

NOTE AL CAPITOLO B.3.

- (1) Sulla cristianizzazione dell'Italia nord-occidentale, cfr. **Franco BOLGIANI, Gisella WATAGHIN CANTINO**, *La cristianizzazione dell'Italia nord-occidentale fra IV e VIII secolo*, Torino, Università degli Studi-Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1987-88, pro manuscripto, 1988, che sostengono la presenza di comunità cristiane e di evangelizzatori in Piemonte e Valle d'Aosta fin dalla metà del III secolo d.C. (pp. 31-36: iscrizione paleocristiana di Revello del 489; un sardo a Vercelli nel 350 che ne diventa vescovo e vi ritorna dopo il 361; presenza cristiana nel 362 a Finale Ligure; fra 361 e 371 consacrazione a vescovo di un africano, Marcellino, che stava operando nelle Alpi Marittime; fra 371 e 397 Massimo è vescovo di Torino; anteriore al 400 è la presenza cristiana ad Aosta). Per quel che concerne la Gallia Transalpina, gli autori affermano che "i primi cristiani (...) sono di origine sicuramente greco-orientale" (p. 24), stanziati nella valle del Rodano a partire dal II secolo (persecuzione del 177 contro le comunità asiatiche e frigie di Vienne e Lione). Circa le aree celtiche, "si possono fare congetture, anche se è certo che alla fine del III secolo-inizi del IV in certe città (Nîmes, Treviri) le presenze cristiane dovettero essere ormai non insignificanti. Sedi episcopali dovettero esistere già nella prima metà del III secolo, alcune forse già alla fine del II" (p. 25). Tale ipotesi trova conferma in **Jean-Pierre LEGUAY**, *Le Haut Moyen Age*, in *La Savoie des l'origines à l'an Mil*, Rennes, Ouest France, 1983, pp. 311-35, secondo il quale "il cristianesimo non sembra essersi impiantato in Savoia prima del IV-V secolo. La nuova credenza, apparsa alla fine del I secolo nei porti provenzali, attestata in seguito nella vallata del Rodano, a Vienne e a Lione, è stata propagata tramite orientali, Greci, Siriani e Palestinesi (...). Questi stranieri erano aperti a ogni sorta di esperienza spirituale, ivi compresi i culti misterici riservati a taluni iniziati, della Dea-Madre frigia Cibele, della divinità egiziana Iside, del dio solare Mithra" (p. 312), anche se la compartimentazione naturale del territorio, ad eccezione delle città, nonché la dispersione degli abitati, ostacolò il proselitismo. "La massa contadina, l'insieme dei *pagani* (...) è per natura conservatrice, fedele alle sue credenze e alle sue superstizioni" (ibid.). Lo studioso francese constata ancora che dopo l'Editto di Milano (313) e sotto Teodorico, le comunità cristiane si allargarono: tuttavia il paganesimo non scomparve di colpo e certi culti di fontane o di alberi non furono estirpati a fondo; se col periodo alto-medievale si ebbe il trionfo del cristianesimo, il paganesimo rimase "sottilmente ancorato nei cuori e nelle abitudini" (p. 335). Queste pregnanti osservazioni di Leguay propongono con forza un tema, la *Dea Madre*, di cui ci occuperemo in seguito, a ciò spinti dalle affermazioni di Jalla circa la religione dei nostri antenati valgermaneschi e valpellicesi (cfr. infra, note 69-73). Ma con una differenza sostanziale: le ipotesi che si possono avanzare circa la diffusione e la ricezione di tematiche religiose concernenti Cibele-Dea Madre, tenuto debitamente conto della diversa cronologia, promanano da una fase storica ben più verificabile delle nebbie del IV secolo a.C. (celti) o del I millennio a.C. (liguri). Ciò non significa, beninteso, la soluzione d'ogni problema, tuttavia un'indicazione di ricerca sì, un'ipotesi da esplorare attentamente e da associare ad altre micro-ipotesi per giungere ad elaborare una mappa in prospettiva diacronica concernente il brulicare e il reciproco interagire di espressioni e di credenze religiose che in seguito, sopravvivendo ed ulteriormente frantumandosi, saranno fatte confluire nello stereotipo della setta stregonica.
- Jean PRIEUR**, *L'occupation Romaine*, in *La Savoie des l'origines à l'an Mil*, op.cit., pp. 163-68, sottolinea da par suo la diffusione, invero soprattutto nella parte gallica delle Alpi Cozie (Lione, Vienne, lago di Bourget), del culto di *Cibele*, mentre è quello di *Mithra* che, a partire dal II secolo si presenta in territorio italico.
- Sui culti misterici cfr. l'opera fondamentale di **Franz CUMONT**, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929⁴ [tr.it., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Roma-Bari, Laterza, 1967, in part. il cap. III per quel che concerne il culto di Cibele].
- (2) Cfr. **Grado G. MERLO**, *Minori e Predicatori nel Piemonte del Duecento: gli inizi di una presenza*, in *Piemonte Medievale. Forme del potere e della società. Studi in onore di Giovanni Tabacco*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 207-26, che a coglie tra le altre la notizia secondo la quale a Pinerolo, fin dal 1248, sarebbe esistita una "ecclesia fratrum Minorum" (p. 218, nota 24).
- (3) Come opera di inquadramento generale sul catarismo e il valdismo cfr. **Grado G. MERLO**, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989, in part. i capp. IV e X per quel che riguarda il catarismo e il cap. V riguardante il valdismo. In questo saggio l'A. conferma che nel settentrione d'Italia "i gruppi valdesi (...) non si oppongono ai catari [e] vivono talvolta in comune con altri dissidenti" (p. 53). Sui catari cfr. inoltre, non foss'altro che per la connessione col mondo valdese adombrata nel titolo dell'articolo, **Marcel CARRIÈRES**, *Nos Ancêtres, les cathares*, in "B.S.S.V.", n.70 (1949), n. 90. pp. 64-83, in specifico pp. 78-9 per quel che concerne elementi catari fatti propri dai valdesi e che, a suo giudizio, confermano la cristianità del catarismo; e **Amedeo MOLNAR**, *Storia dei valdesi I*, Torino, Claudiana, 1974, in part. pp. 23-4 e 51. Sulla contaminazione fra elementi catari in area subalpina cfr. inoltre **Ferdinando GABOTTO**, *Valdesi, Catari e streghe*, Pinerolo, 1908, p. 12; di **id.**, *Roghi e vendette*, Pinerolo, 1898 per quel che riguarda la confusione terminologica fra valdesi e catari e la commistione, perfettamente esemplificata, a suo giudizio, dal "barba" Martino Pastre; e di **Grado G. MERLO**, *Eretici e inquisitori*, Torino, Claudiana, 1977, pp. 17-41.

Lo stesso **Carlo GINZBURG**, *Présomptions sur le sabbat*, in "Annales ESC", a. XXXIX (1984), n. 2., marzo-apr., pp. 341-54, accetta "la fusione di credenze dualiste di tipo cataro provenienti dall'Europa orientale" (p. 349) per entro le dottrine valdesi, mescolate ad un sostrato di tradizioni folcloriche locali. **Giovanni GONNET**, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nel secolo XIV e XV*, in "B.S.S.V.", n. 108 (1960), pp. 3-36, risulta una delle fonti di taluni degli autori summenzionati circa la commistione di elementi catari, valdesi e folclorici: quest'articolo è interessante anche perché evidenzia la figura del drago (da noi in precedenza brevemente esaminata – cfr. nota 55 p. 168) "*magnus, creator terre et dominus mundi, qui pugnat cum Deo et angelis suis et est facior at potentior Deo*" (p. 15). Infine, sempre sullo stesso tema, è d'uopo accennare ad **Amedeo MOLNAR**, op.cit., in part. pp. 51-2, 94-5 e 129.

- (4) Cfr. **Rinaldo COMBA**, *Il problema della mobilità geografica delle popolazioni montane*, in **V. Fumagalli e G. Rossetti** (a cura di), *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 299-318, per il quale nei secoli XIV-XV tendono ad emergere "alcune aree particolarmente predisposte all'emigrazione, che si verifica (...) sia in un periodo di generale tendenza a un allentamento della pressione demografica, sia in un periodo di complessivo incremento della popolazione" (p. 309), confermando così l'impressione che le zone alpine e prealpine [ad esempio, "la zona relativa alle valli Germanasca, Sangone, Pellice e Chisone" (p. 309)] (...) tendano a rifornire di immigrati le città e le aree agricole pianeggianti e conomicamente più forti e proiettate verso un'impetuosa ripresa demografica" (ibid.). In definitiva, i vari elementi "rimandano a nodi strutturali dell'economia e della società rurale del tempo e ai nuovi rapporti che si vanno a stabilire tra città-campagna e montagna" (p. 306). Ma cfr. sempre di **Rinaldo COMBA**, *Il retroterra economico-sociale dell'emigrazione montana*, in **id.**, *Contadini, signori e mercanti nel Piemonte medievale*, op.cit., pp. 100-7: quivi l'A. conferma ulteriormente la situazione di "squilibrio tra popolazione e risorse agricolo-pastorali" nei "villaggi situati 'inter rigoros montes'" (pp.100-1). Trattavasi di "agricoltura estremamente povera che doveva necessariamente affiancarsi all'attività pastorale (...). La scarsa estensione e le magre rese dei prati, sia pure compensate parzialmente dal consumo di fogliame, impedivano lo stoccaggio di grandi quantità di foraggio e riducevano, come nell'Oisans, la consistenza degli allevamenti (...)" (p.101). Né sostanziali miglioramenti apportarono le industrie rurali alle zone montane: strutturate "secondo gli schemi classici del (...) lavoro a domicilio", esse alleviarono "i mali della montagna più che risolverli" (pp. 104-5).

