

B.2. QUESTIONI DI METODO

B.2.1. Introduzione

In questa sede ci permettiamo di sospendere per un attimo l'analisi delle leggende – che sarà subito ripresa – per soffermarci brevemente su taluni problemi di metodo in relazione al cosiddetto formalismo proppiano e allo strutturalismo lévi-straussiano (non per rispolverare desuete polemiche, bensì per argomentare in modo più approfondito il maggior interesse del primo in relazione alle nostre finalità), così da preparare il terreno alla comprensione delle tabelle comparative allegate, alle quali maggiormente ci riferiremo a partire dal prossimo capitolo.

B.2.2. Propp e problemi proppiani

Uno fra i problemi di metodo che ci han posto l'esame e la “microcomparazione” delle leggende è stato quello di rinvenire parametri il più possibile omogenei e che permettessero il confronto.

L'esperienza del formalismo proppiano ci ha insegnato che deve esistere un rapporto diretto tra fiaba (per Propp, leggenda per noi) e realtà; un rapporto non certo sincronico, bensì di corrispondenza storica, nel senso che le leggende, nel nostro caso, non sono nate dal nulla ma, come più volte precisato, hanno tratto la loro linfa vitale da precisi ambienti storicamente determinati – meglio: dall'interazione di tali ambiti – all'interno di ciascuno dei quali avevano un senso. Da siffatto punto di vista “si deve trovare la formazione politico-sociale, ovvero un certo livello di sviluppo di una determinata formazione, nel cui ambito l'intreccio è nato perché *doveva* nascere” (1) oppure s'è sviluppato perché tale sviluppo era in qualche modo compatibile con essa: ciò significa andare oltre la semplice comparazione di esso, peraltro già riunito tenendo in considerazione criteri di presunta *omogeneità geografica* (2). Se si è anche d'accordo collo studioso russo circa la necessità di adoperare per la comparazione “gli usi e le credenze del popolo in cui la fiaba [cioè, per noi la leggenda] è stata riferita, nonché degli altri popoli che si trovano al suo stesso livello di sviluppo economico e sociale” (3), si ritiene di dover rimandare codesta operazione ad una fase successiva, in quanto ci pare necessario *prima* far luce sulle forme-pensiero che dan corpo al materiale leggendaria in esame e solo *dopo* coinvolgere in un confronto aree totalmente “altre” da quella/e oggetto di studio. Con questo non è detto, a priori, che l'opzione favorevole alla microanalisi storica comporti la soluzione di tutti i problemi concernenti, in questo caso, l'ideologia magico-stregonica com'è stata vissuta e rielaborata nell'area valdese. Parimenti non s'intende con ciò privilegiare l'isolamento delle singole aree avverso ai loro reciproci contatti, interscambi e interdipendenze (infra- e strutturali, ma soprattutto sovrastrutturali). Il valdismo, infatti, è figlio legittimo del cristianesimo, le genti valdesi sono sempre vissute a stretto contatto con quelle cattoliche, e le valli alpine si trovarono ad essere sempre più parte integrante/dipendente di modi di produzione a loro volta riflessi della transizione delle zone economicamente e socialmente più dinamiche dal modo feudale a quella capitalistica, le stesse dalle quali provenne la manovalanza religiosa ortodossa e da cui sopraggiunsero gli elementi “archetipici” che poi si coagularono nelle figure della strega e del sabba stregonico.

Ritornando più dappresso a Propp, ci pare che di questo studioso debbano essere tratti, in aggiunta ad altri spunti teorici (4), la sua partizione – peraltro non intaccata, a nostro giudizio, dai pesanti rilievi critici avanzati, per esempio, da un Lévi-Strauss (5) o, sulla sua scia, da un Ferraro (6) – *tra funzione dei personaggi e intrecci, tra grandezze costanti e grandezze variabili*. Ci riferiamo, nonostante tutte le difficoltà connesse alla differenza tra fiaba e leggenda (7), all'uso del metodo proppiano esteso alla analisi di queste ultime, definibili più propriamente *local tales*, secondo una terminologia di derivazione anglosassone (8). Certo, siamo lungi dal poter fin da subito presupporre, insieme a Propp, che nella leggenda, come nella fiaba di magia, “il numero delle funzioni (...) è limitato [e che] la successione degli elementi è scrupolosamente *identica*” (9).

Le stratificazioni e le svariate modificazioni giustapposte e successivamente intervenute nel corso del divenire storico ci impediscono di applicare *sic et simpliciter* le suggestioni metodologiche proppiane: se, come oramai pare evidente, dietro alla figura stregonica e al suo agire s'intravedono richiami e rinvii a mondi che furono, a modi di produrre e di pensare desueti, il Propp della *Morfologia* deve illuminarci, in parallelo e a seguire, col Propp delle *Radici storiche* o, meglio *storico-geografiche* (10). In questo senso, limitandosi alla superficie, ossia alla figura della strega, così come identificata nei penitenziali, precisata nei trattati inquisitoriali ed in seguito raccontata nelle leggende che la concernono, ci è sostanzialmente facile individuare le funzioni dei personaggi e la consequenzialità di esse funzioni, delle quali daremo più o meno un breve cenno.

B.2.3. Strutturalismo e formalismo

Ci si domanderà, giustamente, quali motivi ci hanno spinto più sul lato formalisti proppiano che su quello genuinamente strutturalista, soprattutto se si tiene conto che si sta lavorando su un'ipotesi di raccordo fra i prodotti del fantastico e la forma-pensiero di coloro che li hanno prodotti. Com'è noto, lo strutturalismo lévi-straussiano ha trattato proprio il tema della struttura della categoria di pensiero (91). Il fatto è che una volta giunti al termine della lettura delle “mitologiche” fatiche lévi-straussiane, vien spontaneo domandarsi: le simmetrie riscontrate negli oltre 800 miti-base analizzati sono presenti nei cervelli degli individui appartenenti alle svariate popolazioni e tribù che li hanno espressi, oppure soltanto “nella mente dell'osservatore?” (12), nella sua “mente ordinante (...) che ci permette di percepire i principi latenti di organizzazione in questa vasta massa di materiale estremamente complesso” (13)? Se, da un lato, sulle orme del modello linguistico mediato dalla scuola di Praga (Jakobson, Trubeckoj, ecc.) lo studioso francese postula, tra l'altro, la *relazione* fra termini e elementi (i *mitemi*) dell'*infrastruttura inconscia* in luogo della loro concezione in quanto entità indipendenti, ciò si pone come un innegabile passo in avanti. Dall'altra, tuttavia, le somiglianze al metodo marxiano – cui, peraltro, Lévi-Strauss si richiama (14) – sono più superficiali che reali (15) ma, soprattutto, “la ‘struttura’ dello strutturalismo, nonostante che vi si evochi una contrapposizione alla sovrastruttura, si riferisce esclusivamente alla sovrastruttura mentale” (16), ciò che è chiaramente attestato fin dall'articolo *Introduzione: storia ed etnologia*, nel celeberrimo *Antropologia strutturale* (17).

E la storia? In quanto *ancilla ethnologiae*, serve per rintracciare le “espressioni più profondamente coscienti dei fenomeni sociali” (18), su cui l'etnologia si avventerà, tenendo, “con una marcia regressiva, a eliminare tutto ciò che essi devono all'avvenimento e alla riflessione” (19). Al di là di formali omaggi al metodo storico, ciò che preme allo

studioso francese è uno spazio vitale per l'antropologia, che viene rintracciato nelle potenzialità offerte dallo studio dei fenomeni inconsci, prodotti dall'agire dell'umano spirito e dalla corrispondente struttura inconscia (20).

B.2.4. Le tabelle

Diventano così, almeno si spera, più chiari i motivi che ci hanno indotto ad orientarsi sulla seguente strutturazione delle tavole allegate e, quindi, sulle modalità di analisi del materiale leggendario.

Preso atto di trovarsi di fronte a figure le quali, a seconda degli ambiti socio-culturali che le esprimono, possono essere interpretati da *esseri di genere diverso*, si è scelto, appunto, di darne notizia. Questi attori immaginari compiono delle *azioni*, soprattutto dei *danni* (a persone, cose od animali), i cui *destinatari* non è detto che siano coloro sui quali il danno o l'azione sono direttamente indirizzati. Il danno o l'azione debbono essere, di solito ma non è detto, *motivati*. Qualcuno *riesce a capire* che trattasi di intervento stregonico, e questo qualcuno può anche essere la persona (o il proprietario di cose o animali) al quale il danno è arrecato. Ad ogni danno può, in teoria, porsi *rimedio*, anche se in talune occasioni la soluzione non è possibile o non viene citata dall'informatore della leggenda. E nelle note si forniscono ulteriori spiegazioni di talune situazioni ad elementi utili all'indagine. Sottolineiamo infine che, sulla scia degli sdoppiamenti, delle triplicazioni, ecc. proprii, sarà nostra cura, così come la è stato per i casi di confronto e dei quali s'è detto in specifiche note nelle tabelle allegate, considerare come composte di più movimenti eventuali leggende provenienti dall'area valdese, e dei quali daremo anche in questo caso avviso con specifiche note.

Ci troviamo in questo modo di fronte ad una sorta di modello sequenziale, ove la storia è stata spezzata in più sotto-azioni basate sulla risposta alle richieste contenute nella premessa a ciascuna colonna. Così operando ci rendiamo conto che nulla è nuovo sotto il sole, nel senso che tale partizione è fortemente debitrice al metodo formalistico proprii; ha tuttavia il merito (o il demerito) di ridurre ad un comun denominatore tutto il materiale oggetto d'analisi, permettendone, in totale modo una migliore comparazione e comprensione. Fra le ragioni che ci hanno portato a tale semplificazione, una trae spunto dallo stesso Propp, allorché considera che "la separazione delle leggende [dalle fiabe] e la loro unificazione in un genere a sé stante non viene condivisa da tutti" (21). Infatti le

"leggende sono legate ai luoghi, a 'province' geografiche e culturali circoscritte. Sulla leggenda incide la tradizione locale, e incidono in modo più appariscente i contatti sociali delle popolazioni alle quali la leggenda appartiene" (22).

Si sottolinea come sussistano somiglianze fra l'impostazione del presente modello e l'approccio al fenomeno stregonico nell'area del Bocage francese così come esposto da Jeanne Favret-Saada (23): i vari momenti in cui sono spezzate le leggende paiono corrispondere grosso modo ai momenti dell'attacco da parte dello stregone, del bersaglio dell'attacco, del motivo dell'attacco, dell'eventuale persona che annuncia la presenza dell'attacco e dei mezzi per parare l'attacco e per scatenare la controffensiva. Essa può portare alla distruzione dello stregone ma può anche non verificarsi e non impedire la distruzione del bersaglio o dei suoi beni materiali. Certo: le connessioni non sono così evidenti, tuttavia il tipo di approccio da questa studiosa proposto ci coglie pienamente nel segno allorché cerca di penetrare entro (con tutto ciò che comporta) la forma-mentis dei

contadini bocagiens, senza ritenerla assolutamente frutto di ignoranza, di arretratezza o di superstizione.

NOTE AL CAPITOLO B.2.

- (1) **Vladimir J. PROPP**, *Edipo alla luce del folclore*, in “Edipo alla luce del folclore”, Torino, Einaudi, 1975 , p. 7]. E in id. *Morfologija skazki*, Leningrad, “Academia”, 1928 [tr. it., *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988²] leggiamo: “riteniamo che fino a che manchi una corretta elaborazione morfologica, non sia possibile neppure una corretta elaborazione storica” (tr.it., p.23).
- (2) Vedansi le precedenti discussioni alla p. 74 del presente volume.
- (3) *Edip v svete fol'klora*, in “Učenyje zapiski Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta”, n.72, “Serija filologičeskich nauk”, 1944, fasc.9, pp.138 [tr.it., *Edipo alla luce del folclore*, in **id.**, *Edipo alla luce del folclore*, Torino, Einaudi, 1975, p. 7].
- (4) **Vladimir J. PROPP**, *Les transformations des contes merveilleux*, in **id.**, *Morphologie du conte*, Paris, Ed. du Seuil, 1970², pp. 171-200, soprattutto quando analizza le tipologie di modificazione di una fiaba (pp.185-96).
- (5) **Claude LEVI-STRAUSS**, *La struttura e la forma. Riflessioni su un'opera di Vladimir Ja. Propp*, in **Vladimir J. PROPP**, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988², pp. 163-99.
- (6) **Guido FERRARO**, *Per una semiologia del folklore*, Torino, Giappichelli, 1977; **id.**, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- (7) Cfr. tra gli altri **Vladimir J. PROPP**, *Russkaja skazka*, Leningrad, 1984 [tr. it. *La fiaba russa*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 39 sgg.; ma vedi anche **Stith THOMPSON**, *The Folktale*, Holt, Rinehart & Wiston, 1946 [tr.it., *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967 , pp. 27-28 e 269 sgg.].
- (8) Cfr. **Stith THOMPSON**, op.cit., [tr.it., p.27].
- (9) **Vladimir J. PROPP**, *Morfologija skazki*, op.cit. [tr.it., *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988², pp. 27-28.
- (10) Non condividiamo affatto le affermazioni di Carlo Ginzburg, contenute in **id.**, *Présomptions sur le sabbat*, in “Annales E.S.C.”, a. XXXIX (1984), n. 2., marzo-apr., pp. 341-54, secondo il quale *Le radici storiche dei racconti meravigliosi* troppo debbono all'ortodossia staliniana imperante nel periodo (1946) di pubblicazione del volume (cfr. p. 348). Ci pare, al contrario, che tale volume si ponga, come lo stesso Propp constata, quale ideale e necessaria prosecuzione del precedente, integrandolo e conferendogli quel respiro diacronico, appunto, che tanti problemi ha creato in un Lévi-Strauss, concentrato sulla fissità senza storia delle strutture mentali o al Ginzburg medesimo, abilissimo saltimbanco fra miti, riti, leggende, metafore, spazi e tempi.
- (11) Cfr. per tutti il perspicuo studio di **Claude LÉVI-STRAUSS**, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962 [tr. it., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1964]. Ma vedansi anche i pregnanti commenti in **Nur YALMAN**, *Il crudo: il cotto: natura: cultura*, in **Edmund Leach** (a cura di), *Lo studio strutturale del mito e del totemismo*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 104 e 112-21.
- (12) **Nur YALMAN**, saggio cit., p. 113; nonché **Evgeni MELETINSKI**, *L'étude structurale et typologique du conte*, in **Vladimir J. PROPP**, *Morphologie du conte*, cit., pp. 261-54, per il quale Lévi-Strauss “considera il mito come uno strumento della logica primitiva perché, al di là di sottili considerazioni sui metodi d'analisi strutturale del mito, i suoi lavori rappresentano un'analisi della struttura del pensiero mitico e non del racconto mitico” (p. 216).
- (13) **Nur YALMAN**, saggio cit. [tr.it., p. 113].
- (14) Cfr. **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 [tr.it., *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore, 1986⁸, pp. 369-79]. Ma vedasi anche l'inopinato richiamo al Marx de “Gli uomini fanno la storia ma non sanno di farla” (riportato in op.cit. [tr.it., p. 36]) che gli pare giustificare, a suo personalissimo giudizio, sottolineiamo, “nel suo primo termine, la storia, e nel secondo l'etnologia” (ibid.).
- (15) Cfr. **Marvin HARRIS**, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Crowell, 1969², [tr.it., *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia delle teorie della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 688].
- (16) **Marvin HARRIS**, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979 [tr.it., *Materialismo culturale*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 172, ma cfr. anche pp. 173-75].
- (17) **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Anthropologie structurale*, op.cit., [tr.it., pp. 13-41]. Ivi Lévi-Strauss, spiegando la sua visione delle difformità e delle somiglianze fra etnologia e storia, nota come “la loro differenza fondamentale non è né di oggetto, né di scopo, né di metodo; ma che avendo lo stesso oggetto (la vita sociale), lo stesso scopo (una migliore intelligenza dell'uomo) e un metodo in cui varia sol tanto il dosaggio dei procedimenti di ricerca, esse si distinguono soprattutto per la scelta delle prospettive complementari: la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, e l'etnologia in base alle condizioni inconscie della vita sociale” (op.cit., pp. 36-31).

