

P A R T E B

L E L E G G E N D E

B.1. TROPPE LEGGENDE

B.1.1. Introduzione

Tra le variabili in campo nella formazione del materiale leggendario per entro l'area valdese, occorre rammentare la trasmissione verso quest'ambito di contenuti precipuamente Cattolici (1). Una diffusione di temi e motivi, insomma di contenuti, dei quali oggi, a distanza, di secoli dalla loro formazione e/o trasmissione, ci rendiamo conto che è avvenuta, in forme e modalità che occorrerà attentamente ricostruire.

All'uopo, a titolo esemplificativo, s'è elaborata la tavola comparativa "C", tratta da racconti *culti*, da *exempla* presenti nel tristemente famoso *Malleus Maleficarum*, opera inquisitoriale di Heinrich Institor e Jacob Sprenger, apparsa tra il 1487 e il 1488 a Strasburgo e che ebbe successive e svariate edizioni, fra le quali possono interessarci le seguenti: 1486 circa, 1515 circa, 1584, 1596, 1620 e 1669 a Lione, e 1576 a Venezia (2). Un'opera densa come questa e così ampiamente diffusa non è pensabile che non possa essere venuta a conoscenza di taluni locali "rielaboratori" di storie, sia direttamente che mediamente, nei modi già presi in considerazione da Marie Bonnet e per il tramite di inquisitori e/o predicatori agenti in loco nel corso dei lunghi periodi di recrudescenza della caccia al valdese-stregone (3). D'altronde, la relativa vicinanza dei luoghi di stampa, dati i contatti fra l'area piemontese e la Francia e la frequenza delle ristampe in quel di Lione, pare non dover escludere a priori tale ipotesi.

Potremmo, in questo caso, parlare di caduta verso il basso, di "vulgata", di tematiche rielaborate a livello *culto* (nel *Malleus*), ed a questo provenienti soprattutto dall'apporto di Institor, come nota giustamente Pinuccia Di Gesaro (4), in particolare dal suo concreto agire sul campo: 1475 (zone di Heidelberg e Oberpfalt), 1481 (Magonza, Treviri e Colonia), 1481-86 (Costanza), 1485 (Innsbruck) (5). Ma non minore fu l'apporto del *Formicarius* (1435-37) di Johannes Nider, a sua volta frutto di notizie provenienti da un giudice secolare, Pietro da Berna (monaco benedettino e dieci anni prima a sua volta stregone), e da un inquisitore, e riferite al territorio elvetico (6).

Tornando al *Malleus* e per sottolinearne l'importanza e la probabile diffusione, se non del manuale almeno delle idee (7), v'è precisare che 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 quello dell'opinione pubblica" (8).

Con ciò la storicità della diffusione e dei passaggi di bocca in bocca, al pari della rossiniana "calunnia è un venticello". Diventa plausibile ed, almeno in teoria, empiricamente verificabile e non più, ad esempio, un semplice ritrovare nella mente di una montanara certe espressioni mitico-legendarie giuntele da chissà dove (Ginzburg [9]).

B.1.2. L'ideologia stregonica "in action"

Se confrontiamo le leggende delle tabelle "A" e "B" con gli *exempla* di tabella "C" possiamo parlare a buon diritto, e parafrasando De Martino, di "assorbimento di prolifera-

zione stregonica in divenire”, tali sono gli intrecci che vediamo traslati dall’una (tabella “C”) alle altre (le “A” e “B”).

Osservando i dieci *exempla* (più due varianti) del *Malleus*, ci accorgiamo che gli elementi sono in gran parte presenti, ovvero:

- 1) tutte le figure stregoniche sono donne, ciò che risponde appieno all’ideologia del *Malleus* e del suo autore principale (Institor), e all’evoluzione del concetto stregonico, in parallelo a quello della donna, in seno alla trattatistica inquisitorial-demonologica (10);
- 2) *exemplum* n. 1: intervento stregonico su bestie e prodotti agricoli (latte), con funzione delle streghe non solo distruttive ma anche curative (funzione stregonica e antistregonica contemporaneamente, nel senso delle varianti 3b e 3c);
- 3) *exempla* nn. 2, 9 e 10: tre versioni della stessa funzione stregonica, ovvero la vendetta a seguito di rifiuto “erotico”. Unica variante è lo stile dell’attacco stregonico: diretto (caso 10, sulla persona che l’ha rifiutata), indiretto (casi 2 e 9, sulla persona che è stata scelta al suo posto);
- 4) gli *exempla* nn. 3a-3c evidenziano le quasi illimitate capacità delle streghe, in grado di cagionare danni e di porvi rimedio: il n. 4 può così specificare quali possono essere i danni (alla produttività agricola ed umana, alla riproduzione degli uomini e delle bestie, ecc.) ed evidenziare che *tutte stringono un patto coi diavolo*, vero motore primo delle loro azioni;
- 5) la presenza diabolica è nuovamente nominata nell’*exemplum* n. 5, a proposito della vendetta di una strega per non essere stata invitata ad un matrimonio;
- 6) l’*exemplum* n. 6, oltre a farci di nuovo apparire l’immane presenza satanica, ci mostra il medesimo in grado di trasformare reputate sue adepse in animali, e nella fattispecie in gatti. Storicamente, la figura del gatto associata al demonio, anzi, quale una delle sue preferite trasformazioni, s’è coagulata a partire dal XIII secolo e da Alano di Lilla associato ai Catari e alla lussuria. Col XV secolo lo stereotipo si consolida e diversi testi illustrano “la tendenza ad associare più strettamente il gatto e la sodomia, tramite la credenza nei demoni che abusavano di notte delle donne” (11);
- 7) l’*exemplum* n. 7 si manifesta come vendetta stregonica per miscredenza, mentre il n. 8 è semplice vendetta a seguito di lite tra vicine, argomento tanto caro all’antropologia storica dopo gli studi di Edward Evans-Pritchard, Keith Thomas e Robert Macfarlane (12). Si sottolineano gli stereotipi inerenti le modalità dell’azione stregonica e il rapporto tra quantità d’attacco stregonico e quantità d’oggetti stregati: per rimuovere del tutto gli effetti del danno occorre rimuovere tutti gli oggetti magico-stregonici, in quanto ognuno di essi ha uno scopo preciso, ovvero l’essere parte di un più vasto attacco senza soluzione di continuità e che tanto, proprio per la sua estensione, faceva tremare i vari Institor.

Questi *exempla* ci presentano la gamma dei poteri (mutuati dal demonio) delle streghe: esseri femminili visti come una rea progenie di cui occorreva liberarsi e che, se lasciate vivere, avrebbero potuto porre in discussione e minare le basi stesse del vivere civile di allora. E ciò nella mente degli inquisitori o, meglio, da essi ulteriormente propagandato e fatto accettare a coloro che ancora nutrivano dubbi, ufficialmente pochi (13). Certo, ridurre il tutto a puro abbaglio inquisitoriale è ipotesi superata: essi non furono soli, e l’intero magistero della Chiesa li appoggiò, come attestano le numerose e importanti bolle papali (14), anche se – occorre ribadirlo – non minore fu la persecuzione da parte dei Riformati protestanti.

B.1.3. Il sabba nelle tavole “B”

Dopo aver preso visione del messaggio trasmessa da un *media* quale il *Malleus Maleficarum*, le leggende di matrice cattolica da noi repertorate (15) ci appariranno, ma era ovvio, sotto una nuova luce. Di primo acchito si intuisce il ruolo egemonico esercitato dalle figure femminili – donne o comunque etichettabili tali in quanto genere contrapposto al “maschile” (16) –, ed infatti le 34 presenze su un totale di 44 tra leggende-base, varianti e sdoppiamenti da noi introdotti la dimostrano. Riteniamo anche che in questo contesto l’egemonia femminile dipenda dall’intensità del messaggio inquisitorial-demonologico (del quale il *Malleus* fu perfetto esempio), adeguatamente sorretto – come si sa e già s’è detto – dalla Chiesa intera, nonché dai mutamenti sociali avvenuti nei secoli e che videro la donna coinvolta sempre più in prima persona (17), non foss’altro quale principale obiettivo e vittima della famigerata caccia alle streghe (18), ed in ogni caso identificata quale oggetto/soggetto di piacere, di riproduzione, di sostegno al “vero produttore”. Ciò pare meno verificarsi in area valdese (poi valdese-riformata, ove il ruolo femminile – ancorché ufficialmente emarginato ma comunque sostanziale alle attività agro-silvo-pastorali e di conservazione e trasmissione dei fondamenti d’una cultura popolare e locale fatta di conoscenze di medicina popolare, di trame sociali, di memoria storica, ecc. (19) – si evidenzia per una maggiore partecipazione alla vita comunitaria e religiosa ma, soprattutto, col trascorrere dei secoli (e la Bonnet ne è una pregnante evidenza), culturale (20). In tal contesto, come possiamo ritenere che le donne – a meno di non fare propri deliri arcaici stravolti e trasfigurati giunti loro da chissà dove (Ginzburg) oppure temi ad esse comunque estranei – potessero ritrasmettere alle generazioni successive espressioni culturali, quali le leggende, i cui attori principali fossero soprattutto, se non esclusivamente, personaggi femminili e comunque la donna (strega / malfattrice / omicida-infanticida / viziosa-lussuriosa / peccaminosa / eretica) quale triste protagonista?

Tornando più dappresso all’esame delle leggende delle tabelle “B” ci pare d’uopo porre in risalto l’ampia presenza dello stereotipo del *sabba*, che vediamo raccontato in 11 storie su, appunto, 44. Proviamo ad osservarle brevemente in rapporto agli *exempla* del *Malleus*, in specifico al quarto – che pare riassumere in sé tutta la mitologia stregonica, pur non dilungandosi molto sulla descrizione delle fasi e degli aspetti salienti del *sabba* (che troviamo, al contrario, perfettamente espressi nel *Formicarius* di Johannes Nider [21], di cui già s’è detto come abbia funto da modello per Institor e Sprenger) –, nonché a riferimenti desunti da altre tradizioni popolari orali.

Da tale comparazione vediamo subito emergere una quasi precisa similitudine della leggenda proveniente dalla Carnia e riportata da Savi Lopez (tab. B.2, n. 1), con in più la trasformazione in gatti, di cui già ci siamo occupati a proposito di un *exemplum* del *Malleus*. E proprio come in quest’ultimo, le streghe si possono smascherare *solo quando* sono trasforma te in gatti. Pare, infatti, che in entrambi le streghe in quanto tali, mercé la protezione diabolica, non siano smascherabili o punibili; ciò, al contrario, succede quando si metamorfizzano sotto spoglie, come dire, mortali, maggiormente concepibili e afferrabili dagli umani sensi ed azione, nonché dalla ragione, sorta di razionalizzazione d’una figura (la strega) altrimenti inafferrabile *in quanto* inconcepibile (22).