Il concetto di "terzomondizzazione" delle aree alpine è ribadito in un altro e ancora più interessante contesto da **Grado G. MERLO**, op.cit., ove sottolinea che "il radicamento dell'eresia è (...) da connettersi in larga parte alla più generale crisi della società 'feudale', che comportava la riduzione a 'terzo mondo' delle aree montane e marginali: zone di riserva di mano d'opera, di prelievo di materia prima utilizzata altrove, di sottosviluppo endemico (...)" (p. 117). Per un'ulteriore conferma della normalità dell'emigrazione stagionale nelle Valli Valdesi, frutto di sottosviluppo congenito, cfr. **Teofilo G. PONS**, *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1978, pp. 130-31.

Tuttavia, ben prima del periodo medievale, si era determinata la contrapposizione, per quel che concerne le aree di nostro interesse, fra pianura e montagna. Se il mondo alpino, con la conquista romana, subì dei contraccolpi, soprattutto per quel che riguardò gli aspetti politico, militare e amministrativo, affatto diverso fu l'impatto socio-economico sulle popolazioni residenti, le quali "conobbero molto debolmente e assai tardivamente le conseguenze della romanizzazione" (**Jean PRIEUR**, *L'occupation romaine*, in op.cit., p. 227). Ciò significò il formarsi di due settori geo-economici in campo agricolo: "da un lato i paesi della pianura (*ager*) con ampi possedimenti e il predominio della coltura, dall'altro i paesi montani (*saltus*) nei quali predominavano le foreste e i pascoli" (ibid.). La frammentazione interna delle singole formazioni economico-sociali (su cui cfr. **Gianfranco LA GRASSA**, *Valore e formazione sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 195-214) ha comportato la coesistenza di più modi di produzione, sopravvivenza di fasi storiche precedenti, accanto al modo di produzione in ogni specifico periodo predominante: così nel caso della formazione economico-sociale schiavistica (quella analizzata da Prieur) e così nel caso della formazione economico-sociale feudale (della quale s'è indirettamente occupato Comba ma su cui cfr. anche **Massimo BONTEMPELLI**, **Ettore BRUNI**, *Storia e coscienza storica*, Milano, Trevisini, 1983, vol. I, p. 159). Sottolineiamo, per parte nostra, l'importanza di impostare l'analisi con riferimento ai modi di produzione anche al fine di comprendere il successivo emergere *proprio nelle zone alpine e comunque montane, delle prime accuse di stregoneria* (per le quali cfr. **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, in part. pp. 51-55; **Hugh TREVOR-ROPER**, *Religion, the Reformation and Social Change*, London, 1967 [tr.it., Protestantismo e trasformazione sociale, Roma-Bari, Laterza, 1969, in part. p. 146; ma anche p. 152]; **Aarne Rунеberg**, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsingfors, Societas Scientiarum Fennica, 1947 [tr.it. parz., **Streghe, demoni e fertilità**, in **Marina Romanello** (a cura di) *La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1975, pp. 139-40], che ripropone inoltre la tesi murrayana della setta stregonica organizzata ed in funzione anticristiana. In un'ottica diversa, purtuttavia interessante, ovvero con riferimento allo scarso inquadramento religioso delle popolazioni montane, cfr. **Giuseppe BONOMO**, *Caccia alle streghe*, Palermo, Palumbo 1985³, in part. pp. XXXV; **Emmanuel LE ROY LADURIE**, *Les paysans de Languedoc*, Paris, Flammarion, 1969 [tr.it., *I contadini di Linguadoca*,

- Bari, Laterza, 1970, pp. 261-76 ma in part. pp. 265-66]; **Piuccia DI GESARO**, *Streghe*, Bolzano, Praxis3, 1988, pp.24-5; **Fernand BRAUDEL**, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1982⁵ [tr. it., *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1986s, pp. 18-22].
- (5) Cfr. **Marie BONNET**, *Traditions orales des Vallées Vaudoises*, in "Revue des Traditions Populaires", Paris, a. XXVI (1911), nn. 2-3, febb-apr., p. 66.
- (6) Sui concetti di "emico"/"etico" e sul loro uso in campo antropologico, cfr. **Marvin HARRIS**, *Cultural materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979 [tr.it., *Materialismo culturale*, Milano, Feltrinelli, 1984, pp. 40-54]. Non si nasconde, al di là della loro utilità, una certa difficoltà di Harris nel riuscire a chiarirli concettualmente e nel parare le interpretazioni e le critiche che al loro uso vengono rivolte.
- (7) Proprio tale affermazione conferma le difficoltà a cui s'è fatto cenno nella nota precedente.
- (8) Augusto **ARMAND-HUGON**, *Stregoneria e medicina presso gli antichi Valdesi*, in "B.S.S.V.", n. 95 (1954), pp. 29-36; la citazione proviene da p. 29.
- (9) Art.cit., p. 30. Questi fatti avvennero intorno al 1640.
- (10) **Jeanne FAVRET-SAADA**, *Les mots, la mort et les sort*, Paris, Gallimard, 1983², in part. pp. 27-29, 191-225 e 269-81.
- (11) Sulle decisioni più immediate del Sinodo di Chanforan cfr. **Amedeo MOLNAR**, *Storia dei Valdesi*, op.cit., pp. 223-24.
- (12) Cfr. supra, p. 23
- (13) **Arturo GENRE**, prefaz. a **Arturo Genre, Oriana Bert** (a cura di), *Leggende e tradizioni popolari delle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1977, p. 14.
- (14) Ibid.
- (15) Ibid.
- (16) Pref. cit., pp. 14-15. Ma cfr. la nota 12 ove Genre constata nella leggenda de *La fantina dé Cournlhoun* "un tipico esempio di questa refrattarietà nei confronti del vago e dell'indefinito" (Op.cit., p. 15).
- (17) **Marie BONNET**, art.cit., in "Revue", a. XXVI (1911), nn. 2-3, febb-apr., p. 55.
- (18) **Giorgio TOURN**, *Valdo e la protesta valdese*, suppl. a "B.S.S.V.", n. 134 (1973), 2° sem., p. 26. Ma cfr. anche **Augusto ARMAND-HUGON**, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, in "B.S.S.V.", n. 110 (1961), in part. pp. 9-14. Questo studio, fondamentale per la comprensione del momento "critico" della transizione dal valdismo pre- a quello post-adesione alla Riforma, evidenzia come la scelta democraticistica nei comuni delle Valli nel corso delle vicende di affrancamento dall'oppressivo (e cattolico) potere feudale dei vari Luserna, Trucchetti, ecc., riposi in definitiva sull'analogia tra sistema ecclesiastico presbiteriano e organizzazione comunale, ciò che determinerà la nascita della "strana entità di popolo-chiesa, caratteristica delle Valli Valdesi e dei paesi riformati, in cui non si sa bene se prevalessero le determinanti laiche o quelle ecclesiastiche (...)" (p. 12).
- Lo stesso autore avanza poi utili osservazioni circa il passaggio dal pacifismo ad oltranza alla difesa armata: i rapporti chiesa-stato sono subordinati alla concezione vetero-testamentaria secondo la quale l'autorità viene da Dio; di fronte, quindi, ad un potere temporale religiosamente subalterno alla chiesa di Roma, la rottura fu inevitabile. Storicamente, il passaggio dall'una all'altra concezione viene da Armand-Hugon identificata con l'ottobre 1560, "quando i Valdesi videro un intero esercito muovere contro di loro" (p. 29): in quei momenti, mercé la succitata concezione, si videro "liberati dai loro obblighi e dal la loro fedeltà al sovrano costituito dallo stato" (p. 30).
- (19) Cfr. la tabella elaborata da **Grado G. MERLO**, op.cit., p. 45. Ma cfr. **Augusto ARMAND-HUGON**, art.cit., in "B.S.S.V.", in part, pp. 6-7, per il quale, nel periodo a cavallo della metà del XVI sec. la realtà economica era "nel complesso molto modesta, se non addirittura povera (...)" (p. 7).
- (20) Sulla formazione d'uno strato di borghesia contadina a partire dal XVIII secolo, cfr. **Augusto ARMAND-HUGON**, *Storia dei Valdesi. Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 242-44. Che tale borghesia tenda ad integrarsi per entro il flusso religioso e culturale riformato-europeo lo confermano ibid. e **id.**, *La donna nella storia valdese*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1980, pp. 9-11. Lo stesso autore conferma inoltre che verso "la fine del secolo [XVIII] la distinzione tra la massa dei proletari contadini, che sono pur sempre la grandissima maggioranza, e la piccola élite dei borghesi è ormai ben visibile" (op.cit., p. 9).
- (21) Cfr. **Peter BURKE**, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, 1978 [tr.it., *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980, in part. pp. 26-31]. Il riferimento di Burke è a **Robert Redfield**, *Peasant Society and culture*, Chicago, 1956. A suffragare indirettamente la nostra interpretazione, Burke afferma che fra Sei-Settecento "le classi più elevate si allontanarono gradatamente dalla piccola tradizione" (op.cit. [tr.it., p. 31]), ciò che di nuovo non ci pare applicabile al contesto socio-culturale valdese, per il quale (v. nota prec.) solo verso la fine del XVIII secolo si assiste al formarsi d'una frattura visibile tra borghesia e strati proletari, segno – in linea d'ipotesi – d'una relativa compattezza nei secoli precedenti, ovvero d'una relativa condivisione di piccola e grande tra divisione da parte di tutti gli strati sociali. Tra l'altro sottolineiamo *en passant* che l'aprirsi della forbice (in campo sociale ma anche culturale) fra strati superiori e quelli inferiori ci sembra parallelo (ma certo non conseguente) al lento dissolversi della caccia alle streghe (seconda metà del XVIII secolo).

