

La scrittura delle streghe

Nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer osserva che alla coscienza mitologica è del tutto estranea la distinzione tra immagine e cosa, ideale e reale, simbolo e oggetto. Il termine “coscienza” indica l’insieme delle operazioni tramite le quali una determinata cultura prospetta una determinata visione del mondo, disegna l’orizzonte delle esperienze possibili per la comunità che la frequenta, alimenta le produzioni e le interpretazioni di senso per le comunicazioni, gli script comportamentali, gli aspetti accettabili delle cose. La coscienza mitologica, in particolare, include tutte quelle varietà culturali che non sono fondate sul *logos* della tradizione filosofico-scientifica occidentale. Per essa, l’immagine non *rappresenta*, è la cosa – non la sostituisce, ma esplica la stessa azione di essa, è l’equivalente della sua presenza immediata. Nell’agire mitico si compie dunque una vera e propria transustanziazione, che rende il danzatore davvero un dio o un demone: i riti non hanno inizialmente un contenuto imitativo o allegorico, bensì un significato del tutto reale, non sono rappresentazione, ma compimento dell’evento. Il culto è il vero strumento in virtù del quale l’uomo, non tanto dal punto di vista spirituale quanto fisico, sottomette la natura. Mito e linguaggio si appoggiano e si condizionano reciprocamente: parola e nome non indicano e significano, ma sono ed agiscono¹.

Nomi di luoghi. Triora e le grotte

Nell’entroterra della provincia di Imperia esiste un luogo in cui il nome sembra esprimere in

qualche modo l’aspetto essenziale dell’anima del territorio; e la suggestione è talmente forte da convincere che quasi oltre lo spirito dell’ambiente quel nome abbia anche potuto prescrivere il destino storico che ha consegnato alla fama – e alla curiosità del turismo moderno – l’intera area con il paese e le valli che lo attorniano. Triora espone sullo stemma del Comune il Cerbero che monta la guardia al regno infernale, affinché i morti non abbandonino l’Ade e i viventi che si presentino al suo cospetto vengano divorati. Per la verità, le tre bocche, le *tria ora* che l’ideografia araldica assegna al cane ctonio, potrebbero essere il simbolo dei tre fiumi che si congiungono nel territorio del comune, o i tre principali prodotti agricoli del territorio che ne sostengono l’economia: grano, castagna e vite. La pro-loco non esclude nessuna via, ma la tradizione ha ormai deciso per l’ipotesi più suggestiva, che individua in quest’area montana della provincia di Imperia il punto di accesso privilegiato verso i regni inferi. Nel triennio (di nuovo ricorre il fatale numero tre) 1587-1589 Triora è stata funestata da uno dei processi contro le streghe più sanguinosi della storia: un numero imprecisato di donne sono morte falcidiate dalle torture e dagli stenti del carcere, prima ancora di arrivare ai roghi che hanno completato l’eccidio – secondo la macabra sceneggiatura dell’Inquisizione. La brutalità dei metodi per ottenere le confessioni, le motivazioni che hanno condotto all’apertura del processo e alla sua interruzione dopo oltre duecento arresti, sono già state ampiamente documentate²: non è quindi questo l’argomento sul quale occorre soffermarsi. Il tema che invece si profila come condizione stessa della cronaca stori-

ca è l'incrocio di due tradizioni, di due contesti di azione e di interpretazione del reale – inesorabilmente sottratti alla possibilità di una traduzione reciproca, di una qualche forma di mutua lettura e comprensione. La questione prospetta un problema della massima rilevanza per tutti coloro che cercano di avvicinare i fenomeni storici e antropologici della stregoneria: come non ha mancato di osservare Ginzburg³, il problema di chi interpreta il ruolo dell'etnografo è di dover ricorrere comunque alle categorie usate dagli inquisitori per inquadrare gli eventi e offrirne un'interpretazione. Sono infatti costoro ad aver interrogato le donne identificate come streghe – e per di più la loro rete concettuale è la stessa che abbiamo a disposizione noi. Per questo qualsiasi congettura che possiamo elaborare non può che sorgere sulle stesse categorie interpretative e di forzatura che vengono attivate dagli inquisitori. La via d'uscita che viene suggerita è quella di identificare nelle maglie delle forzature imposte dagli schemi delle domande e delle suggestioni, quegli elementi che compaiono in maniera spontanea, che non possono rispondere a nessun requisito del dogma sabbatico – quelle eccedenze documentarie, quelle “fantasie” locali o sotterranee che non potevano essere previste e inoculate dalle esigenze di giudici e aguzzini.