Ove dovessero andare a parare cotali affermazioni oramai è noto, e comunque lo si vince qualche pagina più in là, allorché Lévi-Strauss, disputando su Franz Boas, accenna al merito di questi per aver assimilato i fenomeni culturali a quelli linguistici, anticipando in cotal modo tesi più propriamente linguistiche di Ferdinand De

Saussure, che di lì a poco (1916) avrebbero avuto eclatante manifestazione nel suo *Cours de linguistique générale*. Pertanto, se si applica il metodo linguistico allo studio dei fenomeni di pertinenza etnologica, se “come crediamo, l’attività inconscia dello spirito consiste nell’imporre forma a contenuti, e se queste forme sono fondamentalmente le stesse per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e civili (...), è necessario e sufficiente raggiungere la struttura inconscia, soggiacente a ogni istituzione o ad ogni usanza per ottenere un principio d’interpretazione valido per altre istituzioni e altre usanze, purché, beninteso, si spinga l’analisi abbastanza lontano” [tr.it., pp. 33-34]. Lévi-Strauss parte dal presupposto che il pensiero sia fornito fin dall’inizio “di una serie di strutture innate che non si evolvono in termini genetici per interazione con l’ambiente, ma che tutt’al più diventano selezionate e più specializzate nelle diverse culture e si impongono sulle rappresentazioni della realtà e sulla forma delle istituzioni sociali” (**Christopher R. HALLPIRE**, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford Univ. Press, 1979 [tr. it., *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma, Editori Riuniti, p. 8]).

(18) **Claude LÉVI-STRAUSS**, op.cit. [tr.it., p. 35].

(19) Op.cit. [tr.it., pp. 35-36].

(20) Lo stesso Lévi-Strauss che critica Propp, contrapponendo al metodo formalistico di quest’ultimo quello strutturalistico, per il quale forma e contenuto non si avversano, “bensì hanno la stessa natura, sono di competenza della stessa anima lisi – derivando il contenuto “la sua realtà dalla sua struttura”, mentre “quello che si definisce forma è la ‘messa in struttura’ delle strutture locali in cui consiste il contenuto” (**Claude LÉVI-STRAUSS**, *La struttura e la forma*, art. cit., p. 185), si ritrova poi a sua volta rovesciata ad dosso la medesima accusa. Ad esempio **Nur YALMAN**, saggio cit. [tr.it., p. 117] giustamente si domanda “dove il pensiero e le spiegazioni dei primitivi finiscano e quelle dell’autore incomincino”; mentre **K.O.L. BURRIDGE**, *Lévi-Strauss e il mito*, in **Edmund Leach** (a cura di), *Lo studio strutturale del mito e del totemismo*, op.cit., p. 134 avanza la seguente constatazione: che “‘cosa tratti’ o ‘dica’ un mito o i suoi latori è per Lévi-Strauss una considerazione secondaria, un sottoprodotto del principale punto in discussione: la struttura del pensiero articolato”. E più oltre aggiunge: se “dobbiamo attenerci alla terminologia lévi-straussiana – che lo scopo del mito è fornire un modello logico in grado di superare una contraddizione – allora, poiché tutti i miti di fatto presentano un pubblico con situazioni quasi-concrete, è perfettamente adeguato dire che i miti forniscono situazioni concrete in grado di superare le contraddizioni logiche” (saggio cit. [tr.it., p. 149]). E tutti da sottoporre a verifica sono i tentativi da parte di **Guido FERRARO** (*Il linguaggio del mito*, op.cit.) per recuperare in chiave semiologico-strutturalista lo stesso Lévi-Strauss, sorta di aggiornamento concernente i punti più deboli dell’analisi dell’antropologo francese.

(21) **Vladimir J. PROPP**, *Russkaja skazka*, op.cit.[tr.it.,p. 39].

(22) **Gian Luigi BECCARIA**, *Introduzione*, in *FIABE piemontesi*, Milano, Mondadori, 1982, p. 17. Ma cfr. anche **Stith THOMPSON**, op.cit.[tr.it., pp. 331 sgg.].

(23) **Jeanne FAVRET-SAADA**, *Les mots, les sort et la mort*, Paris, Gallimard, 1977.

B.3. VIAGGIO NEL MONDO VALDESE

B.3.1. Introduzione

A questo punto ci si dovrebbe attendere, dall'esame del materiale leggendario di area valdese, una sorta di *interpretatio* dei temi ivi giunti dall'esterno, un "esterno" geografico (come già sottolineava cent'anni fa la Savi-Lopez), ma soprattutto ideologico e, buon ultimo, economico e produttivo. Un "esterno" da cui giunsero fin dai secoli iniziali della nostra era i primi missionari evangelizzatori o, ad ogni modo, le prime comunità cristiane (1). Un "esterno" da cui sopravvennero nel corso del XIII secolo i primi predicatori itineranti (2). Un "esterno", il Catarismo, di cui s'erano già nutrite le prime generazioni di valdesi seguite al loro fondatore (3). Un "esterno" che accentuò la diversificazione socio-economica delle zone alpine rispetto alla pianura e ai centri urbani (4). Un "esterno" infine che, non riuscendo a sussumere l'eresia valdese, l'attaccò frontalmente, dispiegando tutte le armi per sradicarla ma che, giustamente, non riuscì nel proprio intento.

La vanità di tali sforzi, insieme all'attività di pazienti raccoglitori e studiosi quali Bonnet, Jalla e Pons (per non citare che quelli di nostro interesse), hanno permesso la sopravvivenza del materiale orale su cui lavoriamo ed è quindi nostra viva speranza di riuscire a fornire un, seppur minimo, contributo all'analisi di talune delle genuine tradizioni popolari, parte di questa grande stagione evangelica e poi riformata che è stato ed è tuttora il valdismo.

B.3.1.A. "Emica", "etica" e stregoneria

La difficoltà di datare le leggende di cui ci occuperemo è simile a quella che già si è riscontrata nel caso del materiale esaminato in precedenza. Dagli studi di Jalla e Bonnet possiamo facilmente supporre la loro anteriorità al 1910 (data di inizio dei lavori di Bonnet e, un anno dopo, di Jalla) e, quasi sicuramente, riportarle al XIX secolo: ciò, ad esempio, pare possibile nel caso della leggenda su *Lo stregone geloso* (5), raccontata alla studiosa valdese da Marie Balme, vedova Tron, di 88 anni e quasi in punto di morte. Se solo ipotizziamo una sua trasmissione per entro l'ambito familiare Balme-Tron e poniamo che il loro matrimonio sia avvenuto quando la succitata aveva 25-30 anni d'età, ci ritroviamo di colpo a metà del sopra citato XIX secolo. D'altronde il lavoro di Savi-Lopez (apparso, come già si sa, nel 1889 e che a sua volta si appoggia su quello di Céresole, del 1885) e le opere di cui si è servito Ruggiero (in gran parte comprese tra fine '800 e terzo decennio del '900) ci autorizzano ad avanzare tale ipotesi.

Siamo però, in precedenza, andati a rintracciare le radici delle leggende di area cattolica, o ad essa connessa, sino al XV-XVI secolo, con numerosi riferimenti anche ad elementi e ad opere anteriori. Ci si potrebbe giustamente domandare che cosa è accaduto nel frattempo; se i trecento anni che separano, ad esempio, il *Lamiarum sive striarum opusculum* di Gerolamo Visconti da Marie Balme, non presuppongano l'accadimento di eventi storici (infra- o strutturali) o mentalistici (autonomi o riflesso dei precedenti) che spieghino la persistenza di certi temi, la loro riapparizione o la loro comparsa ex novo.

S'intrecciano e si sovrappongono, nel desiderio di dar conto di siffatte problematiche, due approcci; meglio: due modi di osservare l'oggetto di studio. L'uno, *emico*, che si riferisce a quel che i soggetti analizzati dicono e pensano di se stessi, dei loro comportamenti e del loro mondo; l'altro, *etico* (anch'esso comportamentale, mentale, ecc.), che fa riferimento alle categorie di analisi dello studioso (6). Entrambi sono validi ai fini della comprensione degli aspetti d'una certa cultura, ma

solo il secondo consente l'elaborazione di modelli d'analisi validi sul piano interculturale (7). Un tipico esempio di scarto differenziale tra visioni *emica* ed *etica* della realtà connessa alla stregoneria ce lo fornisce proprio l'atteggiamento dei valdesi nei confronti di spiriti, demoni, malefici, ecc. Nonostante che, constata Augusto Armand-Hugon, i valdesi per la loro fede religiosa "di natura squisitamente spirituale" (8) non abbiano mai creduto troppo in questi esseri, tuttavia nella loro storia se ne sono trovate non poche tracce: gli storici valdesi più documentati, Gilles e Léger riferirono casi reali di persone identificate come *sorcières*, e il secondo, addirittura, "prestava fede alle loro opere nefande" (9). Lo stesso scarto, molto più recentemente, è stato riscontrato da Jeanne Favret-Saada nel corso della sua ricerca sulla stregoneria nel Bocage: a fronte di recise negazioni della realtà non solo dei poteri stregonici ma addirittura dell'esistenza stessa della stregoneria da parte dei contadini bocagiens coi quali è venuta a contatto, la studiosa ha colto forme mentali e comportamentali esattamente contrarie, ovvero strutturate in ragione di una precisa constatazione dell'attacco stregonico, della sua eventuale parata o della sua riuscita (10).

Questa duplicità pare cogliere, quindi un aspetto del problema, e a nostro avviso anche importante: ci permette di precisare la distinzione, in tema di credenze popolari, tra fede e religione o, meglio, tra fede e credenze religiose o para-religiose. Se, nello specifico, il modello religioso valdese, coll'adesione alla Riforma (1532: Sinodo di Chanforan; 1533: Sinodo di Prali), assunse caratteristiche più marcatamente "moderne" (dal punto di vista dell'organizzazione ecclesiastica ma, soprattutto, da quello teologico-dogmatico – 11), l'articolo di Armand-Hugon poco sopra citato ci informa di un'altra realtà, mentre Jalla ci ricorda che nel XVII secolo la credenza nell'esistenza degli stregoni era amplissimamente condivisa (12).

Arturo Genre, nella prefazione all'antologia *Leggende e tradizioni popolari delle Valli Valdesi*, aggiunge che l'insistenza di Marie Bonnet sullo spirito "para-positivistico" dei Valdesi "appare sospetta" (13), ritenendo piuttosto che anche nelle Valli, pur non giungendo a livelli preoccupanti per le autorità religiose, abbia avuto modo di manifestarsi la "credenza nel soprannaturale che (...) sarebbe falso ridurre a pura finzione" (14). A conforto di tale asserzione Genre porta da un lato un chiaro riferimento autobiografico quando accenna alle "nostre leggende (...) intese e 'vissute' nel rôle della stalla (...)" (15); dall'altro la sottolineatura dell'incerto confine tra realtà e finzione. Tuttavia, più oltre, egli stesso si trova costretto a correggere in parte le sue affermazioni. Sentiamolo:

"Quale fosse poi esattamente la consistenza di questi esseri nella mente del narratore e del suo pubblico è difficile dirlo (...). A quel 'positivismo' valdese cui fa riferimento la Bonnet, andranno invece ascritti la corposità e il realismo che si sono dati a questi esseri, alle 'fantine' per esempio (...)" (16).

Questo è, infatti, il nodo del problema. Qui non si discute se streghe, diavoli, fate *et similia* appartengano o meno al regno del fantastico – certo che sì, e lo sanno anche i Valdesi – e neppure è in discussione il fatto che da giovanissimo Genre potesse crederci oppure che altre persone vi prestassero fede. Questi sono atteggiamenti *emici* che non ci portano lontani. Ben diverso è invece constatare quanto siffatte credenze fossero connaturate alla forma-pensiero di *conteur* o di uditori, oppure quanto il processo di razionalizzazione abbia permeato di sé il materiale leggendario o fia-besco (del quale, peraltro, Genre non rintraccia echi in area valdese, perlomeno a livello orale, ma su cui ci riserviamo, in seguito o in altra sede, di ritornarvi). In questo caso ci troviamo, a nostro giudizio, nuovamente di fronte alla contrapposizione fra *emico* ed *etico* che il riduzionismo (la 'positività' cui giustamente allude Marie Bonnet), in azione *contestualmente* alla credenza in detti esseri, perfettamente mostra ai nostri occhi: si può anche credere ma la realtà è affatto diversa e la mediazione pare raggiungersi sul piano leggendario, attraverso lo svuotamento di gran parte dei contenuti immaginifici e fantastici di codeste figure, le quali paiono contrastare una forma-pensiero storicamente e culturalmente determinata. Se così non fosse, essa forma-pensiero si vedrebbe costretta a rifiutarle. Ed è ciò che la stessa Bonnet aveva già constatato, quando si era trovata a sottolineare la difficoltà di guadagnarsi la confidenza dei montanari in materia di credenze stregoniche (17). Il piano metastori-

co poteva eventualmente tendere a riassorbire non tanto una proliferazione storica del divenire (De Martino), quanto e tutt'al più una latente contraddizione che rischiava di farsi palese ed incontrollabile. Ciò esemplifica perfettamente, a nostro giudizio, il ruolo di un'ideologia, in questo frangente quella stregonica che, in ambito cattolico, si trovò ad essere coinvolta, come ormai si sa, per finalità tutt'affatto diverse.

