

FULVIO TRIVELLIN

«CHE DIO VOGLIA O CHE NON VOGLIA»

**Retorica, epica e pensiero mitico nelle leggende delle Valli
Valdesi**

A Marie Bonnet (1885-1953)
ricercatrice valligiana
Ad Arturo Genre (1937-1997)
studioso valligiano

INDICE

PREMESSA	p.	6
PARTE PRIMA – «EMICA ESTERNA»	p.	8
1. SUGGERZIONI	p.	10
1.1. Morfologia proppiana	p.	10
1.2. Northrop Frye	p.	11
1.3. Emica, etica, epica	p.	12
1.4. Strutturalismo e dintorni	p.	15
1.5. Mentalismo e operazionalismo	p.	16
2. CONFRONTI	p.	20
3. TRADIZIONE	p.	22
4. MARIE BONNET E JEAN JALLA	p.	33
5. COMPARAZIONE	p.	39
6. METODOLOGIA	p.	43
7. ANALISI	p.	46
7.1. Premessa	p.	46
7.2. Struttura logico-sequenziale	p.	47
7.2.A. Castigo verso i persecutori	p.	48
7.2.B. Martirio del popolo valdese	p.	55
7.3. Struttura logico-oppositiva	p.	57
7.4. Sintesi fra le due strutture	p.	66
7.5. Proposta di formalizzazione	p.	70
8. MONUMENTI	p.	72
8.1. Premessa	p.	72
8.2. Ghieisa ‘d la Tana	p.	73
8.3. Bars ‘d la Taiola	p.	74
8.4. Scuola dei Barbi di Pra del Torno	p.	74
8.5. Sintesi	p.	75
9. RIASSUNTO	p.	78
PARTE SECONDA – «EMICA INTERNA»	p.	82
1. PREMESSA	p.	83
2. SUGGERZIONI	p.	87
3. DEFINIZIONE	p.	93
4. CONFRONTI	p.	96
5. PUNIZIONE PER ABIURA	p.	97
6. PUNIZIONE PER EGOISMO	p.	101
7. PUNIZIONE PER DESIDERIO ECCESSIVO	p.	105

8.	PUNIZIONE PER OMICIDIO	p.	112
9.	SINTESI	p.	116
10.	EXEMPLUM	p.	118
11.	RIASSUNTO	p.	125

PARTE TERZA – ONOMASTICA EPICO-RETORICA	p.	127
---	----	-----

1.	PREMESSA	p.	128
2.	SUGGESTIONI	p.	129
3.	CONFRONTI	p.	131
4.	ONOMASTICA DA PUNIZIONI	p.	132
4.1.	Premessa	p.	132
4.2.	Leggende sulla cosiddetta prova di forza e di coraggio	p.	133
4.3.	Gli altri racconti	p.	145
4.4.	Riassunto	p.	145
5.	ONOMASTICA EPICA	p.	149
5.1.	Premessa	p.	149
5.2.	Altri casi	p.	149
5.3.	Analisi del materiale	p.	151
5.4.	Riassunto	p.	153

CONCLUSIONI	p.	155	
1.	RIEPILOGO	p.	156
2.	CONFRONTO	p.	159
3.	<i>ETICA VALDESE</i>	p.	166
3.1.	Premessa	p.	166
3.2.	Ipotesi 1	p.	166
3.3.	Ipotesi 2	p.	172
3.4.	Sintesi	p.	188
3.5.	Epilogo	p.	190
4.	COMMIATO	p.	192

BIBLIOGRAFIA	p.	194
--------------	----	-----

ALLEGATI	p.	203
----------	----	-----

1.	<i>EMICA ESTERNA</i>	p.	204
1.A.	Castigo verso i persecutori	p.	204
1.B.	Martirio dei Valdesi	p.	209
2.	<i>EMICA INTERNA</i>	p.	212
2.A.	Punizione per abiura	p.	212
2.B.	Punizione per egoismo	p.	212
2.C.	Punizione per desiderio eccessivo	p.	213

2.D.	Punizione per omicidio	p.	216
2.E.	Altre punizioni	p.	216
3.	TOPONIMI E ANTROPONIMI DI ORIGINE EPICO-RETORICA NON COMPRESI NELLA 1 ^A E NELLA 2 ^A PARTE	p.	218
4.	TABELLA COMPARATIVA DELLE LEGGENDE COMPRESSE NELLE SILLOGI DI JEAN JALLA E DI MARIE BONNET INTEGRATE CON I RACCONTI DESUNTI DAI <i>CAHIERS 14</i> E <i>15</i>	p.	219

1. PREMESSA

Il presente saggio costituisce, in prima istanza, la rielaborazione e l'integrazione di ciò che inizialmente fu concepito come un articolo concernente quella che si definirà *retorica epico-religiosa valdese*, comprendente un gruppo di leggende e di racconti tipologicamente definibili epico-retorici, integrata dall'analisi di un altro insieme di leggende strutturalmente a questa accostabili, nonché dall'analisi di leggende relative al formarsi di toponimi e d'antroponimi di evidente ambientazione epica. In secondo luogo, si pone come tentativo di elaborare un modello esplicativo di ordine narratologico atto a rendere conto di uno specifico aspetto del leggendario delle Valli Valdesi, per quanto inteso in senso allargato, cioè comprendente talune tradizioni all'apparenza estranee alle leggende.

Nondimeno, in terzo luogo, ci si è resi conto come l'iniziale obiettivo di analizzare il solo aspetto folclorico del leggendario valdese si sia lentamente trasformato in un viaggio storico, culturale e pure teologico e mentale nel mondo valligiano, mano a mano che – per usare un'ormai abusata terminologia – le «directory» contenevano «sub-directory» e da queste, a loro volta, si potevano aprire «files» quasi *ad libitum*. Ad un certo punto si dovette decidere di chiudere e «cliccare» sull'apposito tasto, consci del rischio di non venire a capo dei dati che man mano fluivano, suggestione dopo suggestione, ipotesi dopo ipotesi o visita dopo visita alla Biblioteca della Tavola Valdese di Torre Pellice. Tale fatto conferma quel che più avanti si dirà a proposito della correlazione tra piano fantasmatico e piano reale, in altre parole della necessità che esista corrispondenza fra questi due livelli, pena di condurre, nell'un caso, un'analisi di tipo esclusivamente formale o, nell'altro, un approccio che non contempli l'incidenza dei piani strutturale e mentale.

Alla base di questo studio esiste un ampio lavoro di raccolta delle fonti leggendarie e tradizionali sinora reperite, cioè la tabulazione di 448 racconti o frammenti di racconto provenienti dalle Valli Pellice (e valloni laterali), Germanasca (e valloni laterali) e destra orografica del Chisone, compresa fra Perosa Argentina (ove il torrente Germanasca termina la sua corsa immettendosi nel Chisone) e la pianura pinerolese (gli attuali comuni di Inverso Pinasca, S. Germano, Pramollo, Porte e Prarostino), attraverso la collazione delle fonti che più oltre saranno elencate o citate, che si ritroveranno, sotto forma di tabelle, in parte negli allegati 1-3 e globalmente comparati nella tabella 4.

L'obiettivo finale è quello di comporre, lungo il solco delineato con la Tesi di Laurea dedicata al leggendario diabolico-stregonesco valligiano¹, un'analisi la più onnicomprensiva possibile concernente i vari aspetti della narrativa popolare(/popolarizzata) orale(/scritta) proveniente dalle Valli Valdesi, quindi dare anche conto dei modi di strutturazione narrativa adottate da coloro che raccontarono, trascrissero e/o rielaborarono nelle Valli Valdesi aspetti, elementi e figure leggendarie o leggendarizzati.

La partizione dei temi risulterà la seguente: dopo questa premessa, si affronterà (Prima parte – «*Emica* esterna») il gruppo di leggende definibili epico-retoriche in senso stretto, opportunamente integrato da altro materiale concernente la tradizione epico-religiosa; seguiranno (Seconda parte – «*Emica* interna») racconti che sono parsi pertinenti sia ai paradigmi genericamente valdo-riformati in campo leggendario e tradizionale e sia a paradigmi

1) Fulvio TRIVELLIN, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in BSSV n. 173 (1993), dicembre, pp. 3-37.

discendenti dalla diffusione nelle Valli di specifiche interpretazioni del pensiero riformato; infine (Terza parte – Onomastica), si esamineranno i racconti relativi al costituirsi di antroponomi e di toponimi d'origine epica, di un'epica che si reputa sintesi e ulteriore conferma dei vari paradigmi, sia interni e sia esterni, esaminati nelle due precedenti parti ma che non può prescindere, nonostante il sostanziale apporto colto, della derivazione anche popolare di racconti e tradizioni varie, ciò che ci si augura parrà chiaro in quel contesto. Le conclusioni trarranno, da un lato, un bilancio dei risultati raggiunti, soprattutto in ragione dell'emergere sempre più rilevante (capitolo dopo capitolo) del ruolo insostituibile di Jean Jalla e dell'élite intellettuale valligiana in tema di costruzione della memoria e della tradizione valdese, di cui l'ambito leggendario-leggendarizzato si mostra, soprattutto nell'opera di Jalla, parte certo non secondaria; dall'altro, esamineranno talune ipotesi intorno a ulteriori ragioni connesse alle tematiche affrontate nelle precedenti parti e alla base di un certo agire sia individuale sia collettivo, proponendo un approccio di pertinenza *etica*².

Un'annotazione sul taglio del saggio: il presente è esclusivamente uno studio folclorico con pretese narratologiche dedicato a particolari tradizioni valligiane, che utilizza metodologie desunte da certa antropologia, nonché dal formalismo e dallo strutturalismo. Tale dev'essere considerato anche quando, in particolare nelle conclusioni, si aprirà a suggestioni all'apparenza esterne alla scienza folclorica: ci si augura che in quella sede appaiano chiari sia i motivi di tali aperture e sia lo sforzo per giungere ad una comprensione più esaustiva dei fenomeni in oggetto. Se è vero che la realtà è una sola, è altresì vero che è necessario esaminarla nella sua complessità e nelle sue articolazioni: tale presa d'atto conduce alla consapevolezza che il solo folclore, il solo formalismo, il solo strutturalismo, per certi versi, la sola antropologia, non sono talora sufficienti alla bisogna; occorre di più e l'auspicio è che questo «di più» abbia consentito il raggiungimento di risultati pari alle attese, se non altro perché si ritengono le scienze umane, innanzi tutto delle scienze, vale a dire dei percorsi per giungere ad una comprensione *razionale*, per certi versi critica, della realtà.

Si è altresì consapevoli di essere giunti per strade oblique rispetto ad un percorso ben più diretto avviato da Bruna Peyrot col suo meritorio lavoro *La roccia dove Dio chiama*³ – cui fanno degno corollario altri interventi sempre sul tema della memoria costruita e rivitalizzata (ci si riferisce a *Ripensare il Rimpatrio. Le commemorazioni del 1889 e del 1939*⁴ e *La memoria costruita sul «Glorioso Rimpatrio»*⁵, nonché il sintetico *La memoria valdese fra oralità e scrittura*⁶) – a un momento d'incontro e, per certi versi, di sovrapposizione rispetto alle risultanze della sua inchiesta e delle sue analisi. Ci si augura che questo non solo non abbia a nuocere verso ciò che emergerà nel presente studio ma che, viceversa, contribuisca a una più esatta percezione dell'ambito mentale e culturale nel quale talune iniziative sono state avviate e, parimenti, contribuisca ad esemplificare certune modi di utilizzazione delle sillogi sul leggendario valligiano di Jean Jalla e di Marie Bonnet. Oltretutto, naturalmente, a chiudere il personale debito dello scrivente verso quest'ultima e la sua fondamentale ricerca, agli inizi degli anni '90 ancora non tradotta né pubblicata in Italia: un debito che si è cercato di colmare intervento dopo intervento ma che in un capitolo della prima parte di questo studio verrà

2) Sul significato di *emico/etico* si veda più oltre, nel prossimo capitolo.

3) *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990.

4) In *Il Glorioso Rimpatrio dei Valdesi. Dall'Europa all'Italia. Storia – Contesto – Significato*, Torino, Claudiana, 1988, pp. 127-144.

5) In *Dall'Europa alle Valli Valdesi. Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1689-1989). Contesto – Significato – Immagine. Torre Pellice (TO), 3-7 settembre 1989*, pp. 523-546.

6) *La memoria valdese fra oralità e scrittura*, Monografie edite in occasione del XVII febbraio, Torre Pellice (TO), Società di Studi Valdesi, 1991.

saldato, si ritiene, definitivamente.

Due parole sulla definizione di *retorica epico-religiosa valdese*. Nel terzo capitolo della prima parte si chiariranno i termini della questione: per ora basti affermare che con tale concetto s'intende un preciso materiale narrativo popolare (meglio: popolarizzato e popolare) che tende a esasperare la sua connessione con lo specifico socioculturale che gli ha fornito senso e significato, ossia realtà e dignità narrativa; questo materiale evidenzia la particolarità di esemplificare le ragioni della presenza valdese (ossia valdo-riformata/risvegliata) a fronte della presa d'atto dell'esistenza di esterne volontà contrarie e di forze interne tese a disgregare/distruggere certi valori sociali, morali e religiosi o, comunque, a contrapporvisi; la presenza di antro-toponimi, infine, conferisce a tale materiale una propria specificità, con ciò distinguendolo da altro: racconti di fate, di streghe, di diavoli, di fantasmi, ecc.

Si è infine consapevoli che al termine della lettura potrebbe sorgere il dubbio che in questa sede si siano considerate le tradizioni quivi esaminate come nate in un lasso di tempo storicamente identificabile (pressappoco tra seconda metà dell'Ottocento e primi decenni del Novecento). Se ciò è parzialmente vero per alcuni monumenti e talune leggende, non lo è per il restante materiale, sia narrativo che monumentale. In questa sede si è presupposto, con molta semplicità, che determinate tradizioni divennero tali nel momento in cui 1) le fonti orali furono poste per iscritto e 2) si conferirono ai monumenti tradizionali specifiche attribuzioni o connotazioni. Ciò che è, per lo più, avvenuto nel suindicato periodo: al di là di *cosa* esistesse prima o delle *forme* nelle quali poteva esistere, in quella fase storico-culturale del mondo valdese il *cosa* e le *forme* furono trascritti (i racconti) o interpretati (i monumenti) in un certo senso, divenendo *tradizione*, vale a dire elementi culturali per certi versi codificati e dotati di significato per l'ambito socioculturale. In definitiva, quindi, non si intende sostenere l'ipotesi che un *prima* non esistesse, bensì quella che il *dopo* ha trasmesso alle posterità materiale (ri-)elaborato in un determinato modo e sulla base di peculiari paradigmi culturali e mentali. Ciò è quello che si analizzerà nei capitoli seguenti.

Un cenno merita la tabella allegata 4. Se nella premessa alla stessa si ritroveranno talune indicazioni metodologiche atte alla bisogna, quivi si evidenzia lo sforzo compiuto onde giungere ad una prima sintesi comparativa dei racconti compresi nelle sillogi di Jean Jalla e di Marie Bonnet e nei due quaderni di lavoro di Jalla (l'uno scritto di suo pugno e l'altro composto di lettere e di componimenti scolastici), sì da rendere ancor più fruibile un patrimonio orale-scritto/popolare-élite a coloro che vorranno accostarvisi o utilizzarlo.

Si ringrazia Daniele Tron, vera miniera d'informazioni, per il reperimento di talune suggestioni bibliografiche in tema di memoria storica valdese, che hanno costituito la base di partenza del presente studio e un riferimento costante nel corso dell'analisi. Giammai seconde ad alcuno per disponibilità e prodigalità nei suggerimenti sono state Gabriella Lazier e Mariella Tagliero, che a suo tempo sopportarono lo scrivente, rispettivamente, l'una nell'Archivio e l'altra nella Biblioteca della Tavola Valdese di Torre Pellice.

Ulteriori ringraziamenti vanno, per ciò che riguarda le riflessioni sull'epica e sulla retorica, alla Sig.na Caterina Sarnicola.

PARTE PRIMA – «EMICA ESTERNA»

1. SUGGERZIONI

1.1. MORFOLOGIA PROPPIANA

Gli stimoli che fornisce *L'epos eroico russo* del grande studioso russo di tradizioni orali Vladimir Ja. Propp risultano plurimi, così come feconde furono e sono tuttora altre opere dello stesso folclorista, tra le quali l'insuperata *Morfologia della fiaba*⁷, riferimento per ogni analisi strutturale in campo fiabistico e, per estensione, narratologico⁸.

Nel 1958 venne edito l'ora citato *L'epos eroico russo*⁹, studio di carattere storico-morfologico che analizzava le *byline* russe quali esemplificazioni della specificità dell'epos, in contrapposizione ad altri generi popolari: la fiaba, la novella, ecc.

Oltre al contenuto eroico, tratti distintivi dell'epos sono, secondo Propp, la *lotta* e la *vittoria*, ove la lotta è condotta «per i più alti ideali dei popoli di quell'epoca» e «non ha un carattere singolare ma popolare e nazionale, e nelle epoche storiche più tarde anche un carattere di classe chiaramente espresso»¹⁰.

Un tratto saliente dell'epos è la sua *cantabilità*: «L'esecuzione musicale della *bylina* e il suo contenuto sono due elementi indissolubili (...). Togliere alla *bylina* la sua caratteristica di canto ed eseguirla sotto forma di racconto in prosa significa trasferirla su un piano di creatività artistica del tutto diverso»¹¹. Nondimeno, «altro segno importantissimo dell'epos è la forma metrica della poesia, strettamente collegata con il canto»¹².

Tentare di far emergere l'epos, così come esposto, dal materiale narrativo popolare e, in specifico, dalle leggende può apparire, di primo acchito, una battaglia persa in partenza. Tesa fra tensioni teologico-religiose e cultura franco-provenzale, l'area cosiddetta valdese non pare manifestare (il dubbio è sempre legittimo) alcunché di simile a quelle che furono le *byline* russe. Infatti, non occorre mai scordare – da un punto di vista metodologico – la particolarità degli strumenti di analisi adottati in relazione alla specificità di ciò che viene analizzato; per intendersi: la cosiddetta «morfologia» proppiana nasce innanzi tutto come griglia analitica volta a dar conto esclusivamente delle *fiabe di magia*; alla stessa stregua, anche l'analisi storico-morfologica applicata alle *byline* risulta un approccio valido solo per questo genere di narrativa popolare. In tal senso Vladimir Propp è categorico: «Dal confronto diretto della fiaba e della *bylina*, aventi lo stesso soggetto, risulterà sempre che vi sono delle differenze non solo nella forma di realizzazione ma anche nel contenuto»¹³. Da qui la grossa difficoltà di capire se la cultura valligiana avesse elaborato espressioni narrative alle quali si potessero applicare le suggestioni metodologiche che Propp ha adoperato per l'analisi delle *byline*.

Propp accenna alle fiabe, al più ad «alcuni tipi di novella antica»¹⁴; non cita, ad esempio,

7) Vladimir Ja. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988 [ed.or., *Morfologija Skazki*, Leningrad, «Academia», 1928]

8) Di Propp vedasi, inoltre, per la contiguità rispetto alle due opere citate: i saggi comparsi fra 1930 e 1945 e raccolti in Italia sotto il titolo di *Edipo alla luce del folclore*, Torino, Einaudi, 1975; l'altrettanto fondamentale, per quanto controverso testo, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976 [ed.or., *Istoriceskie korni Volsebnnoj skazki*, Leningrad, 1946]; gli esempi di analisi storico-morfologica nelle *Feste agrarie russe*, Bari, Dedalo, 1978 [ed.or., *Russkie agrarnje prazdniki*, 1963]; il postumo, teorico e riepilogativo di decenni di studi dedicati alla narrativa orale, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, Torino, Einaudi, 1984 [ed.or., *Russkaja skazka* (postumo), Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1984].

9) Vladimir Ja. PROPP, *L'epos eroico russo*, Roma, Newton Compton, 1978 [ed.or., *Russkij geroiceskij epos*, 1958].

10) *Id.*, *L'epos...*, cit., p. 12.

11) *Id.*, *L'epos...*, cit., p. 13.

12) *Id.*, *L'epos...*, cit., p. 15.

13) *Id.*, *L'epos...*, cit., p. 17.

14) *Ibid.*

le leggende, forma particolare di fiaba, in cui l'elemento reale se insiste più o meno prepotentemente è perché, ad un certo punto, «qualcuno» ha deciso che un dato racconto era avvenuto in un certo luogo, aveva avuto determinati protagonisti, era accaduto addirittura in un preciso momento storico¹⁵. In questo senso, la leggenda, proprio per la maggiore aderenza al reale (un reale comunque trasfigurato, «fiabizzato», «mitologizzato», ecc.), consentiva un approccio per il quale potessero tornare utili le suggestioni proppiane, da un lato e, dall'altro, la stretta correlazione fra storia valdese e risvolti fantasmatici. Altrove¹⁶, dedicando attenzione alle leggende di carattere stregonico, si accettò in definitiva una parte delle affermazioni di Marie Bonnet, secondo la quale al di là della forma, il leggendario diabolico-stregonesco valligiano si distingueva soprattutto per i contenuti da similari leggende provenienti da aree cattolicizzate: l'essere stato, il popolo valdese, accusato *anche* di stregoneria, ebbe anche ripercussioni sul piano del leggendario (e, infatti, le leggende esistono, per quanto talora sconosciute); solo che, proprio perché le accuse provenivano dagli avversari religiosi, il risultato si tradusse in una sorta di reinterpretazione degli elementi diabolico-stregoneschi, con parziale svuotamento della carica aggressiva pertinente allo stereotipo diabolico-stregonesco altrove elaborato e vissuto intensamente (come, del resto, la caccia alle streghe efficacemente attesta). Per certi versi, quindi, il caso delle leggende stregonesche conferma lo stretto legame fra storia e metastoria: se non vi fosse stata la caccia alle streghe non si avrebbero fra le mani leggende di streghe e di diavoli fortemente connotate in senso diabolico-stregonesco, così come inteso nel profluvio di trattati antidemonologici, di manuali inquisitoriali e di bolle papali. Parimenti accadde per ciò che attenne alla retorica epico-religiosa: al di là dei fautori e degli ideologi delle tradizioni, senza la presenza del Cattolicesimo e di un certo suo agire-coercire oggi non si avrebbero le leggende e le variegate tradizioni che qui si esamineranno.

1.2. NORTHROP FRYE

Si sono tendenzialmente escluse le leggende concernenti il diavolo, le streghe o gli stregoni, le fate e spiriti vari; si sono parimenti escluse, in prima istanza, quelle che Jalla definisce, nella prima parte del suo lavoro dedicato al leggendario valdese, «Légendes ayant une portée morale» che, tuttavia, diverranno centrali nella seconda parte del presente saggio. Nel contempo s'è ritenuto, per quanto formalmente prossime al genere in oggetto secondo Propp (in quanto a forma metrica e a cantabilità), di tralasciare le *complaintes*. Da qui la decisione di prendere avvio da due gruppi di leggende: da quelle a carattere religioso e da quelle cosiddette storiche.

Quale interesse rappresentavano questi due gruppi di leggende? Oltre ai riscontri proppiani, s'è tenuto presente il saggio di Northrop Frye dedicato all'analisi narratologica della Bibbia, vale a dire *Il grande codice*¹⁷, il quale analizza da un punto di vista tipologico-narrativo un libro fondamentale per miliardi di persone, facendo emergere una nutrita serie di elementi

15) Fatto questo, ad esempio, che è parso ravvisabile analizzando le fonti (composizioni scolastiche, soprattutto) della raccolta di Jean Jalla sul leggendario valligiano, cioè di *Légendes des Vallées Valdaises* (Torre Pellice, 1911), su cui cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Prima parte*, in «la Beidana», n. 31 (1998), febbraio, pp. 53-68; *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Seconda parte: val Germanasca*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, pp. 36-54; *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Terza parte: val Pellice*, in «la Beidana», n. (1998), ottobre, pp. 42-59.

16) Cfr. **id.**, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in BSSV n. 173 (1993), dicembre, pp. 3-37 (abrégé della Tesi di Laurea).

17) **Northrop FRYE**, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino, Einaudi, 1986 [ed.or., *The Great Code. The Bible and Literature*, 1981].

retorici e letterari che forniscono il senso dell'opera in relazione alla storia d'Israele.

Ciò che conta per Frye, infatti, è che la Bibbia è sì un testo religioso ma, in primo luogo, *un testo*, ovvero un insieme di libri che dicono delle cose, che narrano dei fatti: storici, religiosi, culturali, dottrinali, poetici, ecc. In questo senso, quindi, ciò che conta non è che la Bibbia, nello specifico l'Antico Testamento, risulti degno di fede *solo in quanto* – come dire – prima parte (la seconda, naturalmente, è il Nuovo Testamento) di qualcosa ispirato da Dio, bensì che risulti degno di fede *anche perché* prodotto specifico di una cultura monoteista e compatta come fu, ed è tuttora, l'Ebraismo (non trascurando – ed è ovvio – i vari cristianesimi che dall'Ebraismo hanno tratto spunti e al Libro per definizione si rifanno). Fra i risultati raggiunti dall'analisi di Frye v'è proprio la constatazione che il testo biblico, in quanto prodotto della cultura, anche e soprattutto religiosa, israelitica risulti violentemente partigiano, ossia avverso alla visione del mondo delle popolazioni con le quali nel tempo venne a contatto il mondo antico ebraico.

In questo senso, analisi sincronica e diacronica possono darsi in relazione sia a ciò che di sé pensa una cultura e sia a quel che altre culture pensano di quella particolare cultura. Il caso della caccia alle streghe risulta, da questo punto di vista, paradigmatico: quasi tutte le informazioni di cui si dispone sulle streghe risultano provenire, di fatto, dalla parte dei loro accusatori; le persone accusate, spesso e volentieri tacquero o dissero ciò che i loro oppositori volevano che dicessero. Da qui un tentativo come quello di Carlo Ginzburg, nella *Storia notturna*, di capire le streghe dal loro punto di vista, tentativo parzialmente fallito ma che conferma l'esistenza, anche odierna, di una sperequazione storica certo non a vantaggio di coloro che vennero accusati/e di stregoneria. E, com'è ovvio per tutti, il mondo valdese ne sa qualcosa in tema di stregoneria e di assimilazione fra eresia, stregoneria e «valdesia»!

1.3. EMICA, ETICA, EPICA

Tornando ai problemi sollevati dal volume di Northrop Frye e utilizzando termini rielaborati da Marvin Harris, il primo ostacolo da superare è di natura *emica*, inteso, siffatto termine, come operazioni che¹⁸

hanno come loro tratto distintivo l'elevazione dell'informatore indigeno alla condizione di giudice ultimo dell'adeguatezza delle descrizioni e delle analisi dell'osservatore.

Può l'*emica*, così definita, essere utilizzata per tentare di fornire delle risposte utili a comprendere più a fondo una cultura? Ovviamente sì, a patto che l'analisi di pertinenza *emica* non abbracci anche il campo gnoseologico coperto dalle analisi di pertinenza *etica* la quale, dal canto suo, si riferisce ad operazioni che¹⁹

18) Cfr. **Marvin HARRIS**, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 1971 [ed.or., *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell, 1969], in part. pp. 763-813 (*emica/etica*); **id.**, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1984 [ed.or., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979], in part. pp. 41-54 (*emica/etica*) e pp. 24-25 (operazionalismo). La definizione è tratta da **id.**, *Materialismo culturale*, cit., p. 41.

19) **Ibid.** Vedasi un esempio ch'egli porta e che conferma la distinzione fra i due approcci: sulla base di un documento videoregistrato, lo studioso nota come in un lasso di tempo di 34 minuti una mamma dica al proprio bambino di otto anni per 12 volte di lasciare stare il cane e in 39 minuti dica allo stesso per 13 volte di non toccare la radio. Ora, dal punto di vista *etico* è ovvio che ella intendesse far capire al figlio sia di non manipolare la radio e sia di non infastidire il cane (le parole che ebbe ad usare erano chiare a tal proposito); dal punto di vista *emico*, però, la situazione è più difficile: se avesse avuto l'intenzione di proibire al bimbo di volgere la propria attenzione verso la radio e il cane sarebbero bastate pochi richiami seguiti da gesti definitivi, quali lo spegnere la radio o chiudere il cane in altra stanza; se ripeté

hanno come tratto distintivo l'elevazione degli osservatori alla condizione di giudici ultimi delle categorie e dei concetti usati nelle descrizioni e nelle analisi.

Se confinato entro i suoi specifici paradigmi culturali, l'approccio di tipo *emico* possiede un senso, in quanto tali paradigmi possiedono senso per coloro che risultano (e risultarono) interni ad ciascuna particolare cultura. Con ciò si riconferma un fatto già evidenziato nella premessa, cioè la relativa ovvietà di talune risultanze di questo studio, le quali così appariranno in quanto non si tratterà altro che di rendere esplicite strutture narrative e mentali dal punto di vista dei paradigmi interni del sistema socioculturale, vale a dire di coloro che parteciparono (e tuttora, *mutatis mutandis*, partecipano) di questo ambito religioso, sociale, culturale, ecc.

All'apparenza lontani da Vladimir Propp, in realtà si è prossimi ai suoi studi, di fatto, sull'*emica* russa, in altre parole sull'epos eroico composto nei secoli all'interno di questo sistema socioculturale: per dirla in altri termini, si è prossimi, dal punto di vista del metodo, a quel che il popolo russo pensava, elaborò e trasmise di sé e dei suoi vicini (amici o nemici che fossero) proprio nell'ottica proppiana più sopra ricordata.

In tema di *epica*, torna utile riferire la descrizione di ordine narratologico che ne offrono Remo Ceserani e Lidia De Federicis²⁰ e che pare adattarsi all'oggetto del presente lavoro:

Il modo *epico*, per realizzarsi pienamente, richiede che nella comunità che lo produce e lo riceve ci sia una stretta corrispondenza fra valori individuali e valori collettivi, e che ci sia un radicamento sicuro di quei valori nella coscienza e nell'immaginario. Ogni valore alternativo è inevitabilmente connotato come estraneità inaccettabile, male, peccato. Per questo il modo epico si è potuto realizzare, storicamente, nei momenti di fondazione delle comunità e tradizionali nazionali, in quelli di isolamento orgoglioso delle altre culture, in quelli di rivendicazione della propria identità culturale attraverso conflitti e lotte aperte contro le altre culture (...).

Non trascurando quel che nota Sergio Zatti in uno studio introduttivo dedicato al cosiddetto «modo epico»²¹:

«Epico» è un evento che stabilisce un qualche preciso rapporto con il sublime degli archetipi e dei modelli del passato: che collega più o meno esplicitamente le sue determinazioni contingenti a valori antichi improntati a una visione eroica del mondo e depositari nella memoria storica di una collettività.

Il quale prosegue evidenziando che, a giudizio di Michail Bachtin, l'elemento costitutivo

costantemente le richieste, nota Harris, o voleva mostrare semplice disapprovazione oppure voleva punire se stessa attraverso richieste impossibili da soddisfarsi. Dal punto di vista del bimbo, poi, permanendo inalterato lo status *etico* delle richieste (perspicue anche per lui), poterono intervenire altri fattori, quali non prendere sul serio le parole della madre, il rifiuto dell'autorità materna o la constatazione che la madre stava punendo se stessa e non avrebbe punito lui (cfr. *id.*, *Materialismo...*, pp. 52-53).