- (22) Sulla dualità valdismo/valdismi vedasi i saggi di **Grado G. MERLO**, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino, Claudiana, 1984, in part. pp. 142-44; e di **id.**, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 53-56 e 75-84 (su Giovanni da Ronco), ma anche pp. 57 e sgg. sugli Umiliati in quanto accostati ai “pauperes de Lugduno” nella *Decretale Ad abolendam* (1184) di Lucio III.
- (23) Ci riferiamo ad esempio agli artt. 23 (abolizione della povertà volontaria dei ministri), 13-16 (abolizione del celibato dei ministri e delle sorelle), 11 (possibilità di esercitare potere coercitivo), 17-18 (abolizione del peccato d’usura e della povertà come atto d’amore verso il prossimo), 6 (abolizione dell’obbligo del riposo settimanale), 7-8 e 12 (abolizione dell’obbligo delle regole liturgiche sulla preghiera, il culto e il digiuno), ecc. Cfr. **Amedeo MOLNAR**, *Storia dei Valdesi*, op.cit., pp. 223-24.

Sull’importanza del Sinodo di Chanforan cfr. **Augusto ARMAND-HUGON**, *Popolo e chiesa alle Valli*, art. cit. , secondo il quale occorre ridimensionare il ruolo di tale Sinodo, a suo giudizio da identificarsi tutt’al più come “uno degli episodi e dei momenti cruciali di un lungo periodo di crisi e di revisioni, che ha inizio, diciamo, col Sinodo del Laus del 1526, e che si concluderà soltanto durante la campagna del conte della Trinità (...)” (p. 5, ma vedasi anche p. 15). L’opinione dello studioso valdese è che il cangiamento da eresia a chiesa organizzata vada piuttosto “ricercato e fissato nel periodo successivo al 1553” (p. 16), ovvero verso il 1555, coll’inizio della costruzione dei templi (S. Lorenzo a Serre di Angrogna, Ciabas, Coppieri, ecc.) per il culto pubblico. Ad onta della discutibile importanza del Sinodo di Chanforan, oseremmo affermare che proprio l’articolo citato rafforza le nostre convinzioni circa la tesi dell’opzione “anti-magica” fatta propria dal Valdismo (livello *etico* di lungo periodo), mediata dal Calvinismo e che in seguito s’è concretizzata nelle forme che si vedranno sul materiale leggendario giunto dall’esterno, quasi come imposto dalle grandi città, avrebbe poi scritto la Savi-Lopez (cfr. supra, p. 31). Di conseguenza, le credenze nel potere di (e nelle a noi più vicine leggende su) streghe e stregoni paiono quindi porsi quali epifenomeni per entro un più generale momento di travaglio del mondo valdese alla conquista di una diversa espressione delle proprie fede, cultura, ecc., in concomitanza col travaglio della società europea, scossa anche dalle scelte in campo religioso. Si ponga attenzione ai dati storici: fino alle soglie del XVI secolo da parte cattolica l’uso strumentale del nesso *waldenses*-stregoni era finalizzato all’identificazione del nemico eretico interno, un nemico minoritario e isolato in gran parte nelle valli alpine (dove, si ricordi, provengono le prime accuse di pratiche stregonesche); verso la fine del XV secolo il *Malleus Maleficarum* esemplifica alla perfezione il raggiungimento di un equilibrio archetipico (cioè di una somma di archetipi) in campo inquisitorial-demonologico; col XVI secolo la rottura dell’apparentemente compatto fronte religioso si manifesta in tutta la sua dirompenza; segue un periodo (XVI e XVII secolo in particolare) nel corso del quale la contrapposizione fra i due campi si fa viepiù aspra mentre la caccia alle streghe raggiunge l’acme; contemporaneamente i già più volte citati storici valdesi Léger e Gilles (sec. XVII) parlano di manifestazioni magico-stregoniche per entro il mondo valdese. A questo punto, collegando i vari fatti, non si può scartare l’ipotesi che le scelte *etiche* di lungo periodo compiute nel mondo valdese con (o poco dopo, non importa) Chanforan siano state sottoposte ad una duplice pressione: interna (cagionata dalla lentezza nell’interiorizzare le scelte deliberatamente effettuate dopo Chanforan, ovvero dalla difficoltà di adeguare la formapensiero ad un nuovo piano ideologico, religioso, e quindi dalla eventuale sopravvivenza di piani fantasmatico-metastorici, eredità di mentalità di epoche precedenti, la cui capacità di mutare certo non poteva rispettare i tempi dei Sinodi o della costruzione di templi) ed esterna (trasmissione verso l’area valdese di temi e motivi connessi alle credenze nel nefasto potere di Satana, streghe e stregoni). Ciò poté determinare probabilmente dei contraccolpi a livello *emico* per un segmento di popolazione valligiana, comprendente anche con molta evidenza esponenti della “grande tradizione” e che a nostro giudizio paiono esemplificati da un Léger o da un Gilles i quali, storici e *letterati*, si preoccuparono di trasmetterci e il loro punto di vista emico su streghe e stregoni e quello degli individui che vi credevano, con questo creando una sorta di illusione circa la estensione del fenomeno e il suo radicamento fra la gente nei posteriori Bonnet, Jalla, Pons e in tutti coloro che hanno ritenuto inoppugnabili le loro affermazioni.

- (24) Cfr. **Max WEBER**, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1964-5 [tr. it., *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1989⁷]. Il problema che assilla il sociologo tedesco è, come si sa, l’incidenza delle scelte etiche e religiose di taluni protestantesimi nel determinarsi in particolare di una coscienza individuale psicologicamente permeabile all’affermarsi di tratti professional-lavorativi-razionali [“il capitalismo è identico colla tendenza al guadagno in una razionale e continua impresa capitalistica (...)” (tr.it., p.5); “la organizzazione razionale del lavoro formalmente libero” (tr.it., p.9); dipendenza del razionalismo economico non solo “dalla razionalità della tecnica e del diritto” ma anche “dalla capacità e dalla disposizione degli uomini a determinare forme di condotta pratico-razionale nella vita” (tr.it., p.15); concetto di “dovere professionale” (tr. it., p. 44); ecc.] da lui sussunti nel concetto di “spirito capitalistico” (su cui vedasi in part. op.cit. [tr.it., pp. 37-75]). Il nostro riferimento allo studioso di Erfurt si limita essenzialmente al rilievo dell’incidenza di una ideologia (le scelte etico-religiose di una parte del campo protestante) nei confronti di un altro prodotto ideologico (l’atteggiamento verso le opere e le credenze magico-stregoniche). In questo senso (e solo in questo) possiamo concordare con Weber quando afferma che il “processo storico-religioso dell’eliminazione dell’elemento magico dal mondo che si iniziò colle antiche profezie giudaiche, e il quale col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salu-

te considerandoli come superstizioni delittuose, trovò qui [nel puritanesimo e nel calvinismo in particolare, n.d.r.] la sua conclusione” (op.cit. [tr.it., p. 117]).