B.3.1.B. Storia e mentalità

Nondimeno il solo approccio *emico/etico* non esaurisce da solo il problema di capire se, quando e in che modo certi motivi leggendari si presentarono all'interno del sistema socio-culturale cosiddetto valdese. Per non trovarsi costretti in una sorta di minimalismo teorico occorre, tra l'altra, dar conto che l'aspetto mentale non si modifica d'un tratto, *sic et simpliciter*, per scelte individuali o fra loro assommate, oppure perchè le basi materiali su cui la sovrastruttura mentale riposa subiscono rivoluzionamenti o metamorfosi più o meno ampie. Quasi tutte le ricerche cui s'è fatto cenno nel corso del presente volume evidenziano, al contrario, proprio la persistenza di determinati motivi, la loro "longue durée" per entro contesti socio-geografici disparati. Si ripropone, quindi, il problema della *diacronia*, della storicizzazione dell'approccio di tipo *emico-mentale* e dell'inclusione nell'approccio diacronico di problematiche che, con molta verosimiglianza, possono esser intervenute a connotare in un senso preciso non solo l'assetto socio-economico delle popolazioni ma anche i riflessi di esso in termini di sovrastruttura mentale. Ci riferiamo, ad esempio, al crearsi, nelle valli interessate dal Messaggio evangelico valdese e poi dalla scelta riformata, di "una coscienza critica nei riguardi del potere feudale", ciò che spinse "alla rivendicazione delle libertà civili. Le popolazioni alpine [costituirono in tal modo] le loro autonomie comunali, strappando alla nobiltà i suoi privilegi" (18), ciò che denota una decisa coscienza di sé e del proprio ruolo nella storia, che portò anche le popolazioni valligiane (ad onta del "pacifismo" evangelico) a prendere le armi non solo per difendersi ma anche per attaccare i simboli del potere coercitivo feudale e religioso. Oppure alla fondamentale unitarietà della zona alpina ove il valdismo e l'opzione favorevole alla Riforma ebbero ad espandersi e nella quale la barriera delle Alpi, lungi dal dividere, permise la circolazione di merci ed anche di idee al seguito di esseri umani: una zona marginale e periferica (lo si è già visto più sopra) ma non per questa isolata, anche da un punto di vista culturale.

In questo senso, proseguendo nel ragionamento e prima di affrontare direttamente il materiale leggendario propostaci dal trinomio Bonnet-Jalla-Pons, altre considerazioni ci paiono utili per meglio cogliere la sostanza dei fattori che con ragionevole probabilità possono aver condizionato la rappresentazione/percezione dello stereotipo stregonesco nel mondo valdese.

B.3.1.C. "La" cultura valdese e "le" culture valdesi

Sinora, tutto sommato, s'è teso a considerare la realtà valdese come un tutto unico, eventualmente contrapposto alle suggestioni colte (e non) di matrice cattolica, quasi come se, col trascorrere del tempo, non si fosse manifestata al suo interno diversità alcuna. Ora, se è vero che il valdismo fu un "moto di cultura" – per riprendere la felice espressione fatta propria da Grado Merlo –, che vide in prima fila non solo uomini ma anche donne e comunque esseri umani esercitanti mestieri disparati ed umili (19), è parimenti vero che, ancora prima dell'adesione alla Riforma ma soprattutto in seguito, una differenziazione dovette crearsi fra l'élite religiosa e culturale e la base popolare (seppur partecipazionista), che la successiva formazione d'una classe borghese all'interno della medesima società tese presumibilmente ad accentuare (20).

Non si vogliono sminuire, con questo, i meriti “filantropici” di detta borghesia, in particolare nell’Ottocento, volti a migliorare il livello culturale delle popolazioni valligiane, ciò che pare proporre suggestioni contrarie al senso dei nostri ragionamenti. Nondimeno, ci sembra che il problema vada posto in altri termini.

Fin dalla sua costituzione quale entità religiosa (ovvero dal riconoscimento come tale da parte delle autorità ecclesiastiche), il mondo valdese non ebbe alle spalle il vastissimo retroterra culturale (filosofico, teologico, ecc.) – al contrario patrimonio di quello cattolico, con tutto ciò che questa poté significare, anche in termini di concentrazione nelle mani di pochi del potere della parola scritta e di distanza (culturale, sociale, politico-economica e religiosa) tra essa e le. base degli *illitterati* –, né, sino al XVI secolo, una consistente letteratura dottrinale scritta (basato com’era sulla testimonianza orale e sul ministero itinerante). In più, le spinte esterne cagionate dalle pressioni religiose e politiche tesero presumibilmente a comprimere viepiù il sistema socio-culturale valdese, assottigliando ulteriormente le eventuali distanze fra i vari strati sociali, compattandoli, e così favorendo l’ulteriore circolazione di motivi e le reciproche contaminazioni. Le testimonianze di Jalla e di Armand-Hugon più sopra riferite (ma anche quella di Bonnet) ci paiono importanti da questo punto di vista, così come – seppur riferite a qualche secolo addietro (il Trecento) e ad un contesto sociale, economica e politica diverso (la dispersione definitiva di talune correnti ereticali, ad esempio il Catarismo, e la crisi più generale della società feudale) – quella di un Grado Merlo.

Facendo riferimento alla distinzione operata, da Robert Redfield, a proposito della Europa preindustriale, e fatta propria da Peter Burke (21) fra *grande tradizione* esclusiva delle élites culturali, che tuttavia *partecipavano* della piccola tradizione (la cultura popolare) e, appunto, *piccola tradizione*, di pertinenza del popolo il quale *non partecipava* alla grande tradizione, ci pare di poter sottolineare che questo modello non sia applicabile nei riguardi dell’ambito valdese. Al suo interno piccola e grande tradizione s’incontrarono ancora prima del passaggio alla Riforma (il “moto di cultura” di cui sopra), anche perché – come già s’è detto – la crescita culturale, sociale e religiosa di questo piccolo mondo non si compì certo per il tramite esclusivo della parola scritta la quale, viceversa, pare sostanziale nel modello di Redfield/Burke per quel che concerne la grande tradizione, trasmessa nelle università e, soprattutto, *chiusa* a tutti coloro che non possedevano i requisiti necessari, ovvero e banalmente, la capacità di leggere e scrivere nella lingua propria di essa grande tradizione. Preferiamo così parlare di circolazione di temi e motivi e di loro condivisione in modo diverso da parte dei vari strati socio-culturali componenti la società cosiddetta valdese. Ma anche di condivisione fluttuante nel tempo e comunque sottoposta al condizionamento d’una struttura di pensiero che, lungi dal presentarsi docile e succube all’azione di un sacro (o para-sacro) necessario a fornire le certezze atte ad affrontare le dure condizioni di vita rivesti, ad esempio, temi e motivi stregonici d’una forma questa sì veramente demistificatoria, su cui, mediamente, ebbero presa *anche* i modelli religiosi dei valdismi via via succedutisi (22) e che, a nostro giudizio, con i Sinodi di Chanforan e di Prali, avvero coll’adesione alla Riforma svizzera (23), delinearono con l’andar del tempo forme di vita, di pensiero e d’azione che potremmo definire più modernamente “laici” o, riprendendo Bonnet, “positivi”. Assistiamo cioè al far proprio da parte del Valdismo di elementi ideologici propri di religioni riformate e, nello specifico, del Calvinismo, sul quale s’è soffermato Max Weber nella sua troppo famosa *Etica protestante* (24). Se, quindi, si può parlare di condivisione (variabile, fluttuante) di temi di origine popolare, quali le credenze nei malefici poteri di streghe, stregoni, diavoli vari, ecc., d’altro canto si può anche dare conto di una probabile condivisione (pur’essa fluttuante e variabile) di temi colti, anteriore alla metà del XVI secolo e che in seguito si arricchì dell’apporto razionalistico e “antimagico” del Calvinismo (25). A quel tempo il Catarismo era morto e sepolto e semmai aveva permeato un valdismo, questo era stato il valdismo medievale che, come nota Amedeo Molnar, coi più volte citati sinodi di Chanforan e di Prali terminò la sua storia e con essa cessarono i legami coll’ambiente italiano, mentre, grazie al passaggio alla Riforma svizzera, divennero saldi e definitivi i contatti con gli “alleati riformati transalpini”.

Con tutto questa rimane però nell'ombra il tema della circolazione di elementi folclorici per entro una cultura, quella valdese-riformata, che potrebbe apparire, a questo punto, ad essi relativamente estranea. Così non fu (altrimenti non saremmo qui a scriverne) e la trattazione di esso tema tende ad aprircene un altro, ovvero il capitolo delle differenze ma soprattutto delle similitudini fra la cultura popolare di ambito valdese, ad esempio riferita alle tradizioni orali concernenti la stregoneria, e le culture popolari di altri ambiti: religiosi, geografici, storici. Tali possibilità ci inducono così ad affrettare il riscontro degli eventuali passaggi di temi e motivi all'interno del materiale propostoci dagli studiosi valdesi, e a verificare la compatibilità delle risultanze di tale riscontro con le osservazioni preliminari avanzate in questo capitolo.

B.3.2. Un primo commento alle leggende

Quale prologo alle discussioni che seguiranno, forniamo ora un riepilogo degli elementi che ci paiono salienti in ciascuna delle raccolte di area valdese-valligiana, comprensivo anche di un riscontro comparativo desunto dal materiale leggendario di confronto, del quale ci siamo occupati nel capitolo B.1.:

ELEMENTI-FIGURE	BONN.	JALL.	PONS	CÈRE.	S.-L.	RUGG.	M.-K.
FEMMINILI	25	5	3	2	4	20	8
MASCHILI	26	11			1	1	
FEMMINILI+MASCHILI	1	2					
SABBA	4		1	2	5	4	
DIABOLO	4	2		1	1		1
MORTI	1					1	
FANTASMI	1					1	
FATE		1			1		
ALTRE FIGURE	3	5					1
ANIMALI: GATTI	1				3	4	1
CANI	6	2					
VITELLI,MANZE	5	1					
MAIALI	2	1				1	
CAVALLI	8	1					
LUPI	3						
INSETTI VARI	4	3					
ALTRI	4	1					
TOTALE LEGGENDE (27)	67	26	4	2	5	25	8

Apparentemente aridi, questi numeri ci confermano al contrario che talune affermazioni avanzate in precedenza, le quali riposano su osservazioni peraltro già fatte proprie da Bonnet e che trovano parziale riscontro in altri autori, paiono sostanzialmente corrette. Al di là del fatto che, in definitiva, la presenza di figure femminili è pressoché pari a quella delle figure maschili, anzi, addirittura minoritaria (29) – ciò che contrasta sia con quel ch'è emerso dalle leggende di confronto sia con ciò che traspare dagli *exempla* tratti dal *Malleus Maleficarum*, quanto, infine, con le affermazioni della gran parte degli autori da noi presi in considerazione nelle pagine precedenti –, i fatti più salienti ci paiono, al contrario, la scarsa rilevanza dei sabba (5 casi su 97) e la quasi totale assenza del demone (6 casi).

A proposito del diavolo, vorremmo sottolineare quanto segue. Nella leggenda 9 di Jalla, il diavolo (sotto forma di vitello) si comporta tutto sommato come tale, scomparendo infine tra alte fiamme: in realtà tutto finisce lì e per il resto la sua unica azione, sotto le spoglie di detta bestia, si limita

al pesare sempre più, quasi come per scherzo e lungi da ogni connatazione aggressiva altrove presente. Se in Pons non si ravvisa cenno alcuno, nei casi riportati da Marie Bonnet la situazione pare più fluida. Dalla suesa posta tabella si ricava che i casi da lei riferiti sono quattro nei quali in uno solo il diavolo, come dire, la fa da padrone: ci riferiamo alla leggenda n.31 (che pare l'esatta fotocopia della n.19 di Jalla) la quale ci racconta dei pericoli che si corrono ad avvicinare i luoghi eletti a propria residenza da spiriti, streghe, stregoni e, appunto, il diavolo, che difende il luogo sotto forma di grosso cane nero pronto ad azzannare chi si avvicina. Nelle altre tre leggende, invece (le nn. 21, 26 e 28), il ruolo del diavolo pare tutto sommato secondario, sottoposto in definitiva all'azione umana: sia che si manifesti dopo un contatto casuale con una strega (leggenda n. 26), sia che venga evocato da uno stregone per spaventare le vacche (n. 21) e sia, addirittura, sotto le spoglie di un maiale nero (n. 28) che appare ad una, se ci si consente, poveretta alla quale getta grissini (famosa specialità piemontese, constata la Bonnet!), pesche e carote che la ragazza raccoglie ma non riesce a mangiare. Si potrebbe intitolarla non tanto "Il maiale stregone" quanto "La ragazza anoressica" in preda a visioni cagionate da scarsa alimentazione, se non fosse (unico aspetto "meraviglioso") per i dubbi (peraltro giusti) del padre fuggiti da "soffi d'aria" che gli fanno prontamente cambiare idea. È certo sì l'ispiratore del potere di/su queste persone ma solo in un caso (quello della visione dell'immensa scrofa) pare evidenziarsi in tutto il suo "splendore"; nella n. 26 sembra piuttosto di assistere al travaglio di una credulona che, dopo aver inavvertitamente urtato una da lei pretesa strega, si lascia prendere da "deliri arcaici" (di natura prettamente psicologica, seppur ripresi da un preciso retraterra culturale) e da visioni diaboliche strettamente individuali (suo marito, infatti, non le vive) che una sana cura d'"hypnotismes progressifs" guidate dal Pastore Rollier sapranno guarire.