Un altro esempio appare ancora più calzante: nel corso di un'indagine in un distretto dello stato di Kerala (India meridionale), Harris interpellò gli agricoltori sulle cause di morte del loro bestiame: gli si rispose che la proibizione induista impediva la macellazione dei bovini domestici. Nondimeno, su base statistica si notava una mortalità più ampia dei vitelli maschi rispetto a quelli femmine. Le risposte degli indigeni tirarono in ballo la relativa debolezza dei maschi, cagionata da minore nutrizione rispetto alle femmine e solo un paio di risposte permisero di capire il perché di tale situazione: ai maschi veniva permesso di accostarsi alle mammelle delle madri per un tempo minore rispetto alle femmine. Nessuno osò affermare che, data la scarsa richiesta di animali da tiro nel Kerala, si tendeva a sopprimere i maschi e ad allevare le femmine. *Emicamente* non si doveva abbreviare la vita dei vitelli ma *eticamente* si adattava la proporzione maschi/femmine alle esigenze ecologiche ed economiche locali (cfr. *id.*, *Materialismo...*, pp. 41-42).

20) Remo CESERANI, Lidia DE FEDERICIS, *Il materiale e l'immaginario 10. Strumenti*, Torino, Loescher, 1985, p. 121.

21) Sergio ZATTI, *Il modo epico*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 7.

della forma epica²²

è dato dal rapporto particolare che stabilisce col passato assoluto degli inizi e il mondo arcaico dei padri. Quel passato è chiuso e immutabile, così come i valori che ne costituiscono il patrimonio, e può essere soltanto oggetto di venerazione e mai di discussione.

E conclude il filo dei suoi ragionamenti appoggiandosi addirittura ad Hegel e alla²³

sua affermazione circa il carattere nazionale dell'epica e il suo conseguente antagonismo nei confronti delle culture esterne. (...). Dal punto di vista ideologico e antropologico, il modello epico fornisce un'immagine dell'universo umano che è sempre fortemente dicotomica, perché è legata alla sua natura "inaugurale" e "fondante": la "propria" cultura, quella che il racconto eroico sta appunto definendo attraverso la sua trama, si costruisce tracciando una frontiera ideale che separa coloro che ne sono parte dal resto dell'umanità. Non solo: poiché soltanto alle proprie credenze e ai propri comportamenti è comunemente riconosciuto un carattere di sistema organizzato, giustificabile in ogni suo aspetto e rispondente ai fini della comunità, spesso accade che gli esclusi non siano percepiti come portatori di sistemi diversi, ma anch'essi coerenti; di altre concezioni organiche del mondo. Le culture dell'Altro sono non di rado ignorate o fraintese, e ciò accade in genere con tanta più frequenza quanto più radicale è avvertita la distanza su base etnica, religiosa o politica.

Come si vedrà si è *in medias res*, sia per ciò che concerne la cosiddetta *epica religiosa valdese* in senso stretto e sia per quel che riguarda il secondo gruppo di leggende classificate come *punizione su se stessi*. Anche in questo caso il giudizio di pertinenza *emica* si affaccia prepotente, confermando, per contrasto, la necessità di una «stretta corrispondenza fra valori individuali e valori collettivi», vale a dire esaltando i valori propri del valdismo riformato e, in particolare, d'una sua accezione particolare, la corrente risvegliata; siffatto giudizio assume, in taluni racconti, un tono quasi epico-tragico, in cui «è implicito un inevitabile *destino* di caduta e di morte»²⁴, per quanto attenuato o, come si vedrà, variamente manifestato. Nello specifico ci si trova di fronte a giudizi di pertinenza *emica* avversi ad altre valutazioni, pur sempre di rilevanza *emica* che, però, si contrappongono ai primi come l'individuale si contrappone al collettivo, dal momento in cui le scelte operate da ciascuna persona possono entrare in contrasto con la visione del mondo (in ordine, in questo caso, ad opzioni teologiche e a connesse scelte accentuatamente morali) del sistema socioculturale entro il quale si vive.

Infine le varieguate leggende correlate al formarsi di toponimi e antroponimi che, come si evidenzierà, tendono a integrare i precedenti due gruppi e a porsi come metaforizzazione d'una visione di natura *emica* avversa a tradizioni che hanno utilizzato altre figure mitico-leggendarie e altri espedienti narrativi per fornire nomi a particolarità morfologiche del territorio e nomi, soprannomi o cognomi a persone o gruppi di individui. Non che questo non sia accaduto in ambito valligiano, come si vedrà più oltre e come ogni lettore-conoscitore di leggende può

22) **Id.**, *Il modo epico*, cit., p. 37.

23) **Id.**, *Il modo epico*, cit., pp. 82-83. Ma si veda, infine, la seguente citazione: «In quanto costruzione culturale di identità collettiva (nazionale, etnica, religiosa, ecc.), il testo epico funziona quasi sempre attivando meccanismi di alienazione e processi di spostamento: in particolare prevede, di norma, che l'Altro esterno, il nemico, sia anche, se non soprattutto, un riflesso e una proiezione dell'Altro interno. Esso pretende che la voce dell'Altro sia sottoposta a quei tali meccanismi proprio per il fatto che è anche la voce di un sé represso e denegato. (...) Il processo di formazione dell'identità storica di una società, gruppo o nazione, si fonda sempre su meccanismi di esclusione: l'Altro, in quanto creazione culturale, è un referente simbolico rispetto al quale si rende possibile, per dare un'identità e un centro al Sé, misurare una distanza (il nemico esterno) e una prossimità (l'avversario interno)» (**Id.**, *Il modo epico*, cit., pp. 93-94).

24) **Remo CESERANI, Lidia DE FEDERICIS**, *Il materiale...*, cit., p. 123.

constatare, nondimeno in talune occasioni il dato epico ha fornito lo spunto per assegnare attributi onomastici, rilevanti dal punto di vista semantico e significativi sul piano collettivo, a specificità territoriali o a persone.

Attraverso questo sintetico excursus metodologico si è anche prossimi, forse, a capire perché le leggende storiche e quelle religiose valligiane, in specifico, possono tornare utili per abbozzare una vera e propria *retorica epico-religiosa valdese*. Operando *anche* sul piano del leggendario di derivazione colta-popolare, l'area valligiana si è coagulata intorno a paradigmi che la distinsero dalle altre culture, da quella cattolica circostante («emica esterna»). Gli eroi, i martiri, i «miracoli», le imprese, le sconfitte, ecc., servirono ai Valdesi per tessere – come dire – il proprio elogio, per giustificare a se stessi e agli altri il proprio esistere, ovvero l'esserci sempre e comunque, nella buona come nella cattiva sorte. La stessa utilizzazione del termine, squisitamente di pertinenza *emica* (e, se si vuole, anche di carattere epico), di *Israël des Alpes* da parte di Alexis Muston²⁵ non fa che rimandare a un qualcosa di analogo che altri, altrove (anteriormente, contemporaneamente e posteriormente), hanno vissuto, mentre, da un punto di vista metodologico, richiama alla mente il citato studio di Frye dedicato alla Bibbia in quanto libro spesso partigiano del e sul popolo ebraico.

1.4. STRUTTURALISMO E DINTORNI

Nella più sopra riferita descrizione in termini narratologici della modalità epica è emerso un elemento perspicuamente dicotomico, ossia l'alternatività fra valori socialmente accettati e quelli non accettati, connotati come estranei, come male o peccato. Questo fatto induce a riconsiderare taluni risultati e una certa strategia metodologica dello strutturalismo, il quale sul pensiero binario ha incentrato una grossa parte delle sue indagini. Lungi dal porsi come elemento integrante della psiche umana, nondimeno certune espressioni dicotomiche paiono rilevanti in situazioni nelle quali *storicamente* non si poté procedere ad alcuna forma di mediazione fra opposte visioni di pensiero: nel presente caso si può accennare, da un lato alle scelte delle gerarchie cattoliche, tese alla caccia e all'estirpazione dell'eresia, nonché successivamente, all'opposizione alla Riforma, avverse alla volontà della cosiddetta eresia di sopravvivere e di diffondersi e alla Riforma di imporsi; dall'altro (ma lo si esaminerà più a fondo in seguito), alla volontà, a far data dalla seconda metà del secolo scorso, delle élites culturali valligiane di identificare il Cattolicesimo come altro-da-sé, come *ennemi*, al quale contrapporsi.

Non solo. Le stesse opzioni teologiche accettate dopo acceso dibattito con il Sinodo di Chanforan (1532), che portò il Valdismo medievale ad accostarsi alla Riforma nella sua versione calviniana, costituiscono il paradigma nei confronti del quale le generazioni che seguirono dovettero necessariamente confrontarsi. Tale fatto non poté non avere conseguenze anche sul piano del leggendario (come la summenzionata caccia alle streghe, del resto), soprattutto in ragione della diversa concezione del ruolo di Dio insistente fra cattolici e riformati, del suo potere, della sua volontà, nonché del destino dell'essere umano all'interno degli insondabili disegni divini. Tutto ciò porta a comprendere più da vicino la maggiore facilità nel determinarsi di opposizioni non risolvibili, fra singoli individui e forma di pensiero più

25) Alexis MUSTON, *L'Israël des Alpes. Première histoire complète des Vaudois du Piémont et de leurs colonies [...]*, Paris, Ducloux, 1851, 4 voll..

generalmente diffusa e accettata, ossia a giustificare, anche nel presente caso, il ricorso a una serie di opposizioni questa volta, però, legittimate in ragione d'una visione più generale mediata dal Protestantesimo e di particolari opzioni religiose e teologiche che ad un certo punto fecero sentire i loro effetti (il Risveglio).

Queste digressioni consentono di introdurre con maggiore equilibrio l'utilità di talune suggestioni di tipo strutturalistico, ad esempio, di quello greimasiano²⁶. In altra sede²⁷ s'è verificata l'utilizzabilità – *cum grano salis* – di opposizioni pertinenti all'*emica* valdese, elaborando un modello che ha consentito di comprendere taluni elementi salienti soggiacenti all'agire del maggiore Malanot nella leggenda *La mal'heure*, proveniente dalla raccolta di Jean Jalla (peraltro ripresa nel presente saggio). Ciò che in quella sede si evidenziò e che si ritiene tuttora valido è il fatto che le suggestioni greimasiane, ad onta della loro enfasi per macrogeneralizzazioni²⁸ (propria di tanto strutturalismo, compreso quello lévi-straussiano)²⁹, paiono, viceversa, rendersi particolarmente utili per micromodellizzazioni di natura *emica*, vale a dire per elaborare modelli e ipotesi tassonomiche relativi a espressioni narrative (e, più genericamente, culturali) di ambito microculturale, come nel presente caso.

1.5. MENTALISMO ED OPERAZIONALISMO

Soffermarsi sulle opposizioni pertinenti ritenute valide dallo strutturalismo vuol anche dire affrontare taluni risvolti sovrastrutturali in ordine all'*emica* mentale. È innegabile come dietro alla produzione di tipo mitico-fantasmatico agiscano precisi meccanismi mentali socialmente determinati, vale a dire forme di pensiero che forniscono senso e significato alla produzione fantasmatica e – come dire – la concretizzano sotto forma di tradizione orale o come produzione letteraria. Marvin Harris, in questo senso, pur correttamente criticando la prevalenza del pensiero sul comportamento³⁰, nondimeno ritiene valida «la tesi che gli aspetti emici e mentali delle culture umane differiscono da una cultura all'altra»³¹. Dal canto suo l'antropologo Antonino Buttitta³² scrive che non si dà

storia senza processi cerebrali, [così come] non ci sono processi cerebrali senza storia. Non si intende negare «l'anteriorità storica della natura rispetto alla cultura» (...). Si ribadisce che la natura, storicamente, diremo meglio cronologicamente, anteriore alla cultura, resta al di fuori di ogni discorso sull'uomo in quanto tale.

È perciò da respingere la posizione di coloro che ancora si ostinano a considerare, più o meno consapevolmente, le categorie mentali delle forme a priori. È però altrettanto errata

26) Cfr. **Algirdas J. GREIMAS**, *Del senso*, Milano, Bompiani, 1996, in part. pp. 261-282 [ed.or., *Du sens*, Paris, Ed. du Seuil, 1970].

27) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *La leggenda valdese su «La mal'heure»: proposta di modello*, in BSSV, n. 182 (1998), giugno, pp. 31-38.

28) Cfr. a tal riguardo **Joseph COURTÉS**, *La fiaba: poetica e mitologia*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1992 [ed.or., *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986].

29) Per una breve disamina critica di talune premesse dello strutturalismo lévi-straussiano, cfr. **Laura MAKARIUS LEVI**, *Dalla "morte del primitivo" alla "morte dell'uomo"*, in «Critica marxista», a. V (1967), n. 6, novembre-dicembre, pp. 133-140, ove si dice espressamente che «l'autore [Claude Lévi-Strauss] rende soggettivo ciò ch'è oggettivo – i fenomeni economico-sociali – per obiettivare in seguito ciò che è soggettivo – il lavoro cosciente ed incosciente del pensiero» (p. 134), ribadendo più oltre che il «disegno di Lévi-Strauss è di presentare, a furia di metafore e d'altri artifici, l'intera somma antropologica – in prima gli scambi matrimoniali, poi il totemismo e le classificazioni, in terzo luogo i miti – come gli effetti apparenti di un lavoro mentale che trova in se stesso le sue proprie determinazioni» (p. 136). Per poi così concludere: «Abbacinato dall'impulso a identificare la mente umana a un ordinatore elettronico e a decalcare una teoria dei comportamenti sociali sulla teoria dell'informazione, Lévi-Strauss afferma in *La Pensée sauvage* che "il pensiero detto primitivo è un pensiero quantificato" [op. cit., p. 355]. Cioè un pensiero che si vale di unità discontinue, che seleziona secondo il procedimento binario» (p. 137).

30) Cfr. **Marvin HARRIS**, *Materialismo...*, cit., pp. 67-68.

31) **Id.**, *Materialismo...*, cit., p. 264.

32) **Antonino BUTTITTA**, *Dei segni e dei miti*, Palermo, Sellerio, 1996, p. 40.

l'opinione di chi le considera semplicemente un riflesso delle vicende storiche, dimenticando che queste per essere hanno avuto bisogno della mente dell'uomo.

Tale fatto, poi, prosegue Buttitta, trova ulteriore conferma in un noto passo marxiano³³:

Quegli stessi uomini che danno ai rapporti sociali una forma corrispondente alla loro produttività materiale [cioè al loro modo di produzione], danno anche ai principi, alle idee, alle categorie, una forma corrispondente ai loro rapporti sociali.

Così queste idee, queste categorie sono tanto poco eterne quanto i rapporti che esse esprimono. *Sono prodotti storici e transitori.*

Trovano, in tal modo, conferma sia la determinazione sociale del pensiero e delle forme mentali e sia la possibilità di analizzare in relativa autonomia espressioni sovrastrutturali e operazioni mentali, consapevoli del fatto che fra natura e storia non esiste opposizione, bensì costante interazione (Buttitta).

Trova, altresì, conferma il ruolo dell'ideologia nel «modo narrativo» fiabesco (e, aggiungiamo, leggendario), elemento su cui attira l'attenzione Valentina Pisanty in uno studio introduttivo dedicato, appunto, alla fiaba³⁴; a tal proposito la studiosa fa notare come la

fiaba «richiede di essere integrata ad uno specifico contesto (il contesto nel quale è calata la narrazione), indipendentemente dal quale essa non può esistere se non come tipo astratto.

Ne deriva l'identità sempre mutevole della fiaba in quanto narrazione concreta, adattabile ad ogni contesto, vulnerabile alla manipolazione ideologica e aperta alla riscrittura».

Questo perché, ribadisce la Pisanty³⁵,

i singoli elementi della fiaba, isolati tra loro e alleggeriti di tutti i legami che normalmente intrattengono con l'esistenza quotidiana (sublimazione dei contenuti), si svuotano per diventare eterei, trasparenti, e perciò infinitamente interpretabili. (...).

In questa sede, quindi, lungi dal ritenere il pensiero il motore primo dell'agire, ad esempio, delle élites colte valligiane, in ogni caso si reputeranno in linea di principio valide le opposizioni discendenti dal contrasto di forme di pensiero diverse, in quanto diversità connaturate agli aspetti *emici* e mentali delle culture umane: così il Protestantesimo rispetto al Cattolicesimo o, entro le Valli (argomento centrale anche nella seconda parte), il sopravvenire di particolari opzioni – come dire – sub-teologiche all'interno dello stesso ambito protestante.

Presupponendo, quindi, che gli aspetti *emici* e mentali delle culture (e, per certi versi, delle subculture) umane possano manifestare talune divergenze, per quanto non in termini assoluti, si tenterà nelle conclusioni di proporre modelli operazionalizzati in ordine alle operazioni mentali pertinenti ad una forma di pensiero che appare rilevante a monte dell'agire di esponenti delle élites colte valdesi. Tale sforzo appare necessario per conferire spessore e fornire solida base (per quanto apparentemente idealistica e manifestamente astratta) a una

33) **Karl MARX**, *Miseria della filosofia*, in **Karl Marx, Fredrich Engels**, *Opere complete VI*, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 173.

34) **Valentina PISANTY**, *Leggere la fiaba*, Milano, Bompiani, 1993¹, 1998², p. 73.

35) **Id.**, *Leggere la fiaba*, cit., p. 81. Ma si veda cosa scrive **Andrea BERNARDELLI**, *La narrazione*, Roma-Bari, Laterza, 1999: «Secondo Michail M. Bachtin (...) nel corso della stesura discorsiva di un racconto l'autore impiega particolari espressioni, stereotipi e marche stilistiche, che rivelano la loro appartenenza e derivazione da più ampi contesti ideologici e culturali. Bachtin definisce questi indici puntuali della presenza di una derivazione o "coloritura" ideologica del discorso autoriale *ideologemi*» (p. 45).

serie di ragionamenti intorno ad elementi leggendari o tradizionali non sufficientemente giustificabili sulla base della sola opzione teologica (o subteologica, per ciò che attiene al Risveglio), in quanto si ritiene che fra ideologia religiosa e operazioni mentali (di ordine causale) sussista una correlazione stretta, dal momento in cui vengono identificati come elementi facenti tutti parte della *sovrastruttura mentale ed emica*, definita da Marvin Harris³⁶ l'insieme de

gli obiettivi conoscitivi consci e inconsci, le categorie, le regole, i piani, i valori, le filosofie e le credenze relative al comportamento ricavate per mezzo dei partecipanti o dedotti dall'osservatore.

È altresì vero che, come si potrà constatare nella prima delle due ipotesi presentate in sede di conclusioni, le riserve or ora manifestate in ordine a un apparente aspetto idealistico dei ragionamenti intorno alla «binarietà» del pensiero e delle manifestazioni leggendarie perderanno gran parte della loro consistenza, in quanto dietro (o accanto) al connubio fra pensiero e opzioni teologiche sono esistiti elementi di ordine politico, sociale ed economico che presumibilmente si posero come ulteriore motore per un certo agire e utilizzare materiale fantasmatico da parte delle élites colte valligiane. Lungi dal confermare vetuste ipotesi circa il diretto rispecchiamento dell'infrastruttura nella sovrastruttura, preme qui evidenziare come tali fatti appaiano contrastare nettamente con quel che ebbe a scrivere Claude Lévi-Strauss nella sua prefazione a *Il crudo e il cotto*, quando affermò che «non pretendiamo (...) di mostrare come gli uomini pensino nei miti, ma viceversa come i miti si pensano negli uomini, e a loro insaputa»³⁷. Qui, in particolare nelle conclusioni, il problema sarà rovesciato e in discussione non saranno solo forme e contenuti delle produzioni mitico-leggendarie ma pure ciò che condusse persone in carne e ossa, con nome e cognome, a porre per iscritto sia quel che da altri venne elaborato e sia, soprattutto, ciò che da costoro fu composto e/o rielaborato.

Viceversa, in tema di *operazionismo*, cioè di «specificazione (...) dei passi operativi da compiersi per raggiungere l'accordo sull'esistenza o meno di una struttura complessa»³⁸, non si può che riferire cosa scrive Marvin Harris in apposito paragrafo³⁹:

una forte dose di operazionalismo è assolutamente necessaria per alleggerire le scienze sociali e comportamentali del loro sovraccarico di concetti mal definiti, quali status, ruolo, egemonia e subordinazione, gruppo, istituzione, classe, casta, tribù, stato, religione, comunità, aggressività, sfruttamento, economia, parentela, famiglia, società, sociale, cultura, culturale, e molti altri che fanno parte dell'essenziale vocabolario tecnico di chiunque si occupi di scienze sociali. La perenne incapacità di trovare un accordo sul significato di questi concetti è un riflesso della loro natura non operativa e costituisce un grave ostacolo all'elaborazione di teorie scientifiche della vita sociale e culturale.

Per ciò che attiene alla presente trattazione, si auspica che le analisi intorno alla cosiddetta retorica epico-religiosa permettano una migliore comprensione e definizione del genere, quanto meno in relazione all'area culturale valligiana; parimenti, ci si augura che le sommesse proposte in sede di conclusioni intorno ai processi mentali di ordine causale

36) Marvin HARRIS, *Materialismo...*, cit., p. 62.

37) Claude LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, Milano, il Saggiatore, 1974 [ed or., *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964], p. 27, così proseguendo: «E forse, come pure abbiamo suggerito, conviene spingersi ancora più lontano, facendo astrazione da ogni soggetto per considerare che, in un certo modo, i miti si pensano *fra di essi*» (pp. 27-28).

38) Marvin HARRIS, *Materialismo...*, cit., p. 24.

39) *Ibid.*

consentano un proficuo approccio a problematiche di carattere religioso o para-religioso, da intendersi, ovviamente, non come elementi di fede, bensì come una delle plurime espressioni culturali della vita umana su questa terra.

2. CONFRONTI

Il materiale adoperato in questa parte e nella prossima proviene soprattutto dalla raccolta di leggende, *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*⁴⁰, dello storico valdese Jean Jalla. La cosa non deve affatto meravigliare, in quanto tale silloge appare la più adatta a prestarsi in relazione ai fini di questa particolare analisi; viceversa, il lavoro di Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*⁴¹, la più ampia raccolta di leggende valdesi esistente risulta, da questo punto di vista, meno utile. Il fatto non è casuale ma su ciò si avrà occasione di ritornare in apposito capitolo.

Per ragioni che più sotto potranno leggersi e che risulteranno a un certo punto evidenti, verranno utilizzati anche altri materiali di confronto: ci si riferisce al manoscritto di Jalla a suo tempo pubblicato (il cosiddetto *cahier 14*)⁴², vale a dire ai suoi appunti concernenti leggende e altre tradizioni stesi in vista della pubblicazione della prima edizione della sua silloge sul leggendario valligiano, *Légendes des Vallées Vaudoises*⁴³, nonché ai componimenti scolastici fatti compilare dallo stesso Jalla (professore presso il Ginnasio Valdese di Torre Pellice) fra gli anni scolastici 1893-94 e 1908-9, il cosiddetto *cahier 15*⁴⁴ e, infine, a racconti e tradizioni desunti dalle fonti cosiddette «storiche» del valdismo riformato: Gerolamo Miolo⁴⁵, Scipione Lentolo⁴⁶, Pierre Gilles⁴⁷, Jean Paul Perrin⁴⁸, l'anonimo *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese...*⁴⁹ e, per certi versi, lo stesso Jean Jalla in quanto esclusivo divulgatore storico⁵⁰.

Il lavoro di comparazione fra l'opera di Jalla, *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*, la silloge di Marie Bonnet e le narrazioni facenti parte dei *cahiers 14* e *15* è riportato nell'allegato 4 della presente monografia.

Viceversa, l'allegato 1 è composto dal materiale leggendario e tradizionale utilizzato in questa prima parte, sotto forma di tabulazione, del quale si fornisce nella tabella della pagina seguente la descrizione sintetica:

40) Torre Pellice, 1926.

41) Torino, Claudiana, 1994, a cura di Arturo Genre. L'edizione originale uscì a puntate, fra il 1910 e il 1914, sulla prestigiosa rivista «Revue des Traditions Populaires», edita a Parigi a cura della Société des Traditions Populaires.

42) Cfr. Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, pp. 65-114, isolando 117 paragrafi, citazioni o racconti.

43) Torre Pellice, 1911.

44) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in «la Beidana», artt. cit.

45) Gerolamo MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di Enea Balmas, ed. a stampa, Torino, Claudiana, 1971. L'edizione originale è del 1587.

46) Scipione LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore raccolta fedelmente da Scipione Lentolo, Napoletano in tempo ch'egli era ministro della Parola di Dio nelle valli d'Angrogna, Lucerna, Bobio, Peroscia e San Martino (in Piemonte) – 1559-1566*, a cura di T. Gay, ed. a stampa, Torre Pellice, Tip. Alpina, 1906. L'edizione originale è del 1595.

47) Pierre GILLES, *Histoire Ecclésiastique des Églises Vaudoises de l'an 1160 au 1643*, ed. a stampa, Pinerolo, Chiantore & Mascarelli, 1881. L'edizione originale è del 1644.

48) Jean Paul PERRIN, *Histoire des Vaudois*, Genève, M. Berjou, 1618.

49) *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese che abita nelle Valli del Piemonte, di Angrogna, Luserna, S. Martino, Perosa e altre, a far tempo dall'anno 1555 fino al 1561*, a cura di Enea Balmas e Carlo Alberto Theiler, Torino, Claudiana, 1975. L'edizione originale è del 1568.

50) Vedasi Jean JALLA, *Glanures d'histoire vaudoise*, Torre Pellice, Tip. Alpina, 2 voll., 1936-39; *id.*, *Histoire anecdotique des Vaudois du Piémont*, Torre Pellice, Bottega della Carta, 1933. Cfr. inoltre la ripresa dell'episodio che nella sottostante tabella è titolato (fra parentesi quadre) «Mancin Bertoch», che Jalla ebbe a riprendere in un volume pubblicato dalla Société d'Histoire Vaudoise in occasione del 17 febbraio 1931, ovvero *La glorieuse rentrée. De Prangins à Sibaud (1689)*, p. 10: «Sa place [quella di François Brunet, nell'attraversamento del ponte sulla Dora] avait été prise, à droite et à gauche du pont, par Bertoch, de l'Albarée, dit le Mancin ou gaucher, et par Pastre, des Blégiers, chacun desquels lança à l'eau de nombreux adversaires».

CAHIER 15	CAHIER 14	JALLA EDIZIONE 1926	BONNET ED. IT.	ALTRE FONTI
		Lou «bouc» e lou «lu» ent' la capella de Rourà [70-72]		
		Senza titolo [Le Toumpi Saquet] [73-74]	Il Toumpi Saquet [417]	Perrin [153] – Miolo [91-92] – Gilles [39-41] – Jalla <i>Hist. anécd.</i> [30-34]
E. Benech - E. Bertalot		Le Bars de la Bella Gianà et le Bars de la Taillola [92-94]		Lentolo [190] – <i>Storia pers.</i> [142] – Jalla <i>Glan.</i> [I,22]
	Racconto n. 38	La jeune fille de Manille [94]		
	Racconto n. 82	Au Pont Vieux [94]		Bert [205]
		La Sautaurëilla [94]		Bert [205]
B. Tron [lett.]		Crô la Guerro [95 – var. Rodoretto]		
	Racconto n. 34	Crô la Guerro [95 – var. Prali]		
	Racconto n. 71	Crô la Guerro [95 – var. Sapatlé]		
B. Tron [lett.]		Coulmian [95-96]		
A. Pons		La Pausa di Mort [96-97]		
		La Barma dle Përnis [97]		
		La Barma dle Përnis [97 – var.]		
		Le Pouchésan et le Ciamp Brunet [97]	La Bouërjo [419]	
A. Geymonat		Le Comte Billour [98]		
		La château de Mombron [98-100]		Jalla <i>Glan.</i> [II,124-125]
	Racconto n. 113	Janavel [100-102]		Jalla <i>Hist. anécd.</i> [107]
	Racconto n. 85	Senza titolo [109: Mancin Bertoch]		
	Racconto n. 86	Arnaud et Cadet [109-110]		
		La cloche de Pral [113-114]	Il campo della campana [421-23]	Jalla <i>Glan.</i> [II,126-127]
		Pierre Bonnet [1° racc. 108-109]		
	Racconto n. 73			Cardon <i>Giust. Rif.</i> [5]
	Racconto n. 95			
	Racconto n. 35			
	Racconto n. 66			
	Racconto n. 68			
	Racconto n. 69			
	Racconto n. 70			
	Racconto n. 27			
			Il ratto delle bambine Tavernier [425-27]	
			La Pësquéro [425]	
			I cosacchi di Suvarov [421]	
			I Marquet [411]	
			Il larice [423]	
			Il buco di San Secondo [417-19]	
			La croce del maiale dei Germanet [413-15]	
			Seitoureite [413]	
			Il pastore lapidato [411]	
		Les Lantelme relanqui [103]		Jalla <i>Glan.</i> [II,127-28]
P. Baridon [parte]				

LEGENDA: - I numeri che seguono nella colonna del *cahier 14* si riferiscono a quelli introdotti in fase di pubblicazione del manoscritto [cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, pp. 65-114]

- I numeri che seguono nelle colonne di «Jalla 1926», «Bonnet ed. it.» e «altre fonti» si riferiscono alla numerazione delle pagine nelle citate edizioni.

3. TRADIZIONE

Verranno, altresì, presi in considerazione elementi culturali all'apparenza lontani dalle tradizioni orali-scritte: ci si riferisce ai *monumenti valdesi*⁵¹, vale a dire a sei luoghi (Prangins, Sibaud, Chanforan, Bars d'la Tallhola, Ghieisa 'd la Tana e Collegio dei Barbi di Pra del Torno) elevati al rango di memoria storico-religiosa valdese.

Il tema della tradizione tende a correlarsi strettamente a quello dell'*emica* culturale: anzi, per certi versi, a discenderne. Si veda, ad esempio, quel che scrive Eric J. Hobsbawm nel saggio intitolato *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa, 1870-1914* e compreso nell'importante raccolta *L'invenzione della tradizione*⁵². Nel corso del proprio contributo lo storico inglese esamina tradizioni nazionaliste provenienti, rispettivamente, dalla Francia repubblicana, dalla Germania imperiale e degli Stati Uniti repubblicani, evidenziando modalità e cause del costituirsi in ciascun Paese di precise e specifiche tradizioni dotate di senso in relazione all'agire e alle finalità delle élites detentrici del potere politico. Tale senso, naturalmente, grazie alla profondità e alla persuasività dell'agire élitario, divenne anche il senso per le masse subalterne: così la «repubblicanità» post rivoluzionaria per i Francesi, la continuità fra Sacro Romano Impero e impero germanico per i Tedeschi e l'«americanismo» per gli Americani (sia autoctoni che immigrati); scorrendo lo studio, si può notare nelle tre realtà nazionali l'uso di strumenti per certi versi analoghi, l'adozione di finalità decisamente simili ma il conseguimento di risultati, in termini di ricadute e di significati di pertinenza *emica*, cioè dal punto di vista degli specifici sistemi socioculturali (vale a dire delle classi sociali politicamente egemoni), affatto distinti, giacché diverse furono le situazioni storiche e politiche interne in ciascun ambito nazionale esaminato. In questo senso, quindi, si ritengono adeguate le riflessioni condotte nel primo capitolo intorno ai diversi fatti di pertinenza *etica* od *emica*, in quanto si ritengono codesti due punti di vista idonei a porre in risalto talune peculiarità concernenti l'analisi di ciò che in questa sede è definita *retorica epico-religiosa valdese*.