Analoga traslazione di temi è rintracciabile nel racconto, sempre riportato da Savi Lopez (tab. B.2, n. 4), delle streghe che tentano di sacrificare un bambino. In questo caso la traslazione di cui s’è detto pare doppia: da un lato s’evidenzia uno degli stereotipi della strega (mangiare i bambini, ucciderli e coi loro residui cospargersi il corpo per giungere, ad esempio, al *sabba*); ma dall’altro pare esprimersi, attraverso la capacità (mista ad astuzia) del montanaro di impedire l’infanticidio, il fatto che i poteri detenuti dalle streghe e mu-

tuati da Satana, avevano dei limiti imposti dall'azione salvifica della Chiesa, sposa di Cristo e "longa manus" di Dio in terra, che così evitava l'annichilimento degli umani di fronte al teorico strapotere del Male. Se ripensiamo, per un attimo, all'intensità della caccia alle streghe e alla personale preoccupazione degli inquisitori e dei trattatisti, non possiamo fare a meno di prendere atto che i timori espressi fossero reali; tuttavia, assieme alla paura di una vittoria di Satana, in essi agiva la certezza che il Grande Nemico "non sarebbe passato" e che la *Magna Ecclesia* sarebbe infine trionfata.

L'ideologia stregonica pare in azione anche nel racconto concernente Malgar citato da Ruggiero (tab. B.3, n. 1): in questo caso possiamo rintracciare paralleli non solo nell'*exemplum* n. 4 ma, soprattutto, nel n. 3c, ovvero nella capacità, dagli autori del *Malleus* riconosciuta alle streghe, non solo di infliggere danni ma anche di porvi rimedio: grazie alla partecipazione al sabba, momento centrale (sempre nella concezione inquisitoriale) di trasmissione di poteri magici attraverso il contatto diretto (esemplificato dall'adorazione e/o dal contatto carnale) fra streghe e demonio il povero Malgar può, nella leggenda, riavere la sua perduta salute.

Nel caso del cappellano di Dossino (Ruggiero, tab. B.3, n. 11) il Male pare abbattersi su di lui per un motivo quasi opposto ovvero perché, non invitato, ha osato profanare con la sua presenza di comune mortale un luogo ed un momento di sacralità (seppur negativa) e di magismo. In questo senso, e nonostante le superficiali similitudini, ci paiono del tutto fuorvianti le osservazioni di Mari-Kindl o di Piercarlo Jorio (23) a proposito della montagna come luogo "a priori" inaccessibile, sorta di "porta del cielo" che pone in comunicazione finito ed "infinito", ovvero momento profano e sacralità, luogo ierofanico *par excellence*. Se nel primo caso l'inaccessibilità pare espressione di un'alterità di origine (pertanto dotata di una sua storia ben precisa) *sabbatica*, ovvero negativa per definizione, nel secondo l'irraggiungibilità (di carattere quasi antologico) ci sembra riposare più sui presupposti metafisici e idealistici, elevati a metodo di analisi, degli autori citati (e dei loro mentori), che su una contrapposizione realmente e storicamente esistente (o esistita) e quindi empiricamente (seppur ipoteticamente) verificabile.

Dalle due leggende riferite da Céresole (tab. B.1) emergono immagini di sabba, se vogliamo, meno aggressivi di altri, ma non per questo meno stereotipati, nel corso dei quali si danza, si beve e si mangia, si fa festa insomma. Il diavolo vi compare, esplicitamente nominato e descritto, in uno sola dei due (il secondo), così come (sempre nel medesimo) l'antitesi tra vivi e morti – "(...) i vivi non abbracciano i morti!" (24) –, ossia l'estrema difficoltà, da parte dei vivi, di partecipare alla vita dei morti.

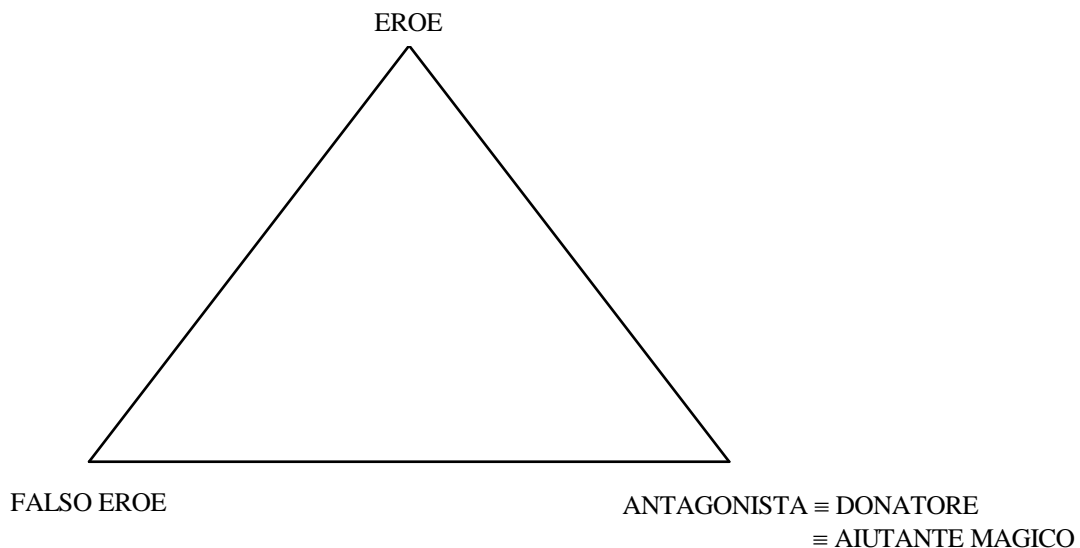
L'altro racconto, parallelamente, descrive la impossibile convivenza tra festanti (coloro che partecipano al sabba, da considerarsi anch'essi presumibilmente morti) e vivi espliciti, ossia il contadino, che proprio in quanto vivo va respinto, vedendo svanire dinanzi a sé il mondo "altro".

Siamo in sostanza, così pare, di fronte alla rottura, alla separazione fra due ambiti di fatto incompatibili. Una separazione prima di tutto ideologica, filtrata, attraverso personali criteri di giudizio da Céresole, per il quale il mondo stregonesco è diabolico e pertanto – seppur controvoglia – va combattuto col ferro ed il fuoco; ma anche una separazione reale, essendo quello coi morti un rapporto che ciascuna società umana ha vissuto e risolto (o non) in modi svariati e di cui più oltre avremo di nuovo modo di occuparci.

A cagione propria della minore aggressività espressa, i sabba mediatici da Céresole paiono essere meno debitori verso uno stereotipo quale il *Malleus* e affondare piuttosto le radici nella tradizione di più diretta e pagana origine dell'imbandire il desco per la notturna visita delle *Parche*, di *Satia*, ecc., di cui si sono occupati ad esempio Giuseppe Bonomo (25) e Carlo Ginzburg (26).

I gatti, quale metamorfosi dei demonio, sono nuovamente presenti in due delle leggende riportate da Savi Lopez (tab. B.2, nn. 2-3) e che ci paiono nuovamente debitrice – soprattutto quella concernente la danza dei gatti attorno alla loro regina, che verrà poi scoperta sola grazie alla solita ferita infertile da un contadino e successivamente bruciata – di suggestioni facilmente mediabili, ad esempio, da un’opera quale il *Malleus Maleficarum*.

La leggenda di Pian Soletti, riportata da Ruggiero (tab. B.3, n. 11a-b) ci si presenta con una struttura che, tutto sommato, potremmo definire fiabesca. Abbiamo l’eroe (un giovane) che, attraverso un inganno (la spiare di nascosto) ai danni del proprio avversario soprannaturale (le streghe al sabba), compie il suo gesto di salvazione (conoscenza dell’esistenza e dell’ubicazione dell’ampolla/rimedio magico) nei confronti di una persona (il figlio del re) ottenendo un premio (l’entrare nelle grazie del re); abbiamo un falso eroe (suo fratello) che, per un motivo specifico (è invidioso), tenta in questo caso non di compromettere l’eroe bensì di ottenere lo stesso premio ma che, tuttavia, viene punito non dall’eroe ma dall’avversario soprannaturale (le streghe al sabba, furenti per lo scorno subito), che in questo caso pare comportarsi alla stregua di un indiretto aiutante magico (27). Siamo di fronte, in buona sostanza, al seguente schema:



ove ciascun termine interagisce cogli altri, nel senso che: 1) l’antagonista agisce e compie un’azione stregonica; 2) l’eroe annulla l’azione stregonica all’antagonista e, di fatto, lo vince; 3) la reazione e la conseguente ricompensa all’eroe spinge all’azione il falso eroe; 4) l’antagonista reagisce a sua volta all’azione dell’eroe ma la sua reazione si scarica sul falso eroe, punendolo di fatto per la sua invidia; 5) abbiamo un eroe che è sempre eroe, un falso eroe che è sempre tale ed un antagonista che riveste anche i ruoli di donatore (in quanto si fa sottrarre l’oggetto magico dall’eroe) e di aiutante magico (in quanto indirettamente aiuta l’eroe a smascherare il falso eroe).

Le distinzioni rispetto allo schema proppiano classico paiono diverse, e non di poco conto: sono assenti le funzioni L-V e C-A, ovvero lotta-vittoria e compito difficile-suo assolvimento, e l’entrata in gioco del falso eroe è differita rispetto alle previsioni di Propp. In realtà lo stesso studioso russo ha previsto l’esistenza di schemi con assenza delle funzioni L-V o C-A e nello stesso tempo ha ipotizzato schemi a più di un movimento (28), infatti la nostra leggenda pare piuttosto configurarsi come una fiaba a due movimenti (movimento dell’eroe e movimento del falso eroe [29]), schema che pare più adeguarsi alla re-

altà della presente leggenda/fiaba. Di essa troviamo un parziale riscontro in un'altra leggenda, sempre riportata da Ruggiero e che proviene dalle colline del Monferrato (30): quivi un giovane (innamorato della minore di tre sorelle/masche) una sera finge di dormire e carpisce loro il segreto per salvare il figlio del re; corre al palazzo, la salva e le tre sorelle, smascherate, finiscono sul rogo.

Manca, tuttavia, lo schema a due movimenti con presenza del falso eroe: questi non ha trovato posto fra le leggende da noi repertorate, neppure in una di quelle di area valdese. Si può, invece, rintracciare uno schema analogo nella fiaba de I due viaggiatori, analizzata da Stith Thompson (31): tralasciando la prima parte, ovvero il subire da parte di uno dei due l'accecamento, esaminiamo il seguito:

“il cieco vaga. in cerca di un posto dove poter trascorrere la notte; spesso si rannicchia nel cavo di un albero, dove si sente protetto (32). Durante la notte sorprende con l'udito un'assemblea di spiriti e di animali (33), da cui viene a conoscere molti segreti preziosi. Valendosi di questi segreti, per prima cosa riacquista l'uso degli occhi, poi cura una principessa (talvolta un re [34]), riattiva un pozzo asciutto o compie altre imprese per le quali viene generosamente ricompensato (35). Quando il cattivo compagno (36) viene a sapere della buona fortuna e del modo con cui se l'è procurata, cerca di sorprendere anche lui la buona. fede degli spiriti o degli animali (37), ma questi la fanno a pezzi e giustizia è fatta” (38).

