

IL LEGGENDARIO DIABOLICO-STREGONESCO ALPINO

L'ambito Valdese: un primo abbozzo di ricerca

di FULVIO TRIVELLIN

0. Lo studio delle espressioni narrative popolari è assai vasto, in quanto appare difficile, per certi versi, delimitarne l'ambito. Infatti, se cerchiamo di cogliere i differenti significati dei generi popolari, ci rendiamo subito conto di quanto possano divergere definizioni e loro ampiezza.

Cosa si intende, ad esempio, per *leggenda* e cosa, eventualmente, la distingue dalla *fiaba*, dalla *favola*, dalla *novella* o, ancora, dal *mito*, dall'*exemplum*, dalla *saga*, dal *märchen*, ecc.?

Per tutti o quasi, trattasi di generi diversi relativi alla cosiddetta *narrativa popolare* o *folclorica*, inizialmente orale e in seguito scritta, vale a dire di modalità diverse di espressione di temi, strutture o motivi legati, per un verso o per l'altro, al popolo, sia che provengano direttamente dalla elaborazione popolare ovvero che, dopo essere state elaborate in ambienti colti, siano state recepite dal popolo (contadini, cittadini, montanari, ecc.). Da questo punto di vista, i gialli o gli «Harmony» o altra letteratura «di genere» (la fantascienza, la fantasy, quella erotica, l'horror, ecc.) possono essere considerati, per quanto in modo diverso, narrativa popolare (naturalmente scritta).

Si è parlato di *generi narrativi popolari*, nel senso che gli studiosi non sembrano in grado di fornire una definizione precisa e univoca delle differenze che esistono nel campo della espressione narrativa orale (e, per certi versi, scritta), intesa come trasmissione a qualcuno da parte di qualcun altro di un particolare messaggio o contenuto comunicativo detto *storia*.

Il particolare contenuto della storia «potrebbe» aiutare a definire taluni di questi generi. Ad esempio, se la storia si riferisce al mondo meraviglioso, fuori dal tempo, potremmo essere nel genere fiabesco, anche se in realtà tali aspetti paiono essere esclusivi non solo di tale genere. Qui sta – appunto – il problema della difficoltà di definire i generi popolari e a tal proposito potrebbe rivelarsi utile concepire la fiaba sulla base della particolare struttura del racconto, così come evidenziato da Vladimir Propp per ciò che riguarda le fiabe di magia¹: in sostanza, dal classico «c'era una volta» in cui tutto pare tranquillo, attraverso relazioni di vario genere (incontri, scontri, confronti, ecc.) che si intrecciano fra *protagonista*, *antagonista*, *aiutanti/donatori*, ecc., si giunge alla felice conclusione della storia, per quanto a un diverso livello dell'inizio.

Se fosse possibile estendere un approccio «poetico» (nel senso di modo stilistico ed espressivo, narrativo) a tutti i generi popolari sopra ricordati, si potrebbe giungere a definizioni accettabili e scientificamente corrette: in realtà la situazione non è questa, sicché ogni studioso si è sentito autorizzato a fornire una sua propria definizione dei singoli generi cui si è fatto riferimento (per quanto, naturalmente, si possano rintracciare talune corrispondenze e somiglianze).

Volendo comunque fornire delle definizioni, si può partire da talune osservazioni di Propp contenute in un suo volume uscito postumo², di taglio didattico, in cui lo studioso russo tenta di circoscrivere il significato della *fiaba* in relazione ad altri generi narrativi popolari. Un primo criterio applicato è quello della «irrealtà», vale a dire della mancanza di verità nel racconto: in questo senso – nota Propp – tutti i tipi di fiaba appartengono ai racconti «nei quali non si crede», mentre, invece, si credeva nei *miti*, in tutti, anche in quelli contenuti nella *Bibbia* o in altri testi sacri, non trascurando la mitologia greco-romana o quella germanico-scandinava. I miti, per quanto strutturalmente simili alle fiabe, sono legati al fatto religioso, ai culti, al divino e pertinenti al sacro; le fiabe, al con-

1) VLADIMIR JA. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976 [ed.or., 1946], nonché il fondamentale *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988 [ed.or., 1928].

2) VLADIMIR JA. PROPP, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, Torino, Einaudi, 1990 [ed. or., 1984].

trario, sono racconti puramente estetici e pertinenti al divertimento. Simile alla fiaba è il germanico *märchen*, racconto di una certa lunghezza e assimilabile all'italiana *novella*.

Propp esamina anche le *leggende*, che a suo giudizio rappresentano le manifestazioni della religione cristiana o, più in generale, delle religioni monoteistiche: si badi, infatti, al termine *leggen-da*, che proviene dal latino «legenda», vale a dire cose che si devono leggere (si pensi alla famosissima *Legenda aurea* di Jacopo da Varagine, fondamentale testo di vite di santi del XII secolo). Mentre la fiaba attiene al divertimento, la leggenda, così come l'*exemplum* (o vita di un santo), attiene alla edificazione delle coscienze, all'insegnamento spirituale ma, a differenza di quest'ultimo, manifesta uno schema compositivo simile a quello della fiaba.

La *saga*, dal canto suo, appartiene ai racconti che vengono considerati come verità storiche e che, talvolta, le contengono proprio; a giudizio di Propp, mentre la leggenda si lega agli elementi spirituali, la saga è legata, per certi versi, ai dati storici: città, villaggi, luoghi vari, nomi storici, ecc. In realtà, occorre essere cauti nell'assegnare l'attributo di saga a un qualsivoglia racconto, in quanto la difficoltà di definire tale genere è grande: si pensi, da un lato, alle cosiddette saghe scandinave (e germaniche) e irlandesi, racconti di età eroiche poi trasposti per iscritto e, dall'altro, al termine germanico *sage*, che, a giudizio del folclorista Stith Thompson³, si differenzia dall'italiano «saga» e si riferisce, questo sì, a racconti che hanno la pretesa di narrare fatti ritenuti realmente accaduti.

Infine, a giudizio dello stesso, se la storia è raccontata con fine dichiaratamente moralistico, si è in presenza di una *favola* (si pensi a La Fontaine, a Esopo, ecc.).

1. Per ciò che riguarda l'area valdese e pinerolese, cito le raccolte più interessanti, prendendo le mosse da quelle su cui ho condotto le mie ricerche. Innanzi tutto la silloge di Marie Bonnet (1885-1953, insegnante di francese), uscita a puntate sul periodico parigino «Revue des Traditions Populaires» tra 1910 e 1914 e, finalmente, tradotta a cura del compianto Arturo Genre⁴. Dal punto di vista metodologico, appare come un lavoro ben organizzato, degno di stare alla pari con similari raccolte di studiosi importanti e affermati, soprattutto di area francese (Arnold Van Gennep, Paul Sébillot, ecc.): per ogni racconto e variante locale, la Bonnet fornisce il luogo di reperimento, l'informatore, la sua professione, con note e rinvii ad altre parti del suo lavoro e a opere di altri autori, segno di attente e mirate letture.

Seguono le due edizioni, con titolo mutato, della raccolta di Jean Jalla, eminente storico valdese, di Villasecca (1868-1936): rispettivamente *Légendes des Vallées Vaudoises* (Torre Pellice, 1911) e *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises* (Torre Pellice, 1926)⁵. Rispetto alla raccolta di Marie Bonnet, queste due edizioni si caratterizzano per un evidente minore rigore metodologico.

Le problematiche connesse alla mancanza di richiami ad informatori nelle due edizioni della raccolta di Jean Jalla ebbero inaspettata luce quando furono ritrovati due quaderni manoscritti appartenenti al «Fondo Jalla» presso l'Archivio della Tavola Valdese di Torre Pellice: i cosiddetti *Cahier 14* e *Cahier 15*. Il primo è un semplice manoscritto dove trovano posto soprattutto appunti vari, che si riferiscono – appunto – a tradizioni orali, leggendarie, a commenti vari, ecc. raccolti da Jalla nel corso delle sue innumerevoli passeggiate per le Valli⁶. Verso le ultime pagine di tale quaderno di appunti, si trovano, però, indicazioni riferite agli allievi di Jean Jalla al Liceo di Torre Pellice: queste consentono di capire il motivo dell'assenza di riferimenti agli informatori, nel senso che Jalla, per la stesura delle due edizioni della sua raccolta di avvalse sia di ricordi personali (*Cahier 14*) e sia di racconti tratti da composizioni scolastiche assegnate ai vari giovani studenti. Sono i riferi-

3) STITH THOMPSON, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967 [ed. or., 1946].

4) *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994, pref. di Fulvio Trivellin. Le leggende desunte dal lavoro di Marie Bonnet saranno identificate nel seguente modo: **B**, NUMERO PAGINA VERSIONE ITALIANA ED EVENTUALE INDICAZIONE TOPONOMASTICA.

5) Nel prosieguo del presente intervento, si utilizzerà *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1926 e le leggende saranno così identificate: **J**, NUMERO PAGINA ED EVENTUALE INDICAZIONE TOPONOMASTICA.

6) Vedasi FULVIO TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista "anomalo"*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, pp. 65-114. D'ora in poi i racconti utilizzati saranno contraddistinti nel seguente modo: **C14** E NUMERO RACCONTO, come proposto nell'articolo ora citato.

menti al cosiddetto *Cahier 15*, una busta entro cui si sono rinvenuti dei manoscritti incentrati sulle tradizioni leggendarie valligiane; un certo numero di queste informazioni di prima mano trovarono poi posto, talvolta senza interventi e talvolta con interventi di traduzione/manipolazione da parte di Jalla, nella prima edizione del suo volume⁷.