Intorno alla costruzione delle tradizioni e della memoria storica in ambito valdese, gli studi di Bruna Peyrot, in particolare il già citato *La roccia dove Dio chiama*⁵³, chiariscono l'azione e gli scopi dell'élite valligiana tra fine '800 e inizi '900, nelle cui file si distinse, nella valorizzazione della *Scuola dei Barbi* di Pra del Torno, il pastore Stefano Bonnet⁵⁴, padre della citata Marie Bonnet, quale «benemerito delle grandi memorie della parrocchia che fu sua per diritto di nascita, e più per appassionato amore e per saldi legami di vita costituiti nel suo lungo ministero pastorale»⁵⁵, non trascurando il di lui figlio (nonché fratello di Marie) Giovanni, a sua volta pastore, che consacrò nel 1928 la *Ghieisa 'd la Tana*, che fu al centro dell'attenzione anche di Jean Jalla, come attesta un suo articolo comparso nelle *Glanures d'histoire vaudoise* nel 1939⁵⁶.

51) Cfr. **Attilio JALLA**, *Monumenti Valdesi*, in BSSV, LX (1941), n. 76, pp. 10-32; **id.**, *Monumenti Valdesi*, in BSSV, LXI (1942), n. 77, pp. 13-21; **id.**, *Monumenti Valdesi*, in BSSV, LXII (1943), n. 79, pp. 23-29; **id.**, *Monumenti Valdesi*, in BSSV, LXV (1945), n. 83, pp. 30-38.

52) **Erich HOBBSAWM**, *Tradizioni e genesi dell'identità di Europa, 1870-1914*, in **Erich J. Hobsbawm, Terence Ranger** (a cura di) *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1994, [ed.or., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983], pp. 253-295.

53) **Bruna PEYROT**, *La roccia...* cit.

54) In tema di monumenti valdesi, in particolare della Scuola dei Barbi di Pra del Torno, cfr., infatti, **Etienne BONNET**, *Une pierre précieuse en forme de table*, in «Le Témoin», a. II (1876), n. 52, 29 dicembre, pp. 203-204 e **id.**, *Itinéraire pour Pra-del-Torno*, in «Le Témoin», a. III (1877), n. 35, 31 agosto, pp. 142-143. A conferma del ruolo di Stefano Bonnet, cfr. **Bruna PEYROT**, *La memoria costruita sul «Glorioso Rimpatrio»*, cit., p. 542.

55) **Attilio JALLA**, *Monumenti Valdesi*, in BSSV, LXI (1942), n. 77, pp. 18-19. Il riferimento è ad Angrogna.

56) Cfr. **Jean JALLA**, *Ghieisa dlâ Tâna*, in *Glanures*, cit., vol. 2, pp.117-119. Se tale fatto conferma l'interesse di Jalla per la memoria

Ciò che, però, non sempre pare emergere con la necessaria forza dal citato studio di Bruna Peyrot è l'elemento *retorico* il quale, viceversa, è parso rilevante onde definire con precisione l'azione di tipo «educativo-pedagogico» da parte delle élites valligiane, per ciò che attenne sia alle finalità e sia alle forme assunte⁵⁷ da tale azione:

Il discorso retorico (...) è (...) caratterizzato dal fatto che si pone simultaneamente tre scopi: il *docere*, cioè l'insegnare, il trasmettere conoscenze intellettuali o informazioni; il *movere*, cioè il commuovere, l'appoggiarsi ai sentimenti, al "vissuto emotivo" dei destinatari; il *delectare*, cioè il dilettere conferendo attrattiva alla forma del discorso e ai modi in cui viene porto, per tener viva l'attenzione dei destinatari, stimolandola a seguire i passaggi del ragionamento, senza abbandonarsi alla noia o lasciarsi distrarre⁵⁸.

Se s'intende riferire tale descrizione alla monumentistica, ci si trova sicuramente *in medias res*: i monumenti paiono perfettamente adattarsi ad essa alla quale, inoltre, non appare estraneo, da un punto di vista formale, l'utilizzo della spigolatura storica (ci si riferisce a brevi accenni storici a episodi e personaggi misti di realtà e di tradizione riuniti, ad esempio, nelle *Glanures d'histoire vaudoise* di Jean Jalla) e un certo trattamento riservato al materiale cosiddetto leggendario e, comunque, tradizionale. In ogni caso, per quel che concerne sia la monumentistica e sia il leggendario, si possono vedere soddisfatti i tre requisiti più sopra delineati: l'insegnamento, la partecipazione emotiva e, buon ultima ma non minore, la forma adottata per tenere desto l'interesse dei destinatari⁵⁹. Si può, così, a buon diritto, parlare di *retorica valdese*, d'una strategia di tipo retorico, appunto, che lega fra loro manifestazioni affatto dissimili, almeno all'apparenza, come cippi, rocce o crepacci rocciosi e aneddoti storici, leggende e tradizioni varie.

Colui che, a giudizio della Peyrot, si erse quale protagonista nello sforzo di costruzione d'una memoria storica e di diffusione presso la popolazione d'una congerie di fatti e fatterelli, sintesi di episodi storici e di tradizioni prese anche di peso dagli storici valdesi e che appare perfettamente in sintonia col discorso retorico or ora delineato, fu Jean Jalla, peraltro autore di opere ancora oggi fondamentali in ambito valdese come, ad esempio, la *Storia della Riforma in Piemonte*, edita fra 1914-36. Proprio le citate *Glanures* – a giudizio di Peyrot⁶⁰ – si rivelano essere concisi

valdese, esso rafforza altresì l'idea di una relativa, se non ampia, frequentazione fra questi attori nel quadro del valdismo teso, in quegli anni, al consolidamento *topografico* delle proprie radici storico-religiose; da tale quadro pare doversi escludere Marie, se non fosse che la sua opera di raccolta delle leggende risulti troppo vasta da credere che Jalla, da se stesso o per il tramite, ad esempio, di Giovanni Bonnet (forse suo allievo al Liceo nel 1893-94) non ne sia venuto a conoscenza.

57) Nel suo volume di sintesi, *La roccia dove Dio chiama*, appunto, la Peyrot dà la sensazione di ritenere costantemente come implicito il tema della retorica, evidenziando solo in un caso come siano evidenti «due movimenti retorici» (p. 199) a proposito della figura di Janavel. Viceversa, altrove, per quanto non accennando alla modalità retorica, parla di «progetto pedagogico» (cfr. **Bruna PEYROT**, *La memoria costruita sul «Glorioso Rimpatrio»*, cit., p. 229).

58) **Remo CESERANI**, **Lidia DE FEDERICIS**, *Il materiale e l'immaginario 10. Strumenti*, cit., p. 63. Cfr. inoltre **Renato BARILLI**, *Retorica*, Milano, Mondadori, 1983, in part. p. 3. Vedasi inoltre **Maria Pia ELLERO**, *Introduzione alla retorica*, Firenze, Sansoni, 1997, pp. 45-46.

59) «La retorica antica chiedeva ai racconti tre requisiti fondamentali: la verosimiglianza, la chiarezza e la brevità. Tutti e tre questi requisiti, o *virtutes*, sono sovradeterminati dalla funzione informativa, referenziale, la sola che l'arte retorica consideri fondamentale nel raccontare. A queste *virtutes* necessarie si aggiungeva una quarta *virtus*, una *virtus assumpta*, accessoria, e cioè la qualità dell'essere piacevole. Il racconto, infatti, doveva informare ma non annoiare, anzi, doveva essere gradevole, al limite accattivante. La *virtus assumpta* rinvia, dunque, alle vie psicologiche della persuasione, marginali e ausiliarie nel caso della *narratio*» (**Maria Pia ELLERO**, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 128). Per quel che concerne il terzo requisito, la brevità «sembra (...) associata all'intelletto e alla memoria: per ragionare su qualcosa occorre tenerlo saldamente in testa» (**id.**, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 129), elemento che, se da un lato appare da riferirsi a colui che racconta, dall'altro non risulta affatto secondario per ciò che attiene al destinatario della *narratio*, come l'indagine di Bruna Peyrot efficacemente attesta.

60) Cfr. **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., p. 243.

resoconti di stile aneddotico [che], in realtà, ad una attenta lettura, si rivelano essere sintesi di lunghe e pazienti ricerche, in cui Jalla ha fuso la tradizione orale con la storiografia valdese, la voce della storia con la voce della leggenda, consegnando al pubblico valdese un vasto patrimonio di conoscenze.

Jalla, in sintesi, conclude la Peyrot, «non inventò la divulgazione storica, [bensì] la volse alla sua forma più completa»⁶¹, con ciò proseguendo gli intendimenti della generazione del 1848, che diede avvio al «progetto pedagogico volto ad educare il popolo valdese»⁶², vale a dire a mettere per iscritto, come affermarono Hyppolite Rollier e Jean Pierre Meille, una

histoire de laquelle soient exclues les discussions savantes pour ne livrer que les résultats; une histoire en outre simplement, familièrement écrite et qui (...) se propose (...) de raconter ce qui est essentiel, les grands traits, les grandes exemples (...)⁶³.

Come si può notare, si è proprio al centro delle cose dal punto di vista retorico, d'una retorica che in parte s'appoggia sulla *doxa* (l'opinione comune)⁶⁴ e in parte sull'*episteme* (la verità, il dato storico, ciò che realmente accadde), non trascurando (tema centrale in questa sede) la relazione fra volontà e azione, fra teoria e prassi, nelle élites culturali valligiane:

La retorica rappresenta un potere che si esercita sul mondo per mezzo del linguaggio: "cosa dire" equivale dunque a "come agire" e corrisponde innanzi tutto a criteri di funzionalità, virtù della parola artificiale che la retorica latina chiamava *aptum*⁶⁵.

Occorre approfondire la relazione, da un punto di vista *emico*, fra opinione comune e verità. Se è vero che «il discorso retorico (...) come quello dialettico parte da premesse probabili e ne trae conclusioni non apodittiche», è altresì vero che quello retorico «rispetto al discorso dialettico usa uno strumento argomentativo diverso, che Aristotele chiama *entimema* e si distingue dal sillogismo dialettico perché, per essere capito rapidamente ed efficacemente dal destinatario, rinuncia alla correttezza e completezza di tutti i passaggi, è breve ed efficace, si appoggia alle conoscenze intuitive, alle opinioni più diffuse e alle capacità di comprensione

61) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 244.

62) *Id.*, *La memoria costruita sul «Glorioso Rimpatrio»*, cit., p. 529.

63) Cfr. *id.*, *La roccia...*, cit., p. 244. Confrontandosi con l'originale, altre sono le suggestioni parimenti interessanti; così la necessità, a fronte dell'ignoranza in cui è caduta la popolazione valdese, di operare attraverso «la publicité, une publicité sagement et chrétiennement dirigée [la quale] est un des remèdes les plus efficaces à opposer à ce mal. En exposant d'une manière claire et simple à nos troupeaux les bases de notre organisation ecclésiastique, les droits et le devoirs qui en découlent pour chaque membre de l'Église (...)» Hyppolite ROLLIER, Jean Pierre MEILLE, *Prospectus*, in «L'Echo des Vallées», n. 0 (1848), pp. 2-3. Non trascurando l'esigenza di operare sul piano «populaire» (p. 2) o il giudizio attribuito alla storia valdese, al punto che «l'ignorer n'est pas seulement de l'insouciance, du laisser aller, c'est de la prévarication, c'est un véritable crime» (p. 2): parole pesanti, come si evince!

64) Quel «che è accettabile da tutti o dalla maggioranza, o dai sapienti o dalla maggioranza dei sapienti» (Remo CESERANI, Lidia DE FEDERICIS, *Il materiale e l'immaginario*, cit., p. 63): «Aristotele raccomandava agli oratori di non scegliere gli argomenti in base a un criterio di verità, ma in base a ciò che il pubblico riteneva fosse vero (o ragionevole, o desiderabile). I dati verosimili danno all'uditorio un'illusione di certezza, ma non resisterebbero al vaglio dell'analisi scientifica. La retorica, tuttavia, diceva Aristotele, è una tecnica, e le tecniche studiano il relativo e non il particolare. La retorica perciò non considera verosimile ciò che appare verosimile ad un individuo particolare, ma ciò che un gruppo di individui, caratterizzati dagli stessi *ethe*, ritiene probabile, credibile. Individuare il verosimile vuol dire dunque individuare degli uditori omogenei» (Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 44).

65) *Ibid.* «La retorica è un potere della parola artificiale che serve a liberare il potere naturale delle cose, permettendo all'ordine del mondo di autoripristinarsi là dove esso è stato turbato, o dove non è facilmente, immediatamente visibile» (*id.*, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 45). Se si pone mente alla costruzione della tradizione, anche attraverso l'utilizzo di materiale leggendario incentrato soprattutto sul XVII secolo, non si può fare a meno di pensare a una gigantesca allegoria (modalità ben nota in campo retorico) atta a esemplificare qualcosa di diverso da se stessa e, nel presente caso, a cementare nelle coscienze come in altri tempi, «qualcuno» si pose come «enemi» rispetto al valdismo: questo «qualcuno» venne allora contrastato e, parimenti, lo sarà ora, in un periodo di risveglio delle coscienze evangeliche, ciò che consentirà il ripristino dell'ordine del mondo e l'emergere delle reali contraddizioni che lo turbano.

di un destinatario inesperto della dialettica»⁶⁶. Viceversa, in tema di *exemplum*, la seconda delle cosiddette prove tecniche in campo retorico (le altre due sono l'entimema, appunto, e le prove di fatto), Maria Pia Ellero nota⁶⁷ che le storie esemplari (o *exempla*)

per meglio funzionare, per essere persuasive, (...) non dovevano essere inventate, o almeno non dovevano sembrarlo. Perché l'*exemplum* fosse efficace era auspicabile che apparisse vero, che si supponesse fosse già avvenuto almeno una volta: ed è questo carattere di "storicità" che lo distingue tanto dalla prova di tipo logico, l'entimema, quanto dalla parabola o dall'apologo.

Sempre in tema di *exemplum*, in un'altra opera la Ellero e Matteo Residori evidenziano quanto segue⁶⁸:

L'*exemplum* è un argomento di tipo analogico, una storia, per l'appunto, esemplare, con la quale si raccontano fatti concreti, legati al soggetto del discorso per via induttiva (...). Presuppone l'idea che il reale sia scandito da una serie di regolarità. Ciò che è evocato come *exemplum* non deve essere considerato nella sua unicità o nella sua con testualità, ma come fatto assoluto, e cioè "senza legami" (*ab-solutus*) con il contesto preciso di realtà in cui si è svolto (...). L'*exemplum*, dunque, è una similitudine estesa o, se vogliamo, una sineddoche (...), vale a dire, un argomento strettamente affine, per effetti sul pubblico e struttura cognitiva, ad alcune tecniche dell'*ornatus*.

(..). Secondo un predicatore domenicano, Stefano di Borbone, l'*exemplum* è inoltre un *sermo corporeus*, un discorso con un corpo, e cioè delle parole che sembrano cose. Metafora, questa, che rimanda ad almeno tre diverse caratteristiche dell'*exemplum*: la prima è che le cose, più dei concetti astratti, commuovono, perché le passioni sono più vicine ai sensi che non alla ragione. La seconda è che le cose possono essere credute più facilmente, perché si crede più volentieri a ciò che cade sotto i nostri sensi. La terza è che il paragone con oggetti concreti può rappresentare uno strumento linguistico adatto a definire quegli oggetti del discorso che non sono alla portata dei concetti astratti: è il caso dell'ineffabile e, ad esempio, del divino.

La (soggettiva) visione del mondo di coloro che promossero e condussero innanzi nel tempo il costituirsi d'una memoria precipuamente valdese e – come dire – l'educazione storica⁶⁹, riposava sulla coscienza della verità (anch'essa soggettiva, in quanto non riferibile all'ambito cattolico, per il quale i presupposti di verità riposavano su premesse diverse) che sussisteva a monte del loro agire e del loro esserci, cioè nel messaggio medievale di Valdo e,

66) Remo CESERANI, Lidia DE FEDERICIS, *Il materiale e l'immaginario*, cit., p. 63. Sull'entimema vedasi inoltre Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, cit., la quale conferma come in questo terzo aspetto delle prove tecniche della retorica (gli altri due sono le prove di fatto e l'*exemplum*), allorquando «si presenta come un sillogismo incompleto, l'oratore lascia maggiore spazio alla partecipazione del pubblico, che è chiamato a completare il sillogismo da solo, attraverso la ricostruzione di una delle premesse o della conclusione mancante» (pp. 58-59). A differenza dell'*exemplum*, su cui ci si soffermerà in più occasioni, «l'entimema rappresenta il rapporto tra l'oratore e pubblico come un rapporto di uguaglianza. Anzitutto a causa dei contenuti delle premesse: se il punto di partenza è ciò che il pubblico ritiene vero, l'oratore ne accetta, almeno provvisoriamente, principi, opinioni e credenze» (p. 59). Dal canto suo, Ugo VOLLI, *Il libro della comunicazione*, Milano, il Saggiatore, 1994, scrive che trattasi «di un sillogismo retorico o quantomeno abbreviato. Procura persuasione, non dimostrazione» (p. 187).

67) Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 59.

68) Maria Pia ELLERO, Matteo RESIDORI, *Breve manuale di retorica*, Firenze, Sansoni, 2001, p. 23.

69) «Chi usa l'*exemplum* rappresenta il proprio interlocutore come incapace di cogliere categorie astratte, svincolate dalla concretezza delle cose; egli delinea, cioè, l'immagine di un pubblico prigioniero di una perenne visione parziale dei fatti, e di un oratore che solo, per contro, è in grado di mostrargli quella visione totale cui egli soltanto ha accesso. Tra oratore e pubblico l'*exemplum* traccia un rapporto fondato sulla disuguaglianza: l'oratore si colloca su un piano più alto rispetto al suo pubblico, un piano dal quale le cose si vedono meglio e per intero; egli "sa" più cose, o cose diverse, può attingere a un'enciclopedia più vasta o diversamente organizzata, nella distribuzione gerarchica di valori e disvalori, rispetto a quella del suo pubblico. Ma la visione integrale della realtà, cui l'oratore ha accesso, può essere svelata al pubblico soltanto mostrando un secondo particolare, dato che, incapace di ragionare a partire da astrazioni, l'interlocutore comprende solo ciò che vede e di cui ha concreta, sensoriale esperienza» (Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, cit., pp. 52-53).

soprattutto, nelle interminabili traversie che il valdismo (nel frattempo accostatosi alla Riforma) visse per affermarsi quale entità religiosa distinta dal cattolicesimo il quale, a sua volta, cercò lungamente di annientarlo, non tralasciando l'apporto e il lascito di correnti interne al Protestantesimo quale, ad esempio, nelle Valli, il Risveglio.

I tre momenti dell'agire retorico s'imposero quindi, quali elementi formali, entro il progetto della costruzione cosciente, da parte delle élites valligiane, d'una propria storia ampiamente condivisa, che contemplatesse – come efficacemente attestano gli estratti dal «manifesto» di Rollier e di Meille – sia il recupero dei fatti storici dal punto di vista della soggettività valdese e sia la possibilità che la comunicazione raggiungesse il maggior numero di persone interne all'ambito valligiano⁷⁰. In tal guisa appare evidente come la retorica si sia coniugata con l'epicità, in una sintesi che dà il senso delle lotte combattute per esistere e del fatto che *in illo tempore* l'azione di qualcuno, fossero stati umili montanari anonimi o, soprattutto, conosciuti condottieri⁷¹ e pastori di anime e di popolo, aveva fatto sì che i Valdesi avessero potuto conservare la propria specificità e, con questa, la terra e la vita in quanto comunità religiosa.

Si vedano taluni casi atti a esemplificare il *modus procedendi* di tipo retorico adottato dal citato Jean Jalla. Nel volume di Amedeo Bert, *Nelle Alpi Cozie*⁷², vengono riportate due tradizioni orali, che troveranno posto nella silloge dello storico valligiano e che paiono meritevoli di analisi comparativa (nella prima colonna la versione di Bert e nella seconda l'equivalente di Jalla). Ecco la prima⁷³:

Era infatti, il tempo in cui maggiormente infierivano le persecuzioni religiose contro gli *eretici*, e mentre si facevano ardere in Luserna ed altrove i vecchi, i ministri e i maestri sui roghi, si stupravano le vergini e poi si seppellivano vive. Ed accadde che, vista la giovane pastorella dagli Spagnuoli e Calabresi, a cui era imposto l'infame ufficio di persecutori, essi se la misero addietro, onde farla preda alle loro impudiche passioni. Ma, da lungi veduta la mal parata, e preferendo essa la morte al disonore, essa fuggì, e, giunta alla così detta *rocca di ponte vecchio*, sull'orlo di un precipizio, in fondo a cui scorreva muggendo la Luserna, in un profondissimo baratro, mentre avvicinavansi a lei i barbari, essi vi si precipitò... e, dice la leggenda, la tennero in aria e sull'acqua, le sue

On raconte un fait semblable à Rora, avec cette difference que la jeune qui, poursuivie par les soldats, se jeta du haut de la formidable roche du *Pont Vieux* dans la Luserne, fut soutenue par ses jupes en l'air, puis sur l'eau du gouffre profond dans lequel elle tomba, le vent ayant gonflé sa robe. Elle put ainsi échapper à la fois au déshonneur et à la mort.

70) Cfr. inoltre interessanti osservazioni in **Maria Pia ELLERO, Matteo RESIDORI, Breve manuale di retorica**, cit., p. 25: «Con il progressivo organizzarsi della Chiesa in sistema istituzionale, la predicazione evangelica divenne una delle forme più comuni di discorso retorico. Questo fatto fu sicuramente determinante per la fortuna e la diffusione dell'*exemplum*, poiché le storie esemplari apparvero subito estremamente efficaci per una retorica di tipo pedagogico, come quella che serviva appunto per l'evangelizzazione.

I predicatori additavano al loro pubblico un comportamento da imitare o da rifiutare in funzione della salvezza eterna. In questo senso l'*exemplum* si mostrava particolarmente adatto anche per un altro suo carattere specifico: quello di essere un fatto, alla lettera, memorabile»

71) Vedasi ancora altre annotazioni in **Maria Pia ELLERO, Matteo RESIDORI, Breve manuale di retorica**, cit., p. 24: «La forza persuasiva dell'*exemplum* risiede nella sua capacità di trasformare, attraverso il confronto con il passato, il tempo lineare ed aperto del presente-futuro in un tempo circolare. In questa maniera decidere quale comportamento adottare nel presente diventa più semplice, la decisione si spoglia dei margini di rischio dovuti all'incertezza del futuro perché, se oggi ci comportiamo come, in una analoga situazione, si comportò in passato il protagonista della nostra storia esemplare, allora il nostro destino futuro sarà analogo al destino di quel Tale, un destino che noi conosciamo perché già dato, concluso.

(...)Buone regole per l'oratore erano (...) il dichiarare la fonte, se questa era una fonte autorevole, dalla quale aveva appreso la sua storia; citare chiaramente i nomi di tutti quei personaggi che già erano noti al pubblico; fornire precise indicazioni per la determinazione delle coordinate spazio-temporali, in modo da ottenere un esplicito "effetto di realtà"».

72) **AmedeoBERT, Nelle Alpi Cozie. Gite e ricordi di un bisnonno**, Torre Pellice, Tip. Alpina, 1884, p. 205.

73) **Jean JALLA, Légendes et traditions...**, cit., p. 94.

vesti, ed essa fu salva...

Mentre la precedente, come s'è potuto notare, era già stata collocata da Bert nelle Valli Valdesi sulla base, v'è da presumere, di una tradizione anteriore («narra la leggenda», egli scrisse), quest'altra, invece, subisce un trattamento difforme nel passaggio dalla versione di Bert (colonna di sinistra) a quella di Jalla (colonna di destra)⁷⁴:

Narrasi pure, nelle leggende dei circonvicini monti (...) che, sul monte *Pirchiriano*, alle *chiuse* di Susa, venne una ragazza, detta la *bell'Alda*, inseguita da un soldato francese che la voleva sottomettere alle sue violenze, ma che essa fuggì, fuggì, e infine giunse innanzi ad un orrendo precipizio. Le si affacciò allora innanzi, il disonore o la morte, ed essa scelse la morte. Spiccò quindi un immenso salto, che la trasportò, coll'aiuto della SS. Madonna, sana e salva, dall'altra parte dell'immenso baratro... Ma più tardi, avendo tentato la giovinetta un consimile salto, innanzi alle compagne sue onde gloriarsi presso le medesime del potere suo meraviglioso, lo spiccò bensì con forza e baldanza, ma non la sorresse né la sospinse più la Santa Vergine, ed anzi, si dovette andarla a riprendere in fondo all'abisso, tutta sfracellata e morta.

Il en fut de même d'une jeune fille, que des soudards effrénés poursuivaient. Elle s'était jetée dans le ravin rapide que sépare Maussa des Meinets su la colline du Villar et, affolée de peur, elle sautait tous les obstacles. Soudain, elle se trouve au haut d'une paroi de roche. Sans hésiter, décidée à sacrifier plutôt sa vie que son honneur, elle se précipite, en recommandant son âme à son Createur, et se relève sans se faire aucun mal. Etant retournée plus tard dans ces lieux, avec ses compagnes, elle s'enorgueillit de la délivrance qu'elle avait obtenue et, tout comme la belle *Auda* de la Sacra de S. Michel, elle voulut répéter le saut. Mais la chute la brisa à un tel point, qu'on ne trouva rien d'entier qu'une oreille. Da là, raconte-t-on, le nom de *Sautaurëilla*, que porte le jolie cascade qui tombe de cette roche, en amont des Garniers.

Bert si riferisce alla tradizione medievale della *bell'Alda*⁷⁵ che si precipitò dal monte *Pirchiriano* per non cadere viva nelle mani di soldati e che, ritentando il gesto di fronte alle proprie compagne, venne punita con la morte per il suo orgoglio. Ora, tale leggenda compare, nel lavoro di Jalla, ambientata sulle colline sopra *Villar Pellice*, dal che il dubbio circa la reale provenienza del racconto rimane: venne da Jalla reperita in loco o, come appare probabile, visto l'appunto nel proprio manoscritto⁷⁶, non venne da lui rilocalizzata a *Villar Pellice*, non adottando un'ottica folclorica, bensì «inventando» lui stesso una tradizione?

Atteggiamento simile pare potersi ravvisare nel caso della leggenda sul *Bars 'd la Taiola e il Bars 'd la Bela Gianà* la quale, oltreché da Emilio Benech nel suo componimento scolastico titolato, appunto, *Bars 'd la Taiola*, gli giunse presumibilmente dal resoconto di Scipione Lentolo e dall'anonima *Storia delle persecuzioni contro il popolo chiamato valdese...*, di cui più sopra s'è detto.

74) *Ibid.*

75) Su cui cfr. **Tersilla GATTO CHANU**, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 93-95 la quale fa riferimento a **D. Carutti**, *La bell'Alda e i laghi di Avigliana*, in **A. Brofferio** (a cura di), *Tradizioni italiane*, Torino, 1847, pp. 712-713; nonché a **V. Maioli Faccio**, *L'insidia del meriggio. Il Biellese nelle sue tradizioni*, Bologna, 1953, pp. 67-68. Nella stessa nota riferisce che quest'ultima afferma, in una nota, come il tema ricorra in parecchie leggende valdesi. Si veda anche **Edoardo CALANDRA**, *La bell'Alda. Una leggenda medievale*, Pavia, Liber, 1994 (ed. or. 1885). Si evidenzia che mentre la versione di Gatto Chanu oppone Alda ad un generico cavaliere che vuole approfittare di lei e della sua verginità, Calandra contrappone alla ragazza addirittura il diavolo in persona, ulteriormente dicotomizzando la lotta fra Male e Bene; in ogni caso la struttura dei racconti è simile, così pure l'ambientazione; viceversa, la leggenda riferita da Maioli Faccio colloca l'accaduto al santuario di Oropa. Ma la versione più interessante è quella fornita da **Michele RUGGIERO**, *Tradizioni e leggende della valle di Susa*, Torino, Piemonte in bancarella, 1970, pp. 77-78, in cui nota che Alda si sfracellò sul fondo del dirupo «e, come commentano i paesani, 'l toc pi gross a l'è l'ouria» (p. 78), ciò che si collega al toponimo *Sautaurëilla* attribuito da Jalla nella versione valdese. Per un panorama storico circa il consolidarsi della tradizione riguardante la figura della *bell'Alda*, vedasi **Renato BORDONE**, *La leggenda della bell'Alda*, in *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte Europeo*, «Atti del Quarto Convegno Sacrensese», Torino, EDA, 1996, pp. 131-147.

76) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla folclorista «anomalo»*, cit., p. 98, appunto n. 82. Tale appunto non risolve comunque il dubbio, in quanto ivi Jalla fa apertamente cenno alla «Roche du Pont Vieux», segno che aveva già deciso la sua collocazione geografica oppure che proprio in quel luogo qualche suo informatore aveva localizzato la leggenda.

S'inizia con quel che scrisse Lentolo⁷⁷:

Similmente un povero vecchio cieco et d'età di cento e tre anni (il quale si era ritirato in una caverna con la figlia di suo figlio la qual'era di diciott'anni, acciocché gli desse da mangiare) fu dagl'inimici ucciso e la fanciulla presa; la quale, volendola quelli sforzare, scampò loro dalla mani e nel fuggire cadde d'un sasso assai alto e morì.

Segue il passaggio tratto dall'anonima *Storia delle persecuzioni...*⁷⁸:

Anche un pover'uomo cieco dell'età di centotre anni, rifugiatosi anch'egli in una caverna, con una nipote diciottenne che provvedeva a nutrirlo, fu trucidato e la ragazza presa prigioniera. Sul punto di essere violentata, riuscì a divincolarsi e a buttarsi nel burrone dove morì sfracellata.

Poi la versione di Emilio Benech⁷⁹, allievo di Jalla:

Mais depuis quelque temps cette pieuse scène avait d'autres spectateurs. Des soldats catholiques, en passant dans ces gorges avaient entendu d'abord le chant, puis le cris de la jeune fille et étaient accourus comme des oiseaux de proie avides de carnage. La jeune fille trop préoccupée de son malheur pour voir ce qui se passait autour d'elle ne les vit pas arriver. Quand il ne furent plus qu'à quelques pas d'elle, levant les yeux, elle rencontra les regards cupides de deux soldats. Aussitôt, la fin qui l'attendait se présent à ses yeux: elle vit par la pensée le corp de son grand-père profané par les misérables et souillé du contact de leur main impure; elle se vit elle-même servant à assouvir les basses passions de ces monstres. Alors rapide comme la pensée, sans même réfléchir à ce qu'elle faisait, elle poussa le cadavre de son aïeul dans le gouffre qui s'ouvrait sous ses pas et s'élança elle même dans le vide.