Di essa Thompson, facendo proprie le conclusioni di R. Christiansen (39) e notando come la si ritrovi nelle *Mille e una notte* e anche nel *Pentamerone* del Basile (40), accetta “la sua “origine orientale e piuttosto lontana nel tempo”, sottolineando, infatti, che questa fiaba non ha meno di 500 anni” (41), e ne evidenzia l'ampia diffusione “in tutto il complesso eura siatico” (42), nell'Africa settentrionale e centrale, nell'America centrale (Messico) e settentrionale (francesi del Canada e del Missouri e indiani Mirmac della Nuova Scozia).

Per quel che ci riguarda lungi dal ricercare (almeno per ora) connessioni e similitudini di intrecci o motivi per ogni dove del nostro pianeta, vorremmo solo porre in risalto come la sussunzione cristiana abbia prodotto 1) forse l'eliminazione della prima parte del racconto (la discussione tra verità o falsità o, meglio, come sottolinea Thompson, quale delle religioni professate dai due viaggiatori fosse la migliore – in tempi di totalitarismo culturale cristiano il problema. non si poneva certo), ma 2) senz'altro l'identificazione di spiriti o animali magici o meravigliosi con più consueti streghe e sabba. Circa la diffusione, preso anche atto di un *media* quale il già citato *Pentamerone*, sintomo nel contempo di esistenza di temi e motivi e strumento a sua volta di conoscenza. di temi e motivi, si può ipotizzare che la versione della val d'Ala si ponga come anteriore a quella monferrina, non foss'altro che per la presenza del doppio movimento.

Delle leggende delle tabelle “B” inerenti il sabba ne rimangono da analizzare due. Sulla prima non crediamo di doverci soffermare più di tanto, in quanto lo stesso motivo (quello della donna-serpente o, nel nostro caso, donna-strega), è già stato approfonditamente analizzato da Jacques Le Goff e da Laurence Harf-Lancner (43). Ci riferiamo a quella di Piedicavallo e riportata. da Michele Ruggiero (tab. B.3, n. 13) sulla sposa che pone come condizione al marito di essere lasciata libera il sabato sera e che si palesa essere una strega la quale, scoperta, si volatilizza per sempre dall'umano mondo e se ne torna sui monti assieme alle compagne del sabba. Evidenziando come lo studio della Harf-Lancner si riveli, a nostro giudizio, esaustivo per quel che concerne l'analisi dell'esistenza (e, possiamo dire, la permanenza) di racconti ricalcati sul modello “melusiniano”, ad esso

non possiamo che rimandare il lettore permettendoci di riportare qui lo schema di un racconto “melusiniano”:

“un essere soprannaturale si invaghisce di un essere umano, lo segue nel mondo dei mortali e lo sposa imponendogli il rispetto d’un divieto: In seguito alla trasgressione del patto ritorna nell’altro mondo lasciando, in questa, una progenie” (44).

Possiamo facilmente constatare che la leggenda di Piedicavallo si manifesta come cristianizzazione di una figura appartenente al mondo del meraviglioso “ferico”: la Harf-Lancner accenna infatti all’interpretazione di tali figure in chiave demoniaca da parte della cultura cristiana (45), anche se in questo caso al demoniaco, cui peraltro la strega si ricorda, è sovrapposto più palesemente il registro stregonesco. Ci pare necessario, infine, evidenziare che la leggenda si presenta in realtà come una struttura “melusiniana monca”, mancante cioè del finale, ovvero del lascito in termini di discendenza. oppure di prosperità: quivi, trattandosi d’una figura stregonesca, il lascito sarebbe dovuto essere negativo (rea progenie e certo non dei beni materiali che non fossero fraudolentemente connotati). Circa le vie per diffusione di un tale motivo basta scorrere l’elenco delle riprese letterarie, partendo dai cinque esempi del *De Nugis curialium* (1181-93) di Gualtiero Map e proseguendo, tra gli altri, col conosciutissimo in ambito antidemonologico e antistregonesco *De Pythonicis mulieribus et lamiis* (14839) di Ulrico Molitor, per non citare altre sette rielaborazioni sul tema (46). Lo studio della Harf-Lancner ci illumina anche sulla scelta del sabato per la metamorfosi, nel nostro caso stregonesca, da lei riferita alla tradizione del cambiamento settimanale nel corso dei due giorni sacri della settimana, il sabato e la domenica, ciò che ulteriormente “arricchisce il simbolismo della metamorfosi” (47).

E siamo così all’ultima leggenda concernente il sabba, quella reperita ad Omegna e riferita da Maria Savi Lopez (tab. B.2, n. 5). L’abbiamo classificata come “sabba atipico” in quanto la commistione di elementi stregoneschi e “ferici” è palese, tant’è che la stessa Savi-Lopez lo pone in risalto fin dalla presentazione della leggenda stessa. Il luogo di provenienza (Omegna) certo non può definirsi montano, posta com’è sulle sponde del magnifico lago d’Orta ma se a tale collocazione geografica si può ricondurre, almeno in parte, la presenza d’una barca-traghetto che trasporta le streghe-fate al sabba “in lontani paesi” (48), certo inquieta la compresenza di elementi appartenenti ad ambiti leggendari di primo acchito così diversi. Procedendo oltre le apparenze, la sensazione è quella di trovarsi di fronte a una struttura “para-morganiana” (49), seppur semplificata e trasfigurata: se il viaggio nel l’aldilà si compie, l’eroe di fatto non sussiste, così come l’eventuale sua unione con un essere fatato, l’imposizione d’un divieto, la sua trasgressione da parte dell’umano e il suo ritorno sulla terra ove nel frattempo, di norma, tanto tempo è trascorso. Se tali elementi erano un tempo presenti, l’azione razionalizzatrice e il riassorbimento del meraviglioso da parte della cultura ecclesiastica si sono compiuti quasi sino in fondo, lasciandoci in eredità una via di mezzo che si manifesta come sintesi di fate non del tutto demonizzate e di streghe ancora legate al mondo “ferico”. Il sabba, in tutto questo, si pone quindi solo come metafora in chiave para-demoniaca del meraviglioso “ferico”, non possedendo certo l’autonomia conferitagli dalla trattatistica demonologica e né, soprattutto, l’aggressività dello stereotipo stregonesco. E se ricordiamo ciò che s’è detto a proposito delle tesi della Savi-Lopez circa la connessione tra fate e streghe, non ci saremmo dovuti stupire per una tale confusione.

B.1.4 Le altre leggende delle tavole “B”

Passando ora in rassegna le altre leggende – provenienti esclusivamente dalle raccolte di Ruggiero e del binomio Mari-Kindl –, un primo tema da sottolineare è quello della felina presenza del gatto nero, di cui più sopra s'è già detto (50). Questi si presenta a noi in quattro leggende di Ruggiero (tab.B.3, nn. 2-4 e 6A e in una di Mari-Kindl (tab. B.4., n.4). Tale ampia presenza, in Ruggiero, non deve sorprenderci, se solo ricordiamo la sua generale visione della stregoneria da noi brevemente messa in luce e a cui non fa certo difetto la bramosia quasi maniacale per la ricerca degli aspetti a suo giudizio più bizzarri, inusitati e strambi delle manifestazioni dell'immaginario stregonico.

Detto del gatto nero, occorre ora soffermarsi Sulla leggenda n. 4 di Ruggiero, della quale l'autore aviglianese constata la diffusione in tutto il Piemonte. Ci riferiamo al tema del gatto nero che assale i bambini nella culla e che viene ferito, ovvero viene ferita la classica vecchia che il giorno dopo fa mostra dell'altrettanto classico braccio fasciato. Tale tema è affrontato altre che nel *Malleus Maleficarum*, anche da Gerolamo Visconti nel suo *Lamiarum sive striarum opusculum* (51) e a tal proposito leggiamo:

“In alcuni processi si legge che tali donnicciuole sotto forma di gatte entrano nelle case dove giacciono i bambini. Talvolta, dai genitori dei piccoli è stata tagliata via la zampa anteriore o posteriore, o è stato cavato l'occhio di tale gatta. Per lo stesso motivo, in seguito, in quella donnicciuola che si riteneva fosse entrata sotto un simile aspetto in quella tale casa, veniva trovato un membro tagliato o a penzolini (...)” (52).

E così, pari pari, le cinque storie rispettano sino in fondo il copione, segno della diffusione di questo tema che, come s'è visto, di derivazione *culta*, è stato in seguito folclorizzato, addirittura senza modificare alcun particolare.

Il tema della donna ferita e fasciata, si evidenzia inoltre, probabili complici fonti tipo il *Malleus Maleficarum* o l'appena citato *Lamiarum sive striarum opusculum*, nella leggenda n. 5 di Ruggiero, nella quale detto tema si ricollega a quello della gelosia di due sorelle/streghe lieti confronti di un giovane che ha preferito un'altra ragazza; e, adeguatamente mascherato, nella leggenda n. 10 (sempre riferita da Ruggiero), ove la ferita e la fasciatura ci paiono metaforizzate nella fascia attorno al collo che una ragazza cerca di levarsi e che prima era servita per legare la giovenca (a una pecora, in un'altra versione) che seguiva i due giovani che andavano a trovarla (la ragazza certo, non la giovenca!).

La gelosia della strega è nuovamente il tema dominante della leggenda proveniente dalla Val Mastallone e riferita da Ruggiero (tab. B.3, nn. 15A-B); mentre la sua capacità di curare danni e lesioni, vista a proposito degli exempla del *Malleus Maleficarum*, pare essere presente sotto forma di buona azione nella leggenda n. 9, proveniente da Valdellatorre e sempre riferita da Ruggiero.

Che le streghe procurino danni ce lo confermano un'altra leggenda, nuovamente proveniente da Valdellatorre (Ruggiero, n. 12 ove compaiono le armi da fuoco: indicazione storica ma anche segno che la magia è più forte dei fucili), nonché le tre leggende ossolane (Ruggiero, nn. 17-19), le leggende del lago Cadin sulle Dolomiti (Mari-Kindl, nn. 2A-B), quella di Lazise (Mari-Kindl, n. 1) ed anche la da noi numerata come 3 sempre in Mari-Kindl.

