per il successivo intervento (culturale, politico, economico, sociale).
- (2) **Alfred CÉRESOLE**, *Légendes des Alpes Vaudoises*, Lausanne, 1885, p.17.
- (3) Op.cit., p. 15.
- (4) Op.cit., p. 19.
- (5) Op.cit., p. 20.
- (6) Op.cit., p. 167.
- (7) Cfr. op.cit., p. 20.
- (8) Cfr. op.cit., pp. 120-22.
- (9) Céresole ravvisa una rassomiglianza tra sabba e baccanali greci in onore di *Bacchus*, detto anche *Dionysos* (piede forcuta) e soprannominato *nuctelios* (il notturno), *melampous* (il piede nero) o *tragos* (il caprone) e circondato da satiri, fauni e baccanti (cfr. op.cit., p. 179). Oltre alle streghe e agli stregoni, Céresole annovera fra i partecipanti al sabba anche i *morti*: in questo contesto egli sottolinea che fra l'attuale *faire chette* o *faire la chette* (*patois*: fare baccano) e la parola *chattamo* (ovvero il pranzo di funerale), nella sua accezione più antica e pagana, potrebbe ravvisarsi il significato di danza, di festa, di *chette* in onore del morto (cfr. op.cit., nota p. 180).
- (10) Op.cit., p. 67.
- (11) Cfr. op.cit., p. 194. Circa i processi (per i quali vedansi op.cit., pp. 203-10) – dai quali emergono i più vieti stereotipi dell'azione stregonica mediati dal senso comune – da una breve ricognizione effettuata non vengono considerati né da **Joseph HANSEN**, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexen vorfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901; né da **Henry Charles LEA**, *Materials toward a History of Witchcraft*, New York-London, 1957, arr. and ed. by A.C. Howland; né da **Pinuccia DI GESARO**, *Streghe*, Bolzano, Praxis3, 1988. In queste tre opere s'è rintracciato un solo rinvio della Di Gesaro a Lea (cfr. nota 445, p. 584), il quale, a sua volta, accenna solo a 24 roghi nel Vallese nel corso del 1665.

Il primo caso, sintetico, riferito da Céresole, si riferisce ad un certo “Pauloz Cherpin, di Saint-Paul, in Savoia, che fu condannato a Losanna, il 6 gennaio 1604 e che, fin dall'età di otto anni, s'era dato a Satana” (**Alfred CÉRESOLE**, op.cit., nota 1, p. 192).

In ordine cronologico, i casi invece più approfonditamente esaminati dall'autore sono i seguenti:

- Anno 1655: “Processo criminale contro Claude Wauthey, vallesiano, accusato di piccoli furti, brigantaggio e stregoneria, d’anni 23 (...)” (op.cit., p.206). Costui ha accettato le promesse di Satana, apparsogli sotto le vesti di un cavaliere, di oro e argento in cambio di azioni malvage nel suo nome. Reo confesso e condannato alla rottura e allo squartamento delle membra e del corpo.

- Anno 1657: “Processo criminale contro Françoise Augj (Oquey?), del mandamento di Bex, di 60 anni d’età (...)” (op.cit., p.208). Battuta dal demonio “perché non compiva malvage azioni a sufficienza” (ibid.), partecipante a diverse riunioni notturne nel corso delle quali danzava, beveva e mangiava assieme ad altre compagne. Condannata al rogo per aver fatto perire bestie e indemoniare esseri umani.

- Anno 1665: Processo contro una donna di Corbeyrier, trovata col marchio di Satana sotto la lingua. Partecipazione plurima, in spirito e in corpo, a sabba presente Satana sotto forma di caprone cornuto; potere diabolico di procurare morte maledicendo e soffiando. Condannata al taglio della testa e ad essere successivamente ridotta in cenere.

- Anno 1672: “Processo contro Marie Chaubergue, moglie di Pierre Roch, abitante a Roche, di circa 50 anni, detenuta (...) per crimine di stregoneria” (op.cit., p.203). Rea confessa e condannata alla decapitazione e al successivo rogo per aver fatto morire persone e bestie.

- Anno 1687: Processo tenutosi “ad Aigle contro Miaz della Crestaz d’Yvorne” (op.cit., p.209). Di nuovo Satana che promette e che minaccia nel caso le azioni malvage non paiano ai suoi occhi sufficienti; partecipazione del sabba (“à la secte de son maistre”); malefici su genti e bestie. Condannata al taglio della testa e al successivo rogo.