Nondimeno, l'elenco delle opere dedicate alle tradizioni orali fiabistico-leggendarie valligiane e pinerolesi non si esaurisce qui: si possono anche utilmente leggere:

- S. SEVES, *I sourcies (leggenda delle Alpi Cozie)*, in *Le cento città*, suppl. a "L'illustrazione del Secolo", n. 8970 (Pinerolo), Milano, 1891;

- ALBERTO PITTAVINO, *Leggende dei Tredici Laghi*, Pinerolo, 1898;

- G.D. ARMAND-HUGON, *Coumpare lou e coumare la vourp (fiaba valdese)*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 33 (1914), pp. 93-95;

- G.D. ARMAND-HUGON, *Lou bouc e lou lu ent'la capella d'Rora. Leggenda valdese*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 35 (1915), pp. 113-116;

- UGO MARINO, *Leggende pinerolesi*, Pinerolo, 1957;

- ARTURO GENRE, ORIANA BERT (a cura di), *Leggende e tradizioni popolari delle valli valdesi*, Torino, Claudiana, 1977, semplice antologia di racconti tratti dalle raccolte di Jalla e di Bonnet;

- TEOFILO G. PONS, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi)*, Torino, Claudiana, 1979, pp. 36-41;

- MAURO PERROT, *Valli Chisone e Germanasca. Alla riscoperta delle Valli piemontesi*, Torino, Piemonte in Bancarella, 19.., pp. 199-234;

- DIEGO PRIOLO, GIAN VITTORIO AVONDO, *Leggende e tradizioni del Pinerolese*, Torino, CDA-Centro Documentazione Alpina, 1998, volume di carattere semiantologico.

Nondimeno, ogni vallata può annoverare la propria silloge di racconti e tradizioni. Alla rinfusa si può citare, tra gli altri compendi, TERSILLA GATTO CHANU, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1986, con bibliografia finale pp. 296-97.

2. Prima di affrontare le problematiche relative a taluni aspetti del leggendario stregonico proveniente dall'area valdese, sembra opportuno fare cenno a talune delle figure che emergono da quattro raccolte di leggende e tradizioni alpine: le citate sillogi di Jalla e Bonnet, integrate dallo studio di Alfred Ceresole dedicato al folclore orale dell'area del Vaud (Svizzera, presso il lago Lemano) e dal saggio di Maria Savi Lopez dedicato al leggendario alpino⁸. Questi lavori vennero dati alle stampe in un lasso di tempo compreso fra il 1885 e il 1926 e la partizione della materia appare evidente dalla tabella di pagina 5, in cui si è tentato di riassumere e comparare titoli, classificazioni e materie, tentando di rintracciare similitudini e differenze.

Premesso che i primi due hanno per forza di cose letto i lavori dei secondi, si può evincere dalla tabella come le opere di Bonnet e di Ceresole si distinguono per una maggiore profondità in termini di sforzo classificatorio, per quanto la Savi Lopez affronti un numero più elevato di problematiche di quante ne esamini uno Jalla (il meno rispettoso dei canoni dell'indagine folclorica).

Si può notare come l'accordo appaia totale sulle seguenti figure leggendarie: streghe, diavolo, fate e, in tre dei quattro autori, sui fantasmi e i folletti; in quanto a sottogenere, si nota la presenza in tutti gli autori di un capitolo dedicato alle leggende storiche e in tre del tema dei tesori nascosti. Fate, diavoli, streghe, folletti vari e fantasmi sono – appunto – le figure meravigliose centrali in tutta la narrativa orale delle nostre valli e non solo di queste, così come il tema dei tesori nascosti appare

7) Cfr. a tal proposito, FULVIO TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Prima parte*, in «la Beidana», n. 31 (1998), febbraio, pp. 53-68. ID., *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Seconda parte: Val Germanasca*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, pp. 36-54. ID., *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Terza parte: Val Pellice*, in «la Beidana», n. 33 (1998), ottobre, pp. 42-59. I racconti qui adoperati verranno segnalati nel seguente modo: C15 E RIFERIMENTO A PERSONA.

8) La tabella è ripresa da FULVIO TRIVELLIN, «*Che Dio voglia o non voglia*». *Retorica, epica e pensiero mitico nelle leggende delle Valli Valdesi*, inedito (ma 1999), p. 157. Vedasi ALFRED CERESOLE, *Légendes des Alpes Vaudoises*, 1885 e MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende delle Alpi*, 1889 (rist. anast., 1994).

ampiamente diffuso – sia per gli apporti storici (miniere varie e valori realmente seppelliti, si pensi agli averi valdesi nascosti per non farli cadere in mani cattoliche), per quelli storico-religiosi (credenze nei vari paradisi terrestri o celesti, religioni solari, ecc.) e sia per le ascendenze fiabesche⁹ –, così come ovunque ci sono leggende ancorate più di altre al dato reale, storico.

Che queste figure risultino tra le più numerose nei vari racconti, fiabeschi e/o leggendari, lo conferma uno studio volto alla mera classificazione dei generi popolari orali, come il già citato *La fiaba nella tradizione popolare*, di Stith Thompson: scorrendolo, infatti, si nota l'ampio spazio dato alle storie di magia (nn. 300-749), ovvero ai fantasmi (E200-E599), alle creature prodigiose: fate, nani, gnomi, giganti, folletti (F200-F699), alle streghe (G200), al diavolo (G303), ecc.

Dal canto suo il folletto – come evidenzia Carlo Lapucci in una sua opera – «è stato forse il compagno invisibile più assiduo della vita contadina nei secoli passati e anche quello più innocuo, tra le presenze ultraterrene che inquietavano la misera esistenza della casa colonica»¹⁰, nonché erede di plurime figure meravigliose dell'antichità, non esclusi demoni vari, incubi, spiriti famigliari angeli caduti¹¹, passando per la «trasposizione nella tradizione popolare del culto dei Penati»¹². In particolare, con «*Incubus* nell'antica Roma si indicava il dio Pan (...); ma il termine indicava anche un genio custode dei tesori della terra»¹³, da cui la loro correlazione con la «custodia dei tesori e delle miniere, nell'esistenza dei quali credesi pure sulle Alpi» o con la «facoltà di cambiare le foglie degli alberi in oro»¹⁴, anche se in realtà la veste più consueta del folletto era quella di sedersi la notte «sul petto dei dormienti provocando oppressione e sogni tormentosi»¹⁵.

Immensa è la letteratura intorno alle fate per poterla riassumere in questa sede, non potendosi tuttavia trascurare il fondamentale studio di Laurence Harf-Lancner, *Morgana e Melusina*, dedicato alla nascita della figura ferica in campo letterario¹⁶ e, aggiungiamo, folclorico; viceversa, minore appare lo spazio accordato ai fantasmi, dei quali Carlo Lapucci evidenzia la discendenza (non così diretta ed evidente) dai *Mani* pagani, spiriti dei defunti solitamente buoni, riconducendone la credenza pagana nella sopravvivenza *post mortem* di un simulacro del vivente, di un fantasma destinato a dissolversi o a raggiungere l'eterno suo riposo¹⁷. Dal canto suo il medievista e folclorista francese Jean-Claude Schmitt, evidenzia sul tema un minore peso dato alle sopravvivenze pagane nel Medioevo cristiano¹⁸ e si attarda su una delle manifestazioni di processioni dei morti nota come *Caccia selvaggia* o *Masnada di Hellequin* (di cui discute anche Maria Savi Lopez), che nel lasso di tempo compreso tra XII e XIII secolo si trovò ad essere sottoposta a un processo di demonizzazione, fino a che anche «le streghe mutatesi in galline, in gatti, in capre e caproni usavano riunirsi (...) in assemblee aeree, e passando sui villaggi, mentre facevano un rumore assordante, erano cagione agli alpigiani d'inenarrabile spavento»¹⁹.

9) Cfr. FULVIO TRIVELLIN., «*Les gens sont pauvres, mais les montagnes sont riches*». *Monete d'oro e tesori custoditi nelle leggende delle Valli Valdesi*, in BSSV, in corso di stampa.

10) CARLO LAPUCCI, *Dizionario delle figure fantastiche*, Milano, Garzanti-Vallardi, 1991, in part. pp. 147-150.

11) Cfr. MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., p. 177 (e tutto il capitolo dedicato ai folletti).

12) CARLO LAPUCCI, *Dizionario...*, p. 147.

13) *IBID.*

14) MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., p. 194.

15) CARLO LAPUCCI, *Dizionario...*, p. 148.

16) LAURENCE HARF-LANCNER, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 [ed. or., 1984]. La sostanza del libro si compendia nel delineare, da parte dell'autrice, due figure di fate, definite «melusiniana» e «morgaliana», a seconda che l'essere fatato viva in questo mondo e lascia una progenie o che sia l'umano ad andare a vivere nell'altro mondo, inseguendo il sogno d'amore. Per ciò che riguarda l'emergere della figura fatata, la Harf-Lancner la riconduce alle credenze nelle tre Parche, dette anche «Tria Fata», non escludendo intromissioni quali le «Matres» celtiche (cfr. pp. 9-19, ma vedasi anche i plurimi intrecci in MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., pp. 13-40).

17) CARLO LAPUCCI, *Dizionario...*, pp. 125-26. Cfr. anche MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., pp. 105-132, soprattutto ove parla delle processioni degli spiriti dei Santi, credenza diffusa nel Medioevo ma protrattasi fino ai nostri giorni.

18) JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Spiriti e fantasmi nella società medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995 [ed. or., 1994], p. 299.