La tavola comparativa si preoccupa, tuttavia, di farci sapere come il diavolo in apparenza risulti poco presente nelle raccolte degli autori di confronto (tre casi su 40). In realtà qui colmano la lacuna le considerazioni svolte da ognuno a commento della propria raccolta. In tutti i casi essi ravvisano precisi nessi fra ruoli stregonici e loro 'primo motore', ovvero una figura diabolica più "satànica" che "demoniaca", di derivazione inquisitoriale piuttosto che un "demonio" di natura squisitamente folclorica.

I 5 sabba (su 97 leggende) contro gli 11 (su 40 leggende) sono ben poca cosa anche in termini percentuali. S'è già visto (29) com'è condotta l'analisi a proposito dei casi di area cattolica o ad essa sussumibili. Qui la connotazione diabolica pare assente, nel senso che il diavolo (e certo non Satanil-Grande-Antagonista) proprio non c'è, neppure sotto le consuete spoglie "canoniche" (uomo nero caprone, gatto nero, ecc.). Siamo piuttosto di fronte ai banchetti, ai festini, alle promiscuità – più accennate che dichiarate, ovvero ben lungi dalla "sessualità femminile nel transfert degli inquisitori" (per riprendere l'opportuno sottotitolo dell'edizione italiana del *Malleus Maleficarum*) –, proibiti ai comuni mortali, i quali non li debbono vedere o non possono parteciparvi (30) e, comunque, non possono parlarne ad alcuno pena la morte (Bonnet, leggenda n. 30). Tutt'al più, se di connotazione diabolica propria si vuol parlare, una di esse ci rammenta che a tali incontri non bisogna pronunciare il nome di Dio (Bonnet, leggenda n. 32). L'aria che pare respirarsi in questi sabba è più simile a quella degli ambienti "pre-sabbatici" che "post", nel senso che minime e, in definitiva, relativamente avulse dal contesto paiono le connotazioni diaboliche. Pare, quindi, di assistere alle riunioni di *Madona Oriente* e della sua società, ad esclusione del resuscitamento dei buoi dalle loro ossa dopo averli mangiati (processo milanese del 1384 [31]). Tuttavia, come sottolinea Giuseppe Bonomo, fin da allora il tema

“dei convitati appartenenti ai due sessi prelude alle riunioni della tregenda, a cui parteciperanno uomini e donne – più spesso donne in compagnia di diavoli in forma di uomini –, che nei secoli a venire si crederanno presiedute da Satana in persona, nelle quali il banchetto sarà tra i motivi più cospicui” (32).

Ed è ciò che, a nostro giudizio, pare verificarsi nelle leggende di area valligiana, nonostante certi evidenti indizi di successivi apporti di natura inquisitoriale e demonologica: di Dio non occorre pronunciare il nome pena la scomparsa di tutto (Bonnet, leggenda n. 32) e, soprattutto, tacere dello spettacolo cui s'è assistito pena la morte (Bonnet, leggende nn. 29-30). Così come non è assente il motivo del cospargersi d'unguento per andare al sabba (Bonnet, leggenda n. 32), tema che vediamo perfettamente espresso già nel 1522 da Bartolomeo Spina, a proposito d'una storia narratagli da un certo Antonio Leone, carbonaio ferrarese ma residente in Valtellina, che pare la fotocopia della leggenda tramandataci da Bonnet (33).

Passando all'esame delle figure animali, protagoniste o semplici comparse nei racconti di area valdese, le evidenze che si manifestano ai nostri occhi sono le seguenti: 1) la quasi totale assenza di gatti neri è ampiamente pareggiata dalla comparsa di cani (neri e bianchi), lupi e maiali; 2) ad essi s'aggiungono poi cavalli (ben 9 casi) e bovini vari (vitelli, manze, ecc.: 6 casi); 3) in altri cinque casi, ai tre accenni generici a "bestie" si sommano un riferimento ad un serpente ed un altro a vermi.

Ma con tutto questo abbiamo solo toccato la superficie degli eventi, le loro manifeste somiglianze e differenze. Sottolineare la sostanziale giustezza, ad esempio, di talune osservazioni di Marie Bonnet in relazione alle risultanze della tabella comparativa, ci permette di vedere i risultati in termini di trattamento di dati appartenenti all'immaginario e al meraviglioso stregonico (o ad esso connesso). Ma non ci dice nulla sul come si sono svolte tali operazioni, sulle loro modalità o sui mezzi adoperati per compierle, e né, Sui motivi per cui tali operazioni sono state effettuate. In quest'ultimo senso, se ricordassimo alcune delle ipotesi espresse nel corso del capitolo B.1, una serie di risposte sarebbero già possibili; così come se riesaminassimo valutazioni sparse fra i commenti a Bonnet, Jalla e Pons nei capitoli ad essi dedicati. Ci pare tuttavia necessario lasciar sedimentare tali ipotesi e rivolgerci al materiale leggendario per valutare solo a posteriori – o, tutt'al più, nel corso – la sua rispondenza a meno ai criteri sopra identificati.

B.3.3. Di nuovo troppe leggende

B.3.3.A. Introduzione

Le ricerche condotte nel precedente capitolo B.1. ci permettono, ad un primo colpo d'occhio, di ritenere le leggende provenienti dalle Valli come più o meno ampiamente riferibili – in relazione al folclore pedemontano oppure per il tramite diretto di esempi *culti* quali il *Malleus Maleficarum* – ad un substrato di matrice cattolica. Questa più o meno stretta parentela ci consente così di riunire le leggende repertorate in modo tutt'affatto diverso dalle classificazioni operate da Bonnet e da Jalla – ma di questa ci soffermeremo più avanti. Le quattro leggende trasmesseci da Pons, tutto sommato, viaggiano un po' per proprio conto in quanto, dato il periodo del loro reperimento (intorno alla metà di questo secolo, ci informa Pons [34]), esse si trovano in definitiva sradicate dal retroterra culturale che ha presumibilmente lasciato in vita quelle tramandateci dagli altri due studiosi. Come lo stesso autore constata, i racconti sono brevi, sintetici, mancanti di quella genuinità e freschezza altrimenti rintracciabili. Pare piuttosto di trovarsi di fronte a delle stanche e vuote ripetizioni di temi ridotti a semplici rottami cul turali, figli cioè della metamorfosi socio-economica (e quindi anche culturale) della quale s'è già detto e che ha comportato in definitiva la sussunzione anche dell'area valligiana all'interno della formazione economica-sociale capitalistica, con tutto ciò che questo ha comportato in termini di trasfigurazione culturale e che certo non aiutano a superare l'apologia di Pons del lavoro contadino oppure i suoi *cahiers de doléance* (35).

Volgiamo ora la nostra attenzione all'approfondimento dei motivi emigrati in terra valdese-valligiana. Fin da ora è possibile ipotizzare che non sussiste (o non è sussistito) un modello creativo precipuamente valdese in termini di tradizioni orali, almeno per quel che concerne l'immaginario stregonico. Le considerazioni che seguiranno ci faranno intendere come la creatività locale ha lavorato su temi precostituiti e, se di specificità si deve parlare, essa va rintracciata nello svuotamento (parziale o totale la vedremo) dei vari temi dal di dentro, lavorando di lima su un patrimonio folclorico (ma di origine colta) non suo, tutt'al più condiviso, ma che riuscì in buona parte a modificare e ad adattare.

B.3.3.B. Le lendemain e la vendetta

Con queste terminologie vogliamo indicare due temi che si sono visti all'opera sia nel materiale leggendario di confronto che negli *exempla* del *Malleus*. Ci riferiamo da un lato allo smascheramento della/o strega/stregone attraverso un intervento di natura violenta sulla loro metamorfosi animale (ma non solo) che si rivela tale in genere il giorno dopo (da qui il termine, spesso ricorrente nel testo originale di Marie Bonnet) e comunque in un momento temporalmente differito (36); dall'altro alla vendetta per gelosia nei confronti di un uomo o di una donna da parte, rispettivamente, di una strega o di uno stregone (sia in modo diretto che mediatamente [37]).

Le leggende che rientrano in questi due temi sono, a nostro giudizio, 12 per quel che riguarda il primo (11 di Bonnet ed una di Jalla) e altre 12 nel secondo (tutte riferite da Bonnet [38]). Pur ritenendo di aver già fatto emergere, in precedenza, le connessioni e i riferimenti inerenti tali motivi, nondimeno ci pare che alcune considerazioni possano ancora essere avanzate.

Sin dall'analisi degli *exempla* del *Malleus* avevamo preso atto che 1) lo stereotipo aggressivo era esasperato e che 2) l'attore principale era unico, cioè di genere femminile. Nei ventiquattro casi da noi esaminati, la rottura con tale schema è preannunciata fin dalla diversa distribuzione dei ruoli. Ci spieghiamo meglio.

Caso della vendetta per gelosia. La ripartizione fra i generi è così disposta: 8M e 4F. Insomma, la vendetta per gelosia pare più una prerogativa maschile che femminile, e la rottura di cui s'è appena detto somiglia più ad un rovesciamento sostanziale e del quale occorrerà tener conto in seguito, a meno di non ritenerlo casuale o fortuito. Se, in parte, possiamo anche non disdegnare tale spiegazione, il fatto di ritenerla l'unica ci pare eccessiva e l'estenderla a tutte le leggende una scelta eccessivamente univoca.

Caso del "lendemain": non diversa – cambiano solo le percentuali – è la situazione dello smascheramento della figura stregonica sotto mentite spoglie. I 7M e 5F attestano non solo che la donna non è più l'unico essere malvagio ma anche che la cattiveria maschile le è superiore. Anche in questo caso potremmo trovarci di fronte all'imponderabilità che deriva dalla sopravvivenza delle tradizioni orali e quindi al fatto che siano giunte a noi soprattutto leggende aventi quali protagonisti delle figure maschili. Se però ripensiamo alla diversa concezione e al diverso ruolo della donna all'interno del mondo Valdese, sui quali abbiamo tanto insistito in precedenza, potremmo escludere anche in questo caso la totale fortuità di tale accadimento.

B.3.3.C. Gli animali quadrupedi

Riprendiamo in questa sede l'analisi, alla quale s'è accennato *en passant* in precedenza, di una presenza così ampia (se rapportata alle leggende di confronto) e così distribuita di animali nei racconti orali delle Valli.

Sofferamoci ora sulla seguente tabella: trattasi della stessa di pagina 69 ma tradotta in termini percentuali così da fornire dati più omogenei e nella quale gli autori sono riuniti per aree culturali (39):

PRESENZA ELEMENTI-FIGURE IN %*	B+J+P	C+S-L+R+M-K
FEMMINILI	34,0	85,0
MASCHILI	38,1	5,0
FEMMINILI+MASCHILI	3,1	
SABBA	5,1	30,0
DIABOLO	6,2	7,5
MORTI	1,0	2,5
FANTASMI	1,0	2,5
FATE	1,0	2,5
ALTRE FIGURE	8,2	2,5
ANIMALI** (totale)	(44,2)	(25,0)
GATTI	2,0	20,0
CANI	8,2	
VITELLI,MANZE	6,2	
MAIALI	3,1	2,5
CAVALLI	9,2	
LUPI	3,1	
INSETTI VARI	7,2	3
ALTRI	5,1	2,5

NOTE: * La percentuale è stata calcolata in base alle considerazioni di nota 27.
 ** Per animali s'intendono, ovviamente, solo quelli frutto di metamorfosi di personaggi stregonici

Le surriportate percentuali ci informano che: 1) i gatti detengono quasi per intero l'egemonia nelle leggende di confronto per quel che concerne le metamorfosi in animali, ciò che conferma 2) la loro pressoché perfetta accettazione del motivo gatto=Satana=Strega, ecc.; 3) l'incidenza della presenza di animali cresce vertiginosamente nelle leggende delle Valli, ma 4) ad essa corrisponde un'ampia differenziazione interna; infine 5) decrescono nel contempo la presenza di figure F e del tema del *sabba*, mentre cresce la percentuale di figure M.

La distribuzione delle presenze di animali, assieme alla quasi scomparsa della figura del gatto, tende ad accreditare l'ipotesi che sull'immaginario stregonico abbia eventualmente influito l'utilità di questo animale per le case dei montanari e per la loro salvaguardia da bestie nocive, e che non sia stato recepito (oppure scomparso [40]) lo stereotipo di origine *culta* del gatto quale metamorfosi diabolica e stregonesca, sul quale ci siamo soffermati in precedenza.

Ciò non esclude che altri modelli abbiano influito e che siano stati fatti propri dai valligiani di "raccontatori" storie; oppure che gli stereotipi stregoneschi e antiereticali (il gatto, si ricorderà, nasce in un contesto anticatolico) siano ivi giunti in una fase storica affatto diversa, quando erano scomparse tutte o parte delle ragioni che li avevano fatti nascere e/o tenuti in vita, oppure si erano dette ragioni più o meno modificate. Tali constatazioni ripropongono per l'ennesima volta la *vexata quaestio* della datazione (relativa) di una leggenda in rapporto al suo formarsi o al sopraggiungere in un dato sistema socio-culturale, nonché al ruolo dei mezzi di trasmissione, al luogo di partenza o di prima formazione e al senso che acquisisce all'interno del sistema ricevente.

Stith Thompson, a proposito del cavallo, nota come la strega nel folclore possa "presentarsi praticamente in qualsiasi forma, perfino nella forma di animale (...) e in particolare di un cavallo" (41). Tale constatazione, troppo generica, non ci porta molto lontano, permettendoci tutt'al più di constatare che il patrimonio orale di area valdese era parte di un più vasto ambito folclorico, col quale divideva in ogni caso la credenza nel potere di qualsivaglia trasmutazione da parte della

strega. D'altro canto di cavalli si parla in un processo bresciano tenutosi nel 1578, ove compare anche la capra ed entrambi (metaforfosi del diavolo) sono veicoli, per il trasporto della strega Benvenuta al sabba (42).

Di lupi, anch'essi quali veicoli per le stregonesche scorribande notturne, accenna Gerolamo Visconti, nel suo già citato *Lamiarum sive striarum opusculum* (43). Mentre a cani quali trasformazioni, fra le predilette, di Satana fa cenno Bonomo, associando questa figura al gatto, al rospo e al gallo, tutti luoghi comuni, ormai, nella concezione e nell'idea che si ha della stregoneria (44). Ma non possiamo scordare quanto, nell'antichità, le trasformazioni in animali fossero parte integrante di un *background* culturale del quale le *Metamorfosi* di Ovidio oppure *L'Asino d'oro* di Apuleio costituiscono a tutt'oggi vivissimi esempi.