Il territorio di Triora sembra offrire proprio una di queste vie d'uscita per il problema ermeneutico, aprendo un accesso più diretto – sebbene indubbiamente minacciato da una ambiguità radicale – alla dimensione specifica della realtà stregonesca.

Tutto – villaggi, montagne, boschi e rocce – mostra l'aspetto che ci si attende dall'ambientazione di storie con spettri e streghe. Domenici, in un articolo comparso sul Corriere della Sera ormai tre anni fa, lo descrive a tinte forti: “Il paese di Triora appare quando ormai sembra impossibile arrivarci. E' attaccato a mezza costa e guarda un panorama che pare il mondo prima che ci vivesse qualcuno”. La strada che lo raggiunge è “stretta e tutta curve, si muove come un serpente nel fondovalle, poi si arrampica sui fianchi delle montagne dove il bosco fitto disegna ombre sempre più nere”. Sopra il paese “si appoggia un castello abbandonato che pare proprio quello delle streghe; ancora più in alto, appollaiato su un picco come un avvoltoio, incombe il cimitero. Credo sia l'unico paese al mondo ad avere il cimitero sulla testa”⁴.

Ma oltre l'aspetto folkloristico, se si esplora il primo strato con il quale gli uomini che hanno abitato il territorio lo hanno convertito nella loro dimora, i nomi dei luoghi – è l'ambiente stesso a

mostrare la traccia dell'eccedenza richiesta da Ginzburg. Se si allarga lo sguardo dalla valle di Triora all'intero entroterra della provincia di Imperia, gli speleologi hanno censito ed esplorato oltre 650 grotte, generate dalla natura mineralogica ampiamente carsificabile delle montagne. Di queste, circa 550 si trovano nei territori del Comune di Triora e di altri 5 comuni limitrofi. Il folklore locale ha contrassegnato queste aperture naturali assegnandole o alla funzione di accesso al regno dei morti, o alla celebrazione dei convegni stregoneschi, o alla coabitazione di streghe e demoni – spesso in fessure talmente strette da porre giusti interrogativi sulle modalità di spartizione degli spazi vitali. Circa 50 cavità traggono nomi da esseri maligni, 15 direttamente dal diavolo (come il Fumelu du Diavu, o il Buco del Diavolo presso Bornega di Triora). Seguono i riferimenti ai possedimenti delle streghe, denotate dai termini “bazura”, “masca”, più raramente “stria”: il Ciottu da Stria a Ventimiglia, la Tana de Bazure in Valle Argentina, la Valmasca nel bacino del Roia, i Valloni delle Masche nel settore del Cian Ballaur⁵.