19) Cfr. MARIA SAVI LOPEZ, *Leggende...*, op. cit., p. 55. Vedasi, appunto, JEAN-CLAUDE SCHMITT, *Spiriti e fantasmi...*, op. cit., pp. 127-65. Tra i personaggi ritenuti alla testa della masnada, sono da annoverare Artù ed Herla (citato dallo scrittore Walter Map, XII sec.), il quale conclude un patto con il re dei nani (vale a dire dei folletti), cioè dei morti, che gli impedisce di mettere piede a terra una volta tornato a casa. In definitiva, nota Schmitt, Hellequin, Herla, Artù sono solo nomi diversi del re dei morti alla testa della sua schiera.

JEAN JALLA	MARIE Bonnet	ALFRED CERESOLE	MARIA SAVILOPEZ
I. <i>Légendes ayant une portée morale</i>			
II. <i>Légendes relatives aux superstitions</i>		<i>Traditions superstitieuses:</i> - Présages - Formules et secrets magiques - Notions médicales	
(1.) Fées	II. <i>Le fate</i> A. Le fate animali B. La fate casalinghe C. Le fate oziose D. La fate benefattrici E. La fate e i giovanotti	<i>Nos fées</i>	Fate alpine
(2.) Sorciers	V. <i>Gli stregoni</i> A. Vendette degli stregoni B. Mortalità delle persone C. Moria degli animali D. Incantesimi E. I Sabba F. I malefici degli stregoni G. Trasformazioni degli stregoni	<i>Sorciers et sabbats</i>	Le streghe delle Alpi
(3.) Remèdes		<i>Traditions superstitieuses:</i> - Remèdes divers	
(4.) Les trésors cachés	VI. <i>I tesori nascosti</i> A. Scoperte occasionali... B. Ricerche infruttuose... C. Pericoli che si corrono... D. Il diavolo custode... E. Gli stranieri rivelatori...	[Revenants et] <i>trésors</i>	
(5.) Le Diable	I. <i>Lou Diaou</i> A. Il diavolo sciocco B. Il diavolo animale C. Il diavolo tentatore D. Il diavolo e la ragazza	<i>Diable et démons</i>	Demoni alpini
(6.) Le départ des Fées	II. F. La partenza delle fate		
(7.) Origine des noms de lieux		<i>Légendes diverses:</i> - Légendes se rapportant à certains noms géographiques	
(8.) Les Sauvages			
(9.) Les bêtes féroces			
(10.) Les brigands			
III. <i>Les Légendes et l'Histoire</i>	VIII. <i>Leggende storiche e racconti tradizionali</i>	<i>Légendes diverses:</i> - Légendes narquoises [burlesche] - Surnoms	Leggende di origine storica
IV. <i>Légendes historiques et religieuses</i>	VII. <i>Leggende religiose</i>		
	III. <i>I folletti</i> A. I folletti delle case B. I folletti delle caverne C. I folletti vagabondi	<i>Servants</i> [spiriti familiari] <i>et lutins</i>	Folletti
	IV. <i>I redivivi</i>	<i>Revenants</i> [et trésors]	Fantasmi
			La Caccia selvaggia
			Draghi e serpenti
			Fiori alpini
			Leggende sulle campane
			Montanari e letterati
			Dannati
			Fuochi fatui
			Alberi e spiriti dei boschi
			Le regine delle nevi e gli spiriti dell'acqua
		<i>Légendes diverses:</i> - L'age d'or dans nos montagnes - Chasses étonnantes	Leggende sul Paradiso Terrestre
			Leggende sui castelli
			Laghi alpini
		<i>Nos Alpes aujourd'hui</i>	

3. In questa sede si avvanzeranno i primissimi risultati provvisori di una lettura del leggendario diabolico-stregonesco diversa rispetto a quella proposta in un intervento di alcuni anni or sono, che s'era cristallizzata intorno al seguente schema morfologico-tipologico²⁰:

FASCI TEMATICI	FIGURE / AZIONI	N. LEGG.
A. FIGURE MERAUVIGLIOSE	1. Presenza diabolica	6
	2. Sabba	5
	3. Altre figure immaginifiche	10
B. ANIMALI	1. Cani	8
	2. Bovini	6
	3. Maiali	3
	4. Cavalli	9
	5. Lupi	3
	6. Insetti	7
	7. Altri	6
C. AZIONI STREGONICHE	1. Vendetta per gelosia	12
	2. Le «lendemain»*	12
	3. Blocco produttivo, danni a bestie e a raccolti**	24
	4. Altre vendette stregoniche	7
Legenda: * Elemento stregonico scoperto il giorno dopo a causa di ferite o morte inflitte alla manifestazione sotto altre forme della strega o dello stregone ** Intervento sulla trasformazione delle materie prime, sul bestiame o sul raccolto di terzi da parte dell'elemento stregonico		

Ciò avverrà attraverso il reperimento di paradigmi a fronte dei quali si confronterà il materiale leggendario proveniente dalle Valli, operando sulle opposizioni implicite in questo frangente e storicamente determinate: anche il materiale narrativo di carattere stregonico-diabolico di origini valdesi s'è formato, al minimo, attraverso elementi che lo distinguono da quello di provenienza cattolica, nonostante lasciti e travasi reciproci (seppur aderendo alla Riforma nella sua versione calviniana, l'area culturale valdese restò costantemente, volente o, più spesso, nolente, a contatto con quelle cattoliche o cattolicizzate); dalla distinzione si vorrebbe poi passare alle opposizioni, in modo da elaborare un modello il più onnicomprensivo possibile.

In questa sede ci si limiterà a evidenziare problematiche di carattere narratologico inerenti aspetti particolari del precedente schema, rimandando a successive trattazioni l'analisi più generale.

4. In funzione dello studio del leggendario diabolico-stregonesco, occorre preliminarmente dotarsi d'una griglia analitica e di strumenti adatti all'uopo.

Inizialmente, venne utilizzato un noto manuale inquisitoriale edito nel 1486, il *Malleus Maleficarum*, di Heinrich Institor e di Jakob Sprenger²¹ che fin dal titolo esprimeva la sua vocazione antifemminista, evidenziando una serie di elementi che in quella sede parvero rilevanti²²:

Osservando gli *exempla* possiamo notare quanto segue: 1) tutte le figure stregoniche sono donne, ciò che è pertinente all'ideologia del *Malleus* e di Heinrich Institor (suo principale autore), nonché, all'evoluzione parallela, in seno alla trattatistica inquisitoriale e demonologica, della concezione della strega e della donna; 2) le streghe stringono sempre un patto col diavolo, vero motore primo del loro agire e dei loro poteri; 3) l'intervento stregonico può verificarsi sul bestiame, sui prodotti agricoli e sulle persone; 4) i motivi che indu-

20) Cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in BSSV n. 173 (1993), dicembre, pp. 3-37 (in part. p. 25), che riprende ID., *Valdismo e ideologia stregonica. Contributo allo studio delle leggende sulla stregoneria nelle Valli Valdesi*, Tesi di Laurea in Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Torino, Anno Accademico 1989-90. Sul piano del metodo cfr. ID., *La leggenda valdese su «La mal'heure»: proposta di modello*, in BSSV, n. 182 (1998), dicembre, pp. 31-38.

21) Cfr. HEINRICH INSTITOR, JACOB SPRENGER, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, Venezia, Marsilio, 1977, intr. di A. Verdiglione.

22) FULVIO TRIVELLIN, *Passato e presente...*, cit., p. 12.

cono le streghe ad agire sono molteplici: rifiuto “erotico” o rifiuto *tout court*, dubbio sui loro poteri, frizioni tra vicini; 5) se le streghe possiedono poteri distruttivi, nel contempo dispongono di poteri curativi (duplice funzione stregonica e antistregonica); 6) le streghe possono anche trasformarsi in animali, tra cui il gatto nero; 7) sussiste un preciso rapporto fra entità di un attacco stregonico e modalità della sua parata.

In quanto testo a modo suo paradigmatico, ci si era soffermati sul *Malleus* ritenendo allora gli *exempla* come una sorta di «metaracconti» in grado di permeare di sé e dei propri contenuti tante altre elaborazioni di tipo narrativo.

In realtà si erano sottovalutate le pregnanti osservazioni d’una studiosa del fenomeno stregonico, Pinuccia Di Gesaro la quale, nel suo manuale sulle *Streghe*²³, in apposito capitolo elabora, sulla base del *Malleus*, appunto, nonché de *La Strix* (1523) di Giovan Francesco Pico della Mirandola, della *Démonomanie des sorciers* (1580) di Jean Bodin e delle *Disquisitiones magicae* di Martin Antoine Del Rio (1599), una casistica delle categorie

che emergono nel mondo demo-stregonico rinascimentale. Esse, che abbiamo fissato in otto, sono riferite a: *Atti sacrileghi* (per entrare a far parte delle streghe), *esorcismi* (per uscirne) e *atti di pietà religiosa* (per restare immuni e invulnerabili).

Allettamenti e costrizioni esercitati dal diavolo sui propri adepti e su coloro che vuole annoverare nel suo esercito.

Patto col diavolo.

Volo, come sortilegio più spettacolare che rivela i poteri derivanti dal patto diabolico.

Sabba, come momento collettivo e organizzativo dei seguaci della setta diabolica (e, come concessione scenografica, anche equivocamente remunerativo del loro impegno, con banchetto, ballo e orgia sessuale; in ogni caso come rinnovo del patto attraverso l’omaggio al diavolo).

Magie, le più svariate e stupefacenti, ma non ancora o non necessariamente nocive.

Malefizî, cioè danni volutamente arrecati alle persone e alla comunità, per mera cattiveria, intrinseca inimicizia verso l’uomo, proposito di estendere il potere e il regno di Satana.