In definitiva, il panorama zoologico ha costituito un ottimo serbatoio entro cui ricercare la forma animale prescelta o attribuita, e le leggende valdesi non costituiscono in tal senso eccezione. Nello specifico ci troviamo di fronte ad animali "di terra" (contrapposti, lo vedremo fra poco, a quelli "di aria"), abituali alle costumanze di individui per i quali i pascoli e l'agricoltura sono state (ed in parte, seppur in modo diverso, lo sono ancora) le basilari fonti di sostentamento. Tuttavia, anche animali "tradizionali" possono subire, in virtù della deformazione prodotta da una lettura meraviglioso-immaginifica della realtà, un'interpretazione che li pone ai confini del razionalmente accettabile. Siamo certo lungi dal bestiario tanto caro, ad esempio, all'immaginario celtico o bretone o a quella espressione di altri contesti socio-culturali. Nondimeno, da questo punto di vista, almeno quattro sono gli esempi che ci pare interessante evidenziare, e tutti provenienti dalla raccolta curata da Marie Bonnet:

- a) nel "ciclo di Siquëtto" (così la abbiamo definito in virtù della sua complessità ed elaborazione) ravvisiamo un cavallo bianco (metamorfosi preferita della medesima Siquëtto infiammato e che quasi pare volare (legg. n. 13b), con occhi satanici (legg. n. 13c), che alla fine si mostra quale *corbeille* di fuoco e addirittura simile a squarcio di bagliore accecante (legg. n. 13e);
- b) la leggenda n. 21 ci parla di una scrofa immensa (immagine diabolica) evocata dalla stregone beffato dai propri compagni;
- c) la leggenda n.26 accenna ad un cane orribile;
- d) infine la n.28 parla di un maiale nero.

Da tutte queste evidenti metafore diaboliche traspare ulteriormente la necessaria mediazione cattolica, l'apporto cioè di un immaginario nel quale Satana si erge più come diavolo antagonista di Dio che come semplice demone di natura folclorica, pre- o extra-cristiana. D'altronde la stessa connotazione diabolica è presente anche nella metamorfosi degli animali, come dire, più consueti e non poteva certo essere altrimenti, pena il non essere questi racconti espressione di un meraviglioso (cristiano o altro è indifferente) che dal punto di vista della costruzione in quanto racconti, dovevano rispettare determinate regole.

B.3.3.D. Gli insetti

Presenti nel 7,1% del totale delle leggende delle Valli, gli insetti non sono stati, al contrario e stranamente, rintracciati in alcuna delle leggende di confronto. Unico accenno ci proviene da Maria Savi-Lopez, secondo la quale nella "valle Anzasca (...) credesi che le streghe escano dai cadaveri in forma di mosconi" (45). Stranamente dicevamo (non ultimo motivo può essere che nel nostro campione di confronto, alquanto limitato invero, non siano state casualmente comprese leggende inerenti siffatto tema), in quanto lo stereotipo è dichiaratamente connotato in senso cristiano, come sottolinea Giuseppe Bonomo, a proposito del caso "di Gontrano, re di Francia, la cui anima, sotto forma di topo, fu veduta uscire dalla bocca di lui dormiente (...) e rientrare poi nel corpo del re

passando per la via dande era uscito” (46). Altre leggende di carattere ascetico, parallelamente, “narrano di anime in forma di questo o quell’animale, il più delle volte uccelli”(47).

Bonomo, in questo senso, accenna non solo alla credenza “antichissima e comune a molti popoli” (48) della possibilità della metamorfosi dei corpi in bestie (tema centrale nei casi da noi trattati in queste pagine), ma anche ad “esempi notevoli di trasformazione dell’anima” (49).

In quanto “animali dell’aria”, tafani, farfalle, calabroni, mosconi e mosche delle leggende valdesi (che, proprio per questo motivo, formano un blocco tematico compatto) paiono così ereditare i tratti della credenza nella metamorfosi dell’anima. E lo stesso Ruggiero accredita la versione “animistica”, in ciò appoggiandosi non solo agli esempi di Jalla ma anche alla già citata osservazione di Maria Savi-Lopez (50).

Tale tema ha tuttavia attirato l’attenzione di Carlo Ginzburg, il quale riprende gli esempi di Jalla e Bonnet, li riferisce alla leggenda di Gontrano (51) raccontata dallo storico longobardo Paolo Diacono (sec. VIII) e infine le ricnette all’estasi sciamanica: “L’insetto (...) che entra nella bocca di una persona esanime riportandola in vita è un tratto sciamanico verosimilmente molto antico” (52). Ciò significa, prosegue lo studioso, che

“una parte importante del nostro patrimonio culturale proviene – attraverso tramiti che in gran parte ci sfuggono – dai cacciatori siberiani, dagli sciamani del l’Asia settentrionale e centrale, dai nomadi delle steppe” (53).

Ma non è finita:

“L’arrivo, a metà del ‘300, dei bacilli della peste provocò una serie di reazioni a catena. Ossessione del complotto, stereotipi antiereticali e tratti sciamanici si fusero facendo emergere l’immagine minacciosa della setta stregonica” (54).

E così il cerchio è definitivamente chiuso e l’apparizione *proprio* nelle zone montane e alpine e *proprio* dopo la metà del XIV secolo dello stereotipo stregonesco-aggressivo gli appare definitivamente provata.

Se possiamo concordare coi ruoli di catalizzatore rivestito dalla peste nera del ‘300, rimangono a nostro giudizio occultati due distinti problemi.

Uno di metodo: sostenendo che i “tramiti in gran parte ci sfuggono” non solo non si rende un buon servizio al metodo storico ma non si pongono neppure le basi per un’adeguata comprensione della presenza di eventuali similitudini formali presenti in luoghi e tempi diversi.

L’altro di interpretazione: se effettivamente la similitudine riscontrata da Ginzburg fra estasi sciamanica e fuoriuscita dal corpo, ad esempio, di un insetto è affascinante, nondimeno poco ci convince la sua descrizione circa la funzione di rianimazione dell’insetto che entra in bocca. Il problema ci pare un altro: nelle leggende plasmate dall’*interpretatio* cristiano-cattolica, l’insetto non entra, bensì rientra nella bocca dalla quale era uscito per compiere malvage azioni. Liberandoci per un momento dall’ingombro di tale *interpretatio*, ci pare quindi di ravvisare piuttosto un nesso, questo sì storicamente plausibile, colla credenza nell’anima che esce dal corpo e della quale s’è detto poc’anzi. A rafforzare tale scelta ci pare di poter esibire proprio i nostri esempi, ovvero l’opzione per gli “animali dell’aria” (così li abbiamo chiamati) operata fuori dalle Valli e ripresa dai mediatori orali interni.

B.3.3.E. La dama bianca al crocevia

Il titolo attribuito da Bonnet alla leggenda da noi numerata come 42 è “La signora dei Moisa”. Riassumiamola brevemente: due contadini stanno camminando di notte e ad un certo punto odono distintamente un rumore di greggi: si girano ma non vedono nulla. Capiscono che possa trattarsi di stregoni e, mentre uno si burla di loro, l’altro, credulone, prende le cose seriamente e si pre-

occupa. Giunti al villaggio dei Moïsa (frazione di Prarostino, presso Pinerolo), il contadino credulone inizia a sentirsi male e a sudare freddo. Trascinato dall'altro giungono ad un crocevia, ove loro appare una grande dama in bianco che si avvicina, li fissa "con occhio penetrante" (55) e passa oltre. Ad un altro crocevia stessa visione, stesso sguardo da trapassarli letteralmente da parte a parte e stesso silenzio. Il contadino credulone la riconosce ma la leggenda ci fa sapere che questi giammai volle dare alcuna spiegazione a tal proposito.

Gli elementi salienti ci paiono i seguenti: 1) la presenza dei crocevia; 2) la donna in bianco imponente incontrata di notte; 3) che fissa con occhio penetrante i due contadini senza profferire verbo. Della funzione di "porta d'accesso" dei crocevia fra questo e il mondo "altro" (tra cui quello demoniaco) fa cenno, ad esempio, un processo nella val di Fiemme (Trentino) fra 1501 e 1505 (56). La dama bianca che fissa con occhi penetranti pare, al contrario, non aver riscontro nelle testimonianze processuali o leggendarie: emergono piuttosto donne vestite di nero o addirittura negre, che *non* guardano (potere della vista di esseri magico-meravigliosi [57]). A tal proposito sottolineiamo, *en passant*, la relativa propensione del materiale leggendario di area valdese – quasi in apparente volontaria opposizione agli stereotipi mediati dall'esterno – per il colore bianco: cani bianchi, cavalli bianchi, donna bianca, ecc.

In realtà, ci suggerisce indirettamente Ginzburg, il bianco rispunta a proposito "di spiriti che appaiono sotto forma di fanciulle o matrone vestite di bianco, ora nei boschi ora nelle stalle dove fanno sgocciolare candele di cera sulla criniera dei cavalli, da loro accuratamente intrecciate" (58). Il riferimento di Ginzburg è a Guglielmo d'Alvernia (sec. XIII) e al suo *De Universo* (59), opera nella quale, tra l'altro, trova anche posto l'ampio accenno a *dama Abonde* e alle sue notturne visite, in occasione delle quali occorre apparecchiare le tavole e lasciare scoperchiate le botti di vino, pena il non ottenerne i favori e cagionarle collera (60). A proposito della descrizione di queste "donne della foresta" e del collocarle da parte di Guglielmo di Alvernia nella sezione dedicata agli spiriti maligni (commettendo, credendo in esse, peccato di idolatria), Laurence Harf-Lancner sottolinea come quello di Guglielmo faccia eco ad un passo del *Decretum* di Burcardo da Worms, anteriore di oltre 2 secoli, condannando entrambi "i riti propiziatori offerti a spiriti misteriosi che non esitano a considerare alla stregua di servitori di Satana" (61).

Mentre la Harf-Lancner seguirà il filo dei suoi ragionamenti e incentrerà l'analisi sull'emergere della fata amante che poi diverrà il modello "morganiano", a noi interessa sottolineare la similitudine formale che pare intravedersi tra le figure delle "donne della foresta" e la nostra "dame de Moïsa". Le similitudini (meglio: le connessioni) formali hanno costituito l'asse metodologico portante su cui Ginzburg ha costruito l'intera *Storia notturna*, dichiarandolo fin dall'inizio (62). In virtù di queste connessioni, lo studioso ha constatato, nella prosecuzione del brano poco sopra citato, che gli spiriti evocati da Burcardo e da Guglielmo "sono una tarda eco delle *Matrae*, *Matres* o *Matronae*, a cui sono dedicate una gran quantità di iscrizioni spesso commissionate da donne, rinvenute nel basso Reno, in Francia, in Inghilterra e nell'Italia settentrionale" (63), ciò che può – sempre a giudizio di Ginzburg – renderle accostabili non solo ad *Epona* (mercé la funzione di prosperità, e di fertilità da esse rivestite e che si manifesta colla presenza nelle raffigurazioni di cornucopie, cesti di frutta, bambini in fasce, ecc.) ma, soprattutto ("un'iscrizione britannica e alcuni monumenti di provenienza romana dei primi secoli dopo Cristo" [64] paiono provarlo), alle *Parche*, citate da Burcardo da Worms nel suo *Decretum*, ovvero verosimilmente al *mondo dei morti*. Ciò che a Ginzburg sta a cuore, in queste pagine, è iniziare la lenta marcia di avvicinamento verso l'enucleazione delle radici folcloriche del sabba, ovvero del rapporto fra vivi e morti e del ruolo di mediatori svolto da sciamani e da svariate altre figure di carattere sostanzialmente estatico. Passo importante, nello specifico, è far emergere la parte svolta dai "fenomeni religiosi celtici", il punto di arrivo dei quali (ciò che implica, ribadisce, "una vera e propria continuità" [65]) è il famosissimo *Canon Episcopi* (66). Fulcro dell'analisi è la messa in luce dell'*interpretatio* romana di credenze celtiche: dato che il *Canon Episcopi* accenna al volo notturno di donne al seguito di *Diana paganorum dea*, e dato che la "immagi-

ne della cavalcata notturna” gli pare “sostanzialmente estranea alla mitologia greca e romana” (67), a Ginzburg è sembrato di intravedere dietro alle varie Diana o Artemide, una divinità celtica associata ai cavalli, la già citata *Epona*, le più antiche testimonianze della quale sono state rinvenute proprio nelle zone (Treviri, Prüm, Worms) da cui provengono le prime testimonianze della cavalcata notturna.

Lasciando ora Ginzburg alle sue congetture sul sabba e ribadendo che ci troviamo comunque di fronte a testimonianze, ad esempio il *Canon Episcopi*, per non citare il *Decretum* di Burcardo da Worms, anteriori di almeno mille anni e provenienti da zone in ogni caso esterne al mondo alpino, tentiamo ora, sulla scorta delle similitudini formali alle quali s’è accennato, di rintracciare esempi perlomeno geograficamente più prossimi.

A giudizio di Jalla le “radici storiche dei racconti di fate” di area valdese riposano sulla presenza dei Liguri all’interno delle Valli che poi divennero la culla del mondo valdese (68). Tuttavia, con buona pace per Jalla, si può affermare che molto difficilmente sono sussistite popolazioni genuinamente liguri a seguito delle invasioni celtiche, almeno a partire dal III secolo a.C. (69). Occorre piuttosto giungere alla fase celtica e all’introduzione nella cispadana delle *Matronae*, sulle quali si soffermano, ad esempio, Carlo Carducci (70), Jean Prieur (71) e Pietro Ramella, che però tende a rifarsi soprattutto a Prieur. Dalla lettura dei lavori di questi autori paiono emergere le connessioni tra fate e divinità preromane, già intraviste da Jalla ma da lui erroneamente attribuite ai Liguri. Secondo Prieur le *Matronae* “sono delle vere e proprie divinità e non solo più delle semplici fate”, e più oltre aggiunge che le

“Matrone venerate nelle Alpi sono divinità collettive, comparabili alle fate e che hanno avuto accesso al rango di vere e proprie dee entrando nel pantheon romano” (72).

Mancano, tuttavia, nelle *Matronae* celtiche (fate o divinità che fossero) le funzioni agrarie e pastorali (e, quindi, anche di fertilità, come vorrebbe Ginzburg) presenti, al contrario, nella mediterranea *Dea-madre* (73), ed infatti sia Prieur che Ramella pongono piuttosto l’accento sulla loro funzione di protettrici e di guaritrici. Rimane la sensazione (per chiudere il discorso sulle fate) che i due autori abbiano adoperato il vocabolo “fate” come *terminus ad quem*, come espediente per rendere perspicuo il passaggio di figure mitico-religiose locali da semidivinità a divinità in seguito al sopraggiungere dei conquistatori romani e del sincretismo che fu loro proprio.