Sofferamoci sui particolari più interessanti di talune di esse:

a) leggenda di Valdellatorre: il far cuocere la cavezza della bestia ammaliata può ricordare il tema del fuoco purificatore e della sua concezione all'interno di un chiaro messaggio di metaforizzazione della morte della strega. Siamo, ci pare, di fronte ad un caso di magia per sostituzione metaforica: il legame magico che produce la Cavezza, in quanto og-

getto che già trattiene di per sé, va spezzato mediante azione parimenti magica, ovvero la combustione metaforica (la cottura). Infatti nelle fiabe, afferma Stith Thompson, si può rilevare “quanto sia efficace tagliare la testa, o anche il togliere le briglie e dozzine di altri espedienti del genere (D700-D799)” (53);

- b) leggenda di Lazise: qui siamo nuovamente sull’acqua e in barca, tuttavia lungi dall’atmosfera “para-ferica” di quella proveniente da Omegna. In questo caso le streghe procurano danni ai raccolti per il tramite di tempeste e temporali. Ciò non toglie, tuttavia, il persistere, massimamente trasfigurato, del tema morganiano della “traversata” da parte di esseri meravigliosi ma razionalizzati (in questo caso le streghe) verso altri lidi. Che ci si trovi di fronte a materiale fiabesco lo attesta la presenza dei draghi associati alle streghe che, constata Thompson, risultano essere i più noti “fra tutti gli animali meravigliosi”, aggiungendo subito dopo che “non sembra esservi dubbio che, perlomeno per quanto riguarda l’Occidente, le leggende sui draghi siano organicamente apparentate” (54). Un riferimento di Thompson all’agiografia altomedievale è riservato al combattimento fra san Giorgio e il drago, ovvero Satana, infatti il drago “s’incontra in quasi tutte le tradizioni” come un’entità mitica nemica di Dio” (55);
- c) leggenda zona Agordina: nelle note alle tabelle abbiamo scritto come venga sottolineato più volte che le creature protagoniste del racconto filano e amano filare. Lo studio di Thompson già più volte citato, per quel che concerne i “filatori soprannaturali” non ci è d’ausilio alcuno, giacché ivi si accenna soltanto alla categoria dei “soccorritori soprannaturali” (56). E neppure paiono giovarci le osservazioni di Maria Savi-Lopez sul fatto che le fate incarnassero, pressoché ovunque, il ruolo di filatrici o di protettrici giacché a noi non pare che qui ci si trovi di fronte a fate *stricto sensu*. È però vero che, come già da lei intravisto, si potrebbe instaurare una connessione colle *Moire* greche, ovvero le *Parche* romane, che nel Medioevo diverranno le *tria Fatas* o *tria Parcas* e che da Burcardo da Worms, nel suo *Decretum*, verranno poste sullo stesso piano delle *agrestes feminae* o *sylvaticas* (57). Siamo, tuttavia, ancora lungi dall’aggressività espressa dalle *Donaze* agordine, che nella leggenda ci appaiono come un misto di *Parche* (che filano) e di streghe (che procurano danni). Affinché non cagionino nocumento occorre che si dia loro da filare oppure dell’altro lavoro da eseguire: ciò fa balenare, sempre in riferimento al *Decretum* di Burcardo (58), l’ipotesi che l’azione trasfiguratrice della cultura ecclesiastica sia intervenuta sull’originaria figura del tipo *Parca* o simile e, coll’andare del tempo l’azione del filare sia rimasta, ma avulsa dal pasto notturno (ovvero modificata nella richiesta/obbligo di procurar loro lavori di filatura o qualsivoglia altro), mentre la collera per il pasto/lavoro mancato sia stata rafforzata in senso stregonico colla possibilità di procurare danni a chi rifiuta loro il pasto metamorfizzato (ovvero il lavoro). Quindi: dal mancato procacciamento di abbondanza (Burcardo, Guglielmo d’Alvernia) all’applicazione di precise sanzioni (leggenda odierna).

Delle leggende da esaminare, un’altra pare meritare la nostra attenzione, ed è quella della val Strona, repertoriata da Ruggiero (tab.B.3, n. 14), nel corso della quale una vecchia, cui s’è spento il lume di casa, domanda ad una strega che partecipa alla notturna processione dei morti una candela, che subito si trasforma in un dito di mano “acceso”. Tale tema è già stato preso in considerazione da Piercarlo Jorio, che così s’esprime:

“Il racconto del vivente e dello spirito viene ‘portato’ dalla struttura unificante della montagna notturna; la differenziazione dei due stati si calma nello scambio di favori; la contraddizione falange/fiamma rafforza le figure che vi sono coinvolte; il fluttuare drammatico nella tenebra (l’assenza spazio/tempo) dà vigore all’accadimento, all’alterità, al contatto fra mondi diversi. Continuare

a vivere, vivere più a lungo dei propri simili, cercare di vivere nei racconti altrui o credere in una vita, come quella terrena, dopo la morte, è un bisogno umano primario da cui deriva ogni altro scopo o bisogno e le stesse istituzioni che organizzano o rendono facile l'esistere (...). Angoscia, paura, negazione, solitudine, vengono rotte dall'offerta della luce come simbolo di continuità (...).

Nessuno dubiterà che anticamente certi alpigiani ('li porteur', le 'guide dei morti') stavano distesi per ore sui torrenti a far da ponte al passaggio degli spiriti (leggenda della Val Grande di Lanza e delle valli del Rosa) ..." (59).

Riteniamo che possa bastare e, scusandoci per la lunghezza della citazione, lasciamo Jorio alle sue ennesime visioni ierofaniche. Quel che qui ci riguarda non è "il fluttuare drammatico nella tenebra", bensì un più modesto interesse che mostra la compresenza di strega e di processione dei morti, tema peraltro ripreso e riproposto sotto diverse angolature da G. Bonomo (60) e da C. Ginzburg (61). Per quest'ultimo, in particolare, la problematica inerente il rapporto coi morti si pone come griglia interpretativa soggiacente all'apparente congerie di fatti, miti, riti, usanze, leggende, ecc. sparsi per ogni dove e che vengono riportati al minimo comun denominatore del "viaggio verso il mondo dei morti" (62). Sorvolando sulle conferenze dedicate da James G. Frazer al rapporto tra vivi e morti (63), lo stesso tema, in ambito favolistico, non poteva sfuggire alla classificazione di Thompson, per il quale la

"paura dei morti è un fatto quasi universale, al quale fanno eccezione solo i gruppi più evoluti. La pongono in evidenza le numerose e diffusissime pratiche intese ad evitare che i morti escano dalle tombe e vengano a molestare i vivi. Non c'è paese che non abbia una tradizione di avventure con questi fantasmi erranti (...) [e] molte sono le fiabe a larga diffusione fondate sulla credenza del ritorno dei morti. In alcune il morto assume decisamente la figura del vampiro, che esce dalla tomba e si nutre del sangue che succhia ai vivi. In altre è un fantasma meno malevolo" (64).

Tale constatazione, valida anch'essa per tutte le occasioni e che affonda in ipotesi sperdute nella grigia nebbia del tempo che fu, pare cogliere solo una parte del problema e non ci spiega il perché né, soprattutto, il quando (un "quando" storicamente verificabile e analiticamente plausibile) del profilarsi all'orizzonte sovrastrutturale dei morti e della loro processione. Sentiamo Jean-Claude Schmitt a proposito degli spettri:

"Il cambiamento è improvviso nell'XI-XII secolo. Gli spettri invadono l'Occidente. Talvolta appaiono soli, talvolta in torme innumerevoli (*exercitus mortuorum*) che, a partire dal XII secolo portano un nome quale *Mesnie Hellequin*" (65).

Ciò comportò una reazione da parte ecclesiastica, che lo stesso Schmitt, a proposito della *Mesnie Hellequin* o *caccia selvaggia*, così sintetizza:

"Stefano di Bourbon spiega che questa torma è costituita da demoni che hanno assunto l'aspetto di cacciatori fantastici. Da quando hanno cercato di indurre a credere nel purgatorio, i chierici hanno visto nella demonizzazione della Caccia Selvaggia il miglior modo per rigettarla (...)" (66).

Diventa così più chiara, almeno ci sembra, la presenza di una strega in una processione mortifera: al pari della strega, anche l'*exercitus mortuorum* (largamente attestato a livello folclorico intorno all'XI-XII secolo) ha subito l'*interpretatio cristiana* ed una sus-

sunzione ad un mondo infernale, demoniaco; tutto ciò non poteva non farlo ricadere nuovamente in basso, tra il volgo dal quale in parte proveniva, e così stabilizzarsi e presentarsi alla diffusione e alle reinterpretazioni in ambito popolare, sia leggendario che favolistico (67). Infine, quale esempio di quanto il reale è in grado di influenzare l'immaginario, possiamo osservare la leggenda n. 3, di Mari-Kindl, incentrata sulla figura della strega Barbara Pachlerin. Molto tranquillamente, possiamo dire che tale leggenda manifesta un grado di meraviglioso decisamente inferiore a quella che si evince dalla lettura della fonte storica da cui essa trae fondamento: il processo a carico di Barbara Pachlerin, strega della val Sarentino, tenutosi nel 1540 (68). Dagli atti del processo emerge, infatti, una figura di strega capace di mungere latte in gran quantità invocando il diavolo, di spostarsi su ampie distanze grazie a speciali stivali, di far tempestare, di ingrossare e far tracimare ruscelli provocando inondazioni, di adoperare unguenti e, infine, che era amante del diavolo. Questo caso ci mostra in azione una delle fonti di produzione di materiale narrativo: una degli innumeri processi per stregoneria oramai perfettamente illuminato dall'*interpretatio* in chiave stregonesco-sabbatica (la Pachlerin si reca anche ai sabba e divora, al pari delle sue compagne, i bambini), evento quindi reale (il processo), storico seppur allucinante, ove la imputata pare quasi "predestinata" sin dall'inizio, presentandosi con "capelli arruffati e spettinati" e "definita nelle carte processuali *unholdin*, cioè megera, malvagia a spirito maligno" (69), probabilmente una persona socialmente non inquadrata e quasi sicuramente una ladra di bestiame o di latte.

B.1.5. Una prima conclusione

Sinteticamente, anche a costo di apparire scontati, si evidenzia l'ampio debito – che ci si augura di aver posto adeguatamente in luce – del materiale folclorico di area alpina e cattolica nei riguardi dell'azione culturale del cattolicesimo stesso. Una trasfigurazione che pare non aver risparmiato alcuna delle leggende da noi esaminate ma che non s'è certo manifestata per tutte allo stesso modo e con la stessa intensità. Proprio nel gioco di tali differenze, negli interstizi prodotti da siffatte disomogeneità, pare intravedersi la possibilità – peraltro irta di difficoltà, come testimonia, buon ultimo, lo studio di Ginzburg sul sabba e le sue radici – di affondare l'analisi per scindere la genuinità folclorica (concetto su cui la dottrina non è certo univoca) dalla genuinità culturale "dotta", ovvero frutto di qualsivoglia *maitre-à-penser* (inquisitore, trattatista, predicatore, raccoglitore e rifacitore di storie, ecc.) appartenente alle classi dominanti o, comunque, espressione di esse (un *litteratus*, insomma).

Mercé tali considerazioni, ci teniamo a ribadire che nostro intento era quello, appunto, di individuare la trasmissione di motivi ideologici di matrice cattolica per entro il materiale testé repertoriato, non certo andare per forza di cose, *sic et simpliciter*, a ritroso nel tempo sino a far emergere le già più volte citate ed eventuali "radici preistoriche" di racconti o di leggende di magia e stregoneria. Di fronte al discreto fascino del misterioso, dell'ignoto (che, proprio perché tali, si possono riempire di qualsivoglia contenuto), si sono preferiti più sicuri nessi storici, diciamo connessioni storicamente più plausibili, quale preludio ad un successivo allargamento, in senso verticale (diacronico) ed orizzontale (quantitativo) dell'analisi.