Malefizî per vendetta, sottospecie degli atti nocivi, caratterizzati dall’essere dichiaratamente indotti da una disillusione o dal dispetto della strega per essere stata contrastata nei propri desideri umani; malefizî quindi scaturiti da situazioni le più comuni e intuitivamente suscettibili di pericolo, donde l’apprensione che determinano in modo diffuso; situazioni che più facilmente concretizzano nelle “vittime” il sospetto di essere in balia di rappresaglie messe in atto, con ferocia iperumana, da persone sconosciute. (...).

Come si può notare, le categorie elaborate dalla Di Gesaro, per quanto talora accostabili agli elementi salienti più sopra citati (va da sé, naturalmente, che fin dal titolo del suo repertorio la studiosa presupponga l’esistenza di una strettissima correlazione tra la figura stregonica e la donna²⁴), risultino di portata ben più ampia, ciò che consente il loro utilizzo quale paradigma cui commisurare la diversa lontananza (ammesso che sussista) dei singoli racconti provenienti dalle Valli, eventualmente utilizzando, a titolo comparativo, narrazioni colte-popolari elaborate in ambiti cattolici.

In prima istanza, simbolizzati nel seguente modo i vari elementi: **M** = magia, **M_{ml}** = malefizi in genere (vale a dire magia malefica), **M_{mlv}** = malefizi per vendetta (cioè magia malefica posta in essere per vendetta), si evidenzia quanto segue: 1) **M_{mlv}** sussume taluni tratti di quel nella tabella precedente s’era distinto nelle quattro azioni di vendetta stregonica; 2) **M_{ml}** segnala, in particolare, le azioni a suo tempo identificate come «blocco produttivo, danni a bestie e a raccolti», vale a dire interventi stregoneschi volti a cagionare danni sul piano sociale, per lo più collettivo; **M** identifica, ad esempio, le metamorfosi in animali, senza necessariamente presupporre – come evidenziato dalla Di Gesaro – danni a persone, animali o cose.

Ciò che è assente, nelle proposte della Di Gesaro, a meno di non intendere l’esorcismo in un significato più ampio²⁵, è la categoria dell’*atto antistregonico*, frutto dell’azione dell’antistregone,

23) PINUCCIA DI GESARO, *Streghe. L’ossessione del diavolo - Il repertorio dei malefizî - La repressione*, Bolzano, Praxis3, 1988, pp. 307-308.

24) Cfr. PINUCCIA DI GESARO, *Streghe*, op. cit., pp. 39-44.

25) Leggendo le definizioni di «esorcismo» appare privilegiarsi in questa particolare operazione l’aspetto della possessione, sia fisica sia spirituale, da parte di uno spirito o di un demoneo del corpo, rispettivamente, o dell’anima di un individuo. Ora, non è detto che l’attacco stregonico preveda necessariamente la possessione della persona colpita come *conditio sine qua non* e, neppure, v’è da ritenersi, giusta la trattatistica inquisitoriale, come

vale a dire, solitamente, di una terza persona (ma non è escluso che l'individuo stregato possa agire contestualmente come antistregone), a sua volta dotata di poteri di pari quantità e qualità, se non superiori, a quelli in possesso dell'essere stregonico, in grado di contrastare l'agire di quest'ultimo e di porre rimedio in qualche modo ai danni cagionati da questi, ristabilendo una situazione finale prossima a quella iniziale (a meno che non si tratti di morte e/o di danni permanenti su ambiti pertinenti alla persona stregata). Per queste ragioni v'è da ritenersi di aggiungere, alle categorie sopra elencate e alle relative simbolizzazioni, quella dell'atto magico antistregonico, M_a , che rientra appieno nella categoria degli atti magici (M) ma si oppone per segno a quelli aventi valenza malefica (quindi $M_a = -M_{ml}$) e a quelli compiuti per vendetta ($M_a = -M_{mlv}$).

Quel che appare certo è che la definizione di narrazione di tipo diabolico-stregonesco, nella accezione cristiana(-cattolica) pare potersi attribuire a racconti di derivazione sia colta che popolare in cui insistano una o più delle categorie sopra accennate, evidenziandosi, in particolare, la presenza d'un protagonista negativamente determinato il quale, per poteri *direttamente* o *indirettamente* attribuitigli, esternando i propri poteri, agisce sulla realtà, cercando di modificarla. Alla presenza e all'azione di tale figura o non si contrappone alcuno, oppure – caso diffuso – gli è posto sia limite che fine da un contro-protagonista (l'antistregone), nel qual caso il racconto potrebbe anche essere definito un *exemplum* nella migliore tradizione cristiana, tipologia narrativa volta ad esaltare sia la caduta, vale a dire l'azione di Satana e di coloro che hanno ceduto alle sue lusinghe che, soprattutto, la maggiore gloria del Signore e di chi in Lui crede e per Lui agisce.

5. Esaminiamo più dappresso i racconti che compaiono nella tabella allegata.

Quelli contrassegnati dalle sigle J25, C14 (59) e B279 narrano del potere detenuto da un uomo, ciò che gli consente, con un fischio, di far rotolare un animale ai suoi piedi.

J25 e C14 (58) risultano reciproci calchi e tradizionali narrazioni che vertono sul potere stregonico e sul contropotere antistregonico detenuto dalla stessa vittima dell'aggressione, cagionata da vendetta. Analogo tema in B299-301, ove la vendetta discende dal rifiuto di una scodella di latte.

Viceversa, il racconto J25-26 narra di un gesto malefico semplice manifestazione di potenza stregonica, al quale si pone rimedio mediante efficace azione antistregonica.

Un rifiuto è alla base della narrazione J27, ove si pone rimedio alla vendetta stregonica venendo incontro alle richieste della strega. Sempre in J27 è presente un racconto interno nel quale l'opera stregonica, del tutto gratuita (così almeno appare), si manifesta per la morte del figlio del mugnaio Grill a soli quattro anni per sifilide, ciò che, data l'età del bimbo, necessita di spiegazione (l'atto stregonico, appunto), di giustificazione per i genitori non in grado di accettare siffatta morte.

Ancora in J27 v'è un racconto esemplificativo del motto «chi è causa del suo mal pianga se stesso»: facendo affari con uno stregone una donna risente di atroci dolori; le si consiglia di troncare i rapporti con lui; i dolori passano ma quando riprende gli affari con quest'uomo i dolori tornano.

Stregonismo e antistregonismo sono presenti in J32 Prali Ghigo e Luserna San Giovanni: nel secondo caso, però, l'azione antistregonica non sortisce effetti positivi in quanto la metamorfosi stregonesca vede quel che non avrebbe dovuto vedere. Lo stesso dicasi per C14 (56).

Una metamorfosi stregonesca, Davi Catre in forma di cavallo rosso, è alla base del racconto in J33 e C14 (13): le contromisure adottate da Barba Buffa degli Odins impediscono all'animale di fuggire. Lo stesso Davide Catre, sempre sotto le spoglie di un cavallo nero, compare in un racconto di B235-237, quale rivale in amore d'un giovane abitante «al di qua del Vëngiè».

l'azione degli esseri stregonici dovesse essere preceduta da una possessione da parte di Satana del corpo e dell'anima di coloro che sarebbero divenuti adepti della congrega demonica e che, in seguito, avrebbero agito sui comuni mortali.

Una condizione anomala *post mortem* appare giustificare, in J33 e in C14 (51) l'appartenenza dell'uomo alla congrega degli stregoni²⁶.

Frenetici attacchi stregonici verso una ragazza delle Casette di Angrogna, in J33, C14 (50) e C14 (53), lasciavano la poveretta esausta ma, in compenso, le regalavano caramelle, pane bianco e mele; il passaggio dagli appunti (il *cahier 14*) al testo a stampa consente a Jalla di definire la natura di coloro che attaccano la ragazza: nella versione finale accenna, appunto, a stregoni.

Stregonismo, volto al blocco della produzione di burro e antistregonismo sono i temi de J39.

Viceversa, J39-40 e la sua traccia C14 (93) pongono a confronto la malvagità stregonica e la bontà ferica: le fate, ove non offese o derise²⁷, sono anche difensori delle umane faccende.

Vendetta stregonica mediante metamorfosi in forma di cani sempre più grossi ma senza contrattacco antistregonico (malattia del giovanotto) è la traccia del racconto B225-227. Viceversa, la schiena spezzata mediante malocchio è la vendetta d'una strega in B227-229 e forti dolori procurati al ventre d'un giovane che disprezza la figlia d'una strega è il tema di B229-231.

Un rivale in amore d'un giovane cerca di impedirgli il passaggio, facendosi trovare in forma di giumenta, in B231. Una vacca insegue, per fargli del male, un altro giovane, che scappò in casa e non si fece più vedere alla casa della ragazza corteggiata in B231-233.

Due tipi di vendetta sono al centro della storia di B233-235: da un lato la vendetta stregonica sulle vacche dei vicini che si avventuravano sui loro terreni; dall'altro la morte d'un giovane che cerca di conquistare una delle streghe ma, alla fine, le preferisce un'altra.

B237-239 e B239 narrano di stregoni, rivali in amore, che cercano di spaventare dei giovanotti, ottenendo l'effetto di farsi colpire e di mostrarsi in forme umane il giorno dopo²⁸ feriti e contusi. Viceversa, muore il giovane spaventato da due grossi maiali (metamorfosi d'un rivale in amore) posti di sentinella al Pont 'd la Vëlho in B239-241.

Il rifiuto motivato d'una zangola da parte della vicina d'una strega cagiona il «tocco» del seno alla vicina da parte di quest'ultima e la perdita del latte per il proprio bambino piccolo in B243-245; la minaccia di morte alla strega induce questa a ridarle il latte.