Proseguendo con la versione di Jalla tratta dalla silloge sul leggendario valligiano⁸⁰:

Nos historiens racontent qu'un vieillard de 103 ans, surpris par les soldats dans une grotte, y fut massacré, tandis que sa petite-fille préféra s'abîmer dans les précipices plutôt que de tomber vivante entre les mains de ces infâmes. L'abri précaire, qui a gardé le nom de la belle et malheureuse jeune fille, se cache dans la paroi méridionale du rocher pittoresque. La tradition ajoute que, le soir, on entend souvent la plainte mélancolique de la jeune infortunée s'élever du fond du précipice où son beau corps s'est fracassé.

Per terminare con il passaggio di Jalla in un suo articolo compreso nelle *Glanures...*⁸¹:

Une jeune fille des Bonnets se hissa avec son aïeul dans un repli de la paroi sud de Castelus, avec une chèvre, dont le lait les nourrissait. Découverts par les massacreurs, le vénérable vieillard, âgé de 103 ans, fut égorgé, la jeune fille, pour sauver son honneur, se jeta dans le précipice et y trouva la mort, en poussant un cri, dont les montagnards écoutent encore, le soir, l'écho plaintif s'élevant vers le ciel. On appelle cette cachette la *Barma de la bella Giana*.

77) Scipione LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri...*, cit., p. 190.

78) *Storia delle persecuzioni...*, cit., p. 142.

79) In questa sede si riproduce solo la parte finale del manoscritto di Benech (cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. Parte terza: val Pellice, cit., p. 48.

80) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 92. Nell'ed. del 1911 della silloge, Jalla accenna al fatto che «la plainte mélancolique de la jeune infortunée [tend à] s'élever du plateau de Peirataglià (...)» (p. 73).

81) Jean JALLA, *Glanures d'histoire vaudoise*, cit., vol. 1, p. 22. Il racconto, in realtà, si rintraccia in uno degli opuscoli cosiddetti del 17 febbraio, quello del 1913 (due anni dopo la silloge sul leggendario), intitolato *La guerre du comte de la Trinité aux Vallées 1560-1561*, pp. 5-6.

In questo come in altri casi, Jalla pare aver operato una sintesi di svariate tradizioni, proponendole come eventi leggendari, ossia leggendarizzando i racconti e, in taluni casi, come prima si è visto, localizzandoli geo-storicamente, «inventando» le localizzazioni ove occorresse e introducendo nuovi particolari (ad esempio, l'eco lamentoso provenire dal precipizio ove la ragazza ebbe a gettarsi, oppure la provenienza della stessa dai Bonnet).

Tende, così, a riproporsi una distinzione in relazione alla precisione di Marie Bonnet nel fornire nomi, cognomi e localizzazione geografica degli informatori⁸² avversa all'assenza quasi assoluta di indicazioni nelle due edizioni del testo di Jalla. Perché questa reticenza? Appare così prendere consistenza l'ipotesi che una parte del materiale ivi pubblicato risulti frutto, oltreché di informatori vari indiretti (Lentolo, Miolo, Cardon, ecc.) e diretti (i suoi allievi presso il ginnasio di Torre Pellice, nonché i vari Tron, i Berton, ecc. che gli fornirono altri racconti, il *cahier 15*), della ricerca paziente e della profonda conoscenza ch'egli aveva delle Valli (la quale certamente non si pone in dubbio)⁸³ e della fantasia di Jalla stesso, con ciò trovando conferma quel che pareva intuirsi: essere stato, Jalla, un raccoglitore di leggende e, al tempo stesso, un facitore di storie, un narratore, un inventore⁸⁴, un retore, appunto.

Ulteriori conferme paiono ritrovarsi nel suo interesse per i monumenti valdesi, soprattutto per quelli tradizionali: si vedano, infatti, i suoi articoli dedicati al *Bars 'd la Taiola* o alla *Ghieisa 'd la Tana* pubblicati nelle *Glanures d'histoire vaudoise*⁸⁵, che paiono correlati, nel primo caso almeno, alla sua silloge sul leggendario valligiano. Vedasi l'articolo dedicato alla *Ghieisa 'd la Tana*.

Dopo un'accurata descrizione del territorio di Angrogna e delle vie per giungere alla Ghieisa, evidenziando che al *Verné* Janavel e Jahier posero, nel 1655, il loro campo, egli descrive la Ghieisa:

Cet amas bizarre de rochers, qui ont roulé l'un sur l'autre à un'époque antédiluvienne, ménage de nombreuses cachettes. La plus grande et la plus connue porte le nom de *Ghieisa dlâ tâna*, parce que les deux grandes parois de roches, qui se touchent par le haut, en font comme la nef d'une cathédrale, éclairée d'en-haut par trois larges fissures, qui s'ouvrent parmi le feuillage de châtaigners. Le nom d'*église* est aussi dû à ce qu'elle a servi de lieu de culte secret, au temps des persécutions»⁸⁶.

82) Sul metodo di lavoro di Marie Bonnet cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Introduzione* in **Marie Bonnet**, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994, in part. pp. 17-20, nonché **id.**, *Marie Bonnet, folclorista valdese «eterodossa»*, in **Paolo Sibilla**, **Edoardo Zanone Poma** (a cura di), *Culture e tradizioni in Val di Susa e nell'arco alpino occidentale*, Atti del Convegno di Rivoli, 13-14 ottobre 1995, Susa, «Segusium», a. XXXIV (1997), n. 35, in part. pp. 97-102. Sulla scia di tante altre ricerche similari, quella di Bonnet si distingue per un relativo sforzo di cogliere elementi e riferimenti e di classificare ogni singolo racconto (o variante), identificandone l'informatore, la provenienza, talora l'attività o la professione dell'informatore stesso. Lo sforzo di Bonnet è altresì attestato dai riferimenti a opere e periodici specializzati, sintetizzati nell'allegato A in **id.**, *Introduzione*, cit., p. 39: si va dai 186 richiami a «Publications of the Folklore Society» (ossia «Folklore Record» edito a partire dal 1878 e tuttora corrente), agli oltre 130 ad opere di Paul Sébillot (*Conte populaires de la Haute-Bretagne*, 1880; *Conte de provinces de France*, 1884; sino a *Le folk-lore de France*, 1907), ai 45 a *Leggende delle Alpi* (1889) di Maria Savi Lopez, non dimenticando i 17 richiami a *Légendes des Vallées Vaudoises* (1911) di Jean Jalla.

83) A conferma, vedasi quel ch'ebbe fra l'altro a scrivere Davide Jahier nel necrologio comparso sul BSSV n. 65 (1936): «Una caratteristica del Jalla fu quella di riferire sempre i fatti della Storia ai luoghi dove si svolsero, e donde trasse ispirazione. Indi la conoscenza perfetta che ebbe delle Valli Valdesi, nelle quali monti e colline, valli e piani, ogni palmo di terreno, erano monumenti parlanti per lui, che non solo gli narravano i fatti ma gli confidavano le loro leggende, da esso pienamente raccolte, come fonte non trascurabile della Storia, nelle sue *Légendes des Vallées Vaudoises*. Né va dimenticato il suo importante *Guide des Vallées Vaudoises*, ch'egli compose in collaborazione del sempre rimpianto amico Dott. Davide Rivoir» (p. 6). Su Jalla storico, cfr. inoltre **Giorgio TOURN**, *Jean Jalla: l'epoca, l'uomo, lo storico*, in BSSV, n. 172 (1993), giugno, pp. 91-96.

84) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista anomalo*, cit. pp. 107-108.

85) Cfr., in particolare, **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., pp. 242-244.

86) **Jean JALLA**, *Glanures d'histoire vaudoise*, cit., p. 118.

Segue un ulteriore inciso nel quale ricorda la descrizione fatta dal De Amicis nella sua opera *Termopili Valdese*, per poi soffermarsi su un aspetto particolare⁸⁷:

Ce paysage tourmenté, si différent des beaux prés qui s'étendent au-dessus, a fait naître mainte légende, où les fées et les sorciers jouent leur rôle tour à tour, ceux-ci malfaisants, celle-là bienveillantes envers la race humaine.

Per concludere, infine, rammentando ai suoi lettori come lì appresso si trovi Chanforan, «ove si riunì il famoso sinodo, nel quale i Valdese aderirono alla Riforma (1532) e dove votarono l'edizione a stampa della Bibbia, detta dell'Olivetano»⁸⁸.

In tema di fate e di streghe, si può altresì notare come Jalla faccia riferimento, nel suo manoscritto, il cosiddetto *cahier 14*, alla *Ghieisa 'd la Tana*, in un contesto, appunto, ferico-stregonesco, riprendendo presumibilmente un componimento scolastico di Carlo Maggiore⁸⁹ che Jalla utilizzò nella sua silloge sul leggendario valligiano: *Les sorciers du Vèngie*⁹⁰:

Les habitants d'Angrogne furent, une nuit, réveillés par d'étranges rumeurs. Personne n'osait sortir. Enfin un jeune homme, se risqua hors de sa porte. Il vit les sorciers qui, malgré les supplications des fées, creusaient dans le Vèngie un immense souterrain pour y enfuir l'Angrogne et faire périr de soif les habitants. Leur chef, brandissant, en guise de sceptre, un chêne séculaire, dirigeait les travaux.

Mais la roche cédait, et le chef déclara qu'il fallait le sacrifice de trois vites humaines. Pour les obtenir, on fit accroire aux Angrognins qu'on allait trouver de grands trésors. Le jeune homme, qui avait été le premier à se montrer, fut aussi le premier, avec son frère, à s'offrir en sacrifice pour assurer la richesse à ses proches. Mais les fées ayant révélé la véritable intention des sorciers, on ne trouva pas un troisième qui voulût se dévouer, et ces êtres malfaisants durent renoncer à leur ouvrage.

Il reste des traces grandioses de leur travail dans la *Ghieisa dla Tana*, où aujourd'hui encore la roche cède et s'éboule d'année en année.

Secondo Carlo Maggiore, una notte gli Angrognini si risvegliarono udendo alte grida. Finalmente uno osò uscire e vide gli stregoni [numerosi] che stavano scavando una immensa galleria nella roccia per farvi scorrere l'Angrogna e fare morire di sete gli abitanti, e questo nonostante le suppliche della fata benefattrice. Ma la roccia cedette; il capo, armato d'una quercia secolare in guisa di scettro, disse che occorreva il sacrificio di tre vite. Si disse agli Angrognini che vi si sarebbero trovati dei tesori: il giovanotto che era uscito per primo e suo fratello si sacrificarono, ma la fata avendo detto quale era l'intenzione degli stregoni nessun'altra persona volle più sacrificarsi ed essi non poterono terminare l'opera. E' la *Ghieisa dla Tana*, ed ecco perché le rocce continuano a cedere poco a poco.

Jalla, come si nota, da un lato non apporta sostanziali variazioni rispetto all'appunto desunto dal componimento scolastico di Maggiore; dall'altro, però, la precedente citazione dalle *Glanures*... riferita a fate e stregoni, conferma il suo agire a tutto campo, tra storia e metastoria, tra leggenda e realtà, attraverso costanti rimandi fra le sue opere, soprattutto quelle di taglio – appunto – aneddottico-divulgativo, cioè retorico.

Ulteriore conferma, per proseguire il discorso, giunge dall'analisi di Bruna Peyrot circa l'intrusione della figura d'uno zoppo nel racconto del capitano Saquet (da cui trae nome un tonfano lungo il corso dell'Angrogna, sul quale si ritornerà più oltre) nel passaggio dalle

87) *Ibid.*

88) *Id.*, *Glanures d'histoire vaudoise*, cit., p. 119 (trad. dello scrivente).

89) Peraltro non ritrovato fra i componimenti nel cosiddetto *cahier 15*. Carlo Maggiore compare come allievo di Jalla presso il Ginnasio di Torre Pellice a partire dall'anno scolastico 1903-4. Di Maggiore Jalla ha invece conservato un componimento dedicato al lago del Pra.

90) Cfr. **Jean JALLA**, *Légendes et traditions*..., cit., pp.39-40. Sull'appunto riferito a Carlo Maggiore, vedasi **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 100, n. 93.

versioni di Miolo, Perrin e Gilles a quella di Jalla: «Tutti i racconti confermano la presenza delle donne, ma il racconto del Jalla vi aggiunge un elemento: lo zoppo, lo stesso personaggio del racconto orale⁹¹. Sovrapposizione di storie? Collisione di aneddoti appartenenti a differenti tradizioni? Non abbiamo prove sufficienti per approfondirlo. Possiamo supporre che Jalla, il quale era solito attingere dal patrimonio orale delle Valli, notizie, dati, suggestioni, abbia fuso due tradizioni, quella consegnata alla memoria dalla storiografia valdese e quella appartenente all'oralità popolare, di cui lo zoppo può essere una figura. Lo zoppo, infatti, menzionato alla riunione quartierale del Serre, non compare nella tradizione scritta»⁹².

Permane, quindi, il dubbio circa la costanza in Jalla di «attingere dal patrimonio delle Valli», da intendersi più come intervento rielaborativo/interpolativo di materiale popolare⁹³ e meno come semplice riproposizione metodologicamente corretta in senso folclorico di detto materiale. Se altrimenti fosse accaduto, Jalla avrebbe dovuto riportare, ad esempio, le varianti provenienti dall'area valligiana, il luogo di reperimento della fonte, le indicazioni relative all'informatore, ecc.: così non fu e, per ciò che concerne il racconto della *Bella Gianà*, rispetto ai resoconti di Lentolo, dell'anonima *Storia delle persecuzioni* e del componimento scolastico di Benech, Jalla introduce dapprima (*Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*) il toponimo della *Bella Gianà*, appunto, e l'eco dei suoi lamenti e poi (*Glanures d'histoire Vaudoise*) la sua provenienza dai Bonnet e l'esistenza della capra per sfamare lei e suo nonno. Donde provengano tali intromissioni non lo si saprà mai e, sicuramente, non fu certo una o la principale finalità del lavoro di Jalla.

Certo Jean Jalla non agì da solo, né fu isolato nell'azione di valorizzazione della cultura e delle tradizioni precipuamente valdesi. Alle sue spalle, cronologicamente, era nel frattempo sorta, nel 1882, la Société d'Histoire Vaudoise, dopo discussioni e confronti seguiti alla lettera di Edouard Rostan comparsa sul numero 28 del 1881 del settimanale «Le Témoin», nella quale proponeva la costituzione di una «Société Vaudoise de recherches historiques, littéraires et scientifiques»⁹⁴. Il risultato fu che la costituenda Società tese ad occuparsi del solo aspetto storico-culturale, ossia «de toutes les recherches qui se rapportent aux Églises Vaudoises»⁹⁵, vale a dire a proporsi, come nota Albert de Lange⁹⁶,

91) Bruna Peyrot si riferisce al resoconto d'uno degli incontri utilizzati per la stesura del suo volume più sopra citato, nello specifico al resoconto contrassegnato «Angrogna 4A-Serre 16.3.1987» (cfr. **id.**, *La roccia...*, cit., pag. 178).

92) **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., p.179; cfr. **Jean JALLA**, *Histoire anecdotique des Vaudois du Piémont*, Torre Pellice, 1933, pp. 32-34.

93) Ciò che, del resto, trova conferma a proposito di Janavel, in **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., p. 206: «Jean Jalla (...) fu il primo (...) a recuperare (purtroppo senza indicarne la fonte) l'episodio della "svirota", segno di un *modus operandi* invalso nello storico valdese che, certo, non risolve i dubbi circa la corrispondenza tra fonti orali e racconti che andarono a comporre la sua silloge sul leggendario valligiano. L'episodio della svirota risulta altresì presente nel suo manoscritto al n. 113 (cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p.102).

94) Cfr. «Le Témoin» del 15 luglio 1881, n. 28, pp. 226-27: il programma proposto da Rostan era così ripartito: «1. Recherche et étude des documents historiques manuscrits et imprimés; 2. Étude des dialectes vaudois anciens et modernes; 3. Mœurs et coutumes; 4. Erreurs et préjugés populaires; 5. Chants populaires, anciens et modernes; 6. Antiquités; 7. Immigrations et émigrations des peuplades de nos Alpes depuis les temps les plus reculés; 8. Géologie, botanique, minéralogie, zoologie». Si veda, poi, l'intervento del pastore Henri Bosio sul numero del 29 luglio 1881 della stessa rivista, nel quale reputava positiva l'iniziativa di costituire una società che studiasse i settori elencati da Rostan, confermando come gli eventuali risultati delle ricerche «ne seraient pas d'un ordre purement scientifique. Il est impossible qu'une connaissance plus complète de la doctrine et de la vie de notre Eglise dans les temps passés, n'ait pas une influence religieuse bienfaisante sur l'Eglise de nos jours» (p. 242). Cfr. inoltre **Gianni BELLION**, **Giorgio TOURN**, *Cento anni di cultura valdese 1881-1981*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, in part. pp. 7 sgg. e **Davide JAHIER**, *Cinquant'anni di vita della Società di Storia Valdese*, in BSSV, n. 57 (1931), pp. III-XVII.

95) Art. 1: cfr. BSHV, n. 1 (1884), maggio, pp. 3 sgg. Sulla Société vedasi anche **Albert de LANGE**, *Le Società di utilità pubblica nelle Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 8 (1988), agosto, pp. 6-7, ove conferma la precoce «valdesizzazione» dell'organismo costituito, ad onta dell'impronta sovraconfessionale che presumibilmente avrebbe voluto conferire Rostan, nonché l'eredità romantico-risvegliata tratta dalle Unioni Giovanili Valdesi.

96) **Albert de LANGE**, *Le Società di utilità pubblica...*, cit., p. 7.

per i dirigenti valdesi uno strumento ideologico per costituire un'immagine ideale del popolo valdese come l'*Israël des Alpes* (...),

e suo primo presidente regolare fu quel Barthélemi Tron che risultò tra i pochissimi informatori citati nella silloge sul leggendario di Jalla e che si occupò, peraltro, nel primo numero, proprio di una leggenda concernente la presenza russa nelle Valli, su cui si ritornerà in sede di conclusione. Occorre, altresì, notare come l'estensore di uno degli articoli comparsi sul primo numero del «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» sia stato lo Stefano Bonnet padre di Marie e grande ideologo della costruzione di luoghi e di tradizioni storico-culturali, come s'è detto e come si vedrà più oltre a proposito della monumentistica. Dal canto suo, Jean Jalla comparve nel novero del direttivo della Société verso la fine del secolo⁹⁷: il suo primo articolo (sull'abiura del pastore Danna)⁹⁸ risale al 1892 ma, soprattutto, venne citato a partire dal 1904 in occasione di «una iniziativa importante, destinata ad avere notevole peso per la divulgazione storica presso la gente valdese in genere, ed i giovani in particolare: la pubblicazione di un opuscolo “pour maintenir chez notre peuple la connaissance de notre histoire”»⁹⁹, ossia l'opuscolo del 17 febbraio. Con l'inizio del secolo la sua presenza e la sua attività diventarono sempre più rilevanti.

Rimandando per ulteriori spunti ed analisi circa l'invenzione della tradizione al citato saggio di Bruna Peyrot (dato l'estremo interesse del suo studio), per ora basti concludere la discussione evidenziando, *in primis*, il ruolo di Jalla quale storico valdese e *parimenti* quale divulgatore eccezionale e punto d'incontro nel solco delle esigenze riferite, che si protrassero ben oltre l'inizio del secolo XX, fra cultura *savante* e tradizioni popolari-popolarizzate, come del resto le due edizioni del leggendario valligiano e il lungo lasso di tempo ch'egli dedicò a questo tema (almeno un trentennio della sua vita intellettuale¹⁰⁰) tendono a confermare; in secondo luogo, che l'operazione portata avanti da coloro che si mossero per la costruzione della tradizione e la divulgazione¹⁰¹ delle gesta *archetipali* ebbe, nell'ambito che qui interessa, un respiro sostanzialmente retorico, che ben si poté sposare con le modalità epiche delle gesta compiute *in illo tempore*, elaborando una vera e propria tradizione esemplare (nel senso di *exempla*, tipologia di racconti ben altrimenti conosciuta in ambito cristiano, su cui più oltre ci si soffermerà), peraltro con molta evidenza preannunciata già dai sopra citati Rollier e Meille quando, riferendosi perspicuamente ad una storia di carattere popolare, familiarmente scritta, indicarono che l'«histoire (...) se propose (...) de raconter (...) les grands exemples».

97) Fu membro del Seggio sin dal 1893: cfr. il necrologio di Davide Jahier pubblicato in BSSV, n. 65 (1936), pp.5-7.

98) Vedasi, infatti, **Jean JALLA**, *Un precursore del Puseismo nelle Valli al S. XVII*, in BSHV, n. 9 (1892), maggio, pp. 34-40.

99) **Gianni BELLION**, **Giorgio TOURN**, *Cento anni di cultura valdese 1881-1981*, cit., p. 14.

100) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Prima parte*, cit., pp. 58-60.

101) Scopi che – si ribadisce – non contrastarono, bensì si mossero in parallelo con la volontà di dar conto scientificamente, dal punto di vista storiografico, del passato del Valdismo.

4. MARIE BONNET E JEAN JALLA

In occasione di un intervento ad un convegno dedicato alla cultura popolare nelle Alpi Occidentali nel 1995¹⁰² si ebbe l'opportunità di sottolineare, sulla scorta di quel poco di cui si disponeva fino ad allora, come Marie Bonnet fosse stata vittima di una sorta di «ostracismo» da parte dell'élite intellettuale valligiana d'inizio secolo, evidenziando la sua «diversità», la sua «alterità» rispetto alla cultura e alla morale del tempo, ponendo in questo modo – di fatto – più l'accento su Bonnet stessa che su Jalla.

Nel frattempo, però, attraverso la trascrizione del cosiddetto *cahier 14* di Jalla (il manoscritto preparatorio all'edizione della sua silloge sul leggendario valligiano del 1911) e la lettura del – e le riflessioni intorno al – *cahier 15* (componimenti scolastici e talune lettere concernenti il leggendario valligiano conservati da Jalla in apposita busta), parve di vedere confermato, sulla scorta di un'analisi di tipo cronologico, come Marie Bonnet (peraltro autrice d'una raccolta di leggende valdesi che in troppi momenti evidenziava sovrapposizioni con il lavoro di Jalla¹⁰³), fosse stata – come dire – «rimossa» da Jalla, vale a dire che questi non solo avesse volutamente evitato di citare l'esistenza degli articoli di Bonnet (né altri lo fecero prima della seconda metà degli anni '70) ma, addirittura, avesse teso a proporsi come il primo (e, implicitamente, l'unico) autore di una silloge dedicata al leggendario valligiano (concetto peraltro ribadito nel 1926, all'atto dell'uscita della seconda edizione¹⁰⁴).

Rimandando alla lettura delle valutazioni contenute nell'articolo dedicato al *cahier 14* di Jean Jalla, preme qui evidenziare taluni particolari utili a capire la difficoltà ad accettare la tesi secondo la quale Jalla potesse *non conoscere* l'indagine di Marie Bonnet.

In primo luogo per l'ambito familiare di Marie Bonnet, sorella di Giovanni, a sua volta pastore – forse allievo di Jalla al Collegio Valdese di Torre Pellice nell'anno scolastico 1893-94 e, di sicuro, colui che (come già detto) consacrò nel 1928 la Ghieisa d'la Tana –, nonché figlia del citato pastore Etienne Bonnet, «benemerito delle grandi memorie» (Attilio Jalla), la persona che fece conoscere Angrogna a Edmondo de Amicis e che da questi venne descritto in *Alle porte d'Italia*, collaboratore del «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» e de «Le Témoin» (anche quando il periodico ritornò alla precedente dicitura de «L'Echo des Vallées Vaudoises» sotto la direzione di Jalla¹⁰⁵), riviste «qu'il dirigea par deux fois»¹⁰⁶; per non citare

102) Cfr. a tal proposito **Fulvio TRIVELLIN**, *Marie Bonnet, folclorista valdese «eterodossa»*, in **Paolo Sibilla**, **Edoardo Zanone Poma** (a cura di), *Culture e tradizioni...*, cit., pp. 95-108.

103) Come si evince dalla lettura della tabella 4 allegata, i racconti strutturalmente accostabili ammontano a una settantina.

104) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla folclorista anomalo*, art. cit., pp. 69-73.

105) Come pare confermarsi dalla sigla E.B., ad esempio, in calce a un articolo sull'*Évangélisation*, in «L'Echo des Vallées Vaudoises», a. XXXIII (1898), n. 2, gennaio, pp. 13-14, altresì confermato dal fatto che per gli abbonamenti per l'anno 1898 occorre rivolgersi ad Angrogna a «E. Bonnet, pasteur» («L'Echo...», cit., p. 16).

Sul mutamento di direzione e di titolo cfr. **Albert de LANGE**, *Le Società di utilità pubblica...*, in «la Beidana», n. ((1988), agosto, p. 14; vedasi inoltre due articoli della Direzione: nel primo ci si rivolge ai lettori annunciando che per il mutamento di testata dal 1896 «il ne s'agit que d'un changement de directeur, sans que la direction soit changée. Le Témoin restera ce qu'il est: le journal des églises vaudoises (...). L'étude de la Bible et les méditations sur les vérités de la religion chrétienne et leur application auront aussi toujours leur place marquée» (in «Le Témoin», a. XXI (1895), n. 51, dicembre, p. 409, proseguendo con la manifestazione della volontà di lavorare sulla storia valdese che si reputa vergognosamente ignorata in patria e più conosciuta fuori, storia che si ritiene «source abondante d'exemples de foi et d'esprit de sacrifice, qu'il est toujours bon d'imiter» (ibid.), citando il fenomeno migratorio, il ruolo della Société Vaudoises d'Utilité Publique e le opere di evangelizzazione in Italia e all'estero. Nel secondo, di chiusura in fine d'anno 1897, la direzione de «L'Echo des Vallées Vaudoises» commenta l'anno che sta per finire chiarendo chi è «L'Echo», ossia un giornale religioso che s'ispira direttamente ai principi evangelici e nel quale «il n'y a pas un article, pas une ligne qui, dans la pensée de celui qui l'écrit, leur soit contraire» (in «L'Echo des Vallées Vaudoises», a. XXXII [1897], n. 52, dicembre, p. 409) e, soprattutto, «le journal vaudoise» (ibid.), capace di «réfléter sous leurs différents aspects la vie et l'activité vaudoises; travailler selon son pouvoir pour l'éducation du peuple, autant que pour l'édification de l'église; s'intéresser à tous les besoins légitimes, dans quelque catégorie qu'on puisse les classer» (ibid.), aggiungendo, infine, che sarà d'uopo sforzarsi d'«avoir une population saine, morale, instruite, active et prospère, pour avoir une église qui soit bâtie avec des pierres

l'ampio necrologio comparso sul «Bulletin» dopo la sua prematura scomparsa – segno della grossa rilevanza che tale figura ebbe in ambito intellettuale valligiano – del quale merita riportare un passaggio¹⁰⁷:

Il avait pour la jeunesse un soin particulier, et favorisé la formation des Unions Chrésiennes, secondé puissamment en cela par les collaborateurs qu'il eut le bonheur d'avoir dans la personne des pasteurs D. Peyrot et A. Balmas, des instituteurs-évangélistes Jalla et Bertinat, de régent Bertalot, etc.

Il fatto che Jalla (poiché è di lui che si parla¹⁰⁸, così come si parla di D. Bertinat, maestro di *Mourchous* (Luserna S. Giovanni) uno dei narratori a Marie Bonnet di talune leggende¹⁰⁹) non solo, quindi, conoscesse Etienne Bonnet ma vedesse in lui una sorta di «referente» per le sue ricerche viene poi confermato dal ritaglio di un articolo di quest'ultimo dedicato al *Sounaië'tte* (sopra Luserna San Giovanni) ritrovato nel fondo Jalla assieme ai componimenti scolastici nel *cahier 15*.

Poi: l'utilizzo dei componimenti scolastici per ottenere riscontri in tema di leggende valdesi da parte di Jalla, con date concentrate (sulla base del materiale reperito, cioè trattenuto seco da Jalla) fra 1893-94, 1897-98 (o '98-99), 1904-5, 1905-6, 1907-8 e 1908-9¹¹⁰, reputando di collocare cronologicamente la stesura del manoscritto (il *cahier 14*) fra 1908 e 1910, in quanto ivi sono presenti riferimenti ai componimenti del 1907-08 o del 1908-9 e nel 1911 vedrà la luce l'edizione a stampa di *Légendes des Vallées Vaudoises*.

Ancora: si nota una concentrazione nelle assegnazioni di componimenti dall'anno scolastico 1904-5, oltre dieci anni dopo l'inizio della consuetudine di utilizzare i propri allievi (compreso suo figlio Davide) per farsi raccontare leggende e tradizioni. Ricordando come gli articoli di Marie Bonnet escano sulle pagine della «Revue des Traditions Populaires» di Parigi fra 1910 e 1914, abbisognando – si reputa – di un certo lasso di tempo per la rielaborazione del materiale (ciò che induce a ritenere che la medesima disponesse del materiale almeno dal 1909, se non da prima), si evidenzia come uno dei suoi informatori sia Héli (o Eli) Bertalot, pastore a Massello fra 1904 e 1910, nonché allievo di Jalla nell'anno scolastico 1893-94 e suo informatore di leggende varie¹¹¹. Dal 1904 Marie (classe 1885) potrebbe aver avuto occasione d'intervistare Héli Bertalot, che si vide così riproporre quesiti analoghi a quelli postigli anni prima dal proprio insegnante Jalla, a sua volta pastore e storico sempre più affermato: pare strano che quest'ultimo non sia stato informato da Bertalot che una ragazza, figlia del defunto (1901) Etienne, gli aveva sottoposto (o stava sottoponendo) quesiti intorno alle leggende valligiane. Non v'è certezza e il «caso» è sempre in agguato ma, certamente, il dubbio appare legittimo, non fosse altro che 1) per la facilità da parte dell'élite religiosa e culturale valdese di incontrarsi e confrontarsi, 2) per il fatto che Jalla era un escursionista costante e continuo (come confermano i suoi *carnets*, piccoli quaderni che riassumono centinaia di appunti presi dallo storico nel corso delle sue innumerevoli gite per le Valli che gli consentirono, tra l'altro,

vivantes et non pas avec des blocs d'argile sans consistance» (id., p. 410).

106) J[acques] WEITZECKER, *Etienne Bonnet*, in BSHV, n. 21 (1904), p. 114.

107) *Ibid.*

108) Jalla (nato nel 1868), fin dal 1893, era insegnante presso il Liceo-Ginnasio di Torre Pellice e, nel contempo, pastore, avendo studiato Teologia a Firenze ed essendo stato in seguito (1902) consacrato.