Se queste annotazioni non chiariscono il dubbio posto dall’osservazione di Jalla circa l’origine delle figure delle fate in ambito valdese, d’altro canto caso ci informano che, in periodo romano, erano presenti in area alpina e assai vicino alle valli poi valdesi credenze in esseri che, attraverso la necessaria mediazione dei trattatisti cristiani e poi dei demonologi e degli inquisitori, potrebbero in linea d’ipotesi essere alla base del successivo formarsi d’una figura tale quella che abbiamo visto raccontarci dalla leggenda di Bonnet. Le distinzioni, certo, sono evidenti (là si accenna a dee plurime e qui la donna è sola, là si sottolineano attributi che qui non esistono). Non possiamo, parimenti, escludere eventuali intromissioni e sopravvivenze di credenze concernenti, ad esempio, la *Dea-madre* (questa sì ordinariamente rappresentata da sola), seppur notevolmente trasfigurate, così come reminiscenze, anch’esse adeguatamente trasfigurate, di figure quali “la donna del bon zogo” o simili, giunte attraverso la mediazione di inquisitori o tramite canali che per ora (e, temiamo, per sempre) ci sfuggono.

Rimane il tentativo, un breve sondaggio invero, volto a stabilire se potevano esistere i presupposti per il formarsi di una figura quale “la dame des Moïse”. Noi crediamo di sì ed in questo senso, lungi dal respingere a priori i risultati delle analisi condotte da Ginzburg, sottolineiamo solo che oltre ai nessi formali tra fenomeni storicamente, geograficamente e culturalmente distanti, occorre anche un grosso sforzo analitico per conferire più ampi fondamenti storici ad ipotesi altrimenti solo affascinanti.

B.3.3.F. *Dusou, Bërlic & Company*

Questa parte, dedicata alle varie figure meravigliose ad esclusione di diavoli, di stregoni *stricto sensu* e di sabba, annovera otto casi, cui potremmo aggiungere una che ci presenta la figura di un morto (Bonnet, legg. n. 38) ed un altro che vede quali protagonisti dei fantasmi (Bonnet, legg.n. 16c). Gli otto casi di spiriti sono, invece, i seguenti: Bonnet legg.nn. 39 (lingua di fuoco), 131 (spiriti generici) e 42 (dama bianca); nonché Jalla leggende nn. 6 (*Groumisel roû*), 7 (folletto *Bërlic*), 11 (*Dusou* o *giavanel*), 12a e 12b (orco o *Magou*).

Della dama bianca s'è appena detto; alle figliole-fantasmi faremo più oltre un accenno (74); dell'innamorato-lingua-di-fuoco (ovvero del fuoco dell'amore e della passione) ci pare di non doverne trattare più di tanto; infine sul morto e la sua vendetta vedremo cosa emergerà fra poco. La base di partenza dovrebbe pertanto risultare l'apparentemente compatto gruppo di spiritelli variamente appellati.

Eliminando ancora il generico accenno di Bonnet a spiriti che affollano la grangia assieme a streghe e stregoni e difesi dal diavolo sotto le spoglie di un grosso cane nero (leggende di Jalla n. 19 e di Bonnet n. 31), ci rimangono fra le mani le figure riportateci da Jalla: due orchi, un *dusou*, un *bërlic* e un *Groumisel roû*.

a) Gli orchi, dei quali ci narra Jalla, paiono aver piena corrispondenza nella tradizione fiabesca ovvero – a giudizio di Stith Thompson – nelle varie figure che emergano dalle fiabe “Hänsel e Gretel”, “Pollicino”, ecc., ma anche “Cappuccetto rosso” e “I tre porcellini”, “nelle quali l'orco é un animale feroce, generalmente un lupo” (75). Tutte queste fiabe, tuttavia, hanno un finale lieto: l'orco o il lupo vengono beffati o puniti, ed é ciò che non capita affatto nelle nostre leggende.

Sottolineando che a questo gruppo, giuste le constatazioni di Thompson, vanno quindi aggiunte le leggende di Bonnet relative al lupo che spaventa ma che, una volta ferito, il giorno dopo ecc. (n. 47) e al contadino che, indossata una pelle di lupo sente l'impellente desiderio di “mordere e addentare carne umana” (n. 48 [76]: piccola reminiscenza fiabesca?), vien da domandarsi se il *magou* e le appena citate leggende siano in definitiva da equipararsi alla categoria “orchi” oppure, più giustamente, a quella dei “vampiri e fantasmi”, della quale Thompson s'occupa poco dopo, ovvero alla credenza nel ritorno dei morti e alla loro sete di sangue delle persone vive sulla quale ci siamo in precedenza soffermati (77).

Se più sopra, per noi, il problema era la processione dei morti, qui il tema ci pare la inestinguibile sete dei medesimi, il manifestarsi cioè del morto come un essere non pacificato, la cui situazione occorre definire (se vogliamo al più presto) in modo da avere con lui un rapporto che non si manifesti come conflittuale. In questo senso, la stessa leggenda numero 38 di Bonnet relativa alla (di fatto) vendetta del morto recente disturbato anzi, addirittura sbeffeggiato dalla ragazza, ci pare che esemplifichi perfettamente la situazione e vada per forza di cose inserita in questo tema (78).

Nelle due leggende aventi come protagonista l'orco assistiamo al rapimento rispettivamente di un bambino e di una ragazza: quest'azione malvagia ci pare una concessione al registro folclorico-stregonesco, che esprimono altre due leggende (la n. 19 di Bonnet e la n. 11 di Jalla) e che trova un parallelo nelle due leggende (nn. 16a e 19) riferite da Ruggiero. Se questa evidenza da un lato lo stretto legame fra il materiale valdese-valligiano e tradizioni folcloriche ampiamente e altrove diffuse, dall'altro il motivo del rapimento di bambini ci pare puramente esteriore (79), mentre sostanziale ci sembra l'azione del pasteggiare, nella quale può ricomprendersi quella del succhiare il sangue, insomma del dissetarsi, su cui aveva già richiamato la sua attenzione, ad esempio, Mircea Eliade (80).

Tornando, quindi, al tema dei morti, ci troviamo di fronte a due leggende ove l'orco è metafora del vampiro, ovvero – seguendo i suggerimenti di Thompson – del morto “che esce dalla tomba e si nutre del sangue che succhia ai vivi” (81); ad una leggenda che esprime chiaramente

l'instabilità del rapporto tra vivi e morti nonché la pericolosità di un rapporto non pacificato coi morti; infine ad altre due ove il lupo-mannaro, nella sua connotazione aggressiva (82) è un animale feroce stretta mente imparentato con l'orco (Thompson) e, proprio per questo, ci pare che possa considerarsi anch'esso metafora del morto e della sua insofferenza (ciò che le due leggende esprimono senza mezzi termini).

Carlo Ginzburg ha preso le mosse proprio dalla sete dei morti (espressa dalle incursioni di benandanti oppure degli stregoni del Valais nelle cantine a dissetarsi [83]) per ricostruire in conclusione una serie di credenze che poi sono confluite nel sabba: ci riferiamo ai culti estatici basati sulla credenza nella *Bona Dea* e che trova precisi limiti, a giudizio dello studioso italiano, definiti dalle zone celtizzate. Parimenti, anche i lupi mannari baltici paiono rientrare nel novero delle figure che, di notte, compiono incursioni nelle cantine a vuotare botti di vino, birra o idromele: di nuovo, constata Ginzburg, anche in questo caso “avvertiarrio l'eco di un mito, quello della sete inestinguibile dei morti” (84). Il seguito dell'opera di Ginzburg, già lo conosciamo, sarà quello di enucleare la funzione d'intermediazione che talune figure, di perspicua – a suo giudizio – derivazione sciamanica, svolgono tra mondo dei vivi e quello dei morti.

Pur ammettendo che certe emergenze di area valdese-valligiana paiono accostarsi alle risultanze dell'opera di Ginzburg – ad esempio i cinque casi or ora analizzati – non ci sentiamo di seguire lo studioso fino a questo punto. Se anche, in futuro, dovesse provarsi in modo più sicuro che le connessioni formali ipotizzate dall'autore della *Storia notturna* riposano su basi storiche più certe di vaghi spostamenti di Sciti, Traci o Celti per l'Europa, non crediamo che il materiale popolare proveniente dall'area valdese *in questo momento* possa utilizzarsi come ulteriore conferma delle testé citate ipotesi. Troppa è la distanza in termini storici, geografici e di significato sociale interno per queste esteriori connessioni formali. Nei casi da noi accennati (e, sottolineiamo, in questo caso *altamente ipotetici*) siamo presumibilmente di fronte ad una ripresa di temi altrove elaborati (cultura folclorica e fiabesca, intervento culturale di matrice ecclesiastica) che, in area valligiana e al pari di tanti altri motivi, pare configurarsi piuttosto come momento ludico-affabulatorio. Semmai questi temi (adeguatamente depurati di stravolgimenti e trasfigurazioni di cristiana, ma non solo, origine) hanno avuto, altrove e in altri tempi, la funzione di esprimere un rapporto tra vivi e morti, lo ribadiamo, può anche essere. Qui (come altrove, del resto) siamo di fronte a relitti sui quali si sono sedimentate incrostazioni variegata e plurime che i nessi formali aiutano ad inquadrare ma che solo l'approfondimento storico permetterà di porre maggiormente a fuoco

b) Jalla, a proposito degli spiriti chiamati *Dusou*, constata che i “Galli appellavano *Dusii* gli Incubi, demoni impuri, che si divertivano a tormentare le donne” (95). Donde provengano tali informazioni di Jalla non la sapremo mai. Ad ogni buon conto Agostino, nel *De civitate Dei*, afferma:

“Si sente dire ripetutamente (-) che i Silvani e i Fauni, comunemente detti *incubi*, spesso in modo disonesto si sono fatti avanti alle donne, reclamando e ottenendo l'unione sessuale; altri, poi, (...) assicurano (...) che taluni demoni chiamati *Dusii* dai Galli, provocano e portano a compimento abitualmente queste azioni oscene” (86).

E, sulla scia di Agostino, anche Isidoro di Siviglia sottolinea come i Galli definiscano *Dusii* i demoni e gli spiriti perversi che, mostrandosi alle donne, cercano di fornicare con esse (87).

In questo senso ci pare di poter constatare che in definitiva Jalla può aver sostanzialmente ragione, soprattutto se ripensiamo alle leggende n. 6 ed 11 dal medesimo riferite. Il fatto stesso che lo spirito gridi “Doumlou” (Dammelo/a) esprime un'aggressione verbale di carattere sessuale nemmeno troppo velata.

Che poi i folletti e gli spiriti creino problemi al bestiame oppure rapiscano i bambini, questi ci paiono aspetti estranei e posteriori, del tipo già visto in azione a proposito dei poteri conferiti a streghe e stregoni da Satana. Nel caso del rapimento il potere pare non avere limiti, mentre nella leggenda concernente il *Bërlic* il danno ci pare assai lieve, limitandosi lo spiritello a staccare le ca-

vezze che trattengono le bestie nella stalla. Non riteniamo che la presenza in area alpina di tali motivi debba porre problemi di ricerca delle fonti: l'essere stata tale area parte di una zona di più ampia diffusione celtica o gallica prima del sopraggiungere delle legioni romane, giustifica che in tempi più vicini a noi possa essere giunta l'eco doppiamente stravolta (e dall'*interpretatio* cristiana e dall'*interpretatio* valdese) di temi che ancora a cavallo del Mille erano fonte di preoccupazione per i trattatisti cristiani.

B.3.3.G. Il ciclo di Siquëtto

Le storie concernenti Siquëtto si presentano, a nostro giudizio, come la più complessa elaborazione narrativa fra il materiale leggendario inerente la stregoneria e, crediamo, fra tutto il corpus leggendario valdese. Per la collezione dei quattro racconti, Bonnet s'è appoggiata a due informatori (uno di Rodoretto ed una di Prali), inserendo una quarta leggenda senza alcuna indicazione di provenienza.

Non sappiamo quanto Marie Bonnet abbia coscientemente collocato nell'ordine di pubblicazione che ci troviamo di fronte tali storie: sta di fatto che assistiamo ad un progressivo rarefarsi della figura di Siquëtto dalla prima alla sesta (in base alle nostre partizioni) storia. Se la corporeità di questo personaggio nelle prime quattro è altalenante fra presenza sotto forma ora umana ora equina, nel racconto n. 13E è solo più equina e nell'ultimo (come riferito in tabella) l'uomo accenna allo "spirito di Siquëtto" (88): i passi uditi sul tetto della casa sono reali ma l'essere che li produce pare a questo punto incorporeo, più accennato che materialmente esistente. Questa sensazione, che abbiamo provato fin dalla prima lettura delle leggende, ci ha indotto ad avanzare la seguente ipotesi: preso atto 1) che le storie di Siquëtto paiono limitate alla zona compresa fra il vallone di Rodoretto e Prali (così si desume dal luogo di residenza degli informatori) e 2) che l' informatore dell'ultimo racconto è il medesimo del primo (quello da noi triplicato in 13A-C), ci è parso che la storia finale possa verosimilmente essere posteriore alla elaborazione delle precedenti, nel senso che colui o colei che ha dato vita a tale leggenda (l' informatore di Bonnet o chi per esso) deve averla poi riportata ad una figura "archetipica" già presente nelle tradizioni orali della zona, ovvero Siquëtto, donna malvagia e strega dai multiformi aspetti. D'altronde il riferimento a Siquëtto emerge proprio e solo nell'ultima, riga, quasi come se l' informatore (o, come già s'è detto, chi per esso) si fosse reso conto che, tutto sommato, poteva far rientrare anche la presente nelle storie a quest'essere semi-fantastico dedicate.

Dal punto di vista dei motivi, preso già atto della maggior presenza dei cavalli in area valdese, gli altri elementi ci paiono più usuali: la partecipazione al sabba, lo spaventare o il fare del male ed anche la teorica capacità di salvare la vita alle persone (leggenda n. 13D). Tuttavia, al pari di tante altre figure stregoniche di provenienza valligiana, anche Siquëtto è lungi dalla connotazione diabolica e iper-aggressiva di ben note origini. La nostra non uccide, tutt'al più tormenta o tortura, ed anche l'uomo che muore per lo spavento da lei cagionatogli, a detta della stessa Siquëtto "se non fosse stato così cattivo non sarebbe oggi in una tale condizione" (89).