Il rifiuto d'una scodella di latte per il proprio capitano, induce un soldato stregone a far cagliare il latte d'una contadina in B245-247²⁹; il pronto suggerimento d'un vicino consentì alla contadina di levare la magia nefasta. In B247 il soldato domanda il latte per se stesso, mentre la struttura del racconto è analoga a quella precedente. Il tema dei vermi che fanno cagliare il latte riappare sempre in altro racconto di B247: anche in questo caso si libera, con opportuno gesto antistregonico, il baci-
le dalla magia.

In B247-251, B251-253, B253 e B253-255 viene narrato quel che altrove avevo chiamato il «ciclo di Sinquëtto», vale a dire una serie di racconti aventi al centro la figura di questa strega (o di folletto), il cui unico scopo pareva quello di divertirsi a spaventare le persone e a tormentarle facendosi vedere sotto forma di cavallo bianco, di fuoco (B253) o spirito (B253-255). Nel primo racconto punisce la propria domestica che perde tempo per strada ma per poco non viene picchiata da contadino al quale ha fatto uno scherzo; nel secondo lascia morire un contadino col quale è sorta profonda inimicizia; in B253 spaventa un giovane; infine lo spirito di Sinquëtto si mostra a giovane al ritorno dalla visita alla propria fidanzata.

26) Talune similitudini paiono trasparire con due episodi narrati nella *Démonomanie des sorciers*, di Jean Bodin, in specifico circa gli attacchi d'uno spirito maligno a una ragazza di otto anni e d'un altro spirito che batteva, tirava il naso, svegliava, ecc. un uomo che aveva stretto un patto con lui (cit. in PINUCCIA DI GESARO, *Streghe*, op.cit., pp.229-230).

27) Cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Dalle catastrofi leggendarie ai cicli fiabeschi in area valdese. Ipotesi di ricerca e di connessioni tra leggende e fiabe*, in BSSV, pp. 45-76, in part. pp. 53 sgg., ove si analizzano le risposte delle fate agli atteggiamenti negativi degli esseri umani nei loro confronti.

28) Il tema del «giorno dopo», vale a dire «le lendemain», come altrove definito, trova ampi riscontri nella trattatistica antistregonica: così nella *Démonomanie des sorciers*, di Jean Bodin (cit. in PINUCCIA DI GESARO, *Streghe*, op.cit., p. 242), a proposito d'un tale, ferito sotto forma di lupo, al quale viene riconosciuto il dardo che l'ha trafitto, il giorno dopo conficcato nella sua coscia umana. Cfr. il *Malleus Maleficarum*, di H. Institor e J. Kramer (cit. in PINUCCIA DI GESARO, *Streghe*, op.cit., in part. pp. 166-67) a proposito d'un taglialegna della diocesi di Strasburgo che ferisce tre gatti che lo assaltano; più tardi si viene a sapere che in realtà egli ha colpito a sangue tre nobili dame, forse streghe presentatesi in forma di gatti.

29) Il tema della vendetta per rifiuto del latte è già stato esaminato in FULVIO TRIVELLIN, *Dalle catastrofi leggendarie...cit.*

Con B255 si è prossimi, dal punto di vista della struttura, ai racconti stregonici ma, per ciò che attiene ai contenuti, alla cosiddetta «retorica epico-religiosa valdese», altrove analizzata: un curato che non ha granché da fare impara sui libri di magia l'arte della stregoneria e cerca, in forma di grosso cane bianco, di aggredire il pastore di Angrogna ma senza risultato.

In B257 una donna di Ribbo (Prati), dopo aver perduto i figli in tenera età, decide che non può trattarsi altro che di stregoneria: agisce in quanto figura antistregonica e il giorno dopo si viene a sapere che una strega è ustionata.

Il lungo racconto di B257-263 risulta alquanto articolato: al centro v'è Enrichetta, figura anti-stregonica che, sino a che è viva, protegge i famigliari d'una donna ma, quando muore, li lascia esposti allo strapotere delle streghe che avevano seguito la famiglia dalla valle Pellice a Marsiglia. Muoiono, così, i di lei figli e marito. Occorre evidenziare come le due figlie ammalate giungano a morte per aver mangiato della confettura portata in casa da una vecchia (strega) di nascosto dalla madre, ciò che non può non ricordare, sul piano strutturale, la fiaba di Biancaneve.

La morte precoce e costante dei figli d'un uomo induce questi a rivolgersi a un amico onde porre rimedio a tale situazione (B265-266): il padre agisce in quanto antistregone e così lo stregone muore improvvisamente.

Non seguire le indicazioni d'una strega onde curare un male cagiona la morte della figlia d'una donna in B267.

Le streghe rapiscono i bambini, come in B267-269, forse per vendetta verso la famiglia.

Un gesto antistregonico da parte del proprietario d'un gregge di pecore colpito da magia nefasta conduce a smascherare il giorno dopo il colpevole in B269-273.

La vendetta d'un stregone sul bestiame di coloro che non l'hanno atteso per andare con lui al pascolo è il *leit motiv* del racconto B273-275: da qui il nome Malmatin d'un pianoro.

I racconti B275-277, B277 e B277-279 sono riconducibili al tema dell'atto stregonico su bestie e alla sua parata da parte del proprietario, con conseguente smascheramento della figura stregonica (per ferita, i primi due, o per morte, l'ultimo).

A un capitano stregone viene tagliata la mano da un soldato che voleva spaventare in B279-281: davanti a costui il capitano se la riattacca come per incanto.

La connessione strega-diavolo appare evidente in B281-283: sfiorare una strega costa molto spavento a una donna e un lungo tormento diabolico, dal quale si riprese a fatica grazie all'ipnosi.

Attacco stregonesco su una bella ragazza in B283: la si porta da un curato che, dietro pagamento d'una somma e dopo aver consultato libri di magia, la esorcizza; costei guarisce ma la sua intelligenza svanisce. In area valligiana pare confermarsi, per evidenti ragioni di ordine storico-teologico e retorico, la stretta connessione fra cattolicità, esorcismo, magismo e stregonismo.

Azione stregonica e sua parata da parte delle stesse vittime degli attacchi è il tema di B295-297 e B297, mentre in B305 un giovanotto si fa stregone per amore e si trasforma in fiamme per andare a trovare la propria bella: il gioco dura poco e alla fine spaventa un individuo; una variante interna di B305 narra di tre ragazze-streghe che si trasformano anch'esse in fiamme.

La struttura di J33 e C14 (13) e di B235-237, più sopra esaminati, ricompare di poco mutata in B305-307 e B307: un cavallo, metamorfosi stregonesca, viene catturato dal pastore Guanta di Angrogna. Pari metamorfosi stregonesche sono al centro della vicenda leggendaria in B307-309: le minacce del proprietario del locale indurranno i cinque stregoni a pagarlo per farlo tacere.

Stregoni in forma di caprette (così va interpretato il detto dal più vecchio dei due contadini di Prarostino) e una bianca figura femminile sono gli attori del racconto in B309-311.

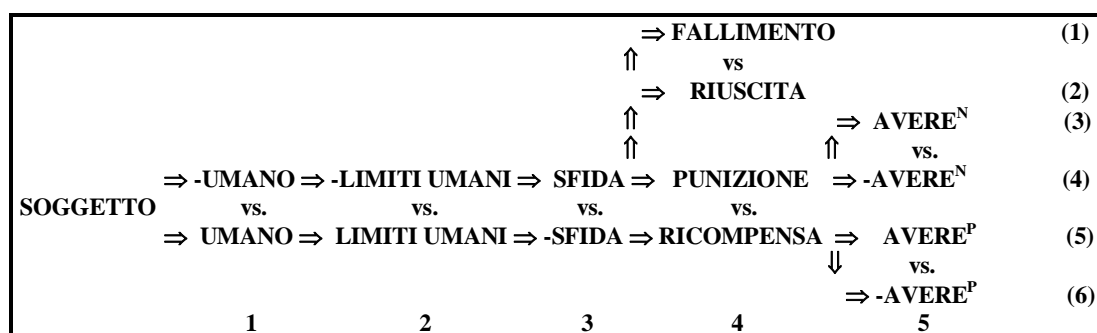
Un gatto ringhioso è la forma scelta da uno stregone (o un folletto?) in B315 per infastidire due donne che mangiavano sotto un castagno: dopo aver ricevuto una botta in testa, ne domandò un'altra ma gli si rispose che una sola bastava, dopodiché scomparve.

Una sposa novella che si trasformò in vitello è il personaggio stregonico in B317: il marito la scacciò e non si rispose più.

Un uomo uccide un cane che lo aggredisce in B317: il giorno dopo viene a sapere che un suo amico è morto improvvisamente. Al ferimento d'un lupo che spaventa la gente in B319 corrisponde, il giorno dopo, il ferimento d'un uomo. La mancata ritrasformazione d'una ragazza da giovenca in essere umano a causa d'un gesto antistregonico è il tema del racconto B319-321.

Viceversa, per concludere, la malattia e la morte d'un uomo di ritorno da un incontro d'amore e che s'imbatte in un vitello in fiamme che lo guarda con occhi umani (metamorfosi dello stregone che gli era ostile), costituisce il nocciolo del racconto B321.