- (25) Vedi nota prec. Sul Calvinismo e i suoi aspetti razionali cfr. **Max WEBER**, op.cit. [tr.it., pp. 108-49]. Sul “magismo” della Chiesa altomedievale cfr. op.cit. [tr.it., p. 139] e **Keith THOMAS**, *Religion and the Decline of Magic*, 1971 [tr.it., *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell’Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985, pp.29 e sgg.]: ruolo dei santi, reliquie, acqua santa, talismani e amuleti, luoghi di culto ma, soprattutto, i sacramenti e le preghiere. Lo stesso autore, ovviamente, si sofferma sulla critica al “magismo” della Chiesa operata dai Riformatori (op.cit. [tr.it., pp. 53 e sgg.]) e sull’“offensiva contro i residui di paganesimo con i quali la Chiesa primitiva si era sforzata di scendere a compromessi (...)” (op.cit [tr.it., p. 67]). Ciò, ovviamente, determinò degli effetti, che lo storico inglese così riassume: “Svalutando gli aspetti miracolistici delle reliquie e accrescendo l’importanza della fede in Dio del singolo, la Riforma protestante contribuì a plasmare una nuova concezione di religiosità” (op.cit. [tr.it., p. 76]).
- (26) **Amedeo MOLNAR**, op.cit., p. 233.
- (27) Introduciamo, per correttezza, nel computo delle leggende sia le varianti riscontrate dai singoli autori, sia gli sdoppiamenti da noi apportati, facendo riferimento alle tabelle allegate.
- (28) Ci riferiamo, ovviamente al mondo valdese, per il quale constatiamo addirittura un 33F contro un 37M (più un 3F+M), avverso al 34F e 2M relativo alle leggende riferibili ad ambiti socio-culturali di confronto.
- (29) Cfr. supra pp. 39-45.
- (30) Cfr. le evidenti similitudini con le due leggende riferite da Céresole (supra, p. 42).
- (31) Cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., p. 16.
- (32) Op.cit., p. 24.
- (33) Cfr. op.cit., p. 72. Ma vedasi, sempre in op.cit., pp. 110-19 a proposito dei riscontri d’un processo romano del 1549 contro una strega di Colle Vecchio (Perugia).
- (34) Cfr. **Teofilo G. PONS**, *Vita montanara e tradizioni*, op. cit., p. 30-31.
- (35) Pons, a riprova della sua posizione in definitiva “nostalgica”, esordisce in epigrafe coll’apologia tolstoiana degli agricoltori, veri “uomini necessari” e dei quali “gli altri, tutti gli altri, non sono che i servi e parassiti (...)” (**Teofilo G. PONS**, op.cit., p. 7).
- (36) Cfr. supra pp. 108 (*exemplum* n.6) e 132-3 (a proposito del le leggende nn. 2-4 e 6A di Ruggiero e n. 4 di Mari-Kindl).
- (37) Cfr. supra pp. 39 (*exempla* nn. 2, 9 e 10) e 45-46 (leggende nn.5, 9, 10 e 15A-B di Michele Ruggiero).
- (38) Diamo di seguito l’elenco delle leggende con riferimento ai numeri da noi introdotti nelle tabelle allegate:
Le lendemain: Bonnet nn. 7-7A-15-17-20-22A-22B-33-34-46-47; Jalla n. 2; *Vendetta per gelosia*: Bonnet nn. 1-2-3-4-4A -5B-6-7-7A-8- 43A-50.
- (39) Forniamo di seguito i dati percentuali disaggregati autore per autore:

ELEMENTI-FIGURE IN %	BONN.	JALL.	PONS	CÉRE.	S.-L.	RUGG.	M.-K.
FEMMINILI	37,3	19,2	75,0	100,0	80,0	80,0	100,0
MASCHILI	38,8	42,3			20,0	4,0	
FEMMINILI+MASCHILI	1,5	7,1					
SABBA	6,0		25,0	100,0	100,0	16,0	
DIABOLO	6,0	7,1		50,0	20,0		12,5
MORTI	1,5					4,0	
FANTASMI	1,5					4,0	
FATE		3,8				4,0	
ALTRE FIGURE	1,5	15,4					12,5
ANIMALI (totale), di cui:	43,6	38,9			60,0	24,0	12,5
GATTI	1,5				60,0	16,0	12,5
CANI	7,5	7,7					
VITELLI,MANZE	3,0	3,8					
MAIALI	3,0	3,8				4,0	
CAVALLI	11,9	3,8					
LUPI	4,6						
INSETTI VARI	6,0	11,5					
ALTRI	6,0	3,8					
NUMERO LEGGENDE=100%	67	26	4	2	5	25	8

- (40) Ad esempio il ricordo del gatto nero grosso come un agnello che, secondo Antonio Galosna, “Martino de Presbitero il leader eretico della valle di Lanzo, teneva presso di sé (...), al quale dava da mangiare (...) ‘de hiis que comēbat’: questo grosso gatto sarebbe stato il suo miglior amico (...)” (**Grado G. MERLO**, op.cit., pp. 69-70).
- (41) **Stith THOMPSON**, *The Folktale*, Holt, Rinehart & Wiston, 1946 [tr.it., *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, p. 352].
- (42) Cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., p. 87.
- (43) **Sergio ABBIATI**, **Attilio AGNOLETTI**, **Maria L. LAZZATI**, *La stregoneria*, Milano, Mondadori, 1984, p. 88.
- (44) Cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., p. 87.
- (45) **Maria SAVI-LOPEZ**, *Leggende delle Alpi*, Firenze-Torino, E. Loescher, 1889, p. 269.
- (46) **Giuseppe BONOMO**, op.cit., p. 41.
- (47) Ibid.
- (48) Ibid.
- (49) Ibid.
- (50) **Michele RUGGIERO**, *Streghe e diavoli in Piemonte*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1971, p. 16; **Maria SAVI-LOPEZ**, op. cit., p. 269.
- (51) **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna*, op.cit., p. 276 e nota 3 p. 289.
- (52) Op.cit., p. 276.
- (53) Ibid., sottol. nostra.
- (54) Ibid.
- (55) **Marie BONNET**, art.cit., in “Revue”, a. XXVII (1912), n. 5, maggio, p. 219.
- (56) Cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., p. 76. Ma cfr. **Erwin RHODE**, *Psyche. Seelencult und unterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau, 1890-94 [tr.it. *Psiche*, Roma-Bari, La terza, 1989²], in merito ad Ecate, la quale “ama apparire di notte, nella luce attenuata della luna, sui crocicchi (...)” (op.cit., vol. II, p. 415, ma v.a. p. 417). Il topos del “crocevia” – in questo caso “una strada grande [che] si biforca in due” – riemerge nel processo (1506) ad Anna Jobstin, a Fié dello Sciliar, tra Bressanone e Bolzano (**Pinuccia DI GESARO**, op.cit., p. 761). A proposito di questo e degli altri processi allo Fié, la Di Gesaro sottolinea come codesto tribunale fosse “interamente laico (...) esattamente come prescriveva il *Malleus Maleficarum*” (op.cit., p. 758), ciò che conferma, a nostro giudizio, l’ampia diffusione delle idee contenute in questo trattato e il loro recepimento a qualsiasi livello (giuridico, immaginifico-leggendario, ecc.) da parte delle singole realtà. Ma cfr. l’accenno al *carrefour* e ad un ambiguo luogo presso Aigle detto Croix-blanche nella leggenda di Céresole di pp. 183-84.
- (57) Cfr. **Giuseppe BONOMO**, op.cit., pp. 84 (processi trentini del 1505 dai quali emerge la donna del “bon zogo” munita di pA raocchi) e 85 (ivi, colla medesima munita di paraocchi ed orecchie, brutta e vecchia, e con una legatura nera attorno al capo). Sui processi trentini e queste risultanze, cfr. anche Pinuccia DI GESARO, op.cit., pp. 688-96.
- (58) **Carlo GINZBURG**, op.cit., p. 82.
- (59) Il passo di Guglielmo d’Alvernia è ripreso e citato in **Lau rence HARF-LANCNER**, *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984 [tr. it. *Morgana e Melvina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 p. 49]: “Gli spiriti maligni si dedicano ad altre mistificazioni, a volte nelle foreste, in uno scenario seducente, sotto alberi dal folto fogliame, dove essi appaiono con l’aspetto di fanciulle o di donne, con ornamenti femminili e tutte di bianco vestite; a volte appaiono anche nelle scuderie sotto forma di lumi di cera (...)” (Il passo si trova in **Guglielmo d’Alvernia**, *De Universo*, Parisii, 1674, II, 3, cap. XXIV, p. 1066).
Ma vedasi, più vicina nel tempo, la “Domina (...) vestibus albis inducta” (**Carlo GINZBURG**, *Stregoneria e pietà popolare*, ora in **id.**, *Miti emblemici spie*, Torino, Einaudi, 1986, p. 12) in merito ad un processo tenutosi a Modena nel 1519.
- (60) Cfr. **Laurence HARF-LANCNER**, op.cit. [tr.it., pp. 49-50].
- (61) Op.cit., p. 50. Il testo di Burcardo da Worms così recita: “Hai creduto (...) che esistano creature femminili agresti che vengono chiamate donne della foresta e di cui si dice che siano creature di sostanza corporea che si mostrano, quando vogliono, ai loro amanti, per prendere piacere con loro, ma che, quando vogliono, si nascondono e svaniscono?
(...) Hai fatto ciò che alcune donne sono usate fare in certi periodi dell’anno, hai cioè allestito in casa tua un desco e disposto su di esso cibi e bevande con tre coltelli affinché, se mai venissero queste tre sorelle, chiamate Parche (...), lì potessero ristorarsi (...)?” **Burcardo da Worms**, *Decretum XIX*, in **J.P.Migne**, *Patrologia latina*, CXL, col. 971, cit in **Laurence HARF-LANCNER**, op.cit. [tr. it., pp. 15-16].
- (62) Cfr. **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna*, op.cit., p. XXX.
- (63) Op.cit., pp. 82-3. Sulla continuità che lega culti di madri locali, fate e successiva demonizzazione di queste figure, cfr. ancora **Laura Verdi**, *Dalla Grande Madre alle fate nelle fiabe*, in **T. Giani Gallino** (a cura di), *Le Grandi Madri*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 171-77, la quale adombra, sulla scia di **J.J.Hatt**, (*Divinités orientales et dieux gaulois*, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*, Paris,