All'attenuazione della malvagità di Siquëtto fa il pari la relativa umanizzazione delle figure meravigliose nelle quali si metamorfizza: figure pienamente meravigliose, come già abbiamo sottolineato in precedenza (90), che tuttavia guardano gli altri con "dei grandi occhi brillanti, satanici, eppure così umani" (leggenda n. 13D [91]). Questa compresenza di satanico ed umano ci pare veramente una prerogativa di queste leggende, che quelle di confronto paiono manifestare solo a tratti. Là i cattivi sono quasi sempre cattivi sino in fondo; qui i tratti paiono più sfumati e i confini più incerti. Siquëtto è sì un essere fantastico, malvagio e stregonicamente connotato, ma in tali caratteristiche paiono intromettersi altre suggestioni che sminuiscono il grado di meraviglioso che esprime: essa può così rischiare di essere aggredita fisicamente in una stalla da un uomo cui aveva giocato un

brutto tiro (leggenda n. 13C); oppure apostrofata dall'uomo, sul tetto della casa del quale il suo spirito cammina di notte, in un modo che non denota certo impotenza o timore di fronte ai suoi poteri (leggenda n. 13F [92]); infine, dopo “des années de querelles et des discussions” lo stesso di lei marito si risolve “de laisser suivre aux chose leur courant et de ne plus demander compte à sa femme de ses sorties nocturnes” (93).

B.3.4. Cosa ci possono raccontare le leggende?

B.3.4.A. Introduzione

Nella parte precedente abbiamo preso atto di taluni modelli che hanno funto da riferimento per le leggende delle Valli. Come si è visto, pressoché tutte trovano precise relazioni sia nel patrimonio folclorico di confronto e sia negli stereotipi di derivazione *culta*. Il lavoro svolta in precedenza (capitolo B.1) ci ha infatti permesso di semplificare alquanto le ricerche a tal proposito.

Fermarci qui non risponde tuttavia alle domande che più volte ci siamo posti nel corso del lavoro ovvero, in sostanza, perché questi intrecci, e così connotati, e non altri sono giunti fino a noi? S'è già preso atto che, al di là di poche e frammentarie informamazioni di carattere folclorico, ben poco conosciamo della cultura popolare valdese, soprattutto per quel che concerne le tradizioni orali e, nella fattispecie, i racconti di streghe e di stregoni.

Dobbiamo, pertanto, rivolgerci di nuovo al materiale folclorico e domandargli delle risposte. Affinchè queste possano giungere e siano per noi positive, ci è parso necessario proporre un modello di classificazione e degli indicatori – peraltro assolutamente empirici – dei quali ora andremo ad accubarci.

B.3.4.B. Proposta di modello

Per riuscire a venire a capo delle leggende valligiane occorre – a nostro giudizio – riunirle in fasci tematici che diano conto: 1) di verosimili parentele colle suggestioni folcloriche e con quelle colte di matrice cattolica da noi precedentemente poste in evidenza; 2) nel contempo di eventuali mediazioni da modelli *culti* precipuamente valdesi; e 3) della possibilità che ciascuna leggenda possa appartenere a più d'uno dei fasci tematici. In questo senso il modello, lo ribadiamo grezzamente empirico, dovrà esprimere la necessaria flessibilità pur nel rispetto d'una imprescindibile tematizzazione di ogni singola leggenda o variante o sdoppiamento da noi apportato (94):

TEMI – ELEMENTI – FIGURE	NUMERO LEGG.
A. FIGURE MERAVIGLIOSE	
1. Presenza diabolica	6
2. Sabba	5
3. Altre figure dell'immaginario	10
B. FIGURE ANIMALI	
1. Cani	8
2. Bovini (vitelli, manze, ecc.)	6
3. Maiali	3
4. Cavalli	9
5. Lupi	3

6. Insetti	7
7. Altri	6
C. AZIONI STREGONICHE	
1. Vendetta per gelosia	12
2. Le lendemain	12
3. Blocco produttivo, danni alle bestie e ai raccolti	24
4. Altre vendette stregoniche	7

Come si può notare, gran parte dei temi sono già stati da noi affrontati nel corso dei paragrafi precedenti, mentre uno (quello che abbiamo definito “blocco produttivo, danni alle bestie e ai raccolti”) la affronteremo nel prossimo e un altro (le “altre vendette stregoniche”) non ci pare necessiti di ulteriori commenti.

I criteri di classificazione solo in parte sono debitori nei confronti delle scelte operate da Bonnet: piuttosto si sono attenuti alle suesposte indicazioni. Per quel che riguarda gli aspetti folclorici e gli esempi *culti* di matrice cattolica, diventa per certi versi difficile scindervi i due aspetti, non foss’altro per la permeabilità che pare aver mostrato l’area valligiano-valdese alle suggestioni esternamente provenienti. Ben diversa è stata la difficoltà nel tentare di recepire per entro la proposta di modello le suggestioni *culte* di origine interna: se di suggestioni dotte di origine peculiarmente valdese può parlarsi (e, nel contempo, di loro recepimento da parte degli strati popolari), queste possono piuttosto identificarsi nel processo di (relativa) razionalizzazione del meraviglioso di origine cristiano-cattolica, di una sua formale accettazione e tuttavia internamente svuotata.

B.3.4.C. Il blocco produttivo

Intendiamo con questo termine l’azione stregonica di arresto momentaneo o definitivo nei confronti di terzi, inteso sia come intervento sulla trasformazione delle materie naturali (ad esempio il latte) in prodotti alimentari, e sia come intervento sulle fonti principali di sostentamento dei contadini montani, le greggi, il bestiame e i campi coltivati. Affatto debitoria al modello stregonesco di matrice cattolica, ci pare essa azione parzialmente svuotata della carica aggressiva presente, al contrario, in casi quali gli *exempla* nn. 1, 3A-C e 4 riferiti alla tabella desunta dal *Malleus Maleficarum*, oppure le diverse leggende di confronto esaminate nel capitolo B.1. Non siamo di fronte a metafore di altrettanto metaforici “angeli sterminatori”: nei casi delle Valli trattasi, come giustamente li abbiamo definiti, di “blocchi”, ovvero arresti temporanei cui nella gran parte dei casi si pone rimedio (infatti le caselle da noi dedicate al “rimedio” nelle tabelle allegate sono quasi sempre compilate) attraverso contrattacchi magici che o smascherano il colpevole o ripristinano la situazione precedente l’attacco. Il tanto temuto dagli uomini di chiesa strapotere delle streghe pare in questo contesto essere alquanto limitato da una sorta di “contropotere magico” detenuto dagli uomini e dalle donne comuni. La lettura stessa delle leggende pare confortarci in tale asserzione: è assente l’alone di meraviglioso che, al contrario, circonda le leggende di confronto e permea di sé gli *exempla* del *Malleus*. Qui subentrano, ovviamente, anche le sfumature personali di coloro che hanno trasmesso o rielaborato il materiale orale; tuttavia non minore è l’importanza del contesto sociale, religioso o culturale che lo ha fatto proprio e nel quale un certo tipo di magismo, ad onta delle apparenze, non ebbe in de finitiva gran posto e con esso i suoi supremi interpreti (Satana e le cerimonie del sabba). Ciò induce a porci il problema della incidenza dell’immaginario meraviglioso nelle tradizioni orali che stiamo esaminando, ed è ciò che tenteremo di fare nel paragrafo che seguirà.

B.3.4.D. Gli indicatori del meraviglioso

A supporto delle precedenti affermazioni ci siamo permessi di elaborare alcuni indicatori atti a misurare l'immaginario meraviglioso cristianizzato per entro le leggende delle Valli. Ci rendiamo perfettamente conto di quanto in apparenza risulti incongruo siffatto tentativo, preso atto che stiamo operando su materiale che è permeato sin nell'ultimo suo poro di meraviglioso – anzi, le leggende sono tali propria in virtù del meraviglioso (demoniaco, stregonico, ferico, cristiano, ecc.) che manifestano.

Nondimeno, ad onta delle suesposte considerazioni, ci sentiamo di proporre tali rudimentali ed empirici indicatori finalizzati a cogliere l'eventuale scarto tra il meraviglioso presente nelle leggende di confronto e quello pertinente alle leggende valdesi. Serve tutto questa? A priori, ovvero prima di verificare i risultati, pensiamo di sì, soprattutto se consideriamo le affermazioni di Marie Bonnet circa la pretesa "positività" di una *forma-mentis* valligiana avversa ad una maggiore permeabilità al meraviglioso delle circostanti popolazioni plasmate culturalmente più a fondo dal cattolicesimo. Nelle more di un per noi impossibile dialogo coi morti (ci riferiamo ai trapassati che abitarono le Valli nei tempi trascorsi) non resta che riferirsi o ad informazioni dirette (ad esempio, un Gilles o un Léger che nel '600 scrissero su) o all'analisi di quel che codesti trapassati ci han lasciato, non ultime le tradizioni orali e, nello specifico, le figure stregoniche.

Come dicevamo, la possibilità di esaminare il meraviglioso dall'interno risulta irta di difficoltà, soprattutto perché siamo di fronte a tradizioni per la gran parte delle quali a questo punto non possiamo disconoscere la paternità "romana", ovvero ecclesiastica: quando parliamo di sabba, di diavolo, di streghe al femminile, facciamo infatti riferimento ad un immaginario meraviglioso di ben note origini. Esaminiamo, quindi, il modellino da noi elaborato.

Il primo passo è stato quello di riprendere la percentualizzazione dei dati di tabella di pagina 69 riferendosi quindi a quella di pagina 73 che abbiamo adoperato per l'analisi delle metamorfosi in animali. Ogni commento ci pare superfluo: il crollo delle presenze di sabba è quasi verticale ed anche la presenza demoniaca, nonostante tutto, risulta comunque minoritaria (95).

I dati valdesi vanno tuttavia integrati dalla presenza di animali sì usuali ma interpretati in senso meraviglioso e dei quali in precedenza abbiamo dato conto. Ad essi vanno poi accostate la inquietante presenza della dama bianca, il gruppo di spiritelli e di folletti di varia stirpe e, buona ultima, la leggenda n. 39 di Bonnet relativa allo stregone innamorato che per vedere la sua bella si trasforma in lingua di fuoco.

In definitiva, anche le leggende valdesi paiono permeate, pur in una percentuale inferiore, di un meraviglioso che, in qualunque modo lo si rigiri, è sempre un meraviglioso di origine cattolica, a conferma della permeabilità (indotta anche con la forza e la coercizione) di questo mondo alle suggestioni provenienti dall'esterno.

Preso quindi atto che lo stereotipo stregonesco è stato in definitiva fatto proprio dalla cultura popolare orale valligiana, vorremmo ora esaminare una tabella che ci illustra quanto di esso è stato realmente assorbito. Meglio: quanta aggressività è stata mutuata. L'indicatore è sempre molto empirico e fa riferimento ad alcune voci che dovrebbero esaurire i diversi gradi di aggressività (qualitativa: rivolta in più direzioni; quantitativa: di maggiore o minore entità). Un minore grado di aggressività dovrebbe indicare, a nostro giudizio, un parziale svuotamento della pretesa aggressività dello stereotipo diabolico-stregonesco. Resta comunque inteso che non in tutte le leggende deve ravvisarsi dell'aggressività (latente o manifesta) e che talune possono esprimere qualità e quantità diverse di aggressività, elementi di cui la sottoriportata tabella cercherà di render conto (96):

TIPOLOGIA DELL'AGGRESSIONE	BONN+JALLA+PONS		CERE+S.-L+MA-KI	
	ASSOL.	%	ASSOL.	%
1. Danni psico-fisici a persone	9	9,3	5	12,5
2. Danni generici a persone	3	3,1	5	12,5

3. Tentativi di uccisione	4	4,1	5	12,5
4. Morte	13	13,4	6	15,0
5. Spavento	14	14,4	6	15,0
6. Fare del male	11	11,3	3	7,5
7. Malattie	4	4,1		
8. Rapimenti	2	2,1	3	7,5
9. Danni al bestiame	12	12,4	2	5,0
10. Danni ai campi			3	7,5
11. Danni alla produzione	12	12,4	2	5,0
12. Indefinito	7	7,2	6	15,0
13. Non aggressività	9	9,3	5	12,5
NOTA : I dati sono sempre riferiti a un totale di 97 leggende per l'area valligiana e a 40 leggende di confronto				

Come si vede, i risultati sono contrastanti e variamente interpretabili, anche se a nostro giudizio paiono maggiormente prevalenti i più alti valori percentuali inerenti la gravità delle aggressioni nelle leggende di confronto: ad esempio i danni a persone, i tentativi di uccisione e le morti di persone. L'alto grado di spavento presente nelle leggende di provenienza valdese ci induce a ritenere questa voce un ammorbidimento del livello di aggressione, al pari delle aggressioni cagionanti malattie (peraltro assenti negli esempi di confronto). Per quel che concerne gli attacchi rivolti all'agricoltura e dei quali ci sia ma già occupati, la situazione è rovesciata: ad un 24,8% dei casi provenienti dalle Valli fa riscontro un minore 17,5% in quelli di confronto. Così come, nel contempo, paiono prevalere negli esempi di aree cattolicizzate o ad esse equiparabili i casi di aggressività assente o addirittura rovesciata, ciò che conferma più che la non pericolosità dell'immaginario soggetto antagonista stregonico, la non chiara definizione dei confini tra esso soggetto e al tre figure del meraviglioso, ad esempio, le fate, ovverossia i tratti in definitiva comuni che per taluni (Ginzburg) diverranno addirittura comune fondamento. Tornando ancora, e per finire, ai succitati dati, ribadiamo la nostra convinzione che si debba dare rilevanza alla parte superiore della tabella, che quella centrale si spieghi in termini di reinterpretazione e che la prevalenza nelle voci connesse all'aspetto produttivo si possa spiegare in termini di costante e fondamentale importanza che scarse superfici coltivabili, bestie e loro prodotti hanno costituito per il delicato equilibrio uomo/natura nelle Valli montane, toccate solo in ritardo dalle trasformazioni economico-produttive e inizialmente in modo alquanto marginale. Così affermando non vogliamo intendere questi motivi quale diretta espressione di un ambiente che in precedenza abbiamo visto l'essere stato definito in termini in definitiva "para-lévy-bruhliani", bensì semplici sopravvivenze di un piano sovrastrutturale che può essere stato adoperato quale manifestazione di talune difficoltà inerenti gli aspetti più rilevanti del rapporto uomo/natura; sopravvivenze sulle quali s'è verificata l'intromissione di temi cattolico-stregoneschi dotati di una loro intrinseca aggressività che, a seguito della transizione da area ad area, s'è in parte dissolta. Protagonista massimo di tale parziale dissolvimento ci pare l'azione di una forma-pensiero ad un certo momento del divenire storico del popolo-chiesa nelle Valli Valdesi culturalmente e religiosamente ri-determinata – ci riferiamo in particolare all'opzione nei confronti della Riforma calvinista nel corso della seconda metà del XVII secolo.