7. Giusta la definizione più sopra proposta, si possono formalizzare nei modi che seguono, in relazione alla tipologia degli *exempla*, le sequenze narrative in cui si articolano i racconti di tipo stregonesco, prendendo le mosse, all'uopo, dallo schema che altrove³⁰ s'è reputato congruo per definire le narrazioni di tipo sostanzialmente «esemplare» e che qui sotto si ripropone:

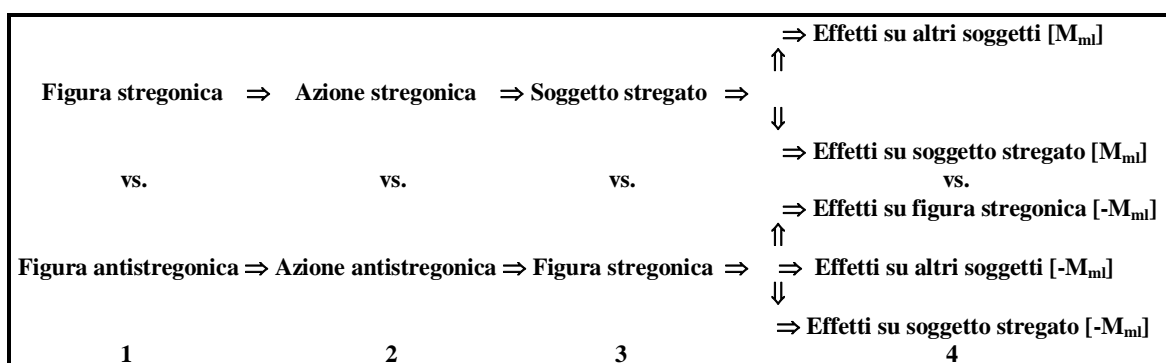


Dal canto loro, i due modelli che appaiono pertinenti all'uopo sono i seguenti:

A. Semplice «caduta» (sola azione stregonica senza reazione antistregonica):



B. «Caduta» e ripristino (azioni stregonica e antistregonica):



30) Cfr. FULVIO TRIVELLIN, *Che Dio voglia...*, op. cit., p. 113. La discussione sull'*exemplum* è alle pp. 114-120. In questa sede si può dire quanto segue: l'elemento -UMANO riassume tutte le qualità di individui che peccano in vari modi e non seguono la retta via (soprattutto in campo religioso, scegliendo ad esempio il demonio e le sue arti); la dicotomia LIMITI UMANI vs. -LIMITI UMANI si riferisce all'accettazione o meno dei limiti imposti da Dio alla natura umana (sia in senso morale che materiale, spirituale, ecc.); ne discende che chi non accetta i limiti umani tende a superarli, quindi a sfidarli e a sfidare implicitamente la volontà divina (SFIDA vs. -SFIDA); chi sfida il volere di Dio viene punito e, viceversa, chi non lo sfida non viene punito (dicotomia PUNIZIONE/RICOMPENSA); punizioni e ricompense implicano degli effetti, che consistono nel disporre o nel non disporre di qualcosa (AVERE vs. -AVERE) e, a loro volta, comportano ciascuno una disponibilità o indisponibilità positiva o negativa (AVERE^P o AVERE^N, ecc.). Esistono anche le possibilità che la sfida si concluda con una riuscita o con il fallimento, e queste sei possibilità coprono il panorama degli esiti teorici socialmente possibili sul piano narrativo: sarà compito dello specifico sistema socioculturale accettare e/o rifiutarne alcuni.

Nel caso «A», quello della «caduta», ci si trova di fronte a una sequenza lineare, che dalla situazione iniziale, attraverso l'azione della figura stregonica, conduce ad alterare l'equilibrio e a recare danni alla vittima; non v'è contrapposizione al potere della figura stregonica.

Per ciò che riguarda il tipo «B», ci si trova dinanzi a un insieme di sequenze che, per sommi capi, si riallacciano alle considerazioni svolte a suo tempo sia intorno alla letteratura «esemplare» e sia intorno alla più generale retorica epico-religiosa valdese: in questi due casi ci si è trovati di fronte a figure in costante opposizione, sia statica (il cattolico era per definizione antitetico al valdese) che, soprattutto, dinamica (le figure cattoliche agirono contro i valdesi, così come, per ciò che riguarda gli *exempla*, il paganesimo si contrappose al cristianesimo).

Questo caso è di gran lunga quello più numeroso ed evidente ed è giocato sulla costante opposizione fra l'agire di due figure antitetiche, quella stregonica e quella antistregonica, anche se, in realtà, gli attori in gioco sono, di fatto, tre: lo stregone, l'antistregone e il soggetto stregato il quale, a sua volta, come si è detto, può talora rivestire il ruolo di antistregone; infatti, sul piano narrativo, tre sono i ruoli e tre gli attori, con relativi campi di azione.

Prima di esaminare questi ultimi, appare d'uopo evidenziare le opposizioni in gioco:

1) **Figura stregonica vs. Figura antistregonica**: tale dicotomia esprime l'antitesi fra due elementi sia immaginari che reali (come confermano la trattatistica inquisitoriale occidentale, gli studi sullo stregonismo popolare e le analisi sul fenomeno stregonico nelle varie realtà socioculturali);

2) **Azione stregonica vs. Azione antistregonica**: questa riprende la prima opposizione e la traspone su un piano dinamico, nel senso che le diverse volontà in gioco tendono a manifestarsi e a trovare punti di contrasto, che diverranno ben più evidenti sia in relazione alla terza opposizione e sia, soprattutto, agli effetti;

3) **Soggetto stregato vs. Figura stregonica**: si evidenziano gli opposti obiettivi dell'una e dell'altra figura esaminate al punto 1), tese, la prima a cagionare danni (per qualsivoglia motivo e indipendentemente dall'effetto) al soggetto stregato, alterando il suo equilibrio iniziale e, la seconda a causare danni (per un motivo ben preciso e con effetti identificabili) alla figura stregonica, in tal guisa emancipando il soggetto stregato dalla sua subalternità verso la figura stregonica;

4) La dicotomia **Effetti su soggetto stregato vs. Effetti su figura stregonica** non esprime altro che ciò che accade a seguito dell'azione delle due figure in relazione agli opposti obiettivi, come evidenziato a proposito della dicotomia 3. Si segnala come gli effetti dovuti all'azione stregonica [M_{ml}] si concentrino su due ambiti distinti, per quanto correlati: da un lato il soggetto stregato, obiettivo primo del suo agire ma, dall'altro, su altri soggetti comunque connessi all'obiettivo primo (bestiame, beni, campi, famiglia, ecc.). Relativamente opposte sono le risultanze degli effetti dell'azione antistregonica [$-M_{ml}$], la quale, per ripristinare una situazione d'equilibrio accettabile deve, da un lato controbattere l'azione stregonica attaccando la figura stregonica e, dall'altro, mercé questo contrattacco, agire sul soggetto stregato (ove colpito) o su altri soggetti (bestiame, beni, campi, famiglia, ecc.) correlati al soggetto stregato stesso (semmai a loro volta colpiti).

In questo senso, quindi, la figura antistregonica deve necessariamente risultare dotata di adeguato «contropotere», atto non solo a limitare il potere detenuto dalle figure stregoniche ma pure ad annullarlo e a raddrizzare una situazione altamente sfavorevole (o totalmente negativa) per il soggetto stregato. Siffatta constatazione, ad onta della sua ovvietà, segnala perfettamente il rischio di ordine sociale e ideologico avvertito dalle autorità inquisitoriali fin dal Medioevo e, in seguito, da coloro che cercano, sia negli ambiti popolari, sia in quelli cosiddetti primitivi e sia in quelli colti (come la proliferazione di espedienti di natura antimagistica nel cuore della civiltà occidentale e razionale attesta), di porre argine ai segni nefasti del destino, ricondotti questi ultimi a una causazione esterna all'agire dei singoli o delle collettività (e la figura diabolica, in questo senso, non appare per nulla secondaria). Se quello che s'è definito «contropotere» non venisse concepito come superiore al potere diabolico-stregonesco, allora l'individuo e la società (le micro e le macrorealtà sociali) si

sarebbero trovate e si troverebbero tuttora, esposte alle alee esistenziali, alla mercé di esseri invincibili, con tutti i rischi di destabilizzazione psicologica e sociale.

In definitiva, la dicotomia che appare reggere questa particolare tipologia di racconti è proprio quella **Figura stregonica vs. Figura antistregonica**, in quanto, dal punto di vista narratologico, questi due ruoli sono quelli rilevanti e imprescindibili, quelli che forniscono senso e significato a questa particolare tipologia di racconti stregonici: il soggetto stregato, proprio per la difficoltà di isolarne le pertinenze, gli ambiti (come fra poco si dirà), appare subalterno all'azione degli altri due attori, veri Protagonista e Antagonista nella migliore tradizione proppiana.

8. La dicotomia **Effetti su soggetto stregato vs. Effetti su figura stregonica** segnala – appunto – la subalternità del **Soggetto stregato**, in quanto il suo ambito d'azione appare nullo o quasi, mero possesso statico (di vita, salute, beni e affetti) che viene svuotato in tutto o in parte (nel caso della vita, si può dire che il soggetto stregato viene deprivato del bene supremo ch'egli possiede) da una figura esterna che su di lui agisce dinamicamente, attraverso modalità che le leggende prima esaminate ben attestano. Il possesso statico (non la vita) viene reintegrato, *in toto* o parzialmente, dagli effetti dell'azione dinamica della seconda parte della dicotomia: la neutralizzazione della figura stregonica da parte di quella antistregonica, comporta, di conseguenza, la liberazione dagli effetti dell'atto malefico dei suoi beni, cioè del soggetto stesso, o di entrambi, nel caso che l'attacco avesse investito tutto l'ambito statico del soggetto stregato (lui stesso e ciò che lo circondava).