109) Cfr., ad esempio, Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 238.

110) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla folclorista anomalo*, cit., pp. 70-71 e id., *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Prima parte*, cit., pp. 56-58.

111) Cfr. id., *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 72 e nota 14.

di dare alle stampe, assieme a Davide Rivoir, il *Guide des Vallées Vaudoises* – 1907)¹¹² e 3) per il ripartire da parte di Jalla nell'assegnazione di componimenti dal 1904-5, in concomitanza con la presenza di Bertalot a Massello, con l'accrescimento anche quantitativo a far data dal 1904-5 del numero dei componimenti e col fatto che proprio dal 1910 iniziarono a vedere la luce gli articoli di Marie Bonnet, vale a dire col fatto che la stessa negli anni immediatamente precedenti doveva aver operato per la raccolta delle fonti, per la costruzione del suo impianto tassonomico e per il reperimento dei riferimenti bibliografici. Perché questa «fretta» e questa voglia di proporre alla fine il proprio volume a stampa come l'unica silloge composta sul leggendario valdese?

Ci si rese in tal modo conto come il problema potesse non essere stata, a suo tempo, Marie Bonnet (nonostante la sua eventuale «alterità»), bensì lo stesso Jean Jalla, cioè la sua visione del folclore quale – si potrebbe quasi dire – *ancilla Valdensium*, contrapposta alla concezione del folclore in quanto scienza dell'uomo, dotata di autonomia, di metodi, di regole e di strumenti d'analisi e indagine suoi propri, come sembra attestare la struttura dell'opera di Marie Bonnet¹¹³. Risultava comprovarsi quel che s'era sempre supposto, vale a dire che Jalla avesse adoperato lo strumento del componimento scolastico per ottenere informazioni, nonché trovare conferma (in particolare mediante lettere e cartoline postali, talune delle quali conservate) a ciò che già sapeva. Veniva, altresì, dimostrato che le sue due edizioni a stampa, per quanto risultassero fortemente debitorie nei confronti d'una pluralità di informatori, certo non rendevano la benché minima giustizia a costoro (tranne qualche rara eccezione) né, d'altro canto (ma questo era stato subito evidente), contenevano richiami bibliografici (che tanto abbondano in Marie Bonnet) a supporto dell'organizzazione del lavoro e del metodo d'analisi.

Tuttavia, almeno sino alla seconda metà degli anni '70¹¹⁴ si sarebbe potuto supporre che *Légendes des Vallées Vaudoises* e *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises* fossero state le prime ed uniche fonti sul leggendario valligiano e, in più, composte da racconti raccolti di prima mano dallo stesso Jalla, grande escursionista¹¹⁵ e conoscitore delle Valli, quindi in grado di collezionare agevolmente le fonti necessarie alla bisogna.

Ora è possibile fare un passo in avanti e confermare, mercé le valutazioni intorno alla costruzione della memoria e della tradizione contenute nel precedente capitolo, le suesposte considerazioni: Jean Jalla, *troppo valdese*, non poté accettare l'operazione portata avanti da Marie Bonnet in quanto presumibilmente considerò quest'ultima *troppo folclorista*. Certo, possono essere intervenute altre ragioni, anche personali (sulle quali non potrà mai esprimersi alcun giudizio) ma in un contesto storico-culturale di creazione e di rafforzamento d'una memoria storica precipuamente valdese, un'opera come quella di Marie non poteva né rivestire alcuna utilità e né la si volle considerare utile, in quanto pertinente a un piano (quello della mera indagine folclorica) totalmente alieno da quelli che poterono essere gl'intendimenti della seconda generazione valdese posteriore al Risveglio nelle Valli¹¹⁶, certo non interessata a lavori

112) Su Jalla profondo conoscitore delle Valli cfr. **Giorgio TOURN**, *Jean Jalla...*, cit., pp. 95-96.

113) Per una disamina del metodo di lavoro di Marie Bonnet cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Introduzione*, in **Marie Bonnet**, *Leggende e tradizioni...*, cit., pp. 15-38; nonché **id.**, *Marie Bonnet, folclorista valdese «eterodossa»*, cit., in part. pp. 96-100. Cfr. inoltre nota precedente n. 57.

114) Periodo nel corso del quale vennero editate due opere sulle tradizioni popolari valdesi, ovvero **Arturo GENRE**, **Oriana BERT** (a cura di), *Leggende e tradizioni popolari della Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1977 e, a seguire, l'anno successivo **TEOFILO G. PONS**, *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi I*, Torino, Claudiana, 1978 e, appunto, **id.**, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II*, Torino, Claudiana, 1979: la citazione dell'esistenza degli articoli di Marie Bonnet si può rintracciare, in quest'ultimo volume, a p. 30, mentre il riferimento bibliografico si trova nella nota 1 al Cap. 1, p. 247.

115) Come conferma Jahier nel citato necrologio dedicato a Jalla.

116) Cfr. **Bruno BELLION**, *Il Rinnovamento delle chiese valdesi nella prima metà del secolo XIX*, Tesi di Laurea, Facoltà Valdese di Roma, Anno Accademico 1964-65, in part. pp. 59-92. Cfr. inoltre **Ugo GASTALDI**, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino,

mirati alla pura conoscenza delle leggende, per quanto valdesi, sulla scia di ricerche che dalla metà dell'800 proliferavano in tutta Europa, come lo studio di Alfred Ceresole sul leggendario del Vaud¹¹⁷ o le *Leggende delle Alpi* di Maria Savi Lopez¹¹⁸ esemplificano.

Del resto, ad ulteriore conforto di quel che si va dicendo, si esaminino – nella tabella riassuntiva più sopra compilata – le correlazioni fra le tradizioni mediate dagli storici valdesi e quel che non appare mediato, nel testo di Jalla e, rispettivamente, in quello di Bonnet: soltanto nel caso della leggenda sul capitano/Toumpi Saquet risulta utilizzabile il testo di Marie Bonnet, mentre Jalla figura in più occasioni, sia come mediatore, appunto, e sia a sua volta come divulgatore (il citato testo delle *Glanures* e quello dell'*Histoire anécdotique des Vaudois du Piémont*¹¹⁹). Jean Jalla pare, quindi, aver operato avendo alle spalle la lettura (da storico quale fu) degli intellettuali che lo precedettero, mentre, viceversa, la Bonnet pare aver veramente raccolto sul terreno i suoi racconti, casualmente in un caso incontrandosi coi «classici» del Valdismo.

A conferma dei rispettivi modi di procedere, si offrono le versioni d'una stessa storia, per quanto diversamente ambientata, che forniscono Jalla e Bonnet, ponendo attenzione al senso compiuto dal punto di vista narrativo che v'è nel testo di Marie Bonnet, avverso alle incongruità presenti nelle due narrazioni offerteci da Jalla. Iniziamo da *La Bouërjo*, nella traduzione di Arturo Genre¹²⁰:

Da Chiotti, dopo aver traversato la Germanasca sul Ponte Nuovo, si arriva in meno di un'ora alla borgata del *Trusan*. Seguendo la strada tortuosa e spesso ripida, si incontrano il *Reinaout* (ridotto in cenere dal conte Truchet, il 2 aprile 1560), poi *Gibers* e *Peirouneou*. A qualche passo dal *Trusan*, c'è una bella casa, isolata, circondata da prati: è la *Bouërjo*.

Bourge era uno dei numerosi savoirdi chiamati da Vittorio Amedeo per ripopolare le Valli, rese deserte grazie a lui e a Luigi XIV. Bourge aveva tremato, venendo a sapere che i legittimi proprietari, dopo tre anni di esilio, erano tornati; ma era sempre riuscito a sfuggire loro. Ed ora li sapeva così ben custoditi a Balsiglia!... Certo, nemmeno uno ne sarebbe uscito vivo per venire a contestargli la proprietà di cui godeva almeno da trenta mesi. Ma Bourge, così come Catinat e il marchese di Feuquières, si sbaglia. I Valdesi, guidati da Tron-Poulat, stanno per ricevere, a Pramollo, la buona notizia della pace offerta dal loro principe. Bourge non sospetta nulla. Sta tranquillamente falciando... l'erba altrui... vicino a casa. Le andane sono lunghe, l'erba è abbondante. Ad un tratto, il falciatore si trova davanti uno straniero che, mentre si congratula con lui per la bella proprietà, gli fa notare che la sua falce non taglia abbastanza: questo dipende dal fatto che il tagliente della lama non è affilato!... Bourge acconsente a ricevere una lezione pratica. Ma, poco dopo il suo capo rotolava sull'erba del prato della *Bouërjo*. Il proprietario si era vendicato...

Si esaminino, ora, le due varianti riferite da Jalla¹²¹:

Un paysan de Macel cultivait son champ au pied du Gros Passet, au delà du Pont da' Sali. Un soldat, du nom de Cesano, passant par là, lui demanda sa pioche, comme pour lui enseigner à la manier mieux. Mais, à peine il l'eut dans les mains, il lui en assena un tel coup sur la tête qu'il l'étendit raide mort. En souvenir de ce crime, le champ s'appelle encore

Claudiana, 1989, pp. 125-132.

117) Alfred CERESOLE, *Légendes des Alpes Vaudoises*, Lausanne, Imer, 1885. In occasione della stesura della Tesi di Laurea (a.a. 1989-90) si reperì questo studio presso la Biblioteca della Tavola Valdese mentre, nel contempo, ivi non si ebbe la possibilità rintracciare neppure copia fotostatica degli articoli della Bonnet, alla fine riprodotti dagli originali presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma.

118) Maria SAVI LOPEZ, *Leggende delle Alpi*, Torino, Loescher, 1889.

119) Jean JALLA, *Histoire anécdotique des Vaudois du Piémont*, Torre Pellice, Bottega della Carta, 1933.

120) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 419.

121) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 97.

Pounchesan. – C'est un fait tout semblable, qui aurait valu le nom de *Ciamp Brunet* à une localité sise à quelque deux cents mètres en amont de Champ la Salse, vers le Robers. Mais, bien que la légende appelle Brunet le soldat, il dut être plutôt la victime, vu qu'une famille de ce hameau portait ce nom.

Come si può notare, i racconti di Jalla acquistano senso esclusivamente *dopo* la lettura della variante di Bonnet, in quanto *solo allora* acquistano senso la presenza di soldati che uccidono dei contadini e, soprattutto, i motivi che cagionano siffatti gesti; viceversa, non si capirebbe perché Jalla abbia posto tali leggende in coda ai racconti intitolati *La Barma dle Përnis* e prima di quello su *Le Comte Billour*, ossia nel gruppo di racconti e tradizioni da lui classificati come «Le Leggende e la Storia»: i contadini uccisi erano, presumibilmente, dei coloni usurpatori delle proprietà valdesi e come tali giustamente (beninteso, dal punto di vista dell'*emica* valligiana espressa dai racconti) vennero uccisi. A tal riguardo, infatti, la stessa utilizzazione da parte di Jalla del termine *crime* (delitto, crimine) appare priva di significato, soprattutto se posta in relazione al costituirsi d'un toponimo: ipotizzando realisticamente che non ogni omicidio possa giustificare la nascita d'un toponimo (e non sarebbe stato certo Jalla ad avallare tale fatto), si è portati di conseguenza a pensare che non di omicidi si sia trattato, bensì di vendette, cioè di riappropriazione da parte dei Valdesi di ciò che era già loro.

Ci si augura che risulti in tal modo chiara e definitiva l'esistenza della ce(n)sura¹²²) tra Jalla, fautore-fattore di tradizioni e di memoria storico-culturale, e Marie Bonnet, «mera» folclorista, esterna all'agire dell'élite valligiana e solo *marginamente* incamminata lungo la medesima strada che percorse per un lungo lasso di tempo Jalla e con lui un ampio fronte dell'intelligenza intellettual-religiosa valligiana tra metà del XIX secolo e primi decenni del presente. Questo era ciò che da tempo s'era intuito e a ciò, da altro tragitto, le analisi di Bruna Peyrot paiono acconsentire.

Non è dato di sapere quanti, il 15 agosto 1994, nella serata dedicata alla Società di Studi Valdesi nel corso dell'annuale sessione del Sinodo Valdese in quel di Torre Pellice, si resero conto del grande servizio che Arturo Genre stava rendendo al folclore valligiano presentando, dopo averla tradotta, l'edizione italiana integrale degli articoli bonnettiani, già parzialmente anticipata da una breve antologia curata dallo stesso Genre e da Oriana Bert diciassette anni prima. A tal proposito appare d'uopo ipotizzare, correndo il rischio d'essere accusati di compiere un'operazione di mera «dietrologia», come un altro grande personaggio «chiave», in quest'opera di rimozione nei confronti di Marie Bonnet possa essere stato Teofilo G. Pons, il quale, per quanto allievo di Jalla¹²³, per quanto risulti essere il maggiore studioso di tradizioni popolari valligiane, per quanto curatore testamentario di Jalla, per quanto – addirittura – collaboratore di Jalla nella stesura della seconda edizione del leggendario valdese (come riporta lo storico valdese nella prefazione, ringraziando Pons stesso e Luigi Rostagno per la «collaboration zélée et intelligente» – p. 3), *solo* nel 1979, nel secondo dei suoi due volumi sul folclore valdese, accenna – come si è detto in una nota – all'opera di Bonnet.

Si ribadisce che qui non s'intende fare della dietrologia, bensì si sta piuttosto parlando del «colpevole» silenzio calato, per oltre sessant'anni, sulla più importante silloge dedicata al

122) Apparendo, lo si ribadisce, priva di fondamento qualsivoglia ipotesi che avalli la possibilità che nessuno, Jalla *in primis*, fino ai nostri anni '70, fosse a conoscenza della compilazione parigina della figlia del mai abbastanza compianto Stefano, nonché sorella di Giovanni, a sua volta pastore nelle Valli.

123) Pons studiò a Torre Pellice tra l'anno scolastico 1910-11 e il 1914-15 (senza però concludere l'anno), per poi essere arruolato e sostenere l'esame di diploma il 7 luglio 1919 di fronte a una commissione composta da Jean Jalla, Davide Jahier, Alexandre Vinay, G. Maggiore e M. Falchi. Dai registri scolastici si vince come Pons sia stato il migliore allievo per ogni anno di studio (ad eccezione dell'ultimo non concluso) e che in fase di esame finale la sua media sia risultata un po' più bassa per via del recente congedo.

leggendario orale valligiano. Perché Pons attese il 1979 per parlare di Bonnet? Non ritenendo che proprio Pons abbia avuto necessità di venire a conoscenza, ad esempio, da Arturo Genre, dell'esistenza del lavoro di Marie Bonnet, pare intravedere nell'operazione antologica di due anni prima compiuta – come detto – da Arturo Genre e da Oriana Bert anche un evidente sforzo volto finalmente a rendere pubblica, in Italia e nelle Valli, l'esistenza dell'opera di Bonnet, il primo riferimento ufficiale a questa silloge dalla data della sua pubblicazione in Francia tra 1910 e 1914. A quel punto poté essere evidente anche a Pons che tacere sarebbe risultato non solo inutile ma scientificamente scorretto: da qui la scelta di riferire che, sì, anche Marie Bonnet aveva scritto, nel periodico «Revue des Traditions Populaires», fra 1910 e 1914, ecc.

Un ultimo dubbio: tra la collaborazione alla seconda edizione della silloge di Jalla sulle leggende valdesi (1926), gli articoli sulla toponomastica valligiana (1946-47), il dizionario del dialetto della Val Germanasca (1973) e l'uscita di suoi articoli su periodici in lingua francese («Annales de l'Institut d'Etudes Occitanes» – 1963 – e «Bulletin de la Société d'Etudes des Hautes Alpes» – 1968), Pons¹²⁴ non ebbe neppure il tempo di scrivere, prima del 1979, una pagina per ricordare (e ricordarsi) che Marie Bonnet (morta nel frattempo nel 1953¹²⁵) era stata autrice d'una raccolta di oltre 180 leggende valdesi? Se non è credibile che Jalla sia stato all'oscuro della ricerca di Bonnet, è ancor meno credibile che Pons abbia potuto a sua volta non sapere – come dire – *motu proprio* o per esserne stato informato dai colleghi studiosi di tradizioni popolari d'oltralpe, peraltro molto attenti alle tradizioni popolari.

Bruna Peyrot parla di «zone d'ombra» a proposito della costruzione della tradizione e della memoria valdese, di episodi – come dire – rimossi in quanto collidenti con i risultati che si cercava di conseguire e con le strategie all'uopo adottate: il caso di Marie Bonnet (sul conto della quale, anche sul piano personale o sulle scelte religiose e culturali, tutto si potrebbe dire tranne che la sua silloge non rispetti i requisiti minimi della ricerca folclorica) appare un altro esempio di «zona d'ombra», un brutto esempio di «smemoratezza» – se così la si può definire –, di dimenticanza, di inibizione per oltre mezzo secolo della possibilità di disporre della sua raccolta di leggende e di racconti tradizionali, onde poterla utilizzare proficuamente, vale a dire leggerla *pour le plaisir du texte*. Non che il mondo valdese non avesse bisogno di identità, di memoria o di tradizioni, anzi: ma per giungere a questi obiettivi si rese proprio necessario sacrificare e consegnare all'oblio un lavoro pionieristico e fondamentale come fu ed è quello di Marie Bonnet?

124) Del quale, dato il profondo interesse per le tradizioni popolari valligiane, si ricordano, inoltre, i *Detti e proverbi delle Valli Valdesi* (1931-1964), gli *Indovinelli e proverbi del Pinerolese* (1931), i *Dictons vaudois* («Eco delle Valli Valdesi», 1925-1929) e altri interventi nel campo della cultura popolare, su cui cfr. **Arturo GENRE**, *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca* (rifacimento e integrazione dell'edizione curata da Pons), Alessandria, Ed. dell'Orso, 1997, pp. LXXXI-LXXXII. Per non citare un suo intervento sul prestigioso periodico folclorico italiano «Lares» (1954).

125) È stato possibile, sinora, reperire un solo accenno alla morte di Maria Cimbro Bonnet: trattasi di un necrologio, presumibilmente a pagamento da parte della famiglia (accenno alla sorella Lidia), apparso su «L'Eco delle Valli Valdesi» il 4 dicembre 1953 a pag. 4.

5. COMPARAZIONE

Verso la conclusione del terzo capitolo s'è citato, a titolo esemplificativo, il racconto sul capitano Saquet (o Sacchetto), da cui rampollò il toponimo di *Toumpi Saquet* (o, in italiano, *Tonfano Sacchetto*), lungo il corso dell'Angrogna, affluente del Pellice.

Ne *La roccia dove Dio chiama*, Bruna Peyrot utilizza quattro diverse versioni onde trovare conferma al metodo di lavoro di Jalla, basato sulla coniugazione di storia e di tradizioni, ciò che lo portò – a detta della studiosa valligiana – a inserire la figura dello zoppo in un ambito narrativo tradizionale nel quale detta figura non compariva.

Ora, si dà il caso che le versioni, come facilmente si evince dalla precedente tabella, non siano quattro, bensì – per certi versi – sei. Si forniscono dapprima gli esempi della Peyrot¹²⁶ e, a seguire, gli altri.

Tutto procede dal resoconto d'una riunione quartierale (Angrogna 4A-Serre 16.3.1987) relativo a un racconto che, a suo giudizio, ricorda un episodio narrato da Jean Jalla a proposito del capitano Saquet:

Pare che un giorno hanno incontrato un uomo, non so, e allora quando si è visto perduto s'è messo a zoppicare, ma non poteva, allora hanno detto: povero vecchio!... e lui dopo è venuto ad avvertire gli altri, ma fin su alla Maria, al di sopra della strada che va alla Vaccera, allora veniva giù piano piano finché è stato fuori vista, poi si è messo a correre e andava come... allora lì a Pranâ dicevano: «guardate un po' pè ranâ quei qui (pè ranâ vuol dire 'per andare'),... e un anziano che mi ha raccontato, sono quelle cose orali che si tramandano.

Segue il testo desunto da Jalla¹²⁷:

Un pauvre boiteux s'était réfugié, avec son vieux père, de l'autre côté du torrent, dans un creux de la roche des Enverséi. Il vit le capitaine s'avancer, le sabre levé, contre des femmes, en se moquant de ce que'elles appelaient Dieu à leur aide. Au risque de dévoiler sa cachette, le boiteux tendit son arbalète, dont la flèche frappa Sacchet, qui glissa dans le torrent. Le courant, très fort en ce endroit, l'entraîna dans un gouffre profond où il se noya.

«Ciò che unisce la testimonianza orale a quella scritta è soltanto lo zoppo, un personaggio che interviene a far risaltare la sproporzione fra i valdesi ed i loro nemici, aggirati con l'intelligenza e l'astuzia», afferma Peyrot cercando di reperire le fonti di Jalla. In primo luogo Gerolamo Miolo¹²⁸:

Li Angrognini animosi et fortificati da Dio si difendevano sempre da tutti gli assalti et amazzarono grande numero de lor avversarii, tra i quali un capitano Sachetto di Polonghera fu amazzato presso de la fiumara chiamata l'Angrogna sotto la Rochiaglia mentre ch'egli si burlava delle donne che pregavano Dio in loro aiuto, facendo lor scherno fu percosso d'un viretone, et morì ne l'acqua in un golfo, che ancor hoggi di porta il suo nome cioè il gorgo di Sachetto.

126) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., pp.178-179. Le citazioni sono state confrontate con gli originali.

127) Jean JALLA, *Histoire anécdotique des Vaudois du Piémont*, cit., p. 32.

128) Gerolamo MIOLO, *Historia breve & vera...*, cit., pp.91-92.

Poi Jean Paul Perrin¹²⁹:

(...) comme l'ennemi s'opiniastroit d'approcher des passages, les femmes & enfants se mirent à genoux, crians en leur langue. *O Dio aiutaci*. c. O Dieu aide nous. Dequoy se mocquans les ennemis, entre autres un certain Capitaine Saquet, & contrefaisant lesdites femmes, fut tué & precipité de la montagne en un gouffre, lequel est encor à present de ce nom appellé le gouffre de Saquet.

Infine Pierre Gilles¹³⁰:

Mais estans chassé par les Angroinois encouragés, et qui sçavoyent tous les passages, les fuyards se précipitoient des rochers en bas, pensans se sauver, et y en mourut grand nombre, et des principaux chefs, entre lesquels fut le capitaine Saguet de Polonghera en Piedmont, qui peu auparavant menaçoit avec blasphèmes, de mettre tous les Angroinois en pièces. Cestui ci estans tombé d'un rocher dans la rivière qui s'appelle l'Angrogne, fut emporté, et jetté par icelle, dans un gouffre large, et profond, qu'elle y fait entre les rochers, d'où il lui est arrivé le nom de gouffre Saguet (...).

Peyrot conclude le sue riflessioni con l'affermazione, più sopra citata, circa il dubbio della provenienza della figura dello zoppo, introdotta da Jalla quale sintesi di «due tradizioni, quella consegnata alla memoria dalla storiografia valdese e quella appartenente all'oralità popolare, di cui lo zoppo può essere una figura»¹³¹.

Tuttavia, un richiamo al *Toumpi Saquet* può leggersi nella silloge di Jalla dedicata al leggendario valligiano¹³² che, peraltro, nulla aggiunge di nuovo a quel che altrove ebbe a scrivere Jalla stesso:

Un peu plus bas, se trouve le *Toumpi Saquet*, où périt en 1484 un capitaine de ce nom, qui marchait contre le Pra du Tour (...).

Oppure, e più diffusamente, nel capitolo VI del *Compendio di Storia Valdese* (1902), ove Jalla, a proposito della guerra del 1484 e dopo essersi diffuso sul «Negro di Mondovì», così scrive¹³³:

Molti soldati fuggendo sdrucciarono nell'Angrogna e furono travolti nelle sue onde. Così toccò al capitano Sacchetti, il quale, tramortito da una balestrata, ruzzolò nel torrente,

129) Jean Paul PERRIN, *Histoire de Vaudois*, cit. p. 153.

130) Pierre GILLES, *Histoire ecclésiastique des Églises Vaudoises*, cit., tomo I, p. 41.

131) Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 179.

132) Cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 73-74.

133) Jean JALLA, *Compendio di storia valdese per le scuole*, Firenze, Claudiana, 1902, p. 24. A proposito della «Crociata» del 1478-88 contro i Valdesi, il Gabotto nota come «appena ristabilito l'ordine, Carlo I non si preoccupa più dell'eresia delle valli pinerolesi: ben altre cure e ben più nobili ed importanti imprese ne tengono altrove la mente e la persona», aggiungendo che «è pur falso che, indipendentemente dalla persona di Carlo I, siavi stata crociata, od anche solo qualche operazione militare, contro i Valdesi sudditi della Casa di Savoia; e tutto ciò che gli storici antichi e nuovi [nota che rinvia al Perrin, al Gilles, al Comba e alla *Storia dei Valdesi*] hanno narrato al riguardo è pura invenzione». Ciò che fu, evidenzia Gabotto, può così riassumersi: «dopo i processi del Veylet contro i dissidenti del Delfinato (...) essendo i Valdesi d'oltralpe ricorsi al re Luigi XI, ne ottennero ripetutamente lettere di protezione (...); ma appena morto quel re, i processi ricominciarono (1483-1486), finché nel 1487-1488 si scatenò la tempesta della "Crociata" contro gli eretici delle valli del Chisone, Freissinières, Largentières et Louise [nota di rinvio ad Arnaud] (...). Ma che questa sia leggenda prova non solo il silenzio assoluto delle serie documentarie subalpine del tempo: ben più, vedonsi contrasti giurisdizionali rispetto alla stessa crociata in val Chisone fra il De Capiteneis e l'inquisitore subalpino Berra; ed il "Nero d Mondovì" ed il capitano Sacchetti di Polonghera non possono esser caduti nelle fazioni di Rocciamaneot e di Pra del torno, per la semplice ragione ch'erano ancora vivi entrambi parecchi anni dopo il 1488. Sul finie del 1490, infatti, l'*Animanegra* – tale era la vera forma del nome – era appostato presso Mondovì, donde la fama che fosse di tal luogo anziché genovese, facendo temere assai per la città; e contro di lui andava colà in principio del 1491 Filippo il *Senza Terra*, con 400 uomini sotto il comando dei capitani Giovanni de signori di Cuffia e Sacchetti di Polonghera!» Ferdinando GABOTTO, *Roghi e vendette. Contributo alla Storia della dissidenza religiosa in Piemonte prima della riforma*, Pinerolo, Tip. Sociale Editrice, 1898, pp. 47-49.

che lo trascinò in un gorgo profondo e incassato chiamato tuttora il *toumpi Sachet*.

O, ancora, nel passaggio di un articolo dedicato dal pastore Étienne Bonnet a Pra del Torno il quale, anche in questo caso, non apporta alcuna informazione supplementare¹³⁴:

Cinq minutes après la petite cascade de Gornie on trouve un gouffre profond, où les eaux de l'Angrogne se précipitent après avoir traversé une espèce de canal ou de couloir creusé dans le roc. C'est le *Toumpi Saquet*, qui porte encore le nom du chef papiste qui y mourut lorsqu'il dirigeait une attaque contre Pra-del-Torno.

Infine, il medesimo tonfano ricompare in una leggenda riferita da Marie Bonnet a pag. 417 nella traduzione italiana, più volte citata, di Arturo Genre:

Qualche ora più tardi i soldati, tutti riuniti dopo un panico generale, arrivavano al comando del capitano Saquet, nello stretto vallone che conduce a Pra del Torno. Ma all'improvviso una fitta nebbia li avvolse. I Valdesi, nascosti dietro alle rocce, li assalirono da ogni parte e li fecero indietreggiare, sbandati, in un fuggi fuggi generale. Due Valdesi, padre e figlio, lanciarono enormi pietre al Capitano Saquet, una di queste lo colpì in pieno volto, gli fece perdere l'equilibrio e lo mandò a ruzzolare nel torrente Angrogna che trasportò il suo cadavere fino ad un profondo tonfano circondato da alte rocce e di do ve l'acqua scende in una rapida cascata.

Quel gorgo, da quel giorno, è chiamato il *Toumpi (tonfano) Saquet (...)*.

Come si può notare, la versione raccolta da Bonnet all'*Arvura* (Angrogna) e narrata da Luigi Rivoire pare approssimarsi a quella di Gilles con, in più, la «classica» nebbia che avvolge i difensori (della propria fede), aiutandoli a compiere strage di nemici; non vi si fa cenno né allo zoppo (Jalla) e né al dilleggio verso donne e bambini che invocavano l'aiuto di Dio (Jalla, Miolo e Perrin); infine, la morte di Saquet è cagionata da annegamento in seguito a perdita d'equilibrio causa pietre fategli rotolare addosso e non per via di frecce o di «viretoni» (verrettoni, grosse verrette, dardi a punta ottusa e tonda lanciate da balestre) scagliatigli contro. Può facilmente evincersi come i testi di Jalla e di Bonnet risentano pesantemente della tradizione scritta Miolo-Perrin-Gilles, vale a dire siano prossimi alla tradizione tramandata dagli storici valdesi più che alla cosiddetta cultura popolare, come efficacemente conferma la presenza, nel testo di Bonnet, del fattore meteorologico della nebbia, elemento che favorisce colui che sta per soccombere e danneggia coloro che in condizioni normali avrebbero avuto facilmente la meglio.

Tuttavia, la comparazione si spinge oltre. Se ha ragione Peyrot a sottolineare l'inopinata presenza dello zoppo nella versione di Jalla, è parimenti vero che il racconto nel quale risulta protagonista tale figura conduce lontano dalla morte del capitano Saquet, per accostarsi a leggende sul toponimo, nello specifico, di *Pranà*. A tale riguardo occorre andare a scorrere i due testi sul leggendario delle Valli: quello di Jalla, *Les brigands de Couloumbira*¹³⁵ (nella colonna di sinistra) e quello di Bonnet intitolato, appunto, *Pranà*¹³⁶ (nella colonna di destra):

(...). En ce temps-là, tout le monde se rendait régulièrement à l'église, même depuis <i>Cruvlira</i> et <i>Souiran</i> , laissant, à tour, un jeune homme à la garde	Una domenica mattina, tutti gli Angrognini erano riuniti nella Chiesa del Serre, per assistere al sermone. Avevano affidato il loro bestiame a un ragazzo di circa
---	--

134) Étienne BONNET, *Itinéraire pour Pra-del-Torno*, in «Le Témoin», a. II (1877), n. 35, 31 agosto, p. 143.

135) Cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 75-76.