I risultati ci appaiono per ora perspicui: gli stereotipi esemplificati da un'opera quale il *Malleus Maleficarum* possono, pur con le dovute cautele, essere entrati in azione e aver

condizionato la forma ed una parte del contenuto di talune leggende. A suffragare cotale asserzione possiamo citare, ad esempio, l'analisi di tipo proppiano condotta sulla leggenda di Pian Soletti che, lungi dal risolversi in un puro esercizio di morfologia strutturale, ci ha permesso di intravedere come uno stesso scheletro sia stato rivestito di carne e pelle diversi. Il processo di demonizzazione al quale sono state sottoposte le, definiamole, "alterità" non cristiane ed in seguito non cattoliche, ha permeato di sé altri esempi di materiale orale, mistificando ai nostri occhi (e qui c'è parso necessario sottolineare un altro risultato, forse minimo e forse anch'esso già prevedibile in partenza) la derivazione di quest'ultimo da matrici fiabesche (70), l'analisi e la classificazione delle quali ha raggiunto, grazie ad un nutrito e agguerrito stuolo di studiosi, un alto livello di sofisticazione (71).

Il sabba, in tutto questo, si manifesta ai nostri occhi per quello che è, ovvero per una stereotipo, un modo di leggere delle realtà che rifuggivano dall'essere inquadrato e che fu fatto accettare col ferro, il fuoco e i *mass media* delle varie epoche, risultando così non tanto un abbaglio degli inquisitori quanto un'allucinazione di chi (Ruggiero per primo) non ha saputo o non ha voluto scavare almeno il primo strato di *humus culturale*. In questo senso, ci pare perspicua la leggenda di Omegna, ove si di sabba trattasi, ma di un sabba che non è tale e che denuncia fin troppo chiaramente le proprie origini.

Noi, a differenza di un Ruggiero (che non ha scavato) o di un Ginzburg (che ci pare abbia scavato troppo), abbiamo scelto, per ora, di operare su un livello intermedio, fra la – per ora – astrattezza esasperata (che sfiora l'astoricità) delle ipotesi ginzburghiane e la immediatezza che nulla spiega di un Ruggiero o di altri come lui. Ci rendiamo conto di aver ceduto, anche noi, a tentazioni formaliste e di aver privilegiato connessioni puramente esteriori (superficiali, oseremmo affermare con buona pace di formalisti, morfologi ed anche strutturalisti), in luogo della ricerca di più precisi nessi storici. Partendo dagli *exempla* del *Malleus Maleficarum*, delle idee del quale abbiamo ipotizzato la probabile diffusione, si è sottolineata la continuità esistente, la quasi perfetta corrispondenza tra essi e le leggende di confronto sul sabba. Non solo il sabba in quanto *topos* è stato recepito, seppur qua e là modificato, ma con esso gli elementi di contorno: gatti neri, azioni e descrizioni delle streghe, ecc. In questo senso, forzando per un attimo il metodo storico a cui ci richiamiamo, la forte presenza di sabba ci induce a ritenere che *in ogni caso* gli elementi di inquisitoriale memoria abbiano avuto la possibilità di diffondersi e di essere recepiti a livello popolare. Se la plurima provenienza *culta* può essere facilmente ipotizzata, i processi storici di diffusione restano da analizzare, almeno in questa sede, anche se con molta approssimazione possono essere identificati, tema sul quale già ci siamo soffermati in precedenza.

Ben diversi sono i casi nei quali il debito del materiale leggendario orale è rivolto al substrato fiabesco "ferico" (ad esempio le leggende di Ruggiero nn. 11A-B e n. 13, C) quella di Mari-Kindl n. 5). In questi frangenti se la diffusione può essere con molta facilità ipotizzata, così come il ruolo di *media* da parte della cultura dotta (nelle sue varie articolazioni), e con questo fare astrazione per un attimo di più precisi nessi storici (stiamo indagando, in fin dei conti, all'interno di un'area che si è ritenuta, per definizione, investita dall'onda d'urto culturale cristiana), i problemi sono di altro genere, ovvero donde provengono gli archetipi fiabeschi o, ad esempio, quelli di tipo "ferico". Gli ampi riferimenti a studi precedenti, in particolare a quello della Harf-Lancner (ma anche di Le Goff o di Bonomo), ci hanno illuminato, anche se – lo ammettiamo – certo non risultano esaustivi, perlomeno in relazione agli interrogativi sollevati dalla *Storia notturna* di Carlo Ginzburg. Tuttavia, e lo abbiamo premesso, nostro scopo non era la ricerca di "astoriche" radici folcloriche del sabba o di altri elementi stregoneschi, bensì di verificare la permeabilità di determinate zone montane-alpine a suggestioni *in ogni caso* filtrate dalla tradizione *culta* ed ecclesiastica in relazione alle figure stregoniche, in modo da preparare il terreno per la

successiva (cap. B.3) comparazione col materiale di area valdese (meglio: valdo-riformata).

Non ci siamo soffermati sulle cause in base alle quali proprio *questi* motivi sono emigrati in *queste* zone. Riteniamo che *per ora* tale quesito esca dai limiti che ci siamo imposti nel presente studio, e questo per due motivi: 1) quella alpina (in particolare centro-occidentale) fu la zona dalla quale provennero le prime accuse di stregoneria e di patti diabolici, ciò che pare argomentare a sufficienza la presenza, appunto, dello stereotipo stregonesco-sabbatico; 2) ciò comporta una parziale ma automatica risposta al quesito ora posto, nel senso che la stessa *interpretatio cristiana* l'ha fornita a priori, etichettando come stregonesco-sabbatiche espressioni di "alterità" che per altri versi la stessa cultura cristiana non sarebbe riuscita a razionalizzare, ovvero a comprendere nei termini propri di essa cultura, intesa nel senso più ampio di sistema socio-culturale, ossia dell'insieme di struttura, sovrastruttura ideologica, ed anche dell'infrastruttura economica e riproduttiva.

NOTE AL CAPITOLO B.I.

- (1) Facendo propria, pur non condividendola sino in fondo, una affermazione di Guido Ferraro (in **Guido FERRARO**, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale*, Milano, Feltrinelli, 1979; ma cfr. sempre di id., *Per una semiologia del folklore*, Torino, Giappichelli, 1977), potremmo asserire che – volendo confermare la scelta di volgere la nostra attenzione al vicino mondo cattolico anziché, fin da subito, ad ambiti ad esso affatto esterni – per le leggende, come “nel caso del mito, risulta più utile interpretare le differenze tra due racconti affini raccolti, poniamo, presso due gruppi etnici, non in termini di differenze intercorrenti tra *quei due particolari racconti* ma come modificazione che *uno stesso ed unico racconto* deve sopportare in conseguenza delle differenze esistenti *in generale* tra i *due sistemi mitologici* propri rispettivamente ai due distinti gruppi etnici” (p. 150), nel nostro caso quello valdese e quello cattolico, aventi le stesse radici storiche ma, tra l’altro, differenti scelte interpretative circa il messaggio evangelico e comunque biblico dopo l’adesione alla Riforma.
- La nostra non totale condivisione si appunta *in primis* sul privilegio accordato ai sistemi mitologici, concepiti, sulle orme della miglior tradizione strutturalista, quasi come dotati di propria autonomia in relazione alle strutture mentali degli individui che li hanno prodotti; in secondo luogo sulla, in definitiva, ovvietà di essa, confermata peraltro dalla seguente: è dunque possibile “attribuire alle tribù di una stessa area culturale una certa tendenza a scegliere, nel comune patrimonio folklorico, varianti o soluzioni opposte o complementari” (p. 198).
- (2) Cfr. **Pinuccia DI GESARO**, *Streghe*, Bolzano, Praxis3, 1988, pp. 123 sgg; ma anche pp. 306 sgg.
Del *Malleus Maleficarum* adoperiamo l’edizione italiana, ossia *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, intr. di A. Verdiglione, Venezia, Marsilio, 1977, basata sull’ed. di Nicolaus Hassaeus (Francoforte 1588) e sull’ed. di Ioannes Antonius Bertanus (Venezia, 1574). Nella sua introduzione, Verdiglione accenna ad un totale di 34 edizioni e a un ammontare di oltre trentacinquemila copie stampate.
- Gli *exempla* sulla base dei quali si è elaborata la tabella C e con riferimento alla numerazione da noi ivi introdotta provengono dalle seguenti pagine dell’ed. ital.: 1) pp. 178-9; 2) p. 181; 3A-C) pp. 182-3; 4) p. 183; 5) pp. 196-97; 6) pp. 227-28; 7) pp. 244-45; 8) pp. 245-46; 9) p. 247; 10) p. 247. Questi *exempla* possono leggersi nell’allegato n. 1 al termine di questo volume.
- (3) Cfr. a titolo esemplificativo, la tabella elaborata da **Grado G. MERLO**, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 124, e riferita al Piemonte occidentale per il secolo XIV.
- (4) **Pinuccia DI GESARO**, op.cit., pp. 133-34, ma cfr. tutto il paragrafo introduttivo (pp. 122-34).
- (5) Op.cit., pp. 127-32.
- (6) Cfr. **Sergio ABBIATI**, **Attilio AGNOLETTI**, **Maria L. LAZZATI**, *La stregoneria. Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 53-7; ma vedasi anche **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 44-5 sempre a proposito della notizia del giudice di Berna, secondo il quale malefici tipo l’essere trasportati, da parte di una donna, di notte, attraverso l’aria, in compagnia di Diana, erano da molti praticati da circa 60 anni (**Johannes Nider**, *Formicarius*, lv., c.4, ripreso in **Sergio ABBIATI**, **Attilio AGNOLETTI**, **Maria L. LAZZATI**, op.cit., pp. 54 e 57), e che a lui serve per inquadrare storicamente le prime ufficiali manifestazioni (seconda metà sec. XIV) della setta poi denominata stregonica o diabolica.
- Circa i modelli per la stesura del *Malleus*, occorre anche aggiungere l’influsso del *Flagellum haereticorum fascinariorum*, di **Nicolas Jacquier** (m. 1472) [cfr. **Giuseppe BONOMO**, *Caccia alle streghe*, Palermo, Palumbo, 1985³, pp. 197-98, ma anche pp. 163-64].
- (7) Nel periodo in cui Boccaccio scriveva le novelle del *Decameron*, la “credenza nelle misteriose compagnie notturne, nei loro pranzi e nelle loro bevute, era divulgata tra il popolo, così come erano noti i racconti delle streghe e del la loro attività” (**Giuseppe BONOMO**, op.cit., p. 64).
- La lotta contro la stregoneria poté raggiungere le vette che conosciamo – prosegue l’autore – anche grazie alla collaborazione popolare: si persuasero gli increduli, si scossero gli indecisi, si esaltarono i credenti a compattarsi contro Satana, si esortò “il popolo ad accusare senza timore ai tribunali qualsiasi persona sospetta di rapporti col diavolo. L’opera svolta in questa direzione diede i suoi frutti ma portò fatalmente al diffondersi e al consolidarsi nel popolo delle credenze stregoniche” (op.cit., p. 261).
- Sulla diffusione dell’immagine del sabba, seppur in relazione ad un diverso contesto (i culti di fertilità), cfr. anche **Carlo GINZBURG**, *Folklore, magia, religione*, in “Storia d’Italia”, Torino, Einaudi, 1972, vol. I, p. 649.
- (8) **Pinuccia DI GESARO**, op.cit., p. 122, sottol. di chi scrive.