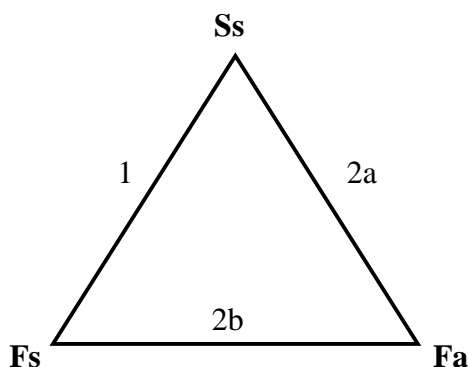
La staticità dell'ambito del soggetto stregato appare ulteriormente confermata giusta la terza opposizione, la quale segnala un rovesciamento di ruoli: da una passività del soggetto stregato a seguito dell'attacco stregonico, si passa a una passività della figura stregonica nella parte inferiore della sequenza narrativa di tipo «B», in cui è l'antistregone che agisce e che impone il suo dinamismo attivo, in quanto ora è lui l'attore principale, che opera e che impone gli effetti del suo operato sia all'agente stregonico, obiettivo principale (come segnalato dalla dicotomia 4) e sia al soggetto stregato, obiettivo secondario, ma certo non trascurabile. In questo senso, infatti, il soggetto stregato risulta pur sempre sia la causa per cui questa agisce e sia l'ambito che occorre liberare dagli effetti dei nefasti atti stregonici. Infatti, l'antistregone non opera per mero divertimento o per se stesso (a meno che ci sia sovrapposizione di ruoli); piuttosto, come la realtà del magismo attesta e gli studi demo-antropologici confermano, entra in gioco su richiesta di terzi (il soggetto stregato o chi per esso), allo scopo di liberare il soggetto dai vincoli di un malefizio che lo ha colpito.

Non solo: l'antistregone agisce anche di fronte ai pericoli che possono derivare se l'azione del soggetto stregonico sortisce gli effetti voluti, come confermano gli esempi desunti dal leggendario valligiano: siamo dinanzi alla cosiddetta «controvendetta», avversa alla vendetta dell'agente stregonico, la quale diverrà evidente, ad esempio, «il giorno dopo», *le lendemain*, appunto.

Per sottrazione, quindi, l'ambito gestito dalla **Figura stregonica** appare, nei fatti, uno solo: l'attacco al soggetto stregato e/o a ciò che a lui si correla, che a quel punto si configura come un insieme solido e solidale, per il quale la convergenza in un punto qualsiasi del proprio insieme da parte dell'attacco stregonico comporta conseguenze come se l'attacco fosse portato sul soggetto stesso. Si può dire, in estrema sintesi, che mentre l'essere stregonico è una sorta di germe che penetra, anche solitario, in un organismo e lo contamina, il soggetto stregato è l'organismo che vede la contaminazione estendersi al suo interno, sia sul piano spirituale o morale che, soprattutto, fisiologico o fisico: vedasi, ad esempio, una strega di Ratisbona, descritta nel *Malleus Maleficarum* che, per impedire il coito, occulta il pene con un incantesimo, ciò che condiziona l'effettuazione dell'atto sessuale, la procreazione e certo, sul piano morale, la considerazione che di sé e della propria virilità ha il possessore del membro occultato³¹.

31) H. INSTITOR, J. KRAMER, *Malleus maleficarum*. Paragr. «Come le streghe tolgono il membro virile», cit. in PINUCCIA DI GESARO, *Streghe*, op. cit., pp. 161-62.

Quel che s'è detto finora trova evidenza nella relazione triadica fra le varie figure, la quale può per ora formalizzarsi come segue (posti **Ss**=Soggetto stregato, **Fs**=Figura stregonica, **Fa**=figura antistregonica):

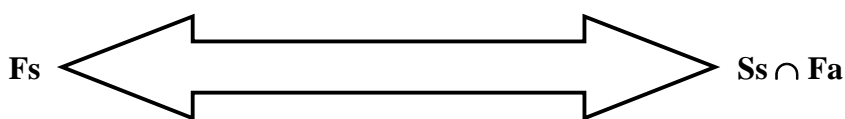


Le correlazioni centrali sono **Fs** \Rightarrow **Ss** (1) e **Fa** \Rightarrow **Fs** (2b), mentre quella **Fa** \Rightarrow **Ss** (2a) appare secondaria, in quanto subordinata a **Fa** \Rightarrow **Fs**.

9. L'analisi in termini di ambiti operativi dei tre attori presenti nella gran parte delle leggende valligiane (come pure altrove) deve tenere altresì conto che il ruolo di antistregone appare spesso essere rivestito dalla stessa vittima dell'aggressione magico-stregonica, condensando, quindi, la relazione triadica, sul piano delle figure effettivamente presenti nel racconto (ma, certo, non in quella formale, la quale presenta pur sempre tre ruoli distinti), a due sole: la **Figura stregonica** e il **Soggetto stregato-Figura antistregonica**.

Tale fatto avviene o per capacità/conoscenze intrinseche da parte della vittima, che immediatamente, compreso il danno arrecato, si trasforma in avversario della figura stregonica, oppure per capacità/conoscenze trasmesse da terza persona, la quale non agisce direttamente sull'antagonista stregonico, bensì induce la vittima ad agire in prima persona. I casi più sopra esaminati forniscono esempi dell'uno e dell'altro caso e la tabella riassuntiva che più oltre si potrà esaminare, formalizzerà con maggiore precisione ogni singolo racconto e la sua appartenenza a un determinato insieme.

Sul piano formale, la precedente relazione triadica assume, di conseguenza, la seguente veste:



(ove \cap = congiunzione-sovrapposizione di soggetto stregato e di antistregone – viceversa \cup = disgiunzione-distinzione tra queste due figure).

10. Con riferimento alle due tipologie di racconti stregonici in precedenza proposte, si può tentare di proporre una prima serie di inclusioni riferite ai racconti sinora esaminati. Le risultanze di tale sforzo potrebbero consentire, in prima approssimazione, il raggruppamento delle narrazioni intorno a nuclei minimali significativi, atti a fungere da base per una successiva analisi globale e per una più puntuale comparazione, sia fra racconti appartenenti allo stesso ambito culturale e sia fra racconti provenienti da ambiti diversi, nonché per una reciproca classificazione.

Si possono, quindi, individuare le seguenti sottoclassi:

1. Tipologia A:

- 1.1. **M:** J25 Cacet, C14 (59), B279, B247-251 1a parte, B253, B253-255, B267³², B305, B305 variante interna, B309-311³³, B321.
- 1.2. **M_{mlv}:** J27 Ghigo primo racconto³⁴, B225-227, B227-229, B228-231 B231, B231-233³⁵, B233-235, B239-241, B251-253, B255, B257-263 3a-4a-5a azione³⁶, B267-269, B273-275.
- 1.3. **M_{ml}:** J27 Ghigo secondo racconto, J27 Massello, J32 Luserna, C14 (56), J33 Angrogna, C14 (50), C14 (53), B281-283.
2. **Tipologia B:**
- 2.1. **M_{mlv} ove Ss∩Fa:** J25 S. Giovanni, C14 (58), B299-301, B235-237, B237-239, B239, B243-245³⁷, B269-273
- 2.2. **M_{ml} ove Ss∩Fa:** J25-26, J32 Prali, J33 Vèngie, C14 (13), J39, B247 Pomieri2, B257, B277-279, B295-297, B305-307, B307, B307-309, B315, B317 Angrogna, B319, B319-321.
- 2.3. **M:** J33 Serre, C14 (51)³⁸, B279-281³⁹, B317 Prarostino.

32) Si prende la definizione di «magie», della Di Gesaro, in senso estensivo, come manifestazioni di potere stregonico – appunto – non solo non necessariamente non nocivo ma, talora, anche benigno.

33) Siffatto racconto, ad onta del proprio fascino, determina una relativa difficoltà classificatoria: si decide di includerlo fra le magie fini a se stesse, a ciò indotti dal fatto che il più anziano dei due contadini alla fine sta male. Per un'analisi più approfondita del racconto cfr. FULVIO TRIVEL-LIN, *Che Dio voglia...*, op. cit., pp. 139-141.

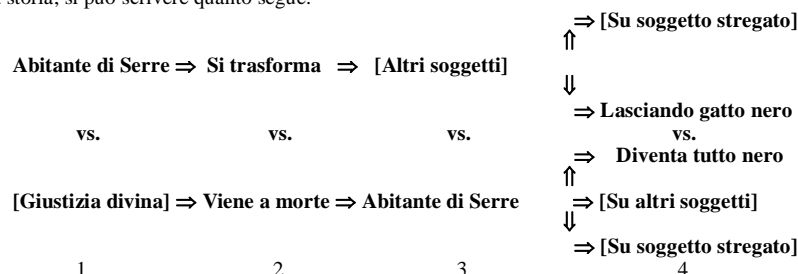
34) Appare adeguato inserire i due racconti di J27, sul mugnaio Grill di Ghigo di Prali, in tipologia A, diversificando l'attribuzione, in quanto, nel primo caso, trattasi di superamento dell'atto stregonico per vendetta attraverso l'accettazione razionale delle richieste avanzate dalla strega e che furono alla base della sua vendetta magica; nel secondo, pare trattarsi di generico malefizio.

35) Nonostante si considerano le due varianti B231 e 231-233 incluse in questa classe di racconti in quanto non v'è contrattacco antistregonico, i due protagonisti degli attacchi stregoneschi sono perfettamente consapevoli donde giunga l'attacco e, proprio per questo, paiono padroneggiare perfettamente la situazione. Nondimeno, strutturalmente, s'assiste al solo attacco stregonico.