1978), un possibile influsso aggiuntivo di Cibele nei confronti di culti locali di Madri, su cui ci eravamo brevemente soffermati in precedenza (v. supra, nota 1) e che in questa sede ribadiamo, non foss'altro perché adombra un percorso di lettura di fonti molto più vicine cronologicamente (IV-V sec. d.C.), quindi più verificabili ma, soprattutto, più lineare, ovvero senza dover ricorrere a sofisticate ipotesi circa migrazioni di popolazioni e ai motivi di tali spostamenti, ivi comprese le trasmigrazioni di credenze e di elementi religiosi. Ciò non esclude sopravvivenze di culti in dee-madri pre-cristiani o pre-celtici, oppure il sopraggiungere dall'oriente di elementi para-sciamanici od anche l'azione di un certo dualismo folclorico-religioso di più o meno prossime ascendenze catarie. In un prossimo studio sarebbe nostra intenzione sottoporre a verifica l'eventuale capacità esplicativa di tale ipotesi.

Tornando al saggio di Laura Verdi, corre l'obbligo di sottolineare che l'accenno a Cibele e alle sue analogie con la maga, cioè la fata, ovvero la Grande Madre, è da lei avanzata con riferimento a **Vladimir J. PROPP**, *Istoričeskie korni Volsebnj skazki*, Leningrad, 1946 [tr. it., *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 120-26]: quivi il folclorista russo si sofferma sulla figura della vecchia-maga, con gli attributi sessuali esagerati e che non è tanto madre di uomini quanto signora di animali, ciò che si pone quale sopravvivenza di istituti sociali antichi (matriarcato), quando il modo di produzione era basato sulla caccia, ovvero sulla dipendenza dagli animali. Se fino ad ora la maga "si era presentata a noi quale custode al regno dei morti" (**Vladimir J. PROPP**, op.cit. [tr.it., p. 124, ma cfr. anche pp. 80 e sgg.]), e sapendo "che in un certo stadio si credeva che la morte fosse un trasformazione in animale", ora, "poiché la morte è una trasformazione in animale, è per l'appunto il signore degli animali che sta a guardia dell'ingresso nel regno dei morti (cioè nel regno degli animali) (...)" (op.cit. [tr.it., p. 124]). Le varie Cibele e Artemide, coi loro attributi sessuali esasperati o con la compagnia di animali, paiono così a Propp inserirsi in questo contesto: Cibele nasce nello stadio della caccia e allorquando s'impone l'agricoltura essa tende a perdere il legame cogli animali, mentre "seguita a rimanere custode dell'ingresso e ausiliaria che indica la strada per l'altro mondo" (op.cit. [tr. it., p. 126]).

La manifestazione della Dea Madre in quanto "signora degli animali" è riferita anche da **Edwin Oliver JAMES**, *The Ancient Gods*, Thames & Hudson, 1957 [tr.it., *Gli eroi del mito*, Milano, Il Saggiatore, 1965³] per quel che concerne l'area egeo-cretese; la Madre della Montagna è associata ad una serie di animali: colomba, vacca, vitello, capra selvatica, pecora cornuta, a volte leoni (cfr. op.cit. [tr.it., pp.108-110]. Sorvolando poi sulle constatazioni di Ginzburg in merito alla connotazione plurima di Artemide (poi identif. cata nei penitenziali altomedievali con *Richella*, *Oriente*, ecc.) in quanto selvaggia, signora degli animali, donna-serpente – sulla figura della quale agirono svariate influenze, in ogni caso da ricollegarsi alla derivazione eurasiatica della medesima quale signora degli animali (cfr. **Carlo GINZBURG**, op.cit., p. 191, ma anche pp. 82-83 e 100-197 per le connessioni coi fenomeni estatici di area celtica) – ci verrebbe spontaneo, già sulla scorta di tali indizi, accostare ad essi la nostra "dame de Moisa" e il suo invisibile gregge caprino. Certo, sulla base di nessi puramente formali la tentazione è forte: il gregge solo udito potrebbe porsi quale deformazione in senso demoniaco-sabbatico di precedenti credenze, ad esempio, in una Grande Dea concepita col suo codazzo di animali. In realtà i quesiti che ci tormentano sono sempre gli stessi: perché una signora in bianco a Prarostino? quali (se così fosse) figure anteriori essa incarna? come sono giunte lì e quando? in cotale sito sono esistiti culti precedenti oppure è ivi trasmigrata l'eco di figure quali la "donna del bon zogo"? Domande a nostro giudizio legittime e che fanno il pari con quelle che ci siamo posti – non credendo noi né ad una natura umana ovunque simile a se stessa, né ad un fantastico "homo religiosus" e né agli "sviluppi tipicamente aristocratici delle ipotesi junghiane" (**Alfonso di Nola**, *Un aspetto dell'archetipo femminile-materno: la Madonna/Thanatos nelle culture popolari italiane*, in **T. Gian Gallino** (a cura di), *Le Grandi Madri*, op. cit., p. 93) – nel corso della lettura della *Storia notturna* di Ginzburg, le perfette costruzioni ad incastro della quale riposano su una documentazione (orale, scritta, iconografica, ecc.) allo stato attuale troppo frammentaria e che, soprattutto, nel corso di micro-analisi come la nostra, non servono in definitiva a spiegarci né il come e né il perché di singole espressioni fantasmatiche, religiose, magiche, ecc. Le connessioni storiche gli sfuggono alla fin fine di mano (inutilmente sorrette da una massa bibliografica tale da annichilire qualsivoglia tentativo di verifica critica) anche perché, a ben vedere, troppo labili sono le basi sulle quali tali nessi sono edificati. Andando, infatti, a rileggere a ritroso la sua ultima fatica ci si rende che (per usare una "metafora" che parrà fuori luogo) lo smascheramento dell'assassino riposa su indizi troppo frammentari, non con la dovuta cautela disseminati lungo il percorso e che solo alla fine ci vengono svelati da Ginzburg-detective. Prendiamo, ad esempio, i casi degli spostamenti di popolazioni Scite e Celtiche per l'Europa e della sequenza nomadi della steppa-Sciti-Traci-Celti (peraltro punto nodale nell'economia dell'intera opera): perché deve basarsi su un "contesto storico plausibile, anche se noto solo in maniera frammentaria" (**Carlo GINZBURG**, op. cit., p. 190, ma cfr. pp. 190-93)? Plausibile per chi? Ecco le prove che scarseggiano e alle quali solo verso la conclusione cercherà di fornire un qualche sostegno (rapporto vivi/morti, elaborazione dell'assenza, semiofori, uomo preistorico a caccia, ecc. [cfr. op.cit., pp. 234-46]). Proseguendo potremmo citare la presenza di eventuali elementi sciamanici (poi emigrati ad occidente) nella religione scita che "deriverebbero da contatti con le culture delle steppe dell'Asia centrale" (op.cit., p. 189). o la tegola (IV-V sec. a.C.) ritrovata a Roussas (Delfinato) che pare confermare il connubio Diana-Era-Haerecura-Erodiade (cfr. op.cit., p.81). E così via. Il problema sul quale quasi sempre glissa Ginzburg è quello dell'*eccezionalità*: una parte notevole del suo lavoro mostra un carattere inusitato, ovvero di frammentarietà, e paradossalmente la visione

d'insieme pare data *esclusivamente* dalla “mente ordinante” dello studioso, per il quale la congerie di miti, riti, leggende, credenze, ecc. risultano in quel modo fra loro interconnessi perché lo *dovevano* essere, e l'uso di nessi puramente formali e di “rappresentazioni perspicue” è servito all'uopo. Torniamo ancora una volta agli spostamenti di popolazioni per l'Europa che, a giudizio di Ginzburg, sarebbero alla base della migrazione delle idee e delle credenze di sciamanica origine poi coagulatesi nello stereotipo del sabba, e sentiamo Colin Renfrew a proposito dei risvolti linguistici e della patria degli Indoeuropei, osservazioni che ci paiono utili alla bisogna. “Troppo presto [gli studiosi] hanno ritenuto che una data forma ceramica, o un insieme di elementi dell'attrezzatura materiale, possono essere posti in diretta relazione con un gruppo di persone e quindi, presumibilmente, con una lingua o un gruppo di lingue particolari. *Ed essi non hanno spiegato adeguatamente perché tutte queste lingue, o coloro che queste lingue parlavano, dovessero aver vagato per l'Europa e l'Asia occidentale così instancabilmente, in una serie di migrazioni, creando così il quadro di lingue diverse che oggi vediamo*” **Colin RENFREY**, *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London, Cape, 1987 [tr.it., *Archeologia e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 19, sottol. nostra]).