Infine vorremmo sottoporre all'attenzione un terzo indicatore che, nelle nostre intenzioni, dovrebbe ipotizzare un minore grado di permeabilità al meraviglioso da parte delle leggende valdesi rispetto a quelle di confronto. Si tratta da un lato della frequenza dei rimedi e dall'altro del loro configurarsi come più o meno magicamente connotati. Da questo punto di vista, la maggiore possibilità di venire a capo di situazioni che possono anche diventare esplosive per gli individui e per la micro-società nella quale vivono ci pare sintomo di una propensione alla razionalizzazione del racconto (parallela, lo ribadiamo, al bisogno estremo di razionalità per tentare di dominare un rapporto con la natura certo non agevole né facile [97]), nel senso che la situazione (la "composizione", direbbe

Propp) meravigliosa non può reggere sino alla fine e necessita di essere riportata sulla terra e ricondotta a termini umanamente comprensibili e controllabili. In questo senso il processo razionalizzatore ci pare duplice: se il cristianesimo aveva già proceduto sulla via della razionalizzazione dei racconti, ad esempio, “ferici” (98), la cultura popolare valligiana-valdese pare intervenire ulteriormente su tali racconti, conferendo loro un’ulteriore “materialità” ed “umanizzazione” pur nel rispetto formale dei ruoli e delle specifiche funzioni dei personaggi.

Senza voler anticipare conclusioni, osserviamo ora la tabella della quale abbiamo detto:

TIPOLOGIA DEL RIMEDIO (99)	BONN+JALLA+PONS		CERE+S.-L+MA-KI	
	ASSOL.	%	ASSOL.	%
Rimedio magico	42	46,6	13	35,1
Rimedio non magico	21	23,9	12	32,4
Rimedio inutile	10	11,4	3	8,1
Niente	16	18,2	9	24,5

Le risultanze di tale tabella paiono parzialmente contraddire le nostre aspettative: i valori dei rimedi magici sono percentualmente più elevati nelle leggende delle Valli rispetto a quelle di confronto, mentre cala la percentuale dei rimedi non magici e nel contempo risulta maggiore anche se di poco la percentuale relativa ai rimedi inutili. A parziale soddisfazione registriamo un calo, rispetto ai valori percentuali riferiti alle leggende di confronto, di quelli degli esempi ove nulla si dice (18,2% contro 24,5%), e tale dato pare confermare in parte le supposte osservazioni circa il maggiore dominio (magico o meno) delle situazioni di conflitto o tensione in area valligiana avverso al materiale esterno (70,5% contro 67,5% di rimedi magici e non magici).

Permangono, tuttavia, le risultanze degli altri indicatori empirici ad attestare un relativo snaturamento degli stereotipi stregonico-aggressivi, confermando così il processo di reinterpretazione che di essi ha effettuato la cultura popolare delle Valli Valdesi. Una cultura popolare che, lo ribadiamo, a nostro giudizio è vissuta più a stretto contatto colle proprie élites culturali e religiose, partecipando più dappresso alla loro “grande” cultura e assorbendo da esse parte delle proprie ideologie e visione del mondo. Questo non ha significato certo la rottura dei rapporti, dei legami che connettono l’immaginario popolare valligiano a quello di aree contigue, non foss’altro che per la simile condivisione da parte di entrambi del rapporto uomo/natura, con tutto quel che ciò ebbe a significare in termini di trasposizione fantasmatica. Ribadiamo in questa sede la difficoltà, cui s’è fatto cenno più sopra, di riuscire ad interpretare correttamente e di storicizzare le varie credenze a cagione della continua (nei secoli) mescolanza – definiamola commistione etnica forzata – di genti a seguito delle ininterrotte vicissitudini che hanno investito il popolo cosiddetto valdese a partire dalla prima percezione di esso come tale ad opera della “manovalanza religiosa” ortodossa. Sia prima della formazione del popolo-chiesa, che nel corso delle dure lotte che esso dovette sostenere per imporsi, che dopo il riconoscimento da parte del Regno di Sardegna, mescolanze e sincretismi furono una costante di esso popolo-chiesa e in questo senso i surriferiti dati e tabelle non ci debbano stupire né spaventare, testimoniando essi sia il grado di vicinanza e di correlazione fra popolo ed élites e sia, nel contempo, la scelta di strade religiose, sociali, culturali, morali, ecc. nei confronti delle genti cattoliche (dentro e fuori le Valli) diverse, seppur non totalmente contrapposte.

B.3.4.E. La conflittualità sociale

Come già s’è detto, il nostro è un dialogo coi morti, meglio, con ciò che dei morti è stato conservato. Così l’opzione di operare sul materiale leggendario ci ha permesso di lavorare su alcune ipotesi e tematiche in modo non altrimenti possibile. Si sono in cotal modo evidenziati, tra gli altri, i

motivi in base a cui classificare il materiale leggendario-stregonico, le sue specificità avverse a quelle delle tradizioni di confronto ma anche le sue amplissime convergenze; si è tentato un approccio al grado di aggressività espresso dalle leggende; si sono infine ipotizzati alcuni indicatori in grado di permetterci la verifica della permeabilità delle leggende valdesi (e quindi di coloro che le hanno rielaborate) al meraviglioso cristianizzato.

Prendendo spunto dal tentativo di enucleazione del grado di aggressività, vorremmo ora esaminare quanto ci possono raccontare le leggende in termini di conflittualità sociale, di dinamica tra famiglie, tra individui o addirittura tra interi villaggi. Abbiamo già visto, è Jalla che ce lo ricorda (100), come l'attribuzione dell'etichetta di stregoneria fosse riservata ad intere frazioni, oppure che fino a non molto tempo addietro ci si sarebbe opposti a matrimoni con persone sulle quali (o sulle famiglie delle quali) pendeva lo stregonico marchio; lo stesso studioso, del resto, ci aveva poi informati che le diverse credenze religiose potevano aggiungersi quali ulteriori cause per le attribuzioni di cui sopra. Parimenti anche la Bonnet, in tema di relazioni sociali conflittuali, ci informa (101) come ad Angrogna (ma questa era una consuetudine ampiamente diffusa), il torrente Vendjié dividesse in due la zona non solo da un punto di vista orografico ma anche umano, culturale, linguistica (due patois): ciò determinava una rivalità di antica origine fra le due indole e che si manifestava in particolare in campo sentimentale, ovvero nell'estrema difficoltà per gli uni e gli altri giovani nel cercare e nel frequentare ragazze residenti nelle rispettive altre metà del territorio comunale, come se si cercasse – aggiungiamo noi – di impedire la fuga di una forza-lavoro (la donna) duttile, polivalente e sostanziale per l'economia montana.

Orbene, ci si può legittimamente domandare se queste scarse informazioni possano essere integrate da una lettura “di parte” del materiale leggendario. A tal proposito si pone il problema del “vero” nelle leggende, cioè del rispecchiamento della realtà sul piano immaginifico-fantasmatico (ideologico, sovrastrutturale, che dir si voglia). Marie Bonnet, in questo senso molto *naïve*, ci fa ad esempio notare che le fate nel mondo valdese “sono riunite in gruppi, ma la loro forma di organizzazione è repubblicana: mai si menziona (...) la regina delle fate” (102). Eventuali riflessi del reale possono, a nostro giudizio e per gli scopi che ci siamo in questo contesto preposti, eventualmente cogliersi e operando una sorta di marcia a ritroso nel tempo – sulla falsariga del tentativo, ad esempio, di un Propp – lavorando cioè sulla diversa velocità di mutamento di infra- e struttura da un lato, e armamentario ideologico dall'altro; e, in attesa di giungere a questa fase pur sempre altamente ipotetica, avanzare illazioni sul differente grado di conflittualità sociale che le leggende di area valdese potrebbero esprimere in rapporto a quelle di confronto.

Sappiamo, e studi quali il classico lavoro di Edward Evans-Pritchard sulla stregoneria Zande (103) oppure *La religione e il declino del magico* di Keith Thomas (104) ce l'hanno mostrato, quanta parte può avere la metaforizzazione su un piano stregonico dei rapporti di vicinato non pacifici, o della metamorfosi di rapporti di solidarietà e di reciproco aiuto in rapporti non più solidari e reciproci, o ancora nella spiegazione di sventure o di accadimenti nefasti altrimenti non giustificabili (105).

Dovremmo ora attenderci, dal mondo popolare valdese, date le precedenti osservazioni, un grado minore di conflittualità. Vediamo se verremo confortati in tali aspettative.

Esaminiamo innanzi tutto il funzionamento e le premesse dell'indicatore. La constatazione da cui abbiamo preso le mosse è che le leggende sulla stregoneria in ogni caso esprimono conflittualità, sono aggressivamente connotate per definizione. E questo è banale: fin dalla sua elaborazione la storia dello stereotipo stregonesco ci mostra che questi si manifestò come una delle sintesi più riuscite di tensioni religiose, sociali, economiche e politiche. Ma se in precedenza ci eravamo concentrati sulla tipologia dei danni che detto stereotipo riassumeva (con ciò misurando la differenza in relazione alle leggende di confronto) ora da una tipologia fisiologico-produttivo-morale vorremmo passare ad una sociale, ovvero operando sulle due colonne delle tabelle allegate che si riferiscono al “motivo del danno o dell'azione” e al “destinatario del danno o dell'azione”. Possiamo fin da subito elimina-

re, con riferimento sempre alle tabelle allegate, le leggende che prefigurano solo semplici azioni e motivi di azioni, in quanto paiono trattarsi di situazioni apparentemente non conflittuali o aggressive e comunque non tali da meritare la nostra attenzione. Tendenzialmente non esamineremo anche le leggende ove non compaiono i destinatari dei danni, i motivi di questi o entrambi. Risultano così teoricamente esaminabili una cinquantina di leggende valligiane (106).

Un primo dato che vediamo emergere dalle leggende è la netta prevalenza di un rapporto conflittuale individuale, nel senso che uno è in genere l'aggressore ed una sola è la sua vittima, anche se l'azione può scaricarsi direttamente e in apparenza su altre (bestiame, ecc.). In soli cinque casi assistiamo ad un attacco stregonico collettivo, frutto cioè di più persone, e in uno solo fra essi trattasi di famiglia intera (Bonnet, legg. n. 16a-b). In quest'ultimo caso la famiglia di stregoni dirige i suoi attacchi nei confronti di un'altra famiglia, sulla quale "avevano gettato il loro sguardo malvagio" (107). Ci pare che tale casa esemplifichi alla perfezione le analisi condotte da Jeanne Favret-Saada sulla stregoneria nel Bocage francese (108): tutto, infatti, pare corrispondere ai ruoli e alle azioni che stregoni, stregati e "antistregoni" rivestono e compiono giuste le descrizioni di codesta autrice. Una sola eccezione: al termine della leggenda valdese (forse perché le genti valdesi non si sentono parte di un "ciclo dei vinti" di verghiana memoria) compaiono alla propria madre le figliole a consolarla e la confermarle l'identità della colpevole della loro morte che, nella migliore tradizione fiabesco-legendaria, s'è consumata mercé dei frutti "proibiti" – una pera ed una pesca – loro donati da una "femme âgée" (109).

Alcune leggende esprimono la vendetta stregonica cagionata da infrazione dei doveri di reciprocità tra individui: si fa attendere il prestito d'una zangola (Bonnet, leggenda n. 10), si rifiuta di fatto un mestolo di latte fresco (Bonnet, leggende nn. 11 e varianti), si accende una lite (Bonnet, leggenda n. 16B), ecc. Una sola ci racconta della difficoltà di far rispettare i confini al bestiame (tema che, al contrario, avrebbe potuto trovare più spazio fra le leggende), mentre la gran parte si dilunga sulle problematiche cagionate dai rapporti sentimentali: in questi casi, tuttavia, entrano in campo le suggestioni di matrice *culta* emergenti fin dall'analisi degli *exempla* del *Malleus Maleficarum*. Rispetto a queste ultime, le storie valdesi possiedono una connotazione erotico-sessuale meno accentuata, addirittura quasi assente, ed anche gli effetti delle vendette paiono in definitiva meno letali, meno definitivi, anche se qua e là qualche morto ci scappa. Infine tra i motivi di scatenamento degli attacchi stregonici pare doversi identificare la pura e semplice malvagità, sia in quanto figura stregonica e sia in quanto, riteniamo, semplici individui in carne e ossa. Certo, il concetto di malvagità è parte integrante dello stereotipo stregonesco (basta scorrere le leggende di confronto per osservarlo), tuttavia, per quanto assai relativo, anche sintomo di una dinamica inter-individuale non pacificata, sia che possa trattarsi di diversità religiose (Bonnet, leggenda n. 14 ma anche n. 13 [110]), anche se non escludiamo a priori che all'interno del mondo valdese possano essersi verificati casi di esercizio e di credenze nelle pratiche magico-stregoniche e sia che, come già evidenziato da Jalla (111), si siano manifestate "alterità" di varia origine (culturale, etnica, sociale, ecc.). In questi casi, come da tanti autori sottolineato, l'attribuzione del connotato stregonico mediato dall'esterno (112) si pone come metaforizzazione di distinzioni non mediabili ed esistenti su altri piani, sorta di canovaccio (per le zone valdesi-valligiane) altrove elaborato e di volta in volta riempito di contenuti socialmente rilevanti. Anche in questo caso non si vuole sostenere la perfetta corrispondenza tra motivo legendario e aspetti della vita reale ma neppure crediamo nella completa ed innata malvagità dei pretesi streghe e stregoni. La verità sta, forse, nel giusto mezzo e le leggende valdesi, mercé la loro (relativa) distanza dalla allucinante genuinità dello stereotipo stregonesco, ci sono parse un indicatore in tal senso.