- (9) Cfr. **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna*, op.cit., p. 111. Ivi egli afferma che “uomini e donne – soprattutto donne, magari in sperduti paesi di montagna – rivivevano senza saperlo, nei loro deliqui notturni, miti giunti da spazi e tempi remotissimi”.
- (10) Per una breve discussione del tema e per un sintetico aggiornamento bibliografico si rinvia alla nota 49, pp. 69-70.
- (11) **Jean-Claude SCHMITT**, *La parola addomesticata. San Domenico, il gatto e le donne di Fanjeux*, in id., *Religione, folklore e società nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 143, ma cfr. pp. 138-45 e, di fatto, tutto il saggio citato.
- (12) **Edward E. EVANS-PRITCHARD**, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, 1937 [tr.it., *Oracoli, magia e stregoneria fra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976].
Keith THOMAS, *Religion and Decline of Magic*, London, 1971 [tr.it., *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell’Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985].
Alan MACFARLANE, *La stregoneria nell’Essex in epoca Tudor e Stuart*, in **Mary Douglas** (a cura di), *La stregoneria. Confessioni e accuse nell’analisi di storici e antropologi*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 121-41.
- (13) Per un panorama della discussione sulla realtà dei poteri magici vedansi **Franco CARDINI**, *Magia, stregoneria, superstizioni nell’Occidente medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 72-82.
- (14) Per una disamina degli interventi papali si veda **Pinuccia DI GESARO**, op.cit., pp. 62-72. Tra i vari sottolineiamo la bolla di Giovanni XXII *Super illius specula* (1326-27) “con la quale viene autorizzata anche per le streghe la procedura prevista per gli eretici (...). La bolla (...) segna una svolta importante nella storia della persecuzione delle streghe perché costituisce *la prima esplicita assimilazione delle pratiche magiche alle deviazioni ereticali*” (**Pinuccia DI GESARO**, op.cit., p. 64, sottol. nostra). Secondo **Franco CARDINI** (op.cit., pp. 72 e sgg.) la parificazione non è così aperta, mentre si fa esplicita nel ‘400, quando nelle zone alpine e pirenaiche si attribuiscono “agli stregoni e ai loro convegni nomi che si collegavano all’eresia (*vaudenses, vauderie, gazarii*) (...)” (p. 79). Che in ogni caso l’emanazione della *Super illius specula* si configuri quale momento fondamentale, nel processo di sussunzione della stregoneria per entro l’eresia, lo ribadisce **Raoul MANSELLI**, *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, in **Marina Romanello** (a cura di), *La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1981³, p. 56.
- (15) Le leggende si trovano allegate ai nn. 5-8 e comparate nelle tabelle ai nn. 12-15 al termine del presente volume. Mentre, come già s’è detto, Céresole e la Savi-Lopez paiono aver operato su fonti originali, probabilmente da essi stessi raccolte o conosciute, Ruggiero e il duo Mari-Kindl hanno tratto le leggende da precedenti raccolte. Diamo di seguito i necessari ragguagli bibliografici atti a identificare dette leggende e/o raccolte:

AUTORE	PAG.	FONTE	PROVENIENZA
Céresole	183-84	Un vecchio della Forclaz	Chalex
Id.	184-5	Più persone assicurano...	Pays d’Enhaut
Savi-Lopez	267		Omega
Id.	267		Carnia
Id.	267-8		Alpi svizzere e del Tirolo
Id.	269		Valle di Susa
Id.	274		Valle Varaita
Ruggiero*	20	Sig. Savarino	Valdellatorre
Id.	20		Id.
Id.	20-21	L. COLLINO, <i>Leggende e figure piemontesi</i> , Torino, 1930, p. 39; M. DELL’ORO HERMIL, <i>Roc-Maol e Montpantero</i> , Torino, 1897, p. 37	Chianocco
Id.	21	M. DELL’ORO HERMIL, op.cit., pp. 33, 47	Val Cenischia
Ruggiero**	52	A suo giudizio diffusa in tutto il Piemonte	Valli Cuneese
Id.	52-53	L. MILANO, <i>Nel regno della fantasia</i> , Torino, 1931, p. 27 sgg.; Guida all’Italia leggendaria, misteriosa..., Milano, Sugar, 1966, p. 497	Sambuco
Id.	53-54	L. MILANO, op.cit., p. 38 sgg.	Canosio
Id.	63-65	RUGGIERO, <i>Tradizioni e leggende della Valle di Susa</i> , p. 25	Giaveno
Id.	67	Id., op.cit., p. 18	Valdellatorre
Id.	67	Id., op.cit., p. 19	Id.
Id.	68	L. COLLINO, op.cit., p. 38; M. DELL’ORO HERMIL, op.cit., p. 39; E. TREVES, <i>Leggende piemontesi</i> , Milano, 1931, p. 139	Chianocco

Id.	68	Sig. Amprimo	S. Giorio
Id.	70-71	G. PORPORATO, <i>Storia popolare di Ala di Stura</i> , Pinerolo, 1962, p. 202	Pian Soletti
Id.	73-74	G. DI GIOVANNI, <i>Usi, credenze e pregiudizi del Canavese</i> , Torino, 1889	Ribordone
Id.	76		Piedicavallo
Id.	76-77	E. SORMANI, <i>Hortus conclusus</i> , in "Tuttitalia", Novara, 1961, p. 566	Valle Strona
Id.	77-79	BURLA, <i>Leggende alpine</i> , Torino, 1957, pp. 67-73	Val Ma stellone
Id.	79-80	Guida all'Italia..., op.cit., p. 181	Val Vigizzo
Id.	80	Guida all'Italia..., op.cit., p. 164	Val Vigizzo
Id.	81-82	E. TREVES, op.cit., p. 138; E. SORMANI, op.cit., p. 590	Ossolano
Id.	82	Guida all'Italia..., op.cit., p. 185; E. SORMANI, op.cit., p. 590	Ossolano
Mari-Kindl	266-8	F.J.VONBUN, R.BEITL, <i>Dei Sagen Vorarlbergs</i> , Bregenz, 1980	Lazise del Garda
Id.	269-72	G. MONFOSCO, <i>Dolomiti storia e leggenda</i> , Bassano del Grappa, 1987	Lago Cadin
Id.	274-6	M. FERRANDI, <i>Leggende e riti atesini</i> , Trento, 1939	Renon
Id.	278-80	L. MERCI, <i>Le più belle leggende dell'Alto Adige</i> , Trento, 1984	Magré
Id.	280-81	<i>Leggende agordine</i> , Belluno, 1972	Zona Agordina
Id.	278	G. LOMBARDINI, <i>Leggende e tradizioni valtellinesi</i> , Sondrio, 1925	Val Chiavenna
NOTE * : Leggende tratte da <i>Streghe e diavoli in Val di Susa</i> ; ** : Leggende tratte da <i>Streghe e diavoli in Piemonte</i>			

- (16) Nel *Malleus* appaiono come donne in quanto che gli exempla, proprio perché tali ed efficaci, debbono riferirsi ad un piano reale, storico; nelle leggende si fa preponderante l'incidenza del fantastico, del meraviglioso (cristianamente o meno connotato), gli effetti della quale determinano uno sfasamento rispetto al livello storico e materiale.
- (17) Cfr. le pregnanti analisi contenute in **Georges DUBY, Michelle PERROT**, *Storia delle donne in Occidente 2. II Medioevo* (a cura di Ch. Klapisch-Zuber), Roma-Bari, Laterza, 1990 e nello specifico alle pp. 205, 223-26, 236-38, 251-52, 261, 331-32, 362-65, 375, 408-9, 441-43.
- (18) Cfr. ad esempio **Pinuccia DI GESARO**, op.cit., pp. 39-44.
- (19) Cfr. le tesi di **Robert MUCHEMBLED**, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, circa il ruolo della donna e i tentativi, riusciti, da parte del potere culturale e politico centrale di attaccarla in quanto soggetto portante di un bagaglio storico-culturale insostituibile. Infatti, secondo Muchembled, la Chiesa "non attaccò solo Eva tramite la donna, ma mirò anche al suo ruolo principalmente di conservazione d'una visione del mondo giudicata pagana e superstiziosa dalle autorità ecclesiastiche" (p. 85). E, in relazione a temi affrontati nel corso del presente lavoro, lo studioso constata come tale ruolo di conservazione si manifestasse sui figli sin dalla loro nascita, e in particolare sulle figlie, a loro volta tramiti per la futura custodia: sono, infatti, soprattutto le donne che, riunite, di sera, raccontavano leggende di lupi mannari, stregoni, ecc.; è proprio l'immagine delle vecchie attorno al fuoco che ricorda le rappresentazioni di circoli di vecchie streghe che si accingono a partire per il sabba, e ben si comprende – prosegue Muchembled – come le donne anziane fossero le principali accusate di stregoneria. La donna risultava pericolosa per la Chiesa "perché parlava di un mondo magico multiforme che resisteva dopo più d'un millennio agli sforzi di cristianizzazione o, piuttosto, che accoglieva e ingeriva le forme di cristianesimo, conservando intatte le sue istanze [più] intime" (p. 90).
- (20) Cfr. **Augusto ARMAND-HUGON**, *La donna nella storia valdese*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1980. Sul ruolo della donna nel valdismo medievale cfr. inoltre **Gottfried KOCH**, *La donna nel Catarismo e nel valdismo medievali*, in **Ovidio Capitani** (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 245-75.
- (21) Cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., pp. 144-51, in part. pp. 142-43. Ma cfr. anche **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna*, op.cit., pp. 43-44.
- (22) Sul tema della metamorfosi in animali cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., il quale sostiene che è "credenza antichissima e comune a molti popoli che per magia l'uomo possa trasformarsi o essere trasformato in bestia, e che tale trasformazione possa essere operata anche per volere di un dio" (p. 40), portando ad esempio il caso di Nabucodonosor nell'AT o le trasformazioni da Apuleio descritte nelle sue *Metamorfosi*, aggiungendo inoltre che nel corso del Medioevo "l'antica credenza si conservò e si accrebbe, e (...) allo stesso modo si credette dai più che le streghe, gli stregoni e i maghi potessero assumere la forma di quell'animale che più fosse loro piaciuto o farla prendere da altre persone" (ibid.).

Del tutto diversa è la scelta metodologica operata da **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna*, op.cit., per il quale, in definitiva e adeguatamente epurate dalle incrostazioni ideologiche di derivazione cristiana, “le metamorfosi in animali e le cavalcate in groppa ad animali esprimevano simbolicamente l’estasi: la morte temporanea segnata dall’uscita, in forma di animale, dell’anima dal corpo” (p. 151).