Nomi di personaggi. Le streghe e le maschere

I nomi dei luoghi sono il primo indizio di una scrittura particolare, che forma il primo corpo vitale della cultura delle streghe. Si tratta di una scrittura ambigua, dal momento che circola secondo le modalità orali e che solo nell'attività censoria della nostra cultura viene trascritta, ad opera degli uomini del CAI. In un certo senso si tratta di una sovrascrittura, che annulla l'ambiguità stessa delle denotazioni assegnate dalla coscienza magica locale: esse esprimono lo sgomento che afferra davanti alla tenebra, agli eventi che la attraversano e ne incarnano lo spirito oscuro, alle azioni che ne manifestano la predilezione per l'annullamento della razionalità e la dispersione delle gerarchie dell'ordine – ma allo stesso tempo alludono al fascino di questo rovesciamento dei caratteri della normalità, alla seduzione che proviene dall'abisso originario, dal Caos prima di ogni istituzione di senso e di valore. Ancora Domenici testimonia che accanto alla Cabotina, la casa fuori dalle mura di Triora nella quale ha inizio la storia delle effertezze inquisitorie, “un altro cartello, meno ufficiale e fatto in qualche modo, dice che qui le streghe ballavano coi diavoli. Lo scrisse qualche anno fa un vecchietto convinto che le streghe fossero belle ragazze che si divertivano un mondo. Poi morì, sognando quelle femmine spensierate.” La natura stessa della strega appare ambigua alla nostra scrit-



tura, alla nostra trascrizione dei nomi e dei luoghi che appartenevano ai loro riti e alla loro mitologia – allo stesso modo in cui l'ambiguità doveva apparire forzatamente sinistra nei registri degli Inquisitori. Il nome stesso che il dialetto locale riferisce alle streghe è “masca”, maschera – la sede della massima ambiguità percettiva, e di ulteriori ambiguità dettate da una relazione di scambio tra i vivi e i morti, e da una relazione con lo “spirito dei luoghi”, che dovremo ora analizzare.

Le maschere venivano di fatto indossate durante alcune “cerimonie” stregonesche. Toschi⁶ mostra che il termine *masca* indica originariamente una rete che avvolge il corpo del morto, affinché esso non faccia ritorno sulla terra. L'analisi di Ginzburg permette di ampliare ed approfondire la comprensione di questo argomento: la figura che può essere qualificata come “il morto di recente” è figura ostile per eccellenza, proprio perché il cadavere traccia per la società l'area in cui transita l'estremo confine della sua identità. Esiste ancora il corpo che incarnava un membro della comunità; tuttavia esso ormai appartiene già al regno dell'aldilà. Si tratta di una figura invidiosa dello stato dei vivi, che pertanto si augura la trasformazione di tutti in morti: per questo è possibile interpretare la cerimonia funebre al contempo come un gesto contro il morto, destinato a separarlo dalla comunità. L'iconografia assimila lo statuto del cadavere a quello degli animali che secondo la tradizione succhiano il latte o il sangue agli animali e alle donne. Questo bestiario molto variegato (donnole, lucertole, conigli, ecc.), colleziona peraltro gli animali che si incaricano del volo e delle trasferte notturne delle streghe, nonché quelli le cui sembianze vengono assunte dalle streghe stesse in seguito alle loro trasformazioni estatiche. L'appellativo di *strega* nella lingua ufficiale, e il termine dialettale *stria*, provengono dal lemma latino *Strix*, indicante il generico uccello notturno – che in molte leggende manifesta un talento naturale per appetiti sanguinosi. La forma delle maschere tradizionali, se osservata di profilo, ricorda questa ascendenza aviaria – e non si tratta soltanto di un richiamo puramente esteriore o di una suggestiva reminiscenza estetica.

Nomi dell'assenza. Gli animali, i morti, l'aldilà

Non è la produzione di strumenti a distinguere in maniera assoluta gli uomini da altre specie animali; la separazione si fonda invece sulla capacità semiotica di assegnare significati alle cose: è per questo che esse vengono raccolte, collezionate,