136) Cfr. Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p.426 sgg.

du bétail. Un dimanche, Mémé, jeune homme de moins de vingt ans, qui gardait les troupeaux des Angrognins sur la Vachère, fut surpris et entouré par des brigands, débouchant derrière le Cervin. Craignant pour sa vie, il contrefit l'idiote, humant les cannes des fusils, demandant à quoi servaient ces bâtons creaux, et disant mainte d'autres ineptie. On l'épargna, mais non sans l'avoir fait jurer à genoux, en levant la main au ciel, de rien dire à personne. Après de terribles menaces, ils le poussèrent sur la montée du Cervin. S'y étant caché derrière un rocher pour épier, il découvrit toute une troupe d'ennemis dans le bois de Couloumbira. Alors, comme les brigands ne pensaient plus à lui, il s'esquiva et se glissa tout doucement d'un coteau à l'autre jusqu'au vallon de la *Taillà.*, qu'il descendit à grandes enjambées. *Per anâ si qu'anava!* (Pour aller il allait bien!); de là le nom du hameau de *Pranà.* (...).

sedici anni, che custodiva le mucche sul pianoro della *Vachero*, cantando a squarciagola. Tutto a un tratto, una banda di briganti sbucò da dietro il monte *Servin* e fece prigioniero il giovane. Questi, comprendendo il pericolo che correva, finse di essere pazzo, si mise a sbavare, a dire sciocchezze, a scuotere fucili come fossero bastoni inoffensivi. Lo lasciarono in libertà, dopo averlo fatto giurare di non dire nulla ad anima viva della loro apparizione. Poi lo rispedirono verso il monte *Servin*. Il ragazzo, spiando attentamente i briganti, ne vide spuntare un gran numero nel bosco di *Couloumbira*. Allora, vedendo che nessuno più lo sorvegliava, fuggì velocemente e scese fino alla *Talhâ*, che scese d gran corsa.

«*Për anâ, si qu'anava!*» (per andare, sì che andava!).

Questa esclamazione di ammirazione ha fornito alla borgata di cui traversava il territorio il nome di *Pranà.* (...).

I racconti evidenziano talune rassomiglianze tendenti alla quasi-identità: a) il contesto non è epico, bensì riferito ad episodi di brigantaggio; b) colui che corre ad avvisare gli abitanti della *Talhâ* non si finge zoppo ma pazzo; c) l'esclamazione d'ammirazione «*Për anâ, si qu'anava!*» ha fornito lo spunto per attribuire al territorio attraversato il toponimo di *Pranà*, appunto¹³⁷.

In tal modo, può facilmente ipotizzarsi che il testimone di Bruna Peyrot abbia confuso o sintetizzato le due tradizioni: l'una orale (quella dei briganti, che non prevedeva zoppi) e l'altra, forse orale-scritta (quella del capitano/Toumpi Saquet), eventualmente prelevando la figura dell'informatore, appunto, dal testo di Jalla o dalla tradizione creatasi attorno a questo episodio elaborato in ambiente colto. Resta il dubbio circa l'origine della figura dello zoppo nel racconto di Jalla sulla morte del capitano Saquet: data l'assenza di tale figura nei testi degli storici sopra citati e data anche l'antiorità dell'aneddoto pubblicato da Jalla rispetto, si ritiene, a colui che ha riferito il resoconto a Bruna Peyrot nella seconda metà degli anni '80 diventa difficile rintracciare l'origine di tale figura, a meno di non ritenere che parallelamente alla linea narrativa incentrata su un protagonista finto scemo nel racconto sul toponimo *Pranà*, ne esistesse un'altra con al centro un protagonista finto zoppo. L'unico dato che appare certo è l'estrema circolarità della cultura in ambito valligiano, in quanto se è vero che Jalla «era solito attingere dal patrimonio orale delle Valli, notizie, dati, suggestioni»¹³⁸, è parimenti vero che se la figura citata dall'informatore della Peyrot dovesse effettivamente giungere da Jalla, verrebbe confermato anche il processo contrario, vale a dire il buon esito del *docere* di cui s'è detto. È altresì vero che risulta confermata l'estrema flessibilità della cultura popolare nel recepire e fare proprie suggestioni variamente rampollanti, sostituendo personaggi ed attribuendo loro *medesime funzioni*: in questo caso, infatti, il finto folle e il finto zoppo possiedono entrambi la stessa funzione, che è quella di avvisare i proprietari del bestiame che dei briganti stanno per sottrarlo loro, facendo leva sulla propria furbizia o, che è lo stesso, sulla stupidità dei briganti stessi, tema, quello della stupidità, che rientra appieno negli indici dei motivi fiabistici¹³⁹.

137) Sul toponimo citato cfr. inoltre **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, art.cit., p. 97, nota 80.

138) **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., p. 179.

139) Cfr., a tal proposito, **Stith THOMPSON**, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967 [ed.or., *The Folktale*, Holt,

6. METODOLOGIA

Si è, innanzi tutto, proceduto alla tabulazione del materiale leggendario disponibile, comprensivo di quel che più sopra s'è detto: tale fatto si può verificare negli allegati.

Per quel che riguarda i criteri di tabulazione e operando sull'insieme di tutto il materiale leggendario valligiano, ci si è trovati di fronte alla necessità di organizzare le colonne in modo da poter ricomprendere tutti i racconti, sì da renderli utili a una tassonomia articolata quanto onnicomprensiva.

L'articolazione di cui s'è detto, adottata di fatto sin dalla prima indagine dedicata al leggendario stregonico¹⁴⁰ e che si ritiene tuttora valida, si basa, da un lato, sulla metodologia proppiana, per quanto semplificata e, dall'altro, su ipotesi causalistiche¹⁴¹: uno stato d'iniziale equilibrio viene modificato per l'intervento di qualcosa o qualcuno; tale intervento prevede, naturalmente, una causa e produce degli effetti; infine, l'azione può protrarsi per più momenti o fasi, da cui la previsione di più azioni all'interno dello stesso racconto, che sfoceranno nel ristabilimento di un qualsivoglia equilibrio finale, ossia nell'epilogo del racconto.

Leggendo le colonne da destra a sinistra, in una sequenza d'azioni, si può osservare, in primo luogo, la presenza d'un *personaggio* (individuale e/o collettivo) che compie o subisce un'*azione*, attraverso certune *modalità* (strumenti, gesti, ecc.); l'azione può essere indirizzata (nel caso attivo) o subita (nel caso passivo) su qualcosa (*su cosa*) o su qualcuno (*su chi*), per eventuali motivi (*perché*) e può produrre degli *effetti*. L'ultima colonna si riferisce ad ulteriori esiti o ad altri commenti atti a precisare meglio il racconto: ad esempio, la presenza di più «fasi» o «azioni» che porteranno l'epilogo verso una nuova situazione di equilibrio, dopo essere passati attraverso la rottura dello stesso nel corso della narrazione.

Risulta per il momento apparentemente assente un'analisi sulla base delle *funzioni dei personaggi*, cioè che costituisce il nocciolo dell'approccio proppiano in tema di fiabe di magia¹⁴²: in realtà, in questo contesto, è parso rilevante operare, per ragioni già esposte, sul piano dicotomico, in quanto maggiormente idoneo a esprimere gli storicamente determinati contrasti di fondo che stanno alla base del consolidarsi di tradizioni dichiaratamente paragiografiche, vale a dire celebrative (epico-retoriche). V'è poi da aggiungere, come più sotto apparirà evidente, che i personaggi in campo sono sostanzialmente due: i Valdesi e coloro che

Rinehart & Wiston, 1946]ed. it. cit.: motivi dominanti J (Il saggio e lo stupido) o K (Inganni).

140) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Passato e presente*, cit., p. 7, nota 14.

141) E.M. Meletinski e i suoi collaboratori indicano con i predicati **ten** e **-ten** rispettivamente il possesso, il conseguimento, o meno, di un qualcosa (mezzo magico, informazione, ecc.) da parte dell'eroe e col predicato **oper** il «lavoro fiabesco», ossia le varie situazioni fiabesche che conducono, ad esempio, all'utilizzo del mezzo magico, all'assolvimento di un compito difficile, ecc. Ciò consente loro di connotare in senso specificatamente *causale* la struttura delle fiabe, soprattutto quando affermano che occorre «intendere la mancanza iniziale come *stimolo* creativo, per cui se ne ricava un'*implicazione* di questo tipo:

$$\text{-ten} \Rightarrow \text{oper} \Rightarrow \text{ten}$$

o una formula modale: «La presenza di -ten comporta necessariamente quella di oper, se si vuole ottenere ten». [Tale costruzione] *ha mantenuto il suo aspetto originario anche nella fiaba*» (E.M. MELETINSKIJ, S.JU. NEKLJUDOV, E.S. NOVIK, D.M. SEGAL, *La struttura della fiaba*, Palermo, Sellerio, 1977 [ed.or., *Problemy Strukturnogo Opisanija volšebnoj skazki*, in *ГОДЫ ТРИДЦАТЫХ. Труды по знаковым Системам*, IV, Tartu, 1969], p. 100 – sottol. dello scrivente).

Tale fatto pareva già posto dalle analisi proppiane, per quanto non esplicitato dal folclorista russo: ad una mancanza iniziale (indotta o autonoma) corrisponde un agire dell'eroe, al quale fa riscontro l'agire del donatore, l'uso dell'oggetto magico e così via, sino al ristabilimento dell'equilibrio infranto, ossia alla ricompensa dell'eroe; da una situazione di assenza, attraverso precisi nessi logico-causali basati sulla relazione fra stimolo e risposta o azione e reazione, si giunge ad una situazione di presenza (**-ten** e **ten** nella citazione da Meletinskij et alii).

142) Cfr. **Vladimir Ja. PROPP**, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988, p. 27 [ed.or., *Morfologija Skazki*, Leningrad, «Academia», 1928]: «Per funzione intendiamo l'operato d'un personaggio determinato dal punto di vista del suo significato per lo svolgimento della vicenda».

cercarono di annientarli; tutto il resto appare secondario oppure funzionale a giustificare la narrazione: così pare interpretarsi, infatti, la presenza di elementi e di figure tendenti al metaumano o al miracoloso, che agiscono in chiaro favore dei Valdesi, favorendo eventuali vittorie o impedendo eventuali sconfitte o massacri, talora derivanti dall'irruzione del dato popolare nella narrazione e sui quali si avrà occasione di ritornare.

In realtà, a ben vedere, l'analisi articolata intorno alle *funzioni dei personaggi* appare implicita nel modo di procedere e nell'oggetto dei racconti: in quanto narrazioni epico-retoriche, gli attori in gioco nei singoli racconti non possono, quasi per definizione non essere che relativamente pochi, di fatto il *Protagonista* e l'*Antagonista*, come si è detto e come più oltre si esaminerà, variamente interpretati, cui possono talora aggiungersi l'*aiutante magico* e il *dono magico* (o, nel contesto di pertinenza *emica*, il *dono miracoloso*, in quanto si rifiuta *emicamente* il piano magico, sostituendolo con quello del *miracolistico*, più vicino a una concezione cristiana dell'agire religioso – si sta, infatti, parlando di contrasti di tipo religioso, fra Valdesi e Cattolici). Tutti questi personaggi, poi, operano all'interno di funzioni ben precise, che possono così riassumersi:

- a) colui che cerca di difendere le proprie ragioni di fede;
- b) colui che cerca di annientare le altrui ragioni di fede;
- c) colui che eventualmente interviene ad aiutare chi cerca di difendere le proprie ragioni di fede;
- d) l'eventuale mezzo attraverso il quale viene aiutato colui che cerca di difendere le proprie ragioni di fede.

Ciò che emergerà dall'analisi saranno manifestazioni di *emica* valdese, ossia, per quel che più sopra s'è detto, ciò che s'è composto/recepito (sul piano della cultura «bassa» e di quella «alta») intorno alle ragioni dell'esserci del valdismo a fronte di volontà opposte che tesero a negarlo e, di conseguenza, a negare l'esistenza stessa della presenza valdese nelle Valli. Materiale composto/recepito la cui lettura avverrà – è il tentativo qui in atto – dal punto di vista di coloro che lo composero e/o lo rielaborarono, vale a dire con l'ausilio di ipotesi operazionali e di modelli dotati di senso per costoro.

Tale fatto tende a raccordarsi direttamente, come già s'è detto, al tema della memoria, cioè all'attualizzazione di quel che un tempo avvenne e che costantemente fu tramandato nella testa delle generazioni che seguirono l'epoca del Glorioso Rimpatrio. Si assiste, così, almeno sul piano del leggendario, alla costituzione (scritta od orale-scritta), di un patrimonio narrativo *ideale* al quale raffrontarsi per ricordare, per non dimenticare, sorta di *in illo tempore* eliadiano¹⁴³, arricchito di ricordanze, di fatti storici o parastorici che *allora* conferirono senso e

143) Tra le innumerevoli opere dello storico delle religioni franco-rumeno, si cita **Mircea ELIADE**, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1973 [ed.or., *Das Heilige und das profane*, Amburg, Rowohlt, 1957], in part. pp. 47-60, sintesi di vari studi precedenti: il Tempo sacro è, per l'*homo religiosus*, quello delle feste (per lo più periodiche), mentre il tempo profano consiste nella «normale durata temporale di tutti quegli atti che non hanno un significato religioso» (p. 47). La caratteristica principale del Tempo sacro è «che esso è un Tempo mitico primordiale divenuto presente. Ogni festa religiosa, ogni periodo liturgico, consistono nella riattualizzazione di un evento sacro avvenuto in un passato mitico, "al principio"» (p. 47). Ancora: «è il Tempo creato e santificato dagli dèi dall'epoca delle loro gesta, che sono infatti riattualizzate nella festa. In altre parole, ritroviamo nella festa la *prima apparizione del Tempo sacro*, così come avvenuto *ab origine, in illo tempore*. Poiché questo Tempo sacro entro il quale la festa si svolge non esisteva prima delle gesta divine commemorate dalla festa stessa» (pp. 47-48). Limitandosi a queste citazioni, ci si rende conto come le osservazioni eliadiane, preventivamente depurate dell'esasperato irrazionalismo e della valenza panreligiosa, paiono attinenti a ciò di cui si sta discutendo, ossia alla riattualizzazione/rimembranza di un preciso passato, di quel passato che ha fondato il presente e al quale ci si rivolge periodicamente (si pensi alle feste valdesi del 17 febbraio e del 15 agosto) in quanto significante per il presente. Il processo di (para-)mitizzazione del passato che fonda il presente appare rappresentato dallo stesso oggetto del presente studio, vale a dire sia dal processo di «retoricizzazione/epicizzazione» delle tradizioni e sia dalla leggendarizzazione di materiale tradizionale e fiabistico; quasi ovvio appare, poi, il processo di mitizzazione dei personaggi che agirono *in quel tempo* che fondò il presente (da cui l'atteggiamento giustificazionista per ogni loro azione, anche per quelle non epiche, compiute in quanto esseri puramente umani).

significato all'esistenza-resistenza valdese e che *oggi* (contemporaneo alle generazioni dal 1848) rafforzarono la necessità, l'urgenza del ricordo, della memoria.

L'*oggi*, poi, occorre ribadirlo per quanto possa sembrare inutile, rinvia ad un esserci concreto, fisico e culturale, nonché religioso, ad onta delle innumerevoli traversie di cui è costellata la storia valdese: un esserci, al tempo di Jalla ad esempio, che ha consentito agli emancipati-risvegliati di costruire (se così si può dire) la memoria storica, attestazione della presenza valdese nella storia della Chiesa, del Cristianesimo e delle Valli, nonché un esserci sociale e geografico, di una geografia parte integrante della storia sociale e religiosa. In questo senso, *repetita iuvant*, se l'*oggi* non fosse stato, già al tempo di Jalla, concreto, storicamente dato, non si sarebbe costruita memoria (orale, scritta, monumentale, topografica) e il ricordo contemporaneo del valdismo si porrebbe sullo stesso piano della rimembranza che si serba per uno dei tanti «fermenti ereticali» di cui la storia religiosa è zeppa. L'analisi della cosiddetta retorica epico-religiosa valdese si sintetizza in, e trae la sua ragion d'essere da, questa ovvia constatazione.

Da qui nasce l'esigenza di correlare l'analisi del materiale orale(-scritto) in questione alla costituzione sotto altra forma di memoria storica, che il caso dei monumenti valdesi efficacemente attesta. Una memoria storica che tende a storicizzare ulteriormente il materiale leggendario (o leggendarizzato), a «datare» non tanto l'origine dei singoli racconti (fatto, questo, spesso difficile da individuare), quanto la loro messa a disposizione in qualsivoglia forma (scritta, orale, monumentale) per ogni individuo interno all'ambito socioculturale in oggetto. Una memoria storica, infine, che pur nella sua essenzialità¹⁴⁴ riassume per intero il fatto storico che ha cagionato la sua costruzione o il suo essere elevato a perenne ricordo del fatto stesso: dietro a Prangins sta il racconto della partenza dei Valdesi verso la loro terra; dietro a Chanforan si pone la cronaca dell'acceso dibattito intorno all'adesione alla Riforma, e via elencando. Pur pietrificati, i monumenti «parlano» e, dal punto di vista epico-retorico, possono senz'altro essere equiparabili a resoconti di tipo narrativo, in quanto insistenti sullo stesso piano comunicativo, semantico, delle tradizioni orali e/o scritte.

144) Il monumento valdese, come nota Attilio Jalla, non è mai ridondante, bensì umile, modesto, sobrio (Cfr. **Attilio JALLA**, *Monumenti valdesi*, in BSSV, LX (1941), n. 76, p. 10).

7. ANALISI

7.1.PREMESSA

S'era ritenuto inizialmente di poter scindere in due momenti distinti l'analisi di ciò che può ritenersi il nocciolo del leggendario epico valdese, in altre parole quel che più sotto sarà definito come *castigo verso i persecutori e martirio del popolo valdese*. In realtà l'analisi va unificata, in quanto questi due gruppi di racconti, che nelle tabelle allegate si forniranno comunque separati, sono due facce della stessa medaglia, vale a dire due aspetti, per quanto antitetici, della retorica epico-religiosa valdese popolare e/o popolarizzata. Tale fatto viene ulteriormente confermato da ciò, cioè che il modello narrativo alla fine elaborato tende a riassumere entrambe le situazioni, per quanto variegata risultino al loro interno.

Occorre precisare come l'analisi e la successiva modellizzazione debbano prevedere il doppio binario comportamentale e morale. Il primo va inteso come successione degli eventi all'interno d'una concatenazione causale che da una situazione iniziale conduce verso quella finale; tale concatenazione causale risulta storicamente determinata, cioè riposa – come più sopra s'è detto – sulla stretta correlazione fra piano storico e piano fantasmatico-leggendario, in quanto i comportamenti da parte dei personaggi dei singoli racconti ricalcano quelli che furono comportamenti reali di individui reali durante situazioni drammaticamente vere, per quanto ora trasposte su piani fantastici. Il secondo è da intendersi come valutazione che viene fornita, da parte della cultura d'origine dei racconti, intorno all'atteggiamento e all'agire degli attori nelle storie stesse; se il comportamento esemplifica ancora situazioni oggettive e/o soggettive, cioè atteggiamenti al limite fra condotta generalizzata e diffusa (ad esempio: l'uccisione d'un essere umano) e condotta culturalmente determinata (questo essere umano – per proseguire l'esempio – è il rappresentante d'una cultura oggetto di aggressione da parte di un'altra), il giudizio morale, al contrario, evidenzia massivamente la sua soggettività, la sua totale adesione a una pertinenza di tipo *emico*, strettamente correlata ai paradigmi mentali, culturali, religiosi, ecc., propri d'ogni specifico ambito socioculturale in quanto, per certi versi, avverso agli altri o, comunque, distinto da questi.

Se la presenza d'un giudizio risulta parte integrante di qualsivoglia prodotto narrativo è altresì vero che mai come nel contesto della *retorica epico-religiosa* tale giudizio diventa importante, addirittura centrale ai fini del racconto: in quanto espressione dichiaratamente di parte, partigiano fino all'eccesso, questo basa la propria forza persuasiva proprio sulle scelte compiute a monte dal sistema socioculturale di cui è espressione e tali scelte, evidentemente, attengono all'ambito religioso, nel quale il giudizio morale è parte rilevante, non trascurando come a partire dalla metà dell'Ottocento si faccia serrata la polemica anticattolica da parte dell'ambiente valdese¹⁴⁵, nel quale le opzioni risvegliate ebbero ricadute sulla coscienza missionaria, ciò che condusse tra l'altro le «menti più vigili di allora all'idea di costituire in seno alla Chiesa una scuola teologica in vista di tale funzione»¹⁴⁶. Non si dimentichi, poi, che a fronte del giudizio morale di pertinenza *emica* proprio dell'area valligiana, si coagulò un opposto giudizio morale (cioè religioso) da parte del cattolicesimo, perfettamente esemplificato, nei secoli, da tanti processi per stregoneria o per eresia-stregoneria e, non

145) Cfr. **Valdo VINAY**, *La Facoltà Valdese di Teologia*, Torre Pellice, Claudiana, 1955, p. 86.

146) **Id.**, *La Facoltà...*, cit., p. 49.

secondariamente, dalla trattatistica inquisitoriale e da tanto leggendario, come nel presente racconto valdostano¹⁴⁷:

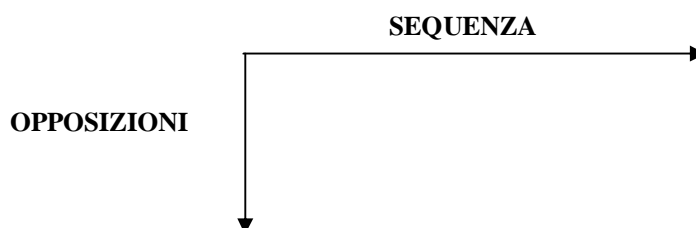
C'è un gran numero di pietre, in val d' Ayas, che la gente chiama *lo mouël dou prère*.

Vuole la tradizione che sotto quel gigantesco tumulo giaccia un eretico. Aveva valicato le Alpi per diffondere tra i valdostani false dottrine; ma, saputo dell'arrivo del predicatore, gli abitanti della vallata attesero che scendesse dal colle Joux e lo lapidarono, coprendo di sassi il suo corpo.

Il cumulo crebbe, attraverso il tempo, perché, da quel giorno, chi passava nei pressi non mancava di gettarvi sopra la sua pietra.

Spesso il Nemico venne discriminato sulla base di giudizi d'ordine morale: quante volte gli eretici furono accusati di promiscuità sessuale, di libertinismo e di pratiche *contra naturam*? In quante occasioni le streghe vennero accusate di darsi al demonio in corpo prima ancora che in spirito? Se giudizio morale vi fu nel caso demonico-stregonesco, a maggior ragione emerge con prepotenza nel modo epico, per il quale – riprendendo la sopra citata descrizione di Ceserani-De Federicis – qualsivoglia «valore alternativo è inevitabilmente connotato come estraneità inaccettabile, male, peccato».

In definitiva, ci si trova di fronte a uno schema narrativo bidimensionale così articolato:



Esso risulta in grado rendere conto contestualmente sia dello sviluppo del racconto e sia delle tensioni di tipo oppositivo, per le sussestite ragioni, man mano che la narrazione procede evento dopo evento o accadimento dopo accadimento. Tale fatto apparirà evidente tanto nel presente contesto quanto nella seconda parte, dedicata a una sequenzialità di eventi basati su opposizioni che traggono vigenza da paradigmi derivanti dal contrasto fra opzioni diverse interne al sistema socioculturale valligiano.

7.2. STRUTTURA LOGICO-SEQUENZIALE

La struttura logico-sequenziale si identifica con quella di tipo comportamentale; in altre parole, è relativa alla condotta degli attori in gioco (sia reali che leggendari/leggendarizzati) nelle more dell'assenza di dialettica propria di una situazione altamente conflittuale come furono, del resto, la repressione antivaldese sul piano storico e il risveglio della coscienza missionaria sul piano teologico. Su questa struttura, come facilmente si può evincere, pesa come un macigno tutta la passata storia del valdismo, in particolare gli avvenimenti connessi alla recrudescenza dei conflitti per l'affermazione della propria esistenza o per la resistenza alle offensive degli avversari.

147) Tersilla GATTO CHANU, *Il fiore del leggendario valdostano. Enciclopedia dei motivi e dei personaggi della tradizioni narrativa popolare*, Torino, Petrini-Emme Edizioni, 1988, p. 104.

Dal punto di vista della struttura sequenziale di tipo causale, il racconto valdese epico appare costruito intorno a due poli avversi che sintetizzano – come dire – due fasi distinte del secolare contrasto tra Valdesi e Cattolici (e/o loro alleati): da un lato il *castigo verso i persecutori* e, dall'altra, il *martirio del popolo valdese*. Tale dualità si pone come elemento necessario ai fini della dimostrazione, di tipo retorico, che la sopravvivenza come realtà socioculturale (religiosa, ecc.) risultò frutto di lotte nel corso delle quali si dovette far fronte a situazioni negative per poi, alla fine, essere comunque vittoriosi. Si vinse anche perché si perse o, in termini narratologici, seguendo Claude Bremond¹⁴⁸, a situazioni di aspettativa d'un ipotetico miglioramento (della propria condizione), seguirono processi sia di peggioramento che di miglioramento, ai quali fecero seguito esiti talora di peggioramento prodotto (martirio) ma, soprattutto, di miglioramento ottenuto (castigo per gli avversari).

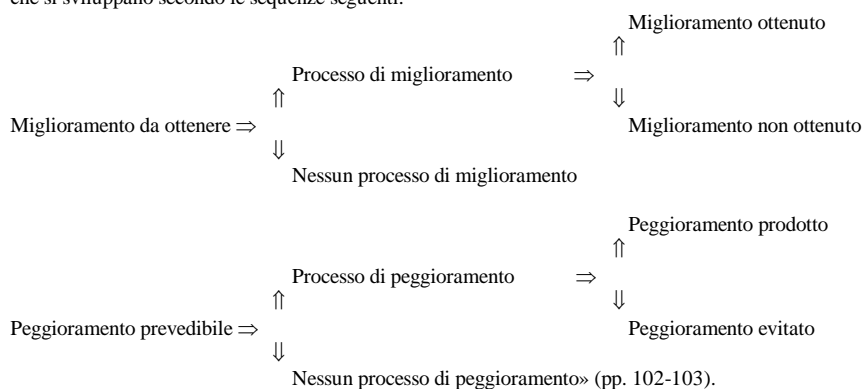
7.2.A. Castigo verso i persecutori (i Cattolici e i loro alleati):

- A.1. Situazione iniziale – Soggetto (individuale o collettivo)
- A.2. Fuga
- A.3. Scontro fisico-morale-culturale diretto o scontro indiretto col persecutore
- A.4. Vittoria (attraverso la salvezza propria o la sconfitta del persecutore)
- A.5. Esiti vari.

La situazione iniziale si configura come un prologo alla storia nel quale vengono presentati i soggetti, come nel presente caso¹⁴⁹:

148 Cfr. Claude BREMOND, *La logica dei possibili narrativi*, in *ANALISI (l') del racconto. Le strutture della narratività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, Milano, Bompiani, 1990, pp. 97-122 [ed. or. in *L'analyse structurale du récit*, numero speciale di "Communication", 8, Paris, Ed. du Seuil, 1966]. Si veda in particolare il paragrafo dedicato al «ciclo narrativo», ove l'autore nota come non si possa dare racconto ove non siano implicati interessi umani, «poiché è solo in rapporto ad un progetto umano che gli eventi prendono senso e si organizzano in una serie temporale strutturata.

A seconda che favoriscano o s'oppongano a questo progetto, gli eventi del racconto possono essere classificati in due tipi fondamentali che si sviluppano secondo le sequenze seguenti:



(pp. 102-103).
 Appare chiaro come il caso del *castigo verso i persecutori* possa riassumersi nella linea «miglioramento da ottenere ⇒ processo di miglioramento ⇒ miglioramento ottenuto» mentre, viceversa, quello del *martirio del popolo valdese* possa ricomprendersi nello sviluppo «peggioramento prevedibile ⇒ processo di peggioramento ⇒ peggioramento prodotto».

Per completezza, occorre riferire delle tre modalità in base alle quali si combinano le surriferite sequenze: 1) «per successione "testa a coda"» (p. 103), che prevede un inizio cui fanno seguito, alternativamente, una modalità "per miglioramento" oppure una "per peggioramento", sino all'esito finale; 2) «a sacca» (p. 104) in cui uno dei due processi si inserisce nel corso dell'altro, impedendogli di giungere al suo termine normale; 3) «per "legatura"», ove una successioni di eventi si caratterizza in un senso per un soggetto agente e nel senso opposto per un altro soggetto agente (un «miglioramento ottenuto» si opporrà così a un «peggioramento realizzato» come un soggetto si oppone ad un altro nel corso della narrazione: nel caso della *retorica epico-religiosa valdese* appare chiaro che un esito favorevole per i Valdesi si tramutava in un esito negativo per i Cattolici e/o i loro alleati e viceversa).

149) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 109-110. La citazione proviene dal *cahier 14* (cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., pp. 98-99, n. 86.

Allorché i Valdesi, usciti da Balziglia, fuggivano di luogo in luogo, inseguiti dai Francesi (...).

O in questo¹⁵⁰, dove il dato collettivo si riassume in quello individuale: il «Nero» di Mondovì e il capitano Saquet sono i due capi del fronte avversario che verranno, il primo colpito dalla freccia tirata da Pietro Revel e il secondo, come già s'è più sopra esaminato, fatto cadere nell'acqua da pietre fattegli rotolare addosso da due Valdesi¹⁵¹:

Il Papa Innocenzo VIII aveva lanciato la scomunica contro i Valdesi e istigava il duca di Savoia e il vescovo di Mondovì a fare una santa crociata contro di loro. Il punto di partenza dei crociati era Bricherasio, e i capi della spedizione, il «Nero» di Mondovì e il capitano Saquet.

Il secondo elemento rilevante è la *fuga*, che può esemplificarsi, appunto, come fuga (vedasi l'inizio del citato racconto collocato a Balziglia), come inseguimento diretto¹⁵²:

Les Vaudois poursuivis arrivent là-haut avec leurs familles: vieillards, femmes, enfants, dont plusieurs au berceau.

Oppure come inseguimento o persecuzione «indiretta», metaforizzata¹⁵³:

Il pastore Appia di Prarostino, di tanti anni fa (...) se ne ritornava tutto solo da Pinerolo. I monaci dell'Abbadia seduti all'ombra lo videro giungere da lontano e pensarono di divertirsi alle sue spalle.

Lo scontro, come si è detto, può variamente esemplificarsi. Talora appare diretto, come nel citato caso del capitano Saquet¹⁵⁴:

Un altro Capitano chiamato il Negro del Mondevì fu similmente amazzato. Imperoche havendo la celada di ferro in testa, et per il grande calore del sole alzandola un pooco in su, burlandosi de gl'Angrognini che invocavano Dio, dicendo «O Dio aiutaci», contrafacendo il loro linguaggio, e dicendo «O Dieu aide nous», et gridando «I miei, i miei faranno la passada», fu ferito da un Peireto Revello nel fronte, et morì nel luogo detto Rochamaneot sul finaggio di Lucerna dove si fecero molte scaramucie et i primi assalti de gl'inimici.

Talaltra indiretto, nel senso che non avviene perché «qualcosa» o «qualcuno» (si veda più sotto la digressione sul cosiddetto *aiutante magico*) consente, ad esempio, ai Valdesi di evitare il contatto fisico col nemico¹⁵⁵:

Chacun prit sur l'épaule, qui son fusil, qui ses hardes, qui un berceau, et ils eurent bientôt atteint les sommets de la montagne, avant d'être aperçus par les ennemis.