- (23) Cfr. **Piercarlo JORIO**, *Il magico, il divino, il favoloso nel la religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1983: qualsiasi pagina va bene, in quanto il volume è zeppo di immagini ierofaniche, di *topoi* sacrali, ecc.
- (24) **Alfred CÉRESOLE**, *Légendes des Alpes vaudoises*, Lausanne, 1885, p. 183.
- (25) **Giuseppe BONOMO**, op.cit., pp. 22-25, ove cita, oltre alle *Parcas* e a *Satia* o *Abundia* (di cui parla Guglielmo d’Alvernia, morto nel 1249), anche l’episodio di San Germano d’Auxerre (circa IV secolo) riportato per la prima volta nella *Leggenda aurea* (tra 1255 e 1266) di Jacopo da Varagine; dette figure o situazioni sono poi, sempre a giudizio di Bonomo, da ricollegarsi a *Madona Oriente* (che emerge da un processo, uno fra i primi concernenti pratiche stregoniche, tenutosi a Milano intorno al 1390) la quale, a detta dell’imputata, presiedeva l’assemblea a cui partecipavano vivi e morti e nel corso della quale si uccidevano degli animali, le ossa dei quali si tenevano per ricucirle nelle proprie pelli, per poi essere da *Horiente* resuscitati.
- (26) **Carlo GINZBURG**, op.cit., riprende lo stesso tema per entro un contesto comparativistico più ampio e che comprende Fiandre, Brabante, l’*Edda* di Snorri (prodigio di Thor), la zona alpina, gli Abkhazi del Caucaso, talune simili credenze di popolazioni della zona subartica e dell’Africa e gli Jucaghiri della Siberia (cfr. pp. 111-12). La credenza nella resurrezione degli animali uccisi è poi da riportarsi a culture di cacciatori. Ginzburg rintraccia similitudini anche nel mito di ambito greco che racconta l’uccisione di Pelope da parte di Tantalos, il suo spezzettamento, la sua cottura, la ricomposizione del di lui corpo e la sua resurrezione ad opera di Ermes (cfr. p. 232).
- (27) Adoperando l’analisi formale di Propp potremmo ottenere il seguente schema (per l’uso dei simboli si rinvia alla lettura della tr.it. di **Vladimir J. PROPP**, *Morfologija skazki*, Leningrad, “Academia”, 1928 [tr.it., *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1982, in part. la nota del traduttore p. 144]):

$$X^{11} Y^4 (W) (\uparrow) D^7 E^6 Z^2 R Rm n^{\circ} F Sm Pu$$

ove:

X^{11} = l’antagonista arreca danno alla vittima stregandola;

Y^4 = la sciagura è nota e l’eroe può così entrare in azione;

(W) = decisione di partire da parte dell’eroe che nella leggenda non è esplicitata;

(\uparrow) = partenza dell’eroe, che tuttavia non ci è raccontata ed anzi, pare che egli capiti lì per caso;

D^7 = l’eroe è messo alla prova (stare nascosto) dal donatore che è anche l’antagonista;

E^6 = l’eroe inganna il donatore/antagonista;

Z^2 = l’eroe conosce l’ubicazione del mezzo magico e ne entra in possesso;

R = l’eroe va nel luogo ove è posto l’oggetto delle sue ricerche (il figlio del re);

Rm = l’eroe fa sì che la sciagura iniziale venga rimossa;

n° = l’eroe riceve la ricompensa;

F = il falso eroe avanza pretese infondate;

Sm = il falso eroe viene smascherato dall’antagonista che in questo caso agisce come una sorta di aiutante magico;

Pu = il falso eroe viene punito.

(28) Cfr. op.cit., [tr.it., pp. 99-112].

(29) $X^{11} Y^4 (W) (\uparrow) D^7 E^6 Z^2 R Rm n^{\circ}$ (movimento dell’eroe);
 $F W \uparrow L V^* Sm Pu \downarrow$ (movimento del falso eroe).

*Nota: ove L-V rappresentano lotta e vittoria (dell’antagonista).

(30) Cfr. **Michele RUGGIERO**, *Streghe e diavoli in Piemonte*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1971, pp. 60-62; cfr. inoltre **D. Comparetti**, *Novelline popolari toscane*, Torino, Loescher, 1875, 1,36.

(31) **Stith THOMPSON**, *The Folktale*, Holt, Reinhart & Wiston, 1946 [tr.it., *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 124-26].

(32) Nel nostro caso il montanaro, per trascorrere la notte, si appollaia sui rami di una quercia.

(33) Nel nostro caso un sabba di streghe.

(34) Ovvero il figlio del re.

(35) Nella leggenda di Pian Soletti, entra nelle grazie del re.

(36) Suo fratelló, nella leggenda riferita da Ruggiero.

(37) Ruggiero: si reca al sabba e si nasconde sulla quercia.

(38) **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., pp. 124-25]. Cfr. per il seguito **Michele RUGGIERO**, op.cit., p. 71 e tavola allegata al termine del presente volume.

- (39) Cfr. **Stith THOMPSON**, op.cit. (tr.it., p. 125 e nota 15 p. 625; l'opera citata é **R. Th. Christiansen**, *The Tale of the Two Travellers, or the Blinded Man*, in "FF Communications", n. 24, Helsinki, 1916).
- (40) **Giambattista BASILE**, *Il Pentamerone ossia La fiaba delle fiabe*, a cura di Benedetto Croce, Roma-Bari, Laterza, 1982⁴, in specifico la fiaba "La pietra del gallo" (giorn. 4^a, tratt. 1^o, pp. 352-56).
- (41) **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., p. 125].
- (42) Ibid.
- (43) **Jacques LE GOFF**, *Mélusine maternelle et défricheuse*, ed or. in "Annales ESC", 1971, pp. 587-622 [tr.it. *Melusina materna e dissodatrice*, in **id.**, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 287-318]; **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, in part. pp. 93-233].
- (44) **Laurence HARF-LANCNER**, op.cit., p.XIV.
- (45) Op.cit., pp.467-69.
- (46) Op.cit., pp.133-34. (47) Op.cit., p.192.
- (48) **Maria SAVI LOPEZ**, *Leggende delle Alpi*, Firenze-Torino, Ermanno Loescher, 1889, p. 276.
- (49) Per la definizione di ambiente morganiano cfr. **Laurence HARF-LANCNER**, op.cit., p. 239.
- (50) Per una brevissima discussione vedasi supra p. 39; ma cfr. in part. **Jean-Claude SCHMITT**, *La parola addomesticata*, saggio cit. in **id.**, op.cit., pp. 138-45. Sulla presenza nella favolistica del gatto nero in relazione alla donna che si metamorfizza, cfr. **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., p. 363] ed in specifico al motivo D702.1.1. (riferito ad **id.**, *Motif-Index of Folk Literature*, 6 voll., "FF Communications", nn. 106-9, 116, 117, Helsinki, 1932-36), fiaba di cui egli sottolinea l'ampia notorietà.
- (51) Cfr. **Sergio ABBIATI**, **Attilio AGNOLETTI**, **Maria L. LAZZATI**, op.cit., pp.88-91. L'opera di Visconti è circa del 1460; ad essa fece seguito, sempre nello stesso anno, l'*Opusculum de striis*. Entrambe furono stampate nel 1490 a Milano. Se nella prima opera egli cerca di riportare tutte le notizie a sua conoscenza sulla società di Diana per entro un'ottica interna al *Canon Episcopi* (stregoneria come frutto di fantasia e non ancora sussunto dal pensiero cristiano-medievale), nella seconda "invece la Signora del gioco è pienamente identificata con Satana, unico grande protagonista del raduno notturno" (**Pinuccia DI GESARO**, op.cit., p. 112, a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti).
- (52) Citato in Sergio **ABBIATI**, **Attilio AGNOLETTI**, **Maria L. LAZZATI**, op.cit., pp. 88-89.
- (53) **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., p. 364, rientrando in questa sezione anche il citato caso dello smascheramento della vecchia/strega tramite ferita od amputazione di arto felino. (54) Op.cit., p. 342.
- (55) **Alfred BERTHOLET**, *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart, 1952 [tr. it., *Dizionario delle religioni*, a cura di A. Donini, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 140, voce "Drago"]. Del drago, Bertholet nota ancora come venga fatto "risalire all'alba dei tempi il combattimento di un eroe o di dio contro il drago. Dal corpo del mostro ucciso il mito fa spesso scaturire l'universo. Alla fine dei tempi con l'uccisione del drago il male avrà cessato di esistere, mentre nel periodo intermedio il mostro incatenato (Giobbe, VII, 12) o addormentato provoca talvolta terremoti e aspetta il momento per prorompere. Lo shintoismo conosce divinità in forma di drago. Il drago ha una parte notevole anche nei miti cinesi" (ibid.).

Queste affermazioni trovano riscontro in **Jacques LE GOFF**, *Cultura ecclesiastica e cultura folklorica nel Medioevo: san Marcello di Parigi e il drago*, in **id.**, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 209-55, il quale fa riferimento, oltre che a Giobbe, soprattutto all'*Apocalisse* (ovvero al serpente tentatore di *Genesi*): "In questo testo, che offrirà all'immaginazione medievale il più straordinario arsenale di simboli, il drago assume infatti l'interpretazione che si imporrà alla cristianità medievale" (p.219). Le Goff conforta ampiamente la tesi del l'equiparazione del drago a Satana, avanzata fin dai primi secoli del Medioevo dai padri fondatori del Cristianesimo: così Agostino, Cassiodoro, Primasio e Beda (cfr. pp. 220-21). Con Isidoro di Siviglia si ha la esemplificazione (mediata dalle prime agiografie altomedievali) del combattimento di un vescovo contro il drago: tuttavia, constata ancora lo storico francese, "alla fine del VI secolo, il simbolismo cristiano del drago e del combattimento del santo vescovo contro un drago non è rigidamente fissato (...) [e] lascia ancora trasparire altre tradizioni nelle quali il significato del drago è differente" (p. 225). Queste altre tradizioni Le Goff, sulla scia dello stesso Isidoro, le rintraccia in apporti greco-romani, germano-asiatici e indigeni. Se nella cultura greco-romana il drago-serpente gli appare da un lato come espressione del mondo notturno e onirico, dall'altro emerge quale lotta-vittoria sulle forze naturali precedente alla fondazione urbana e all'uso umano di un territorio, per poi manifestarsi quale simbolo di fecondazione; le civiltà orientali (Babilonia, Asia Minore, Egitto) accentuano l'aspetto fecondativo del drago, che si trova legato all'acqua e a ciò che di benefico od ostile essa rappresenta. In questo senso esso può incarnare "Tiamat, una delle forme della *Grande Madre*" ed anche legarsi "alla nascita di Afrodite, essa stessa una delle forme della *Grande Ma-*

dre” (p. 227, sottol. di chi scrive). Tuttavia, evidenzia Le Goff, “in seguito il simbolismo del drago si declassa fino ad essere equiparato al Male, ad esempio, in Egitto con Set, nemico di Osiride e di Horus (...). Così la *razionalizzazione* egiziana precede la *razionalizzazione cristiana*” (p. 228). Infine, se si considerano le credenze indigene, non si può fare a meno di constatare il proliferare di draghi per entro il mondo celtico nel suo insieme.