conservate – e che in queste condizioni esse cessano di essere cose e diventano semiofore, portatrici di significati. Questo tratto, che contraddistingue per antonomasia lo statuto del linguaggio, nasce nel suo fondo da una elaborazione dell'assenza. Le prime comunità umane hanno riconosciuto da subito la stretta subordinazione della loro sopravvivenza alla caccia di animali, quindi ad una risorsa che ha sempre mostrato evidente familiarità con la carenza, la rarefazione, la scomparsa. La pratica di accudire le ossa degli animali uccisi nella loro pelle, ha finito per trasformare nella percezione delle comunità primitive ogni animale che compare all'orizzonte nella reincarnazione, nella rinascita, di quello che era stato catturato. Le ossa diventano semiofore, e tra l'animale e il morto si compone un nesso di identità: sono entrambi espressioni dell'*alterità*, dove la morte è solo un caso particolare dell'assenza. Il compito dello sciamano è quello di mediare con l'*assenza* degli animali, con il regno dei morti: egli deve attraversare il confine, per tornare portando con sé la rinascita degli animali stessi; allo stesso modo, nella declinazione delle civiltà agricole, questa missione si traduce nell'incarico di garantire la rinascita delle colture, di assicurare la fertilità della terra per l'anno che deve arrivare. Tra animali e anime, animali e morti, animali e aldilà esiste una connessione profonda: sono tutte espressioni dell'*alterità*.

Esistono culture dove i morti vengono avvolti in un sudario fatto con pelli di animali e appesi agli alberi. Nell'area islandese, svedese e nord siberiana esiste una tradizione di combattimenti da parte dei guerrieri magici in forma di spirito: essi combattono tra loro in catalessi, con il corpo addormentato protetto dal mantello. I morti di sesso maschile vengono invece coperti sul volto da un panno. Gli sciamani del nord hanno la testa avvolta in pelle di animale e cadono in catalessi battendo su un tamburo con decorazioni funebri. Per tutte le culture di stampo pagano dell'area europea l'eccezionalità dello sciamano è indicata al momento della nascita dal cencio amniotico, la camicia che avvolge il corpo del neonato come un sudario: è il segno che contraddistingue i morti o i non nati. In essa viene vista una sorta di anima esterna, che ha la proprietà di tramutarsi in animale, in spirito vitale, di condurre vivo il possessore nel regno dei morti. Ciò che copre mette in comunicazione con il regno dei morti; la maschera è il veicolo di questa copertura⁷.

Per questo la maschera è prima costituita dalla pelle stessa dell'animale, poi ne riproduce l'aspetto somatico: per poter mediare con i morti occor-



re che lo sciamano, la strega, divengano essi stessi morti – almeno per un certo lasso di tempo. La masca non simula né rappresenta, è l'animale e il morto, nel significato esistenziale e non copulativo del verbo essere. Ritorna quindi il tema dell'identificazione che è comparsa nella citazione iniziale da Cassirer: una forma di esperienza del tutto estranea alla coscienza rappresentativa che connota la *nostra* cultura, come quella degli inquisitori. Nello studio del concetto di "animale-totem", Cassirer osserva che la funzione identificante della coscienza mitologica esonera dai propri moventi sia i criteri analitici del nesso di causalità, sia quelli sensibili della somiglianza. Per l'esecuzione del processo di identificazione con una determinata essenza è sufficiente la compenetrazione di tale essenza in un luogo che ne è pregno. L'animale totem è inteso come reale progenitore del clan, ed è sentito identico a sé da ogni membro di esso, essendo il totem un secondo corpo per ciascuno di loro. Il carattere dell'animale prescrive le regole del comportamento e del lavoro del clan di cui è totem: il patrimonio spirituale infatti non è un prodotto speculativo, ma una conseguenza dell'aspetto pragmatico della vita del gruppo⁸.

Nomi di cose e di fatti. Mondi diversi per culture diverse

La facoltà di incarnare il confine tra vivi e morti consegna le streghe ad uno statuto di ambiguità ineliminabile. Ambigua è anche la relazione con i morti, che evocano l'orrore dell'apertura dell'Abisso originario – ma al contempo sono latori di una promessa di fertilità e di prosperità. La strega è una figura liminale della società, come il cadavere, e le viene riservato lo stesso sentimento ambiguo di ostilità e di fiducia collettiva: per questo la Cabotina, la casa delle streghe, non si trova a Triora ma sul confine del paese, al limite della foresta. Le accuse registrate dagli inquisitori ricalcano, nella distorsione degli schemi del sabba diabolico, l'insieme delle caratteristiche che abbiamo osservato: il patto con il diavolo e la consumazione di incontri con i demoni, accertati dalle tracce individuate dai testimoni sulla soglia delle grotte: erba calpestata e bruciata, cerchi, puzza di carne bruciata, odore di marcio e di cadavere che perdurano durante tutta la giornata seguente le notti incriminate. Nelle tenebre c'è chi afferma che persino dai paesi si potessero osservare sulle montagne le ombre danzanti delle convenute al sabba. Ancora in pieno Ottocento, a Castelbianco, la stre-