- (12) Ricordiamo, tra gli altri, *Le valli di Lanzo. Bozzetti e leggende*, 1886.
- (13) Cfr. **Maria SAVI-LOPEZ**, *Leggende delle Alpi*, Torino-Firenze, Ermanno Loescher, 1889, pp. 1-2.
- (14) Cfr. op.cit., p. 5.
- (15) Ibid., ciò che conferma l’impressione del forte debito della Savi-Lopez nei confronti del metodo comparativistico, anche nell’accezione mülleriana.
- (16) **Maria SAVI LOPEZ**, op.cit., p. 262.
- (17) Op.cit., p. 39; ma vedi anche p. 263:
- (18) Cfr. op.cit., pp. 17, 25, 55.
- (19) Si vedano, ad es., di **Michele RUGGIERO**, *Storia della Valle di Susa*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1975; e *Storia del Piemonte*, ivi, 1983.
- (20) Cfr. in particolare, di id., *Streghe e diavoli in Val di Susa*, in “Segusium”, a. V (1968), n. 5, pp. 18-25; *Tradizioni e leggende della Valle di Susa*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1970; *Streghe e diavoli in Piemonte*, ivi, 1971; e, più recentemente, sunto dei precedenti, *Il Piemonte e le streghe*, in “Il Delfino”, a. XII (1982), n. 68, nov.-dic., pp. 20-24 e in ibid., a. XIII (1983), n. 69, genn.-febr., pp. 10-16.
- (21) **Michele RUGGIERO**, *Streghe e diavoli in Piemonte*, op.cit., p.13.
- (22) Cfr. op.cit., pp.13 e 87.
- (23) **Alberto MARI, Ulrike KINDL**, *La montagna e le sue leggende*, Milano, Mondadori, 1988, p. 7.
- (24) Op.cit., pp.10-11. Ma cfr. anche **Piercarlo JORIO**, *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1983, p. 65, quando afferma che l’“altura – a metà strada fra oggetto rituale e costruzione architettonica – è il regno delle ierofanie atmosferiche”. Poco oltre il medesimo ci rende partecipi di un’altra sua scoperta: “Chiaramente i popoli alpini sentirono la presenza sacra della montagna, quale responsabile della fertilità agricola, in modo diverso dalle genti di pianura”. Per giungere alla grande sintesi finale: “La montagna-dio, poi traslata in dio o dea della montagna (...), raccoglie le acque del cielo e le distribuisce, lungo l’arco dell’anno, agli uomini della terra: all’interno di questa importante risistemazione sacra del reale, l’arcaico produttore di mitologie cominciò anche a sentire la sacralità legata ad un monte mitico (...), prototipo di ogni montagna esistente, divenuto in tale integrazione cosmica la ‘Montagna assiale’ per eccellenza, il luogo d’ascesa alla divinità ed alle sue epifanie: ‘qui è la porta del cielo’”.
- (25) Op.cit., p.12. Per assaporare appieno, col rischio di indigestione, le *crato-*, le *iero-*, le *lito-*, ecc., -fanie, si rinvia alla lettura di **Mircea ELIADE**, *Traité d’histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 (tr.it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 19763); ma anche di **id.**, *Das Heilige und das Profane* (trad.dal franc.), Amburg, Rowohlt, 1957 (tr.it., *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1973²). Agli insaziabili consigliamo, inoltre, la lettura di **Gilbert DURAND**, *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris, P.U.F., 1963 (tr.it., *Le strutture antropologiche dell’immaginario*, Bari, De Donato, 1972), che più che “una sorta di Manuale d’Antropologia dell’immaginario” (p. 5), potrebbe a buon diritto definirsi un’“Orgia d’Antropologia dell’Immaginario”, debitamente in relazione con gli aspetti sacri, tanto cari all’Eliade, dei rituali orgiastici. Per chi, infine, apprezzi i deliri cosmico-mistici nostrani, consigliamo vivamente la lettura del già citato **Piercarlo JORIO**, *Il magico, il divino, il favoloso*, op.cit., oppure di **Piercarlo JORIO, Giovanni BURZIO**, *Fra streghe possibili, santi improbabili, montagne vere*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1988, la cui musa ispiratrice e tuttavia mai citato in bibliografia è l’inoscidabile Mircea Eliade (cfr., a titolo esemplificativo, di id., *Traité d’histoire des religions*, op.cit. (tr.it., cap. X, “Lo spazio sacro: tempio, palazzo, ‘Centro del mondo’”).

Ma si vedano anche le suggestioni dei due curatori mediate da **Rudolf OTTO**, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalem*, München, 1936 (tr.it., *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1976², a cui si rinvia il paziente lettore non foss'altro che per godersi frasi del tipo: "Ogni religione la quale vuol essere qualcosa di più che semplice fede ad una tradizione e a una autorità, la quale mira più tosto come è sopra tutte le religioni il caso del cristianesimo, alla assicurazione di un intimo, personale, caratteristico convincimento, poggia cioè su un'interiore immediata sensazione della propria verità, deve presupporre nello spirito principi, capaci di farla riconoscere direttamente per vera. Ma simili principi debbono essere a priori, che nessuna esperienza e nessuna storia possono dare" (p.163). Insomma un funerale di prima classe per la storia delle religioni e per l'etnologia ed il folclore religiosi, ridotti tutt'al più al rango di "ancillae theologiae".

- (26) Alberto **MARI**, **Ulrike KINDL**, *La montagna e le sue leggende*, Milano, Mondadori, 1988, pp. 261-62. La provenienza della funzione di mediatrice da parte della cristiana strega, che pare nascondere dietro di sé altre figure mitico-religiose, è da Carlo Ginzburg riportata ad ambiti culturali affatto diversi, in specifico eurasiatici (cfr. **id.**, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, soprattutto i capp. "Congetture eurasiatiche" e "Ossa e pelli".