(64) **Carlo GINZBURG**, op.cit., p. 83.

(65) Op.cit., p. 81.

(66) Reginone da Prüm (m. 915) compilò “una guida per i vescovi in visita pastorale dal titolo *De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (ed. Wasserschleben, 1840) nella quale troviamo, al n. 371, il famoso *Canon de mulieribus, quae cum daemonibus se dicunt nocturnis horis equitare*, comunemente denominato *Canon Episcopi*. Il testo si rifà a un capitolare di Ludovico II, emanato nell'867” (**Pinuccia DI GESARO**, op.cit., p. 99).

(67) **Carlo GINZBURG**, op.cit., p. 82.

(68) Cfr. supra, pp. 22-23.

(69) Cfr. a tal proposito **Giuseppe BOURLOT**, *Storia di Fenestrelle e dell'Alta Valchisone*, Pinerolo Tip. Moderna, 1972², p. 4; **Giovanni ALLAIS**, *Le Alpi occidentali nell'antichità*, Torino, Tip.Bona, 1891, pp. 19-21 e 24; **Pietro RAMELLA**, *Archeologia in Piemonte e Valle d'Aosta*, Ivrea, Lit. Bolognino, 1985, p. 149; **Enzo BERNARDINI**, *La preistoria in Liguria*, Genova, SAGEP, 1977, p. 209.

Risulta in definitiva facile da accettare l'opzione della commistione tra elementi liguri e celto-galli, inparticolare per quel che concerne le aree di nostro interesse. In questo senso, infatti, Pietro Ramella può affermare – e ci pare di poter condividere tale affermazione – che le popolazioni periferiche in rapporto ai rispettivi centri (ligure e celtico) diffusivo-invasivi daranno “origine ad una popolazione celto-ligure, nella quale possiamo individuare anche i Taurini e i Salassi” (op.cit., p. 149). Sulla profondità dell'osmosi tra i due elementi etnici cfr. inoltre **Nino Lamboglia**, *La posizione dei Salassi nell'etnografia alpina preromana* [...], Cuneo, 1982, cit. in **Pietro RAMELLA**, op.cit., p. 149 e nota 1 p. 160. Per un analogo parere cfr. **Jean PRIEUR**, *La préhistoire et le peuplement de la Savoie. Chap. VI. Les début de l'histoire et les premières grande traversées des Alpes*, in *La SAVOIE*, op.cit., pp. 151-54.

(70) **Carlo CARDUCCI**, *Insedimenti celto-gallici e gallo-romani in Piemonte*, in “Bollettino della Società Piemontese di Archeologia e Belle Arti”, n.s., a. XX (1966), p. 39.

(71) **Jean PRIEUR**, *L'occupation romaine*, in *La SAVOIE*, op. cit., pp. 271-72.

(72) Op.cit., p. 272. Riportiamo quasi per intero l'interessante brano di Prieur. “Le dee-madri sono delle divinità collettive il culto delle quali s'estende in tutta la Gallia e la Germania: divinità protettrici e sovente guaritrici, sono spesso e indifferentemente appellate *Matres* o *Matrae*, essendo il termine *Matronae* loro riservato piuttosto nelle province alpestri, la Cisalpina e la Renania.

Le Matrone occupano il primo rango nel pantheon alpino. Se il loro culto non ha lasciato vestigia sicure nelle Alpi Pennine, appare al contrario molto intenso nelle Alpi Graie e soprattutto Cozie, nelle quali nove iscrizioni sono state ritrovate lungo la valle della Dora: ivi il nome delle Matrone è abbreviato con M e si trova la formula M. V.S.L.M. (*Matronis Votum Solvit Libens Merito*: alle Matrone nel compimento d'un voto). Un luogo di culto importante doveva essere situato sul Monginevro, chiamato *Mons Matrona* da Ammiano Marcellino.

Si attribuiscono talvolta alle Matrone delle qualificazioni che precisano la loro personalità: (...) a Bussoleno sono *divae*, ossia divinità complete e non più semplici fate.

Un bassorilievo di Avigliana (...) rappresenta cinque Matrone, rivestite con lunga tunica, tutte identiche, delle quali quattro si danno la mano e formano una catena colle loro braccia. Questo rilievo può fornirci chiarimenti circa la personalità delle Matrone nelle alpine province. Nel mondo mediterraneo la dea-madre (*Tellus* o *Madre-Terra*) è rappresentata sola, ordinariamente assisa, con uno o due bambini tenuti sulle ginocchia (...); in Gallia le dee-madri (*Matres* o *Matrae*), spesso tre, sono rappresentate sedute, con un cesto di frutti, un corno dell'abbondanza e solitamente un bambino fasciato (...). Sul rilievo di Avigliana le Matrone, cinque o piuttosto limitate a cinque (essendo il numero indefinito), sono rappresentate in piedi, senza attributi. Queste 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.

Lungi dalle alpestri province, le dee-madri perdono la loro importanza e prendono nomi diversi” (pp. 271-72).

(73) Sulla determinazione agraria della Dea Madre in ambito mediterraneo e ligure cfr. **Enzo BERNARDINI**, op.cit., pp. 57 e 177. Sulla figura della Dea-Madre cfr. inoltre **Edwin Oliver JAMES**, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, London, Thames & Hudson, 1958 [tr.it., *Antichi dei mediterranei*, Milano, Il Saggiatore, 1963², pp. 137-77], ma anche sempre di **id.**, *The Ancient Gods*, op.cit. [tr. it., pp. 83-116] ove afferma che la possibilità delle plurime rappresentazioni di una stessa Grande Dea riposi sulla “unità fondamentale inerente alla personificazione del principio femminile”(tr.it., p. 111).

Ma cfr. ancora **Attilio Agnoletto**, *Maria e la strega*, in **T. Giani Gallino** (a cura di), *Le Grandi Madri*, op.cit., pp. 67-74, il quale, sulla scia di precedenti studi di **Umberto Pestalozza** (*Pagine di religione mediterranea*, Milano-Messina, 1945, 2 voll.), sottolinea la presenza in area mediterranea di una dea signora del mondo animale, vegetale, inanimato ed umano (p. 68), le connessioni fra eredità dell’antica divinità mediterranea e culto di Maria (p. 69) e infine la demonizzazione/controllo dell’archetipo femminile.

Continuità pagano-cristiana ribadita da **Vittorio Dini**, *Le madri del parto, delle acque, della terra. Continuità protettiva e santuari terapeutici*, in op.cit., pp. 84-92, secondo il quale tali credenze hanno avuto senso per popolazioni “sempre in drammatica e dipendente attesa della risoluzione di un evento naturale (salute degli uomini, degli animali da stalla e da pascolo, germinazione e maturazione dei raccolti) [e che] non troveranno facile la sostituzione di figure protettive divenute familiari e rispondenti per molte generazioni a ogni personale funzione o a quella del gruppo” (p. 87), rispolverando l’armamentario ideologico della totale sudditanza delle plebi verso le esterne condizioni naturali che ad esse si presentavano indominabili. Dice Marx. “Ma anche dove si tratta soltanto di trovare e scoprire, cioè richiede subito uno sforzo, un lavoro – come nella caccia, nella pesca e nella pastorizia – e la produzione (ossia lo sviluppo) di certe capacità da parte del soggetto” (**Karl MARX**, *Grundrisse der Kritik der politischenökonomie* (1857-58), Mosca, IMEL, 1939 [tr.it., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, Torino, Einaudi, 1976, vol. I, p. 472, sottol. nostra]. È pur vero che la natura “inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza puramente animale della natura (religione naturale)” – in quanto “questa religione naturale, o questo determinato comportarsi verso la natura è condizionato dalla forma sociale e viceversa. Qui come dappertutto l’identità di natura e uomo emerge in anche in ciò, che il comportamento limitato degli uomini verso la natura condiziona il comportamento limitato fra uomini e uomini, e il comportamento limitato fra uomini e uomini condiziona i loro rapporti con la natura, appunto perché la natura è stata ancora limitata storicamente” (**Karl MARX, Friedrich ENGELS**, *Die Deutsche Ideologie* (1845-46), Berlin, Dietz, 1958 [tr.it., *L’ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1975², p. 21 e ibid, nota 1] – ma è parimenti vero che “è assurdo pensare che l’ambiente determini le rappresentazioni degli uomini, dato che queste dipendono tanto dalla assimilazione quanto dall’adattamento”, essendo l’ambiente da considerarsi “in riferimento alla sua proprietà interattiva, alla sua capacità di essere trasformato dall’azione umana o alle sue possibilità di limitare la portata di quelle azioni o di estenderle (...)” (**Christopher R. HALLPIKE**, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford Univ. Press, 1979 [tr.it., *I fondamenti del pensiero primitivo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 453]. Se, quindi, Dini afferma che culti, quali quelli “solari, delle acque, della maternità, della lattazione, sono rimasti per secoli legati alla natura di un’economia pastorale e ai sistemi di sicurezza-dipendenza, tipici di una società posta in zona impervia e impegnata in una lotta continua con gli elementi naturali e le minacce di altri gruppi etnici invasori” (**Vittorio Dini**, saggio cit., p. 96), noi non ribattiamo che no, non si danno culti né bisogni religiosi (certo non innati) o magici in quanto gli individui e le società non abbisognano di alcuna protezione fantasmatica, essendoci da parte loro un totale dominio della natura o del rapporto con essa bensì, molto semplicemente, facciamo nostra un’affermazione di Tullio Seppilli contenuta nello stesso volume che ospita l’intervento di Dini, ovvero sottolineiamo come necessario a priori metodologico “l’individuazione di quale sia la tipologia (e la frequenza) delle situazioni di rischio e degli eventi o stati negativi (...)” (**Tullio Seppilli**, *Le Madonne arboree: note introduttive*, in **T. Giani Gallino** (a cura di), *Le Grandi Madri*, op.cit., p. 101), andando quindi oltre generiche petizioni di principio circa le crisi di presenza, le necessità di destorificazione, ecc., che paiono misurare piuttosto la distanza tra “noi” e “gli altri”, ad ovvio vantaggio del primo termine.