ga Margheritin sosteneva comunque di potersi trasformare in topo o biscia. Ma le testimonianze non si fermano qui. Ancora oggi i contadini della zona ritengono che le streghe possano trasformarsi in pecore o galline; e la testimonianza più recente delle loro attività metamorfiche risale agli anni Sessanta. Una sera d'estate a Evigno i contadini sono riuniti attorno ad un falò; uno di loro osserva una gallina avvicinarsi, e la uccide gettandole un paiolo di acqua calda. L'indomani mattina una donna stimata universalmente come strega viene ritrovata morta, a causa delle ustioni che le ricoprono il corpo⁹.

L'eventualità stessa di concepire un episodio reale in cui una strega può essere al medesimo tempo una donna e una gallina – costituisce una sfida plateale ad alcuni dei principi fondamentali che innervano, nella nostra cultura, sia la possibilità di ogni nostra esperienza quotidiana, sia le strutture più ardite del pensiero: il principio di non contraddizione e il principio del terzo escluso. L'esperienza testimoniata dalla tradizione stregonesca si estende in una dimensione che ostenta caratteri di completa estraneità rispetto al nostro mondo, così come lo conosciamo e come lo progettiamo nelle nostre azioni – pur nella più stretta prossimità geografica, anzi, nella medesima collocazione territoriale. Questa coabitazione nello stesso spazio fisico, ha tradito gli inquisitori e li ha illusi di effettuare una registrazione fedele di parole, frasi, riferimenti, che avrebbero dovuto trasferire gli stessi significati che a tali elementi grammaticali venivano attribuiti da loro e dagli altri uomini della cultura "alta"; ma allo stesso modo illude noi che trasaliamo di terrore davanti alle circostanze delle accuse e pretendiamo di riconoscere contadine, vecchie, povere donne vittime di superstizioni – laddove quello che si dispiega è invece una coscienza interamente estranea, l'esperienza di una cultura totalmente altra, che sorge dallo spirito stesso del territorio, dall'attrito tra il lavoro per la sopravvivenza della comunità e le caratteristiche dell'ambiente, i cicli delle coltivazioni e le alterne vicende della fertilità.

Di nuovo nomi di luoghi. Il sacro e il racconto

Alle streghe si mostra un mondo che si dispiega secondo forme temporali, spaziali, contenutistiche che possono essere condivise da coloro che attingono alla stessa tradizione di sintesi cognitive fondate sull'identificazione – e non sulla rappresentazione, come quelle che invece si offrono alla nostra coscienza. I luoghi, se opportunamente



interrogati, tornano a parlare il linguaggio di questa tradizione che si sta perdendo nella Triora quasi abbandonata dei nostri giorni. Se le tre note fondamentali della nostra concezione dello spazio (quello di Euclide e della carta geografica) sono infatti la continuità, l'infinità, la perfetta uniformità – lo spazio della coscienza mitica è invece distinto per posizioni e contenuti, ogni punto vibra di un proprio accento. La prima distinzione spaziale è quella tra spazio ordinario e spazio eccezionale, "sacro" in qualche senso di questa parola, separato e protetto da tutto ciò che lo circonda. Naturalmente, in questa primitiva accezione, non è possibile stabilire un'equivalenza tra il sacro e il puro; al contrario, anche i termini *aghios* in greco, e *sacer* in latino, che denotano il sacro, sono gli stessi che indicano ciò che è mostruoso, nuovo e pericoloso (è verosimile l'etimologia che li riconduce alle esclamazioni di stupore e sorpresa)¹⁰. Si tratta di un plesso sperimentale la cui determinazione è difficilmente collocabile per il nostro pensiero teoretico. Infatti, essa precede tutte le distinzioni che sono per noi caratteristiche di ogni intuizione del reale: la sua sede è prima della separazione tra anima e corpo, psichico e fisico, sostanza e dinamica. L'eccezionale, il sacro, l'alterità dei morti, delle maschere, degli animali, delle grotte – non è un oggetto, ma neppure una potenza spirituale, è un'accentuazione ideale con cui l'intuizione distingue talune circostanze dal corso normale dell'esistenza: per questo esso fonda la prima distinzione del mondo mitico, quella tra sacro e profano.