In altre occasioni ancora del pari indiretto, in quanto è mediato da un oggetto che agisce – per certi versi – in nome e per conto dei Valdesi e in ogni caso a loro favore: ad esempio,

150) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 417.

151) In realtà, come si è visto più sopra (cfr. nota 130), Gabotto sostiene la totale falsità della morte per mano valdese dei due personaggi.

152) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 96.

153) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 81, n. 27.

154) Gerolamo MIOLO, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, cit., p. 92.

155) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 96.

una campana¹⁵⁶:

A cento metri da Villasecca, verso est, c'è il *Champ 'd la Chocco* (...); il vecchio tempio è nel mezzo del villaggio, e sprovvisto di campanile (...). Si comperò la campana. Poi fu necessario fornirla di un campanile. Per evitare spese, fu deciso di appendere la campana a un albero e si scelse, a tale scopo, un superbo noce plurisecolare (...).

Ma ahimè! Un giorno di primavera, nel 1686, si apprende con terre che l'esercito di Catinat si avvicina. È già a Perosa. Bisogna mettere al sicuro anche la campana. Ma dove? Si scava in tutta fretta una fossa ai piedi dell'albero; la campana vi è calata e poi coperta di terra (...). Chi verrà a rimettere la campana al suo posto? (...). Finalmente, una sera, ode ai suoi piedi dei colpi di zappa, poi un «tin tin», un rumore di passi che si allontanano furtivi, alla fine un silenzio mortale. Il mattino, la fossa era aperta, e vuota. Due giorni dopo, la campana valdese faceva udire la sua voce lamentosa dall'alto della Chiesa Cattolica dei Trossieri. Ma il cielo si oscurò all'improvviso e un terribile uragano devastò la pianura. Questo singolare fenomeno si ripeté ogni volta che si volle far suonare la campana. Sicché la si lasciò ben presto nel riposo più assoluto.

E ancora di tipo culturale-verbale, senza spargimento di sangue¹⁵⁷:

Anticamente, al posto di quella croce ve n'era un'altra, di legno (...). A poco a poco, siccome era piantata in un terreno umido, la croce di legno marcì alla base: e un bel giorno il curato di San Germano, passando ai *Goundin*, la trovò per terra. Furibondo, aprì subito un'inchiesta per scoprire il sacrilego eretico, colpevole di così grave misfatto (...). Un idiota dei *Goundin* dichiarò, tutto trionfante, di conoscere l'autore del crimine. Il curato, non dubitando più che si trattasse di un Valdese ribelle, esclamò:

- Dimmelo subito, e sarai ben pagato.
- Quanto mi date?
- Dieci soldi.
- No, di più: per un franco vi dirò tutto!
- Bene, parla.

Ma l'idiota non aprì bocca finché non si vide la moneta bianca nel palmo della mano. - Signor curato, il colpevole è il maiale dei *Germanet*. È venuto a grattarsi la schiena contro la croce; e siccome il legno era marcio, si è rotta e gli è quasi cascata addosso. Ero presente e ho visto tutto coi miei occhi.

Si può immaginare la vergogna e la confusione del prete fanatico, quando si vide beffato da un povero idiota...

Occorre ricordare come l'evento *Vittoria* presupponga, a volte, l'intervento di elementi esterni al solo agire – come dire – razionale, umano; trattasi, come nelle migliori tradizioni epica e fiabistica, di aggiunte retoriche¹⁵⁸ di tipo immaginifico-fantasmatico volte a confermare come il giusto goda di ogni protezione possibile, nello specifico grazie alla presenza decisiva dell'*aiutante magico*¹⁵⁹ quale figura funzionale all'azione del protagonista. Così l'uccello «tuitui» (sitta o picchio muratore) in Jalla¹⁶⁰:

156) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 421-423. Ma cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 113-114 (racconto *La cloche du Pral*).

157) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 413-415.

158) In questi e altri casi (ad esempio, quelli delle campane citati in nota precedente) pare trattarsi di vera e propria figura del pensiero, in specifico di *prosopopea* o *personificazione*, cioè di «rappresentazione antropomorfizzante di oggetti inanimati o concetti astratti» (Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, Firenze, Sansoni, 1997, p. 375), «collegata all'allegoria ed estesa a comprendere anche le "umanizzazioni", popolari e colte, di animali nelle fiabe, nella favolistica, nella satira, nell'aneddotica e nella narrativa in genere (...)

(Bice MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1992^o, p. 265.

159) Sull'aiutante magico cfr., naturalmente, Vladimir Ja. PROPP, *Morfologia della fiaba* ed. it. cit., pp. 49 sgg., funzione XIV.

160) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 95. Ma cfr. Teofilo G. PONS, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi)*

Les oiseaux *tui-tui* s'abattirent, une fois, en grand nombre sur Pral, en poussant ce cri: *Tui-tui – i soun eisì* (Venez tous, il sont ici). On les suivit jusqu'au dessus de la Maière, d'où l'on vit l'ennemi qui descendait sans défiance. On se plaça en embuscade et on le battit complètement au *Crô la Guerro*.

O la potenza di Dio implacabile contro i nemici, che pare tratta di peso dal resoconto nel testo biblico d'uno degli interventi dell'Onnipotente in favore degli Ebrei¹⁶¹:

Tout à coup, au sein d'une tranquillité profonde, sous un ciel tout constellé, se fit entendre une détonation plus formidable que celle de cent bouches à feu. Le ciel s'illumina d'une lueur rouge sang. La terre trembla jusque dans ses fondements. Les soldats, éveillés en sursaut, veulent s'enfuir épouvantés; mais leurs membres refusent leur service et se raidissent peu à peu jusqu'à devenir des roches informes.

Ovvero il gesto paramagistico di Arnaud che salva i *Valdesi erranti* e che si configura come tipica manifestazione di magia simpatica¹⁶²:

(...) a una tappa, Arnaud disse al più giovane: «Vediamo, mio cadetto, cosa chiederemo a Dio per i nostri nemici?». «Domandiamo – disse questo Pons di Massello – che Dio invii loro del fuoco e la folgore (...)». «No, ragazzo mio, domanderemo solo che invii loro della grandine». Ciò detto, versò l'acqua della sua fiaschetta. Ben presto il cielo si coprì, un vento freddo e umido soffiò, e un violento temporale mescolato di grandine venne a gettare il caos nei ranghi dei papisti, aiutando così i Valdesi a fuggire.

O la nebbia che spesso favorisce i Valdesi: ad esempio, in occasione dell'uccisione del capitano Saquet (di cui più sopra già s'è detto) o quella «che salva i valdesi della Balsiglia presi nell'accerchiamento franco-sabaudo»¹⁶³, per non citare la pentola rotolante non udita dal soldato nemico o il grano sotto la neve che sfama i valorosi nel corso dell'inverno 1689-90 alla Balziglia, che tanto sanno di un fortuito che tende al *quasi miracoloso* o al *miracoloso tout court* (soprattutto nel caso del grano). In quanto partigiani e per quanto strettamente connessi con il dato folclorico e orale, la presenza di mezzi e figure metaumani (parte centrale dell'ambito popolare) non solo non nuoce all'intreccio dei racconti, non solo non contraddice il razionalismo degli stessi e il teorico rifiuto calviniano d'ogni forma di metafisica¹⁶⁴ ma avalla

II, Torino, Claudiana, 1979, il quale accenna alle leggende qui esaminate, evidenziando come entro i «nostri racconti leggendari troviamo anche uccelli che, con il loro grido, riescono ad esprimere sentimenti quasi umani, a personificare la voce della giustizia, della commiserazione o della pietà, ad indicare, a suggerire la via della salvezza, ad evitare imminenti pericoli, a rappresentare cioè un aiuto soprannaturale e provvidenziale» (p. 161).

161) Jean JALLA, *Légendes et traditrons...*, cit., p. 96. Per un tema analogo cfr. Tersilla GATTO CHANU, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 187-188, leggenda «I maledetti di S. Costanzo» (tratta da E. Milano, *Nel regno della fantasia. Leggende della Provincia di Cuneo*, Torino, 1931, pp. 177-187), in cui un gruppo di persecutori di s. Costanzo, appunto, che lo seguiva minaccioso e che si mise a un certo punto a tirargli dei sassi, venne tramutato in rocce, chiamati i «Cicio 'd pera», complesso geologico presente presso Villar San Costanzo, in valle Maira. Cfr. inoltre Claudia BOCCA, Massimo CENTINI, *Le vie della fede attraverso le Alpi. Dall'arduo cammino degli evangelizzatori e dei pellegrini ai tormentati percorsi degli eretici*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1994, che pongono il racconto all'interno del processo evangelizzatore e, soprattutto, alla «storicità di un martirio in loco» e a «un intervento miracoloso (la trasformazione dei peccatori in pietre) per demonizzare gli echi di un culto pagano precedente (è abbastanza credibile una divinizzazione dei Ciciu nella religiosità autoctona precristiana)» (pp. 54-55). Se la credibilità della divinizzazione dei «Cicio 'd pera» nella religiosità autoctona precristiana è tutta da dimostrare (ovvero sta nella testa del duo Bocca-Centini), resta il fatto che la diffusione del *topos* della trasformazione dei nemici della fede (in questo caso in pietre) è riscontrabile nelle varie aree culturali, in questo caso relativamente contigue, prestandosi facilmente sul piano dell'*emica* a un utilizzo ideologico variegato (là la trasformazione in pietra dei nemici del cristianesimo, qua quella dei nemici del Valdismo).

162) Jean JALLA, pp. 109-110. La citazione proviene dal *cahier 14* (cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., pp. 98-99, n. 86).

163) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit. pp. 173 sgg. (la citazione proviene da pag. 174).

164) Vedasi, Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 115: «i predicatori protestanti, più intransigenti, asserirono la totale inconciliabilità fra la

l'opzione di natura *emica* per la quale al perseguitato in quanto difensore della vera fede (dal *suo* punto di vista) sono concessi ampi margini nel proprio agire, anche valicando i confini fra natura e sovrannatura; sicché lo stesso Arnaud, uno degli eroi del Glorioso Rimpatrio, poté scrivere¹⁶⁵:

Pour revenir à ceux qui avaient abandonné l'Aiguille en sortant par le haut, il auraient bien pu tomber entre les mains des troupes ennemis: mais Dieu, qui les conduisait, couvrit leurs ennemis d'un nuage si obscur qu'ils ne virent point cette petite troupe fugitive

Tali fatti ben esemplificano la commistione col dato di origine tipicamente popolare, fiabesco, secondo cui agli eroi e ad altre figure protagoniste è concesso travalicare i limiti naturali¹⁶⁶. A tal proposito, Northrop Frye, in un'altra sua opera¹⁶⁷, discutendo dei vari modi delle opere d'invenzione, ritiene possibile che queste possano

essere classificate non moralmente, ma secondo le capacità d'azione dell'eroe che possono essere maggiori, uguali o minori delle nostre. Di conseguenza:

(...).

2. Se superiore in grado agli altri uomini ed al suo ambiente, l'eroe è il tipico eroe del *romance*, le cui azioni sono meravigliose, ma che è un essere umano. Questo eroe si muove in un mondo in cui le normali leggi di natura sono in certa misura sospese: prodigi di coraggio e di resistenza, innaturali per noi, sono per lui naturali; e, una volta fissati i postulati del *romance*, armi incantate, animali parlanti, streghe ed orchi terrificanti, talismani miracolosi non violano le legge di probabilità. In questo caso passiamo dal mito propriamente detto alla leggenda, al racconto popolare, ai *Märchen* ed ai loro affiliati e derivati letterari.
3. Se superiore in *grado* agli altri uomini, ma non al suo ambiente naturale, l'eroe è un capo. Possiede autorità, passioni e capacità di espressione molto più grandi delle nostre, ma ciò che egli fa è soggetto sia alla critica sociale che all'ordine della natura. È l'eroe del mondo *alto-mimetico*, di gran parte dell'epica e della tragedia (...)

Come si può notare, quel che si va dicendo e, soprattutto, quel ch' emerge dai racconti, tende a mostrare correlazioni con entrambi i modi, cioè a mostrare nessi significativi con il dato popolare (modo 2) e con la costruzione narrativa epico-retorica (modo 3). Il tema del protagonista, da questo punto di vista, può proporsi come reale paradigma della sintesi tra volontà delle élites (tesa alla costruzione della memoria e delle tradizioni) e apporti popolari (intesi quali contributo a priori ovvero contaminazione a posteriori di elaborazioni colte, come i casi della *Pranà* e del *Toumpi Saquet* esaminati nel capitolo 5 perfettamente esemplificano): seguendo la linea della derivazione colta delle tradizioni, il modo 3 appare significativo di possibilità e limiti dell'eroe; seguendo la linea della contaminazione popolare (sia a priori che a posteriori) ci si trova entro il modo 2, maggiormente aperto al meraviglioso di lontane e variegate ascendenze (sia cristiane che, soprattutto, pagane). Tali risultanze confermano l'estrema fluidità dell'oggetto di studio (giacché fluidi furono il mondo popolare e, per certi versi il confine fra cultura popolare e cultura dotta) e la difficoltà di discernere con sicurezza i singoli apporti, nonché di classificare con certezza racconti e tradizioni varie (come si vedrà

fede evangelica e qualsiasi manifestazione esteriore che potesse confondersi con la superstizione popolare».

165) Henri ARNAUD, *Histoire du Retour des Vaudois en leur patrie après un exil de trois ans et demi*, in B.S.H.V., n. 31 (1913), p. 97, citato in Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 175.

166) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., pp. 192 sgg.

167) Northrop FRYE, *Anatomia della critica*, Torino, Einaudi, 1969 [ed.or., *Anatomy of Criticism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1957], pp.45-46.

nella terza parte), sempre in bilico fra appartenenza ad aree culturali ampie e riformulazione interna da parte di ogni singolo ambito socioculturale: il caso del protagonista, dei suoi limiti e poteri, conferma questa difficoltà, per quanto – ripensando alle affermazioni di Frye – ci si renda conto come in ogni caso l'eroe risulti superiore in entrambi in modi narrativi agli altri uomini, segno di una volontà (per quanto non razionalmente esibita o teorizzata) di articolare i momenti salienti del proprio esistere anche intorno a figure, al minimo, carismatiche.

La figura dell'*aiutante* può anche essere interpretato da figure non metaumane: come nel caso d'una contadina¹⁶⁸:

Les Vaudois se tenaient, une autre fois, au-dessus de *Sapatlé* (Pral) lorsqu'une femme, qui ramassait de l'herbe, aperçut l'ennemi et les avertit.

Viceversa, il *dono* può anche configurarsi come non magico¹⁶⁹:

Quatre Vaudois se trouvaient sur le *Plan de la Svirota* (...). Une *svirota* n'est autre qu'un jeu d'enfants, une balançoire horizontale formée d'une planche mobile, assurée, au moyen d'un pivot, à un tronc d'arbre étendu par terre. Sur l'ordre de Janavel, ces quatre hommes se mirent à tourner très vite en poussant la planche, et sans jamais s'arrêter. Les ennemis, depuis Rora, croyant que de nombreux Vaudois descendaient de Cassuler et, contournant la Rocca Roussa, allaient leur fondre dessus, battirent honteusement en retraite. On ajoute que, pour compléter l'illusion, l'ingénieur capitaine avait fait mettre à chaque homme deux bas de couleurs différents.

Sia nel caso dell'*aiutante* e del dono *non magici*, dal punto di vista delle *funzioni*, il risultato non muta: il nemico batte in ritirata oppure viene sopraffatto grazie all'intervento di qualcuno o all'utilizzo da parte del protagonista (individualmente e/o collettivamente inteso) di mezzi che gli consentono di prevalere.

A proposito della figura di Janavel appena citata, Bruna Peyrot afferma che «è un indicatore polifunzionale che ha tratto alimento dalla tradizione folclorica impersonando l'eroe giustiziere (...)»¹⁷⁰. Se tale affermazione è pienamente condivisibile, subentra qualche perplessità quando Peyrot scrive che «la memoria valdese incorpora i luoghi consacrati dalla storiografia valdese, riservandosi, tuttavia, altri accostamenti suggeriti da altre tradizioni, come quella mitico-fiabesca o agreste-contadina. *Mantenendo costante il riferimento spaziale degli eventi, ne muta alcuni elementi per rendere la storia più credibile, più umana, meno divina*»¹⁷¹. In realtà, sulla base dei riscontri leggendari, è parzialmente vero il contrario: ciò che si definisce *interpretatio valdensium* (o, in Peyrot, *valdesizzazione*¹⁷²) si è posta come lente che ha filtrato la lettura del dato folclorico dal punto di vista dell'*emica* valdo-riformata, integrando in questo modo dato folclorico e dato reale e, in ogni caso, ideologia folclorica e ideologia religiosa; tuttavia si è concessa maggiore libertà narrativa per ciò che ha avuto attinenza ai momenti cruciali della storia valligiana: in questi contesti epici il dato folclorico (popolare o popolarizzato) ha teso a prevalere, in quanto ivi fu in gioco (e si narrò circa) la propria libertà di fede, la propria terra, la vita dei propri avi (e, per estensione, la propria). Per

168) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 95. Cfr., inoltre, Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 95, n. 71.

169) *Id.*, *Légendes et traditions...*, cit., p. 102.

170) Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., pp. 131-132, p. 212.

171) *Id.*, *La roccia...*, cit., pp. 192-93, sottol. mia.

172) Cfr. *id.*, *La roccia...*, cit., p. 119: «la memoria ha “valdesizzato” l'ambiente, facendo arrendere alla storia valdese luoghi e fenomeni della natura».

intenderci: nel contesto epico in genere, proprio per la sua natura spesso retorica, ossia per le finalità tese alla glorificazione di qualcosa o di qualcuno, nei casi valdesi è stato facile per il dato soprannaturale farsi largo fra le maglie dell'antimagismo riformato, quasi una sorta di rinforzo, di ridondanza narrativa atta a giustificare l'agire (o il subire) del giusto, avversa all'agire/subire da parte dell'antagonista, il quale non godeva di alcuna protezione o, semmai sarebbe potuto ricorrere a mezzi magistici negativamente determinati (ad esempio, la magia nera), sui quali il giudizio di natura *emica* era univoco e, certamente, fu adoperato sul piano della propaganda nel serrato confronto tra Riforma e Cattolicesimo¹⁷³.

L'operazione contraria avvenne, invece, per ciò che riguardò il leggendario stregonesco-diabolico. In questo caso il tema contrastava doppiamente con la realtà valdo-riformata: sul piano del giudizio di pertinenza *emica*, l'adesione alle opzioni riformate ebbe a significare un rigido e netto rifiuto d'ogni forma di magismo, stregonismo, diabolismo, ecc.; sul piano della soggettività valdese, le accuse di connivenza coll'elemento demonico e stregonico giunsero dalle autorità inquisitoriali cattoliche, in quanto strumento anche di propaganda finalizzato a colpire l'eresia¹⁷⁴ cioè che, naturalmente, non poté che essere rifiutato *in toto*, in quanto falso (per la precedente ragione) e totalmente ideologico (per l'equiparazione fra valdismo, eresia e stregoneria). Un dato, quindi, evidente è il sostrato su cui riposano le leggende di carattere stregonesco-diabolico: un sostrato in cui l'elemento *reale* tende a emergere con evidenza, sia in quanto *realtà* della caccia alle streghe e sia in quanto *realtà* della persecuzione d'ogni forma di eresia, in generale, e di quella valdese in particolare, fin dal suo consolidarsi come «alterità» dottrinale rispetto all'ortodossia romana. Per questi, motivi l'elemento diabolico-stregonesco venne di fatto razionalizzato, cioè ripulito d'una parte consistente della carica aggressiva e della valenza magico-diabolica altrove elaborate e proposte/imposte in quanto elemento (reale, narrativo) stereotipato; in area valligiana non si assistette (sul piano del leggendario) al rifiuto di tale stereotipo nella sua globalità (per quanto *emicamente* vi fosse difficoltà ad ammettere la realtà di tali figure e credenze¹⁷⁵), bensì al rifiuto d'una parte della sua costruzione logica, di taluni aspetti, questi sì *emicamente* inaccettabili (si hanno in mente il diabolismo esasperato, la sessualità sfrenata, la connotazione della figura stregonica in senso precipuamente femminile, ecc.), come bene attestano, ad esempio, due leggende tratte dalla silloge di Marie Bonnet: *La ragazza stregata* e *Il sabba e le due volpi*¹⁷⁶.

Occorre, infine, ribadire il fatto che non sempre le leggende contemplano la presenza di

173) Cfr. **Ernesto de MARTINO**, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1984, pp. 54-55 ma, soprattutto, **Keith THOMAS**, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985, pp. 29-77 [ed.or., *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971].

174) Cfr., ad esempio, **Amedeo BERT**, *I Valdesi ossia i Cristiani-Cattolici [...]*, Torino, Gianini e Fiore, 1849, pp. 40-41: «(...) i Valdesi furono anch'essi tacciati di opere indegne e coperti d'infami calunnie (...). Se, per tacere di tante, vogliam solo accennare alla più mostruosa di tali calunnie, quella di stregoneria ai Valdesi imputata (...)» (p. 40).

175) Per una lucida osservazione cfr. **Marie BONNET**, *Tradizioni orali...*, cit. pp. 221-223 e per una disamina di tale ideologia, vedasi **Fulvio TRIVELLIN**, *Passato e presente*, cit., p. 15. Vedasi inoltre **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., pp. 131-132: «Le manifestazioni dell'irrazionale (...) sono sempre state definite dai pastori valdesi superstizione pagana e manovre per distrarre i credenti dall'impegno quotidiano. (...)». Ciò nonostante è sempre esistito presso i valdesi un filone della cultura magica (...).

176) Cfr. **Marie BONNET**, *Tradizioni orali...*, cit. pp. 283 e 285-287. Nel primo dei due racconti la valenza magico-esorcistica viene attribuita a un curato, il quale ad onta delle sue conoscenze nell'arte del sapere segreto non guarisce che parzialmente la ragazza stregata (la libera dalla possessione ma a patto di una regressione mentale che essa portò seco per tutta la vita); nel secondo si parla fin dal titolo chiaramente di sabba ma utilizzando nel prosieguo del racconto termini alquanto blandi e, certo, lontani dalla esasperata connotazione erotico-sessuale altrove attribuita a questo momento centrale nella dialettica diavolo/strega: «strana espressione», «esaltati», «labbra spesse», «intemperanza», uomini e donne «frammischiati», «sguardi torbidi, densi, cattivi». Come si può evincere, nei due casi il rifiuto del dato magistico-stregonico non appare assoluto, bensì relativo, nell'un caso volgendolo retoricamente sul proprio avversario ideologico e religioso e, nell'altro, privandolo d'una parte dell'originaria valenza e aggressività in favore d'una terminologia maggiormente consona all'opzione antimagistica. Nel caso del sabba, come altrove già s'è fatto notare (cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Passato e presente*, cit., p. 18, nota 61), pare di assistere più ad un festino di tipo «pre-sabbatico» che al supremo atto di trasmissione a streghe e stregoni dei poteri diabolici da parte del demonio, presente in persona o sotto altra veste (capro, gatto nero, ecc.).

tutte le fasi più sopra delineate: il racconto, ad esempio, dei soldati cattolici tramutati in massi informi ai piedi della Sea di Torre (del quale più sopra s'è riferito), si chiude anzitempo in assenza del contatto diretto cogli avversari, i Valdesi, senza presenza dello scontro che, in questo frangente, risulta indiretto (intervenendo in loro soccorso la Potenza Divina).

7.2.B. **Martirio del popolo valdese:**

- B.1. Situazione iniziale - Soggetto (individuale o collettivo)
- B.2. Fuga
- B.3. Scontro (solitamente diretto) col persecutore
- B.4. Martirio (cagionato o autoindotto)
- B.5. Esiti vari.

Per quel che riguarda gli altri elementi della struttura, si può evidenziare quanto segue: la situazione iniziale appare simile a quella esaminata in precedenza, in quanto sempre due sono le volontà che si fronteggiano, siano esse individuali o collettive, come nel caso di uno dei tanti *Crô la Guerro*¹⁷⁷:

(...) les Vaudois (...) se virent accablés d'un si grand nombre de bombes, qui éclataient en les couvrant de mitraille, qu'ils se crurent tous perdus. On ne savait où se tourner pour y échapper. Le sang coulait si abondamment que les souliers commençaient à s'en remplir. Enfin, un Vaudois s'écria: «Derrière la montagne!», et tous les survivants se jetèrent sur le versant qui regarde les Fontaines. Ils étaient sauvés. Mais les roches sont encore rouges de leur sang; ni les siècles, ni la pluie n'ont pu les laver. (...).

La *fuga* compare spesso nel corso della narrazione all'inizio, esemplificando un dato saliente dell'epica valdese, in altre parole il fatto che il popolo valdese era costantemente inseguito dai suoi persecutori, religiosi e militari. Una fuga che presenta, sul piano della tradizione e del leggendario, vari aspetti; si va dal fuggire o dall'essere raggiunti¹⁷⁸:

Une belle jeune fille étant près d'être atteinte par les persécuteurs, sur le hauteur de *Maneille* (...).

Oppure, nella leggenda *Le château de Mombron*¹⁷⁹, al rapimento:

On raconte dans la région qu'une jeune fille vaudoise, enlevée à ses parents, était élevée au chateau.

O, ancora, all'indicazione *fedifraga*¹⁸⁰:

Un Inglese e sua moglie, ambedue protestanti, arrivarono una sera ad Angrogna e vi chiesero ospitalità per la notte. Ma siccome il sindaco e il vicesindaco erano cattolici, indicarono agli stranieri il villaggio dei *Marquet*, abitato dai peggiori briganti del comune.

La *fuga*, da questo punto, di vista, esprime una condizione sociale, geografica ed anche personale, che ha contraddistinto troppa storia valligiana e che non poteva non essere recepita

177) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 95.

178) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 94.

179) Id., *Légendes et traditions...*, cit., p. 98.

180) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit. p. 411.

anche sul piano nella tradizione leggendaria. Più oltre si esaminerà la sua importanza per la costruzione del modello di pertinenza *emica*: per ora basti ribadire la rilevanza storica della fuga (altrimenti non si sarebbe qui a scriverne) e il fatto che un'importante dicotomia del tipo **Allontanamento vs. Avvicinamento** (di cui la *fuga* costituisce uno degli estremi) appare condivisa, sul piano della struttura narrativa, sia dai racconti epici valligiani e sia dalle fiabe di magia analizzate da Vladimir Propp (funzione XI: partenza e funzione XX: ritorno)¹⁸¹.

Nel caso dello scontro fra Protagonista e Antagonista, configurandosi la tipologia dei racconti come *martirio del popolo valdese*, questo non potrà che risultare soprattutto diretto, vale a dire aggressivo sul piano fisico, come nel seguente caso tradizionale¹⁸²:

Nos historiens racontent qu'un vieillard de 103 ans, surpris par les soldats dans une grotte, y fut massacré, tandis que sa petite-fille, préféra s'abîmer dans le précipices plutôt que de tomber vivante entre les mains de ces infâmes.

O aggressivo sul piano verbale, come nel caso del monaco esaminato in precedenza¹⁸³:

Alors que les *Vërneil Veil* étaient bien peuplés, un moine pénétra dans une maison, habitée par une famille Morel. Il y trouva la pieuse mère et aïeule occupée à expliquer la Bible à ses enfants e petits-enfants groupés autour d'elle. Il commença à lui reprocher son hérésie et à menacer les jeunes de divers châtements, dans ce monde et dans l'autre.

Per quanto certamente, non manchino esempi di scontro indiretto: il sopra riferito caso della falsa indicazione del sindaco di Angrogna ai due viandanti stranieri (non è, infatti, il sindaco cattolico che uccide i due, bensì è la sua falsa indicazione che fa sì che i due vengano eliminati per essere derubati), oppure il seguente, nel quale il martirio (se così lo si vuol definire) si manifesta come stato di fatto in quanto un certo effetto risulta cagionato da una precisa azione che si verifica sussistendo una condizione non favorevole per i Valdesi (il viceversa non avrebbe condotto a tale azione e al conseguente effetto)¹⁸⁴:

A Villasecca superiore, c'era anticamente un convento. (...).

I monaci di allora, come quelli di oggi, non disdegnavano le trote. (...).

Tracciano il disegno di un canale, destinato a deviare l'acqua dal torrente di Bovile e a portarla al vicino convento. Quanto allo scavo, sarà compito degli eretici ai quali si ordinerà inoltre anche per lo scavo di un grande serbatoio. Che importa ai cenobiti se la macina del mulino di Bovile non gira più per mancanza d'acqua e se i prati di Torre dei Banchetti sono secchi?... Il serbatoio si riempie d'acqua, le trote si moltiplicano e coloro che le mangiano le trovano squisite. (...).

Ciò che vale anche per questo, per quanto non si ritenga il racconto incluso appieno nel novero della retorica epico-religiosa¹⁸⁵:

Sulla strada Perrero-Massello, ai confini di Maniglia, si incontra un passo molto angusto: da una parte il contrafforte che scende dal *Truc ëd Pineirôl*, chiamato in quel luogo

181) Cfr. Vladimir Ja. PROPP, *Morfologia della fiaba*, ed. it. cit., pp. 45 e 60-61.

182) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 92.

183) Id., *Légendes et traditions...*, cit., p. 97.

184) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 425. I tentativi di impiantare missioni di frati nelle Valli allo scopo di ricattolicizzare gli eretici furono tantissimi, senonché, com'ebbe a constatare il primo vescovo di Pinerolo, G.B. D'Orliè, la presenza dei frati non solo non faceva compiere passi in avanti alla religione ma pareva addirittura nuocere alla stessa (cfr. Augusto ARMAND-HUGON, *Storia dei Valdesi 2. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 229-230).

185) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 409.

Bô' la Vaccho (bosco della vacca), dall'altra una parete di roccia tagliata a picco; in fondo al vallone, il torrente Germanasca che scende ribollendo. È il *Bâ dô Pons*. La leggenda storica che spiega tale nome è la seguente: anticamente, una legge obbligava tutti i Valdesi della Valle (...) a portare i loro morti al cimitero di San Martino (...). La strada attuale, che conduce a Massello, non esisteva. Non c'era che un brutto sentiero, di cui si vedono ancora oggi le tracce, che passava sull'alto della parete rocciosa di cui si è detto.

Un giorno, i Massellini portavano a seppellire un morto di Balsiglia, chiamato Giovanni Pons. Uno dei portatori fece un passo falso e la bara rotolò di roccia in roccia fino in fondo al vallone. Il posto dove il portatore scivolò si chiama ancora oggi *Bâ Jouann*; il luogo dove fu ritrovato il cadavere si chiama il *Bâ dô Pons*.

Per quel che riguarda i modi del martirio del popolo valdese, questi possono cagionarsi direttamente per mano di qualcuno (l'avversario), come nel seguente episodio¹⁸⁶:

Mi trasportai poi di qualche anno avanti, e ritrovai il conte *Billour*, imprigionato in una squallida e buia cella, nella torre dei conti di Luserna, magro e sparuto, ora sull'orlo della tomba. Quanti e quanti supplizi e martirii aveva sofferto dal momento in cui era stato scoperto, ed accusato di aiutare di nascosto gli *eretici* e aver fatto fra loro pratiche religiose. Mi parve di vedere quando lo trascinarono a viva forza dalla casa sua, quando sferzato a sangue da miseri papisti: lui il più grande galantuomo che visse nella valle del Pellice.