(74) Cfr. infra, pp. 86-87.

(75) **Stith THOMPSON**, op.cit., (tr.it., p. 67).

(76) **Marie BONNET**, art.cit., in “Revue”, a. XVII (1912), n. 5, maggio, p. 224.

(77) Cfr. supra, pp. 47-48.

(78) Siamo debitori verso il Sig. Sergio Camusso per averci informati su un’altra fra le tante versioni che di essa esistono, almeno nella zona del Pinerolese e delle sue Valli. Questa proviene da Costagrande (frazione di Pinerolo posta sulla dorsale che collega la collina di San Maurizio a San Pietro val Lemina-Talucco) e pare risalire a non meno di cinquant’anni or sono:

“Una giovane ragazza era intenta, assieme alle sue amiche, a filare nel corso di una veglia notturna. Ad un certo punto giunsero a parlare di un vicino boschetto e delle masche che, di notte, lo popolavano e nel quale, proprio per questo, nessuno osava avventurarsi. Per dimostrare che lei, a differenza delle altre, non temeva il potere delle streghe, preso il fuso con sé, decise di andare nel boschetto e, quasi in segno di sfida, di lasciarvelo lì pianta-

to. Così fece ma quando accennò, alquanto timorosa per il gesto compiuto ed il luogo per entro cui si trovava, a ritornarsene – orrore! – sentì che qualcuno o qualco sa la tratteneva per il vestito. Non vide, nel buio del fogliame, alcuno e non capendo né intuendo che, nella fretta, si era impigliata il lembo del vestito nel fuso piantato in terra, l'orrore si trasformò in tragedia e la tenera cadde riversa, morta per lo spavento”.

Questa versione pone ovvi degli problemi e in relazione al significato della specifica leggenda, e in rapporto alla circolazione e alla reciproca contaminazione tra area culturale valdesizzata ed aree circostanti, ovvero all'essere entrambe espressione di un medesimo *milieu folclorico*. Non è certo – né mai lo è stata – nostra intenzione affermare il contrario, ovvero privilegiare gli aspetti “freddi” delle società (per riprendere Lévi-Strauss) avversi a quelli “caldi”: il *match* non si inizia neppure, non in Europa e, soprattutto, non dopo i fenomeni di natura sociale, economica, politica, culturale e religiosa dei quali abbiamo discusso nelle pagine che precedono. Si può tutt'al più parlare di maggiore o minore permeabilità di singoli ambiti socio-culturali, certo non di totale impermeabilità, di autarchia culturale. Il caso valdese pare, a nostro giudizio, esemplificare proprio quel che qui andiamo dicendo, ovvero l'essersi verificata una relativa permeabilità dei valligiani a stimoli (lo ripetiamo: indotti anche col ferro ed il fuoco) condivisi pure dai vicini e/o da coloro che nel corso delle lunghe “dispute” che videro contrapposti riformati e cattolici subentrarono ai primi quando questi si videro sloggiati *manu militari* dai propri paesi. In questo senso, a nostro giudizio, si potrà dare analisi completa solo tenendo in considerazione questi problemi ed in ogni caso uscendo dai confini del mondo valdese, passo necessario alla migliore contestualizzazione dei singoli racconti, ossia alla definizione del loro senso più generale.

Che ciò sia vero pare dimostrarlo proprio la succitata leggenda, chiara variante della “ragazza morta”. Il problema ch'essa ci pone (e a noi è parso giusto dovere non ignorarla) è quello di capire se il riferimento al morto è “sostanza” o “accidente”, ovvero se la versione valligiana tende a inserirsi non tanto nella “vendetta del morto” quanto in un altro motivo, che potremmo definire “punizione [da parte di un morto, delle streghe, di stregoni, di diavoli, di vampiri, del buon dio, ecc.] per eccessiva temerarietà”. In questo senso, ad esempio, un'altra leggenda (la n. 19 di Bonnet, quella del bambino rapito di notte perchè osa fare due passi da solo) potrebbe inserirsi per entro questo contesto. E così anche altre leggende potrebbero necessitare di essere riclassificate o ridefinite dal punto di vista tematico: abbiamo, infatti, fin dall'inizio evidenziato che la nostra analisi è provvisoria e che solo ampliando le aree di riferimento saremo in grado di fornire risposte sempre più precise. Ad ogni modo, però e ci teniamo a ribadirlo, la “micro-comparazione” deve sostenere e precedere la “macro-comparazione”, e non viceversa, cioè farsi da essa abbagliare: certo, la “macro” offre materiale e spunti di riflessione alle analisi limitate ma non le sostituisce né, soprattutto, esaurisce l'analisi in quanto tale, perlomeno non in questo caso.

- (79) Infatti le leggende di Jalla le abbiamo classificate, in base alla tipologia aggressiva, nella sezione “morte” (cfr. supra, tabella nota 49).
- (80) Cfr. **Mircea ELIADE**, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 [tr.it., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976³, pp. 204-06].
- (81) **Stith THOMPSON**, op.cit. [tr.it., p. 69].
- (82) Carlo Ginzburg, a proposito del vecchio ottantenne Thiess, di Jürgensburg in Livonia, che confessò (fine XVII secolo) d'essere un lupo mannaro – sulla scorta del saggio di **Laurence HARF-LANCNER**, *La métamorphose illusoire: des theories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou*, in “*Annales ESC*”, a. 40 (1985), n. 1, genn-febb., pp. 208-26 – sottolinea che solo a partire dalla seconda metà del '400 “l'alone contraddittorio che circonda questi esseri ambigui, al tempo stesso umani e bestiali, viene progressivamente cancellato dal sovrapporsi di uno stereotipo feroce – quello del lupo mannaro divoratore di greggi e di infanti” (**Carlo GINZBURG**, *Storia notturna*, op.cit., p. 131).
- (83) Op.cit., p. 65.
- (84) Op.cit., p. 136.
- (85) **Jean JALLA**, *Légendes des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, Coi:sson, 1926², p. 30.
- (86) **Aurelio AGOSTINO**, *De civitate Dei*, XV, 23,1 [tr.it. a cura di L. Alici, Milano, Rusconi, 1984, p. 733].
- (87) **Laurence HARF-LANGNER**, *Les fées au Moyen Age*, op.cit. [tr. it., p. 14]. Ma vedi anche lo stesso concetto (Silvani e Pan come incubi, ovvero Dusii) espresso da **Gervasio di Tilbury** nei suoi *Otia imperialia*, III, 86, cap. “De lamiis et nocturnis larvis ! (cit. in **Laurence HARF-LANCNER**, op.cit., p. 45).
- (88) **Marie BONNET**, art.cit., in “*Revue*”, a. XXVI (1911), nn. 2-3, febb-marzo, p. 73.
- (89) Ibid.
- (90) Cfr. supra, p. 73.
- (91) **Marie BONNET**, art.cit., p. 73, sottol. di chi scrive.
- (92) Art.cit., p. 74.
- (93) Art.cit., p. 71. Siamo debitori nei confronti del Prof. Arturo Genre per un'osservazione inerente il contesto sociale entro il quale tende ad inquadrarsi il personaggio di Siquëtto. Marie Bonnet (art.cit., p. 71, legg. n. 13A) ci fa sapere che tale personaggio “venait d'une autre partisse de la Vallée, n'avait point d'enfants [al contrario della famiglia del fratello del di lei marito, e inoltre che era] *mélée de sorcellerie*”. Siffatti particolari, sui quali non avevamo riflettuto a fondo, confermano talune delle cause – peraltro da noi già evidenziate, sulla scia degli studiosi valdesi ai

quali abbiam fatto riferimento – alla base del formarsi di leggende inerenti, ad esempio, la stregoneria: la provenienza di taluni individui da realtà esterne al limitato (quindi, per questo, conosciuto) orizzonte delle singole realtà abitative-sociali costituenti il disseminato tessuto umano del sistema socio-culturale cosiddetto valdese. Individui portatori di stili di vita, di comportamento e di atteggiamenti non in sintonia colle abitudini e le tradizioni consolidate, forse di religione diversa e fors'anche esercitanti realmente pratiche magico-stregoniche – individui dicevamo, che assurgono al rango di attori storico-fantastici, eppoi solo più fantastici, di storie che misurano in definitiva differenze non altrimenti riassorbibili.