I nomi delle grotte sono la traccia di questa eccezionalità, di questa esperienza dell'alterità sacra – ma il loro valore espressivo cambia se appaiono copiati sulla superficie di una carta topografica, o se vengono pronunciati nelle notti oscure di Triora, o ancora se vengono istoriati nelle grotte stesse da coloro che ne frequentano i convegni notturni. Come annota Cardona, "se la scrittura è soltanto maschile, il termine femminile dell'opposizione potrebbe allora essere (...) la tradizione orale"¹¹. Il segmento sciamanico rappresentato dalle streghe costituirebbe sotto questo punto di vista l'*enclave* destinata alla conservazione delle conoscenze rituali connesse alla ritualità per la fertilità agricola e alle proprietà curative delle piante. Le formule sono sviluppate in metrica, per agevolare la memorizzazione. Ma questo non basta, perché come osserva lo stesso autore, nella cultura e nella religiosità popolare le donne hanno costruito una sorta di anti-scrittura, un rovescio della scrittura istituzionale, che si manifesta tramite il ricorso ad un insieme di elementi semiotici

differenti e ad una sovversione della funzione stessa di durata dei testi scritti: una scrittura effimera, pronta a deteriorarsi al termine dell'evento che l'ha generata. La tradizione vuole che esista comunque anche un repertorio di ricettari e di formulari scritti: i fogli contenenti le massime sono custoditi in sacchetti cuciti, che non possono essere aperti – pena la perdita del segreto della formula. A prima vista una simile condizione di scrittura equivale alla sua assenza, e non fa che insistere sullo schema del rovesciamento dell'immagine monastica del religioso che annota sui codici le sue cognizioni botaniche: la conoscenza della strega abbraccerebbe lo stesso argomento, ma la procedura e la concezione sarebbero capovolte – quindi legittimamente definibili come demoniache da parte degli inquisitori, se l'opposto della santità deve configurarsi come la sequenza canonica delle frequentazioni luciferine. La questione si deve invece porre di nuovo denunciando la distorsione interpretativa che proviene dalla tendenza a trasformare le nostre abitudini in un termine di riferimento assoluto. Per noi la scrittura è una registrazione del discorso orale, che può essere riattivato punto a punto ad ogni nuova lettura da parte di chiunque conosca il codice di rappresentazione – al limite della raffigurazione della pronuncia suono per suono, secondo l'illusione proiettata dalla struttura alfabetica. "La comprensione della funzione grafica è per noi seriamente limitata dal presupposto che si debba partire dalla codificazione della lingua. Considerando questa la prima e la più importante funzione della scrittura, ci si impedisce di cogliere all'opera la funzione grafica come modellazione primaria del pensiero". Ciò che appare nei segni effimeri tracciati dalle streghe nelle grotte, sul loro corpo mascherato, nelle formule rinchiuse per sempre, è una classe di segni che non ha parentela con le intenzioni e il funzionamento della scrittura alfabetica. Citando ancora Cardona, "ciò che precipita nei segni è direttamente un universo concettuale e non la sua codificazione in termini linguistici. (...) [In tali sistemi segnici], alla funzione grafica è affidato il compito di modellizzare contenuti di importanza ideologica vitale per la comunità; per definizione anzi, *la totalità* di ciò che si deve sapere sul mondo (e di qui il suo valore segreto, iniziatico)¹²".