Ma, si domanda Le Goff, “dietro questa eredità non c’è soprattutto il serpente-drago quasi universale in tutte le credenze e i miti primitivi?” (p. 229), ovvero quale espressione di elementi folclorici seppur, nel caso in specifico da Le Goff esaminato, sfumatamente cristianizzati? Qui scatta il richiamo dello studioso francese al Thompson del *Motif-Index* da noi citato nella nota 52 e che parrebbe chiudere il cerchio dei ragionamenti. Ad esso lo storico parzialmente si sottrae constatando, infine (per quel che ci riguarda), come la leggenda di Marcello si configuri quale lotta-vittoria sulle forze ostili della natura (tra cui quelle acquatiche), per far sì che gli esseri umani potessero installarsi e vivere; tale lotta, però, non può prescindere anche da un accordo, da un rapporto prudente e non univoco con esse forze: da qui il domare del drago da parte del santo vescovo Marcello ma anche, in una certa misura, il venire a patti con lui (cfr. p. 233).

In quanto omologato al serpente, ovvero personificazione maschile della luna, **Mircea ELIADE**, *Traité d’Histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 [tr. it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976³], constata come tali incarnazioni sorgano, “in ultima analisi, dal concetto della luna come fonte delle realtà viventi e fondamento della fecondità e della rigenerazione periodica” (tr. it., p. 153). Accennando più direttamente ai dragoni in quanto emblemi dell’acqua, Eliade nota che “possiedono infusa la forza sacra dell’abisso (...), distribuiscono la pioggia, l’umidità, le inondazioni, e regolano così la fecondità del mondo” (p. 215).

(56) **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., pp. 79-81]. Tipi 500-559 in base a **Antti Aarne, Stith Thompson**, *Types of Folk-tales*, 1928.

(57) Cfr. **Laurence HART-LANCNER**, op.cit. [tr.it., p. 16 e nota 19 p. 19]. Ma cfr. anche **Carlo GINZBURG**, op.cit., ove afferma, a suffragare la tesi per cui le *Matres* celtiche erano senza ombra di dubbio le *Parche*, che “Burcardo di Worms identificò con le *Parche* pagane le tre divinità (certo le *Matres*) a cui la gente lasciava, in determinate notti, del cibo con tre coltelli” (p. 83). *Parche*, cioè *Matres* che, con *Epona* (ma anche *Habonde*, *Satia*, *Richella*) sono legate al mondo dei morti.

(58) Ma vedasi anche, in **Giuseppe BONOMO**, op.cit., pp. 22-29, il riferimento a Guglielmo d’Alvernia (morto 1249) e a *domina Abundia* o *Satia* e alla sua congrega, le quali, se “non trovano nelle case cibi e bevande, le abbandonano sdegnate e non procacciano ‘abundantiam vel satietatem’” (p. 22).

(59) **Piercarlo JORIO**, op.cit., p. 94, in riferimento alle valli di Viù e del Cusio.

(60) **Giuseppe BONOMO**, op.cit., ove accenna al culto di Diana, identificata con *Ecate*, che “amava apparire di notte (...) insieme alla schiera delle sue donne, cioè delle anime dei morti senza sepoltura e suffragio funebre, o dei morti violenti o innanzi tempo”, ovvero “anime senza pace che passavano da un luogo all’altro con la dea e i suoi cani” (p. 27). In questo senso, sulla scia di **Erwin ROHDE** (*Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau, 1890-94 [tr.it., *Psiche*, Roma-Bari, Laterza, 1989², vol.II, p. 415 e nota 2 p. 416] egli ritiene che la sopravvivenza del culto di *Ecate* per il tramite di *Diana* si sia conservato soprattutto nel nord Europa in quanto con più facilità poteva confondersi colle locali leggende sul cacciatore selvaggio e l’esercito furente al suo seguito (cfr. p. 28). Anche *Erodiade*, in talune elaborazioni, compare come spirito-guida nella caccia selvaggia.

A tale scelta da parte di Bonomo pare ricollegarsi, sempre per il tramite di Rohde, l’opzione di Pinuccia di Gesaro, la quale riporta la figura della Signora del buon gioco alla tradizione classica portatrice non solo dell’immagine della strega insidiatrice della vita ma anche di divinità simboleggianti la vita: in questo senso *Demetra*, “dea della vegetazione, (...) era contemporaneamente divinità della vita e divinità funeraria” (**Pinuccia DI GESARO**, op.cit., p. 751). Inoltre si riteneva “che *Demetra* fosse la protagonista di una triplice avventura annuale nel campo arato. Si immaginava che la dea comparisse sui campi in primavera, a propiziare la fertilità. In questa fase prendeva il nome di *Core* (...). *Demetra* compariva poi in estate, sotto forma di grano maturo, ed il suo nome era ora *Persefone*; in autunno poi la dea si identificava col grano raccolto e il suo nome era *Ecate*” (Ibid.). In seguito, “quando gli Elleni accentuarono in *Ecate* la potenza distruttrice, la dea diventerà l’amante di *Ade*, il dio dei morti (...), il tartaro sarà la sua dimora (...)” (Ibid.). A giudizio della Di Gesaro, i nomi cambiano, “ma il mito è sempre lo stesso: quello di *Ecate* alla guida dei morti” (op.cit., p. 754).

(61) **Carlo GINZBURG**, op.cit., in part. pp. 164-65, ove ribadisce la connessione fra *Parche*, ovvero le *Matronae* celtiche, nonché le altre figure (cfr. precedente nota 57), al mondo dei morti, in quanto una delle rappresentazioni dei “modi diversi di entrare in rapporto con i morti, ambigui dispensatori di prosperità (...)” (p. 165).

(62) Op.cit., p. 224.

- (63) **James G. FRAZER**, *The Fear of the Death*, (1932-33), Council of Trinity College, 1978 [tr.it., *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano, Mondadori, 1985], nel quale, dopo aver sussunto sotto l'etichetta di "religioni delle razze retrograde e incivili: cioè dei barbari e dei selvaggi" (tr.it., p. 6) le credenze religiose di pertinenza folclorica, ovvero "delle classi prive di cultura della società civile [che] spesso presentano una sorprendente analogia con quelle dei selvaggi e [che] perciò meritano d'essere de finiti anch'essi primitive" (ibid), constatata che "il sentimento dell'uomo primitivo (e per uomo primitivo intendo il selvaggio) verso gli spiriti dei morti è molto diverso dal nostro, in quanto è dominato, nel complesso, più da paura che da affetto" (tr.it., p. 9).
- (64) **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., p. 69], che pare rispecchiare l'appena citata visione frazeriana del timore per i morti, giocata sullo scarto fra primitivi e civilizzati. Ma si vedano le pregnanti analisi di **Vittorio LANTERNARI**, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, Dedalo, 1983³, in part. pp. 523-37, ove l'intervento dei morti nella vita dei vivi viene ricondotto a precisi ambiti produttivi che lo condizionano e gli conferiscono maggiore, minore (o alcuno) spazio e importanza. Parimenti non si può tacere l'ampio ruolo rivestito dal mondo dei morti nell'opera di **Vladimir J. PROPP**, *Istoriceskoe korni Volshebnoj skazki*, Leningrad, 1946 [tr. it., *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976]: "La rappresentazione di due mondi esiste indubbiamente in tutte le religioni, a partire dalle più antiche per finire col cristianesimo. Essa è una delle basi del pensiero religioso e delle rappresentazioni religiose e scompare solo con lo sviluppo della scienza e l'avvento dell'ateismo scientifico. Tali rappresentazioni, nel corso della storia, si modificano in relazione allo sviluppo delle forme di pensiero e al livello produttivo-culturale e sociale. La comparsa di nuove rappresentazioni non elimina immediatamente quelle vecchie (...)" (**id.**, *Russkaja skaaka*, [tr.it., *La fiaba russa. Lezioni inedite*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 273-74].
- Sulla sete del morto cfr. **Mircea ELIADE**, op.cit. [tr.it., pp. 204-6], per il quale "la sete, non meno del freddo, esprime sofferenza, dramma, agitazione. Il morto non può continuamente rimanere nello stesso stato, che è soltanto una tragica degradazione della sua condizione umana. Le libagioni hanno lo scopo di 'placarlo', abolire cioè le sue sofferenze, rigenerare il morto mediante la 'dissoluzione' totale nell'acqua" (p. 206).
- (65) **Jean-Claude SCHMITT**, *Gli spettri nella società feudale*, in op.cit., pp. 182-205. La cit. è alle pp. 185-86.
- (66) Op.cit., p. 174.
- (67) Cfr., ad esempio, le fiabe de *La caccia macabra*, de *L'olandese volante* e de *L'esercito addormentato*, a cui fa cenno **Stith THOMPSON**, op.cit.[tr.it., pp. 361-62], con particolare riferimento ai motivi dominanti della sez. "E" nn. 200-599 di **id.** *Motif-Index of Folk Literature*, cit.
- Assolutamente non condivisibile è l'approccio sostenuto da **Géza ROHEIM**, *The Gates of the Dream*, New York, Int. Univ. Press, 1953 [tr.it., *Le porte del sogno II. La discesa agli inferi*, Firenze, Guaraldi, 1974, pp. 403-22] che riduce il *feralis exercitus* ad un sogno (cfr. p. 406) o, meglio, allo sviluppo del mito "da sogni relativi alla scena primaria" (p. 497), con annessi e connessi: angoscia, contenuto infantile, pressione uretrale (p. 411), voyeurismo, simbolismo fallico, ecc. Le stesse credenze e mitologie sulla "donna che vola", ad esempio *Ecate*, rinviano ai sogni, a situazioni notturne, ai morti come metafora del sonno e della discesa nel ventre materno, vera griglia di lettura e denominatore comune delle oltre 800 pagine di cui si compone il libro.
- (68) **Pinuccia DI GESARO**, op.cit., pp. 771-85.
- (69) Op.cit., p. 775.
- (70) Anche se, andando a scorrere le pagine che Stith Thompson dedica alla figura della strega in ambito fiabesco (**Stith THOMPSON**, op.cit.[tr.it., pp. 352-53]), la descrizione non si discosta da ciò che su di essa figura già sappiamo. La stessa classificazione di Thompson, nella sezione G2H1-G264, ci propone temi "classici": presentarsi sotto forme diverse, di animali (G211), partecipazione al sabba (G243), cavalcare a cavalcioni d'una scopa (G242.1) o di animali diversi, tra cui lupi, gatti o capre (G241.1), rapire bambini (G261), ecc. Fra i temi che fanno presentire ben altre connessioni, si possono ricordare il G201 (essere tre sorelle), il succhiare sangue (G262.1), il presentarsi come donne belle e attraenti che seducono e poi abbandonano gli umani (G264).
- (71) Per un inquadramento storico dello studio della fiaba, vedasi, a titolo esemplificativo, **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., pp. 501-75], e **Vladimir J. PROPP**, *Rvsskaja skazka*, op.cit.[tr.it., pp. 87-190].