(94) Diamo qui di seguito l'elenco completo, autore per autore, dell'appartenenza di ogni singola leggenda ai fasci tematici con riferimento ai numeri da noi introdotti nelle tabelle comparative allegate:

FASCI TEMATICI	BONNET	JALLA	PONS
A. FIGURE MERA VIGLIOSE			
1. Presenza diabolica	21-26-28-31	9-19	
2. Sabba	13°-29-30-32		4
3. Altre figure dell'immaginario	16c-38-39-42	6-7-12a-12b-11-18	
B. FIGURE ANIMALI			
1. Cani	1-7-14-26-31-46	14-19	
2. Bovini (vitelli, manze, ecc.)	4a-41-45-49-50	9	
3. Maiali	21-28	8	
4. Cavalli	4-613a-13b-13d-13e-40a-40b	15	
5. Lupi	14-47-48		
6. Insetti	43°43b-43c-43d	20-20a-20b	
7. Altri	7a-12-13a-44	10-16	
C. AZIONI STREGONICHE			
1. Vendetta per gelosia	1-2-3-4-4a-5b-6-7-7a-8-43a-50		
2. Le lendemain	7-7a-15-17-20-47-22a-22b-33-34-46	2	
3. Blocco produttivo, danni alle bestie e ai raccolti	5a-11-11var1-12-11var2-20-21-22a-22b-23-24-33-34-36	1-2-3-4-7-13-21	1-2-3
4. Altre vendette stregoniche	10-13c-14	4	

(95) Cfr. supra, pp.206-09.

(96) Forniamo l'elenco completo delle leggende in relazione alla tipologia dell'aggressione, facendo riferimento ai numeri da noi attribuiti nelle tavole allegate per quel che riguarda le leggende e ai numeri della tabella per quel che concerne la tipologia dell'aggressione:

NUM. A G G R.	BONNET	JALLA	PONS	CERE- SOLE	SAVI- LO PE Z	RUGGIE- RO	MARI- KI N D L
1	2-3-13A-26-4243D	5-14-17		1	4	1-6B-16	
2	7A-10-28	9-19		1-2	1		4-6A
3	4-48	10-22	4		4	4-5-11A-11B	
4	5B-8-13D-15-15B-17-25-30-38-50	4-12A-12B				6B-7-15B-17	2B-3
5	1-6-7-13A-13B-13E-13F-25-39-40A-46-47	8-9				2B	
6	4°-6-13B-13C-14-31-41-43C	6-11-18				6°-18-19	
7	18°-27	20B					
8	19	11				15°-18	5
9	5°-20-21-22°-22B-23-24	1-2-7-13	2		1		6B
10	14-47-48				1		1-2°
11	11-11VAR1-11VAR2-12-33-34-36	3-4-21	1-3		1	8	

12	37-43°-43B-44	19-20-20°			2-3	2-2VAR-3-12	
13	8-16C-20-40°-40B-41-45-49	17			5	9-10-10VA R-13	

- (97) Ciò non vuol dire che la “ratio” dei racconti promani direttamente dalla “ratio” intrinseca nella forma-mentis degli alpigiani (una “ratio” relativa, s’intende, in relazione cioè alle possibilità produttive del sistema socio-culturale, alle conoscenze tecnico-scientifiche, ecc.); definiamolo piuttosto un riflesso su un piano sovrastrutturale di modificazioni e sul versante sovrastrutturale (credenze religiose, scelte etiche, ecc.) e sui piani infra- e strutturale (il rapporto uomo/natura, la difesa anche armata delle scelte socio-religiose, le plurime guerre per la rivendicazione di una terra sulla quale vivere e via dicendo).
- (98) Cfr. **Laurence HART-LANCNER**, op.cit. [tr.it., pp. XII e 11-12]; ma cfr. anche **Jacques LE GOFF**, *Il meraviglioso e il quotidiano nell’Occidente medievale*, in **id.**, *Il meraviglioso e il quotidiano nell’Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza, 19842, pp. 7-8.
- (99) Tenendo presente che i dati sono sempre riferiti a 97 racconti di area valligiana e a 40 di confronto, diamo la tabella estesa delle singole leggende, autore per autore, rinviando per la numerazione alle tabelle comparative alle gate al presente volume:

TIPOL. RIM.	BONNET	JALLA	PONS	CER.	S.L.	RUGG.	M.K.
Rimedio magico	7-7A-11-11VAR1-11VAR2-12-15-16A-17-18**-20-34-22A-22B-23-27-28-29-33-30***-32****-36-39-40A-43D-44-48-49	2-7-10*-13-15-20-20B-21-22				1-2-2VAR-3-4-5-6A-8-11A-13-14-19	4
Rimedio non magico	1-3-4-4A-5A-6-10-13A-13C-13F-14-25-26-31-41-46-46-47	3-5-6-19			2-4	7-10-12-10VA-R-11B-15A	2A-3-6 A - 6 B
Rimedio inutile	2-8-13E	4-8-9-12A-14-18	4		1	6C	2B
Niente	5B-13B-13D-16B-19-21-37-3843A-43B-43C-45-50	11-12B-17		1-2		6B-15B-16-17-18	1-5

NOTE: Non sono state inserite le leggende nn. 9-16c-24-35-40b-42 (Bonnet), 1-16-23 (Jalla), 3-5 (Savi-Lopez) e 9 (Mari-Kindl) in quanto non si configurano come aggressioni magiche tout court a cui occorre contrapporre un rimedio (magico, non magico o che risulta inutile). La percentuale risulta, pertanto, riferita a 88 leggende per l’area valligiana e a 37 per quel che concerne le aree di confronto;

*Il giovanotto scappa (rimedio non magico) ma prima è stato avvisato da un uccello definibile come meraviglioso;

** Se avesse seguito le indicazioni della strega il rimedio sarebbe stato utile;

*** Se avesse taciuto si sarebbe salvato;

**** Se non avesse pronunciato il nome di Dio...

- (100) Cfr. supra, pp. 22-23.
- (101) **Marie BONNET**, art.cit., in “Revue”, a. XXVI (1911), nn. 2-3, febb-apr., p. 63.
- (102) **Marie BONNET**, art.cit., in “Revue”, a. XXV (1919), n. 7, luglio, p. 253. Anche se da qui ad asserire un’innata vocazione antimonarchica dei Valdesi ce ne corre...
- (103) **Edward E. EVANS-FRITCHARD**, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford Univ. Press, 1937 [tr. it., *Magia, stregoneria e oracoli fra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976].
- (104) **Keith THOMAS**, op.cit., [tr.it., in part. pp. 543-616].
- (105) Ma cfr. anche **Alan MACFARLANE**, *La stregoneria nell’Essex in Epoca Tudor e Stvart*, in **Mary Douglas** (a cura di), *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell’analisi di storici e antropologi*, Torino, Einaudi, 1980, in part.

- pp. 129-38; **Peter BROWN**, *Magia, demoni e ascesa del cristianesimo dalla tarda antichità al Medioevo*, in **Mary Douglas** (a cura di), op.cit., in part. pp. 55-72.
- (106) Forniamo l'elenco delle leggende che risultano utili per l'analisi "sociale", facendo sempre riferimento alla numerazione da noi introdotta nelle tabelle allegate:
 Vendetta per gelosia: 1-2-3-4-4A-5B-6-7-7A-8-13F(ipotesi)-45A (Bonnet).
 Malvagità: 13A-13D-16A-23-25-41-50 (Bonnet); 2 (Pons).
 Attriti sociali: 5A-10-11-11A-11B-13B-16B-21-36 (Bonnet); 4-5 (Jalla).
 Altro (o non motivato): 13C-13E-14-18-19-20-28 (Bannet); 2-3-13-14-18-20B-21 (Jalla), 1-3 (Pons).
- (107) **Marie BONNET**, art.cit., in "Revue", a. XXXVI (1911), nn. 2-3, febb-apr., p. 226.
- (108) **Jeanne FAVRET-SAADA**, op.cit., in part. pp. 95-103.
- (109) **Marie BONNET**, art. cit., p. 228.
- (110) Cfr. supra, nota 93. Il caso di Siquëtto, come giustamente sottolineato dal Prof. Genre e corroborato da una più attenta lettura, pare rientrare in questi casi.
- (111) Cfr. supra, pp.24-25.
- (112) In questo senso, ci auguriamo, si deve intendere l'affermazione secondo la quale la dinamica sociale ha trovato pronta espressione su un piano metastorico proveniente dal di fuori. L'aggressività, diremmo, congenita nello stereotipo stregonesco s'è trovata perfettamente adeguata ad esprimere, dopo aver passato la "censura" della comunità (livello *etico*), anche contrasti di natura sociale, come quelli da noi esaminati in queste ultime pagine.