Il sistema semiotico che esprime la coscienza stregonica si manifesta come una scrittura consegnata alla durata dell'evento in cui viene prodotta e allo spirito del luogo in cui questo si consuma: il suo scopo è quello di ordinare l'intuizione stessa del tempo e dello spazio nella sua scansione fon-

damentale di ordinarietà ed eccezionalità, la diastole e la sistole della vita comunitaria. La scrittura circonda e racchiude l'evento sacro, per questo deve dileguare con esso – per lasciare una traccia di sé solo nel percorso ondivago della memoria e dei racconti, delle leggende, nella tradizione orale. I segni sul terreno, sul corpo degli animali sacrificati, sulle pareti delle grotte, sul corpo delle streghe – la mascherata semiotica dei loro convegni – permettono di tracciare il confine tra il regno dei vivi e il regno dei morti, nella sua ambiguità, affinché esso venga attraversato in entrambe le direzioni. Ma ciò che le streghe riportano al ritorno dal loro viaggio non è solo la fertilità dei campi e l'abbondanza della cacciagione: i beni materiali esprimono la rilevanza delle figure liminali per i termini di comprensione di una cultura povera, ma non sarebbero sufficienti a mostrare il significato della presenza stregonica nella civiltà del ponente ligure del Cinquecento. Ciò che le streghe conducono alla conclusione della loro escursione notturna è il senso stesso del viaggio, del tempo e dello spazio: esse assicurano la forma della cultura, la vitalità dei miti e delle tradizioni che la animano. L'unità del confine, che è lo stesso da entrambe le parti che ne vengono separate, è ciò che rende possibile l'espressione di tutti i sensi, la pluralità di tutti i significati; e l'evento di chi lo varca, prima in un senso e poi nell'altro – non è semplicemente l'oggetto di una storia, ma la condizione di possibilità di tutti i racconti. Come insegna Propp¹³, la scansione dello spazio e

del tempo che provengono da esso, la sfida, la prova, l'iniziazione, la morte, il superamento, il ritorno, il trionfo – tracciano il disegno stesso dell'affabulazione, del linguaggio, dell'esempio, del modello – di tutte le storie che sono state raccontate e che si continuano a raccontare.

Note

¹ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, II Das mythische Denken*, 1923, Bruno Cassirer Verlag, Oxford; tr. it. di Eraldo Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche, II Il pensiero mitico*, Firenze, La Nuova Italia, 1964, pag. 57-60.

² L'ultima pubblicazione in merito risale al 2004 ed è dovuta a Stefano Morrigi, *Le tre bocche di Cerbero*, Bompiani: presenta una descrizione acutissima delle ragioni sottese all'evento stesso del processo, nonché alla sua improvvisa chiusura per intervento della Repubblica di Genova e del Sant'Uffizio romano.

³ Carlo Ginzburg, *Storia Notturna*, Torino, Einaudi, 1989, pag. 73.

⁴ Viviano Domenici, *Benvenuti a Triora, il paese dove ancora volano le streghe*, Corriere della Sera 24 agosto 2003.

⁵ Gilberto Calandri, *Il rapporto streghe-grotte nel ponente ligure*, in *Atti Terzo convegno sulla stregoneria*, Comune di Triora, 2000.

⁶ Paolo Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Boringhieri, 1969, pag. 169.

⁷ Carlo Ginzburg, *op. cit.*, Parte III, cap. 2.

⁸ Ernst Cassirer, *Op. cit.*, Parte III, cap. 2, §1.

⁹ Gilberto Calandri, *op. cit.*, pag. 93.

¹⁰ Ernst Cassirer, *Op. cit.*, pag. 115.

¹¹ Giorgio R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino, Loescher, 1981, pag. 99.

¹² *Ibid.*, pag. 50-51.

¹³ Vladimir Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Einaudi, 1949.