36) Per l'estrema articolazione del racconto e la presentazione di situazioni diverse, si preferisce per chiarezza disgiungerlo nelle sue varie azioni.

37) Anche in questo racconto si considera il soggetto stregato come assimilato all'antistregone, tenendo però presente che l'azione sulla strega avviene attraverso semplici minacce di morte: il risultato è ottenuto ma, certo, non con azione antistregonica *strictu sensu*.

38) Si inseriscono i due racconti J33 Serre e C14 (51) fra quelli appartenenti alla tipologia B, evidenziando come lo smascheramento dello stregone avviene mercé la morte, un fatto certo naturale ma che potrebbe essere stato accelerato, in linea d'ipotesi, dall'imponderabile giustizia divina; il grosso gatto nero che rimane al suo posto conferma la connessione col potere diabolico. In relazione al modello proposto, sostituendo alle categorie i termini significativi della storia, si può scrivere quanto segue:

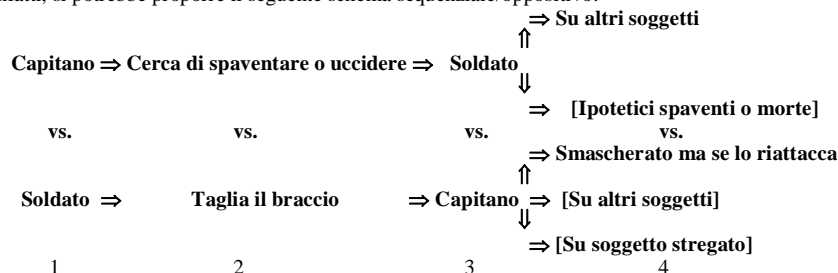


Come si nota, le opposizioni pertinenti risultano poco significative, a parte la 4, quella degli effetti, giocata sulla doppia metamorfosi stregonica (diventare tutto nero e lasciare gatto nero), l'una di conferma di potere o di appartenenza (alla setta satanica) e l'altra di smascheramento (**Potere vs. Disvelamento**); appare evidente come la 4 sia conseguenza della 2, giocata sulla opposizione fra azione stregonica (trasformarsi) e azione sullo stregone (togliergli la vita), del tipo **Metamorfosi vs. Privazione**. Se si ritiene il disvelamento una sorta di «privazione» della propria mascheratura, vale a dire il venire alla luce della propria reale identità (quella di stregone) e se si ritiene il disvelamento stesso in opposizione, per queste ragioni, alla metamorfosi; se, poi, infine, si ritiene il «potere» detenuto dallo stregone in opposizione alla privazione, si ottiene:

Potere : Privazione :: Metamorfosi : Privazione; vale a dire **Potere ∩ Metamorfosi**,

cioè una conferma della congiunzione fra «potere» e metamorfosi, inteso, quest'ultima come «potere» della trasformazione, della mutazione di forma.

39) S'inserisce questo caso insieme con quelli di cui alla nota precedente in quanto la figura stregonica trova il suo disvelamento ad opera di un soldato che gli mozza il braccio. Infatti, si potrebbe proporre il seguente schema sequenziale/oppositivo:



Si evidenzia come gli effetti sulla figura stregonica ad opera del soldato-ipotetico antistregone si riducano al fatto che il capitano si riattacca magicamente il braccio; pertanto viene smascherato, trovandosi costretto, per mantenere la propria integrità, soltanto a pagare il soldato affinché taccia;

2.4. M_{ml} ove $SsUM_a$: J39-40, C14 (93)⁴⁰, B245-247, B247 Pomier1⁴¹, B257-263 1a-2a azione, B265-266, B275-277, B277, B283⁴².

11. Le precedenti osservazioni hanno consentito di identificare alcuni modelli sulla base dei quali è possibile riunire le leggende di carattere stregonico. Trattasi, per ora, di osservazioni alquanto parziali e da sottoporre a ulteriore e necessaria verifica, in particolare cercando di cogliere quanto possano essere sempre adoperabili se estese all'analisi del sabba, del volo magico, delle trasformazioni in insetti, ecc.; non solo, occorre capire se e quanto tali modelli risultino ancora utilizzabili qualora ci si allargasse oltre l'area cosiddetta valdese, per la quale – come si è detto ma non ci si stanca di ribadire – l'accusa di stregoneria ebbe un impatto particolarmente doloroso e pesante, di cui è indubbia traccia la doppia equiparazione fra *valdesia-eresia* e *valdesia-stregoneria*.

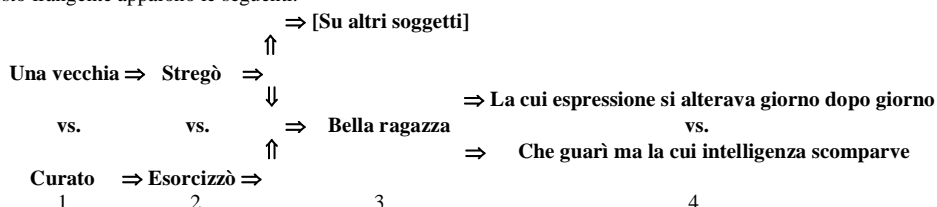
Come si è evidenziato nel paragrafo 2, le relazioni e gli intrecci tra figure, motivi, personaggi e situazioni meravigliose appaiono numerosi, rimandando talora un tema all'altro in un fluire quasi continuo e all'apparenza senza fine. In questo senso si reputa necessario un approccio generale e generalizzante, che consenta un'analisi la più estensiva possibile, anche a costo di sacrificare (come il caso di Propp in tema di fiabe di magia insegna) la sua adeguatezza ad altri ambiti o a tematiche diverse.

si rileva, inoltre, la doppia opposizione **Capitano vs. Soldato** (1) e **Soldato vs. Capitano** (3), tipica delle situazioni in cui il soggetto stregato funge, a un certo punto, anche da figura antistregonica)

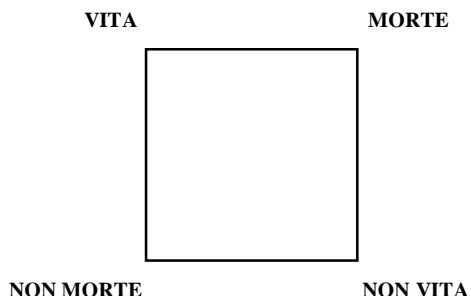
40) Interessanti appaiono l'originale e il suo calco a stampa: in particolare perché evidenziano il ruolo di protettrici delle comunità umane da parte delle fate e, non secondariamente, perché queste due narrazioni paiono più doversi ricondurre alla giustificazione d'un certo ordine naturale che al tema stregonesco *strictu senso*.

41) In B245-47 e B247 v'è azione antistregonica ma senza prevedere punizione sullo stregone stesso.

42) Si inserisce tale racconto in questo gruppo, evidenziando quanto segue: il racconto appare meno un intervento antistregonico e più una narrazione a sfondo pedagogico, maggiormente prossimo, cioè, alla retorica epico-religiosa valdese altrove analizzata. Difatti, le sequenze e le dicotomie aventi senso in questo frangente appaiono le seguenti:



Che sia vero quel che più sopra s'è detto, tale fatto appare evidente per l'inesistenza della dicotomia 3 (in quanto l'attore è unico, essendo la ragazza oggetto dell'attacco stregonico e, nel contempo, oggetto dell'esorcismo il quale si indirizza sullo stesso individuo oggetto dell'attacco stregonico o della possessione stregonica, non prevedendo, quindi, alternative circa i destinatari dell'azione esorcistica) e per la parziale efficacia della 4: alla sua guarigione, fa riscontro la scomparsa dell'intelligenza nella ragazza; tale fatto non può riassumersi come opposizione del tipo **Morte vs. Vita**, bensì, meglio, come **non Morte vs. non Vita**, perdendosi, quindi, una parte del senso stesso dell'opposizione (infatti le dicotomie risultano alquanto più moderate), come facilmente si può evincere dal seguente quadrato semiotico costruito sulle opposizioni pertinenti in questo contesto:



Le opposizioni sono costruite a partire da **VITA vs. MORTE**, categorie che possono essere rappresentate, appunto, da altre due più deboli, tali quella di non morte per vita e non vita per morte, consapevoli che queste due categorie contemplano la possibilità di numerose variabili al loro interno. Il fatto di essere non morte, la vita non è detto che debba per forza di cose essere l'unica alternativa possibile: la vita, come non morte può darsi come vita parziale, tale, ad esempio, l'essere vivi ma privi di una parte dell'intelligenza a seguito d'una regressione psichica. Non per nulla nel quadrato semiotico i termini dell'opposizione **NON MORTE vs. NON VITA** sono detti subcontrari, proprio a evidenziare che l'opposizione appare manifestamente più contenuta, tra categorie che possono anche risultare simili alle altre due ma, certo, non uguali (la vita implica la non morte ma non è la stessa cosa sul piano del significato)

Non solo: l'opposizione 2 fa leva su un elemento non immediatamente evidente ma che nel racconto ci viene narrato: il curato fa uso di libri di magia onde esorcizzare la ragazza che, quindi, fungono da mediatori fra lui e il soggetto stregato; sapendo il giudizio che dei libri magici è fornito dalla cultura valdese (anche sul piano del leggendario), non appare incongruo il parziale fallimento del curato. Infine, non v'è attacco sulla figura stregonica, per cui, per definizione, non appare eliminata la causa principale del progressivo deperimento della fanciulla: non eliminando la ragione principale (lo stregone) non si eliminano tutti gli effetti del suo agire, in altre parole non si torna a un equilibrio il più prossimo possibile a quello iniziale.