Oppure «scelte» (come nelle migliori tradizioni martirologiche) dalla persona posta di fronte alla suprema e drammatica alternativa, come in questo racconto tradizionale ambientato al *Bars d'la Bela Gianà*¹⁸⁷:

Quand il ne furent plus qu'à quelques pas d'elle, levant les yeux, elle rencontra les regards cupides de deux soldats. Aussitôt, la fin qui l'attendait se présent à ses yeux: elle vit par la pensée le corp de son grand-père profané par les misérables et souillé du contact de leur main impure; elle se vit elle-même servant à assouvir les basses passions de ces monstres. Alors rapide comme la pensée, sans même réfléchir à ce qu'elle faisait, elle poussa le cadavre de son aïeul dans le gouffre qui s'ouvrait sous ses pas et s'élança elle-même dans le vide.

Infine, con la dicitura «esiti vari» s'intende, come già nel precedente caso, l'epilogo della narrazione, cioè la situazione finale al termine del racconto per ciò che attiene agli attori dei singoli racconti, in special modo per quel che riguarda quelli principali: la vita, la morte, il castigo, l'eventuale punizione, l'eventuale emergere d'un toponimo/antroponimo.

7.3. STRUTTURA LOGICO-OPPOSITIVA

Funzionale al giudizio morale della cultura che l'ha prodotto, il racconto si configura come un netto confronto, di tipo dicotomico, fra due soggetti, dei quali uno riveste la funzione di *Protagonista* (i Valdesi, dai quali provengono le leggende) e l'altro quella di *Antagonista* (i Cattolici, loro nemici), situazione per cogliere la quale pare adeguata un'opposizione del tipo **Protagonista vs. Antagonista**. A tal proposito occorre citare un passaggio della Tesi di laurea di Bruno Bellion dedicata al Risveglio nelle Valli Valdesi¹⁸⁸: sia Beckwith che Gilly

186) Tratto dal componimento scolastico di Abel Geymonat, *cahier 15*, inedito.

187) Tratto dal componimento di Emilio Benech, *cahier 15* (cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. Terza parte: *val Pellice*, in «la Beidana», n. 33 (1998), ottobre, p. 48.

188) Bruno BELLION, *Il rinnovamento delle chiese valdesi nella prima metà del secolo XIX*, Tesi di Laurea, Facoltà Valdese di Roma, Anno

non considerano i cattolici dei «frères» ai quali si deve rispetto ed ossequio, ma tranquillamente parlano di «ennemis» che si accaniscono contro l'eresia, cercando di strapparla. È qui il primo momento del passaggio ad una nuova coscienza dei compiti della chiesa valdese e delle sue effettive possibilità: fino a quel momento i cattolici venivano considerati come dei 'nemici potenziali', di fronte ai quali ci si doveva comportare assai prudentemente, senza urtarli per non provocare la loro suscettibilità (...); da questo momento [dal 1840] in poi ci si rende conto che la chiesa valdese non deve rimanere impassibile di fronte al cattolicesimo, che lo deve in qualche modo assalire e che il Signore le darà tutti i mezzi necessari per compiere la missione alla quale Egli stesso l'ha chiamata.

Come si può notare, non ci si trova esclusivamente davanti ad un giudizio soggettivo a fronte di soggettività altrui, bensì alla chiara volontà di opporsi e di contrattaccare, la qual cosa fornisce una solida base di pertinenza *emica* alla logica che si potrà rintracciare alla base del materiale leggendario (e non solo: si pensi a quel che in altro capitolo s'è detto a proposito della costituzione della tradizione e dei mezzi onde costituirla).

Gli attori possono essere talora collettivi, come nel caso raccontato a Jalla dal professor Barthélemi Tron¹⁸⁹:

Tu sait que lorsque le jeudi 15 mai 1690 les Vaudois, conduits par le Balsillat Tron-Poulat, abandonnèrent Balsille pour traverser les montagnes de Salse, et en particulier celle dont il est question dans notre légende, l'inconsolable Fenquières lança 400 hommes sous la commandés par Noudens à leur poursuite, avec l'ordre de les écraser, s'il les pouvait atteindre. Mais on sait que Naudens ne les atteignit point, ni là, ni à Galmont, ni au Praiet, ni à Turinet, ni à Pramol.

Talora individuali¹⁹⁰:

Frache di San Giovanni muto, bambino trovatello, doveva essere papista, il che non volendo, scacciò una volta il prete che lo seccava. Gli bastò il segno della croce per mandarlo su tutte le furie.

In questo senso, quindi, si può parlare di *epica*, in quanto contrasto narrativo e retorico, discendente da una particolare situazione storica a un certo punto creatasi fra due contendenti, intesi, il *Protagonista* soprattutto, collettivamente, dei quali l'uno dovette difendere la propria specificità e la vita, mentre l'altro rivestì il ruolo di colui che cercò di annientarle¹⁹¹.

Il giudizio morale, di ovvia pertinenza *emica*, diventa elemento centrale nella dicotomia **Umano vs. -Umano**, in quanto al persecutore non è mai attribuito un comportamento umano:

Accademico 1964-65, p. 119. Per un analogo giudizio, cfr. **Valdo VINAY**, *La Facoltà...* cit., p. 86: «In questi primi decenni (...) la polemica antiromana pareva una disciplina indispensabile». Da non trascurare, poi, è quel che scrive Bruna Peyrot a proposito del progetto pedagogico e della riproposizione della storia: «In primo luogo a convalidare la presenza della chiesa valdese che, dopo il 1848, si candidava al ruolo di chiesa evangelica più antica, protestante prima della Riforma, in grado di offrire una struttura organizzativa e una teologia alternativa alla chiesa cattolica (**Bruna PEYROT**, *La memoria costruita sul «Glorioso Rimpatrio»*, In *Dall'Europa alle Valli Valdesi*. Atti del XXIX Convegno storico internazionale: «Il Glorioso Rimpatrio (1689-1989). Contesto – Significato – Immagine. Torre Pellice (TO), 3-7 settembre 1989, p. 529, sottol. dello scrivente). Su un atteggiamento parimenti dicotomico si veda **Bruno BELLION**, *Le chiese valdesi tra Razionalismo e Risveglio*, in *Dalle Valli all'Italia. I Valdesi nel risorgimento (1848-1998)*, Torino, Claudiana, 1998, p. 53, in cui accennando a Muston e a William Meille (autore di un'opera sul Risveglio nelle Valli) evidenzia la loro tendenza a descrivere attraverso una retorica imperniata sull'opposizione luci/ombre (ovvero inverno-primavera/estate-autunno) le vicende del Risveglio del 1825 nelle Valli.

189) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo» Seconda parte: val Germanasca*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, p. 52. Il racconto trova anche posto in **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 95-96.

190) In **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 100, n. 95.

191) A conforto di questa affermazione cfr. **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., secondo la quale l'identità in campo letterario valdese «ruota attorno all'idea centrale: perseguitati-resistenti per fede/persecutori-negatori della verità» (p. 241).

il suo agire, i suoi atteggiamenti, la sua ferocia, la sua volontà di annientamento, ecc., fanno di lui un essere (individuale o collettivo) al di là della sfera umana. Tale fatto si mostra anche negli episodi meno cruenti, ad esempio, nel seguente¹⁹²:

Il pastore Appia di Prarostino, di tanti anni fa (...) se ne ritornava tutto solo da Pinerolo. I monaci dell'Abbadia seduti all'ombra lo videro giungere da lontano e pensarono di divertirsi alle sue spalle. Così pensando alla sua alta statura, uno di loro gli disse: «Dove vieni, grande Saul?». «Ahimé! me ne vado alla ricerca delle asine di mio padre, ma non ho trovato che degli asini». Essi non furono certo lusingati dalla risposta.

In questo¹⁹³:

Un Gonin di Pradeltorno, soprannominato il «Gouverneur» (Gouvernatour) e che diversi che vivono ancora hanno conosciuto (questo nel 1895) aveva l'abitudine di dire sempre la sua preghiera prima dei pasti, benché non fosse per il resto una perla d'uomo. I cattolici si divertivano a fargliela dire per burlarsene così non voleva più farla. Una volta trovandosi a tavola con diversi valdesi e cattolici glielo si domandò con una tale insistenza che alla fine si alzò e disse, in mezzo al più grande silenzio: «Il buon Dio sia benedetto - e tutti i preti arrostiti - e tutte le papesse - e tutti quelli che vanno a messa». Da allora non lo si punzecchiò più su questo.

O, infine, in quest'altro¹⁹⁴:

M. Cardon disse che nella sua infanzia, a Prarostino, gli si raccontava che due uomini della piana che non avevano mai visto dei Valdesi s'avvicinarono tremanti ai paraggi di Prarostino. Avendo trovato un Valdese delle prime borgate del comune gli domandarono se era vero che i Valdesi fossero come i preti dicevano nei loro sermoni con quattro occhi e quattro fila di denti. Il Valdese per burlarsi rispose di sì e che non avrebbero tardato a vederne uno. Si accordò con un vicino che si travestì e al suo arrivo i due cattolici se ne fuggirono in fretta.

Al di là della sua più o meno marcata esasperazione, tale dicotomia appare adeguata a riassumere la netta contrapposizione, di tipo retorico, fra la soggettività valdese e quella dei Cattolici, l'*emica* dei quali in tanti casi assunse i toni della tragedia, della volontà repressivo-sterminatrice, avversa alla quale l'agire (in teoria moralmente discutibile) dei valdesi, a loro volta uccisori, appare un elemento facilmente giustificabile in base a necessità storiche sul piano del reale (occorse rientrare nelle Valli anche *manu militari*) ed epiche sul piano della narrazione (partigianeria intrinseca dei racconti), nonché, se non pare ovvio, discendente dal prototipo dell'*Israël des Alpes*, ossia dagli Ebrei, mai secondi a nessuno quando si trattò di eliminare fisicamente i propri nemici, come la Bibbia costantemente ci ricorda¹⁹⁵.

In questo senso, quindi, non possono condividersi le perplessità di fondo della Peyrot¹⁹⁶ circa lo sdoppiamento del mito valdese in due, da un lato i valdesi perseguitati e dall'altro i

192) In Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 81, n. 27.

193) In *id.*, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 94, n. 66.

194) In *id.*, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 96, n. 73. Il racconto proviene da Filippo CARDON, *La giustificazione della Riforma religiosa avvenuta nel XVI secolo*, Pinerolo, Chiantore, 1870, p. 5.

195) A titolo puramente esemplificativo e del tutto casuale: «Gli uomini del Maccabeo, dopo aver innalzato preghiere e supplicato Dio che si facesse loro alleato, mossero contro le fortezze degli Idumei e, attaccandole con energia, si impadronirono delle posizioni, respinsero quelli che combattevano sulle mura e uccisero quanti erano venuti a tiro; ne uccisero così non meno di ventimila» (2 Macc., 10, 16-17, in *La Sacra Bibbia*, Roma, CEI, 1974, p. 503). I novemila che sfuggirono all'assedio vennero sterminati poco dopo.

196) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit. pp. 193.

valdesi «giustizieri», mito peraltro scomodo «sul piano teologico», su quello politico e, infine, «per la complessità umana e spirituale che colpiva i suoi membri»¹⁹⁷. Dal punto di vista epico, partigiano per definizione, il giusto è comunque giusto, anche negli errori che, nel contesto di natura *emica*, al più si configurano come «necessità», le quali verranno poi evitate (come pare proporsi, ad esempio, il giuramento di Sibaud¹⁹⁸) o, comunque, come oggettive condizioni causate da guerre nel corso delle quali non tutto poté filare liscio. Del resto, come più volte s'è fatto notare e ancora si ribadirà, non fu il Valdismo ad agire militarmente nei confronti del Cattolicesimo, bensì è vero il viceversa e nonostante questo il primo riuscì a sopravvivere, a superare i secoli e a ripresentarsi tra seconda metà dell'800 e primo quarto del '900 in grado di elaborare/fornire la propria versione degli avvenimenti rilevanti, dei personaggi importanti e delle tradizioni salienti, soggettivizzando, quindi, personaggi, tradizioni e avvenimenti. Lo stesso interesse per il XVII secolo è, in questo senso, paradigmatico, in quanto periodo cardine che «meglio fonda l'identità collettiva della società valdese, erede dei perseguitati di allora»¹⁹⁹. Se non ci fosse stato un Seicento – meglio: *quel* Seicento – non si sarebbe qui a scrivere di Valdismo, nonché di tradizioni popolari di pertinenza *emica*, né a disquisire se fu giusto allora usare armi e violenza per difendersi o attaccare e se sussistettero zone d'ombra in relazione a fatti, personaggi e avvenimenti; la risposta – si ritiene – dev'essere positiva ad entrambi i quesiti: di fronte al pericolo di scomparire fu giusto sollevarsi e combattere *manu militari*²⁰⁰, ciò che, naturalmente, comportò errori e determinò situazioni che certo tendono ad offuscare l'archetipicità di eventi, personaggi e tradizioni ma che, si badi bene, insistono su un piano diverso: da un lato la realtà storica nella sua concretezza e contraddizione e, dall'altro, la realtà fantasmatica, la metarealtà ideale, che ogni sistema socioculturale elabora onde giustificare e celebrare la propria *raison d'être* a sé e agli altri, soprattutto ripensando alle opzioni risvegliate in tema di coscienza missionaria. Ciò non preclude indagini storiche tese a cogliere fatti, eventi e personaggi nella loro realtà ed eventuale limitatezza del tutto umana²⁰¹ ma, certo, questo deve temperare il doppio piano (reale e fantasmatico) sul quale sono posti eventi e personaggi «mitologizzati», assurti, cioè, a una simbolizzazione di rilevanza sociale avente significato per la gran parte delle persone (se non per tutte) facenti parte d'un sistema socioculturale; non intendere appieno tale fatto significa scivolare nel «revisionismo storico», in nome del quale (e della sottesa visione di natura *emica*) si sovrappone a una concezione del divenire storico ritenuta (più o meno) ideologica (ossia fallace) un'altra visione, che può anche risultare non meno ideologica della prima. Un esempio in tal senso è il tentativo di rileggere il fenomeno della Resistenza italiana cercando una giustificazione onde porre sullo stesso piano resistenti e fascisti o collaborazionisti: allargare il giudizio negativo su taluni episodi a tutto il movimento resistenziale, significa *emicizzare* in un determinato senso una visione della storia patria recente su cui pareva che la storiografia avesse raggiunto un accordo. Alla stessa stregua – *mutatis mutandis* –, il Valdismo è una cultura nata dalla «resistenza» verso il Cattolicesimo e

197) **Ibid.**

198) Sul giuramento di Sibaud cfr. **id.**, *La roccia...*, cit., p. 190.

199) **Id.**, *La roccia...*, cit., p. 198.

200) Correttamente **Augusto ARMAND HUGON**, *Storia dei Valdesi 2. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974, p. 179, a proposito di fatti d'arme in Massello e all'uccisione di sei guardie di S.A.R., parla di «dura legge di guerra», riferendo che il giorno dopo, a Balziglia, «altri 46 prigionieri furono passati a fil di spada»; ma vedasi altri giudizi dello stesso sul banditismo di Janavel (pp. 105-106) e sul crescendo impressionante di violenza che inizialmente i Valdesi subirono «come perseguitati, e che alla fine essi stessi commisero, trasformati dalla triste realtà e dalla logica della guerra, e portati a praticarne anche gli eccessi» (p. 195).

201) Si pensi, del resto, alla polemica innescata dal risvegliato Emilio Comba intorno alle origini dei Valdesi, sino ad allora (1870) fatte risalire ai primi secoli della nostra era (S. Paolo, Vigilanzio, Claudio vescovo di Torino) ed in seguito, con maggior aderenza alla realtà storica, riferite all'azione del lionese Valdo.

verso i poteri laici che utilizzarono la presenza valdese entro proprie strategie di ordine politico (i Savoia *in primis*): al di là della sua connotazione religiosa, dimenticarsi di ciò quando si affronta il problema della memoria, delle tradizioni e dei riscontri di natura *emica* (cioè aventi senso per attori sociali interni al sistema stesso) significa procedere nei fatti a una revisione di quello che avvenne in quel tempo archetipale delle origini, quando la specificità valdese si rifondò (dopo la prima fondazione ad opera di Pietro Valdo) e si consolidò (dopo il Glorioso Rimpatrio) in modo imperituro. Il mondo della retorica e dell'epica non ammette incertezze circa la scelta di campo: o lo si accetta o lo si rifiuta, o lo si capisce o non lo si capisce.

Altra opposizione rilevante è la seguente: **Limiti umani vs. -Limiti umani**. Agendo in quanto essere inumano (posto mentalmente e moralmente al di là dell'umano agire e pensare), il persecutore va costantemente oltre, appunto, i limiti di una umanità fedele ad un credo religioso basato, in ogni caso, sui dettami evangelici. Strettamente correlata alla precedente dicotomia, questa seconda appare adeguata a confermare l'epicità della situazione, nella quale la distanza, di tipo *emico*, fra «noi» e «gli altri» non è assolutamente mediabile. Per riprendere il racconto del cattolico che riteneva che i valdesi possedessero fattezze mostruose, tale credenza, come dice la leggenda, gli era stata inculcata dai preti, non traendo spunto da sue dirette esperienze; in questo caso, quindi, il non umano non era tanto la pretesa mostruosità dei valdesi, quanto il crederli esseri mostruosi da parte del cattolico e il dipingerli come tali da parte dei preti. Per ciò che attiene agli episodi di martirio di valdesi, si vedano le descrizioni della soldataglia che massacra vecchi e bambini contenute, ad esempio, nei componimenti scolastici assegnati da Jalla ai ragazzi nel corso dell'anno scolastico 1893-94 e dedicati al Bars 'd la Taiola. Così scriveva, ad esempio, il citato Emilio Benech²⁰²:

La jeune fille trop préoccupée de son malheur pour voir ce qui se passait autour d'elle ne les vit pas arriver. Quand il ne furent plus qu'à quelques pas d'elle, levant les yeux, elle rencontra les regards cupides de deux soldats. Aussitôt, la fin qui l'attendait se présent à ses yeux: elle vit par la pensée le corp de son grand-père profané par les misérables et souillé du contact de leur main impure; elle se vit elle-même servant à assouvir les basses passions de ces monstres.

O Jalla, riferendo di ciò che ebbero a commettere i castellani per impedire il matrimonio del loro figlio con una ragazza valdese²⁰³:

A quelque temps de là, comme il faisait faire je ne sais quels travaux dans les murailles du donjon, un coup de pic fit tomber une mince paroi de briques, derrière laquelle il découvrit avec effroi un cadavre; en s'approchant, il reconnut la blonde et soyeuse chevelure de celle qu'il aimait. Ses parents l'avaient murée vivante!

Ovvero Marie Bonnet, a proposito dell'opportunismo, del cinismo e della venalità dei cattolici in occasione delle scorrerie franco-russe del 1799²⁰⁴:

I nemici dei Valdesi credevano di non aver nulla da temere perché avevano disegnato una croce sulle loro porte; si facevano invece un dovere di indicare ai cosacchi le case dove la preda era più abbondante e della quale pretendevano anche la loro parte. Erano quelle che venivano chiamate le Bande della taglia, di cui la Repubblica ha poi fatto giustizia sommaria.

202) Cfr., Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Terza parte: val Pellice*, cit., p. 48.

203) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 100.

204) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 421. Cfr. inoltre, Augusto ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi 2...*, cit., p. 260.

O, infine, Amedeo Bert nel già citato episodio del *Ponte Vecchio*²⁰⁵:

Ed accadde che, vista la giovane pastorella dagli Spagnuoli e Calabresi, a cui era imposto l'infame ufficio di persecutori, essi se la misero addietro, onde farla preda alle loro impudiche passioni.

Si ribadisce come queste due opposizioni contengano in sé (come del resto quelle che più oltre si esamineranno) un giudizio di natura *emica* sull'*emica* altrui, cioè pertengano alla sfera del giudizio morale: l'*ennemi* è ritenuto *moralmente* esecrabile per via di comportamenti e di certo modo di pensare che ne fanno di lui il Nemico per eccellenza (e, certo, dal punto di vista dell'*emica* dei cattolici di quel tempo, era vero anche il contrario). Com'è facilmente comprensibile, giudizio morale si darà, di fatto, anche per ciò che attiene alle altre opposizioni in gioco, lette, in questo contesto logico-oppositivo, più nella loro valenza mentale, vale a dire morale, che nella loro dinamicità, ossia nel risultare eventi comportamentali che producono degli effetti, a loro volta cause per effetti successivi.

Occorre, per finire, soffermarsi su un'ultima coppia di opposizioni, **Avere^P vs. -Avere^N** e **-Avere^P vs. Avere^N**, che trova giustificazione in conseguenza degli esiti finali dei racconti, di ciò che al protagonista e all'antagonista (intesi sempre individualmente o collettivamente a seconda dei racconti) è accaduto in sede di epilogo (colonna «effetti» nelle tabelle allegate). Cogli apici **P** ed **N** s'intende la valutazione soggettiva della situazione finale di ogni racconto, dopo che si sono verificati i singoli eventi sequenziali: una valutazione positiva (P) e una negativa (N) di quel che si può leggere in conclusione, ricordando che le leggende giungono tutte dall'ambito valdese, risultando, quindi (sulla scorta delle suggestioni di Northrop Frye), più o meno violentemente partigiane e se talora storiche (o parastoriche), d'una storia letta naturalmente da una sola parte²⁰⁶.

Avere si contrappone a **-Avere** come, ad esempio, la vita si contrappone alla privazione della stessa, come – *mutatis mutandis* – il prevalere verbale si contrappone al soccombere verbale, e così via. Si vede, così, i monaci di Abbadia non essere contenti della risposta del pastore Appia di Prarostino; o il curato di San Germano in confusione davanti al povero idiota nella leggenda su *La croce del maiale dei Germanet*; o un Gonin di Pradeltorno sbeffeggiare i cattolici, ecc., non dimenticando la figura del prete nel racconto, tratto da Jalla, *Lou bouc e lou lu ent' la capella de Rora*²⁰⁷:

Ce qui étonne, c'est la grande superstition et l'ignorance du prêtre.

In altre parole una mancanza, una carenza di carattere mentale e culturale o, altrove, di tipo verbale. Già s'è detto che il **-Avere** risulta, viceversa, d'ordine fisico, come nel caso dei monaci attentatori della vita dei Valdesi, ciò che raccontò in un componimento scolastico Paul Baridon²⁰⁸:

205) Amedeo BERT, *Nelle Alpi Cozie. Gite e ricordi di un bisnonno*, cit., p. 205.

206) Sulla storia «partigiana» cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., in particolare cap. IV, pp.165 sgg., ove si esaminano taluni episodi salienti della storia valdese e, naturalmente, si conferma come la memoria non si pone come «storia divergente, (...) non contraddice il mito dei valdesi perseguitati, semmai ne giustifica le azioni violente (...)» (p. 190).

207) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 72.

208) Il racconto fa parte di un componimento più ampio e finora inedito, nel quale Baridon riferisce di un'altra leggenda, ripresa in parte da Jalla ne *L'or des Canton* (cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 85-86).

En suivant le chemin dit du *Cros*, qui de la place centrale du Villar conduit dans les gravières, l'on trouve à gauche 4 immense trous: singulièrement propres à exciter la curiosité des passants.

C'est plus que naturel qu'il y ait une légende qui s'y rattache, légende qui pourra avoir son fond de vrai.

On raconte que ces trous furent faits autrefois par les moines, et que c'était l'ouverture de sous-terrain qui allaient aboutir sous le temple.

C'était à Noël; l'Eglise était au comble et l'on se disposait à prendre la St. Cène. Une femme sentit quelque chose trembler sous ses pieds: elle le communiqua à sa voisine et puis à toute l'assemblée. L'on descendit immédiatement sous le plancher, éclairés par des torches allumées, et on y trouva les moines sur le point de mettre le feu à plusieurs barils de poudre, qu'ils y avaient transportés. On emporta la poudre et on y fit périr les moines. Quelques hommes ayant suivi les souterrains par où avaient passé les moines, ils aboutirent exactement à ces trous qui existent encore.

È ovvio che **Avere**^P tenda a manifestarsi quale esito in termini sia di possesso (della vita, ad esempio) che di prevalenza (verbale, ad esempio), tutt'e due positivamente connotati, in quanto appaiono frutto d'un giudizio soggettivo a fronte d'altrui soggettività, la quale nulla possiede e su cui si è prevalso; dal canto suo, **Avere**^N si evidenzia quale giudizio *emico* avverso sull'antagonista e su quella che è la sua situazione alla fine del racconto o, viceversa, su ciò che non ottiene: in quest'ultimo caso **-Avere**^N, ossia la morte, il soccombere verbale o dialettico, l'ignoranza o la superstizione poco sopra riferiti.

Per quel che riguarda questo aspetto, come paiono attestare un paio di leggende desunte dalla silloge bonnettiana, non sempre il **-Avere** per gli avversari dei Valdesi si configura come dato assoluto, dicotomico: si vedano all'uopo due casi.

Leggenda *Seitoureite*²⁰⁹:

Un giovane di Pramollo veniva a «fare l'amore» a una giovane Danna di Seitoureite. Ma siccome era protestante e lei cattolica, i genitori della contadina decisero di «perdere» l'innamorato. (...) Morì (...) strangolato. Quando scese la notte, nascosero il suo cadavere in fondo a un fosso al di sopra della strada e gettarono carriolate di terra nel buco. Ma, per quanto facessero, rimase sempre un vuoto nel fosso. (...) Inoltre i Danna, a partire da quel giorno, hanno sempre avuto scalogna. Sono fatalmente condannati ad essere sfortunati. (...).

Leggenda *Il pastore lapidato*:

Un certo Chauvie, di *Saben*, lavorava in Francia, vicino a Aiguilles. Otteneva ottimi profitti dal suo lavoro perché era un abile lavoratore. Tuttavia, tra i suoi prati e campi verdi e fertili, c'era un angolo di terra vergine, pieno di sterpi, di rovi e di ortiche. Un forestiero, un giorno, gli fece una piccola osservazione (...).

E, incalzato dall'interlocutore, finì per rivelare il suo segreto:

- Questo pezzo di terreno incolto (...) è maledetto (...). È perché, ai tempi delle persecuzioni, un pastore vi è stato sotterrato vivo, in piedi, con il capo fuori terra! Poi, i suoi nemici hanno lapidato la sua testa e hanno sotterrato il cadavere in questo prato. E ora la terra grida vendetta.

Se nel primo caso l'opposizione Valdesi/Cattolici può sfumarsi verso la più generale opposizione ai matrimoni tra famiglie (esemplare anche sul piano letterario), nel secondo caso tale opposizione appare centrale ai fini della narrazione: la terra non produce frutti perché è stata profanata dal martirio d'un valdese. In entrambi i casi, però, il **-Avere** da parte dei

209) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 413.

cattolici (fortuna e terra produttiva) passa attraverso il **-Avere** dei Valdesi; si sono inserite tali leggende nel novero di quelle sul *castigo verso i persecutori*, in quanto gli esiti finali consistono – appunto – nella punizione per chi ha osato uccidere dei protestanti ma, in realtà, lette da un altro punto di vista, esse appaiono sussumibili nel novero di quelle sul *martirio dei valdesi*, essendo, in ogni caso, *prima* dei racconti sul sacrificio di Valdesi e *poi* dei racconti sulla rivalsa postuma, sul *castigo post mortem* per i loro avversari-uccisori.

Pari attenzione merita l'elemento **-Avere^P**: trattasi della glorificazione del martirio, della morte connotata epico-religiosamente e letta, *emicamente*, sulla base di paradigmi aventi senso esclusivamente per il mondo valdese; d'una morte che i posteri ricorderanno e che, in seguito, varrà come e più d'una vittoria o d'una vita, come la martirologia cristiana, dal canto suo, conferma (per non citare «altari della patria» o le morti epiche di tanta letteratura). I suaccennati casi potrebbero rientrare, ad esempio, in questo gruppo, in quanto configurano sia la perdita contingente della vita ma, soprattutto, la vittoria definitiva a posteriori: nella *non* coltivabilità di quell'angolo di terra e nella *non* fortuna dei Danna a far data dall'omicidio; formalizzando le opposizioni pertinenti, si potrebbe scrivere:

$$\begin{array}{ccc} \text{VITA} & [\text{FORTUNA}] & [\text{COLTIVABILITÁ}] \\ \hline \text{-VITA} & \text{-FORTUNA} & \text{-COLTIVABILITÁ} \\ 1 & 2 & 3 \end{array}$$

L'opposizione 1 risulta correlata alla situazione valdese, mentre la 2 e 3 sono da riferirsi a quella cattolica. Si evidenziano, così, due linee di connessione narrativa: l'una implicita, non utilizzata nei due racconti (**Vita** ⇒ **[Fortuna]** ⇒ **[Coltivabilità]**), ciò che sarebbe risultato impossibile, data la finalità retorica dei racconti; l'altra esplicita, quella costituente la struttura dei racconti: **-Vita** ⇒ **-Fortuna** ⇒ **-Coltivabilità**.

Ciò che pare distinguere questi due esempi dall'insieme della retorica martirologica valdese risulta l'elemento finale, in altri termini ciò che accade agli avversari, ai persecutori in seguito alla morte, alla sofferenza, ai patimenti, al martirio delle genti valdesi, là intuito (cioè dato per implicito – nella retorica epico-religiosa valligiana attraverso le proprie sofferenze il giusto alla fine prevarrà, ciò che storicamente è accaduto) e qua, viceversa, reso chiaro (da cui la difficoltà di classificare opportunamente i due racconti). Si osservi un caso contrario²¹⁰:

A Rora, au dessus des maisons, maintenant abandonnées, des Vërneil Veil, le sentier, qui relie la Combe da l'Euidou à la Combe de Granet, longe le pied de la Tampa de Beus sur un étroit rebord re rocher. C'est là que s'ouvre la *Barma dle Përnis*. Pendant les affreuses journées des Pâques Piémontaises, une pauvre mère s'était blottie dans cet abri précaire, avec deux petits enfants, dont un au sein. Les massacreurs l'eurent bientôt rejointe, et les égorgèrent tous les trois sans pitié.

Quivi l'elemento positivo (il **-Avere^P**) si evidenzia col rampollare d'un toponimo da un fatto accaduto e decisamente negativo (il massacro della madre e dei suoi due figli): quindi, dalla morte epica al ricordo epico espresso dal toponimo; nei due casi sopra citati, soprattutto in quello dei Danna, la vendetta del morto è immediata, raccontata, comunicata, venendo così meno quel distacco di tipo epico, quell'enfasi propri del gruppo di racconti relativo al *martirio dei valdesi*. Nondimeno, in termini di *funzioni*, lo scopo della morte del personaggio valdese

210) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 96.

(l'innamorato o il pastore) appare proprio quello di *negare* qualcosa ai cattolici, a coloro che li privarono della vita, sia direttamente (l'innamorato) che mediamente (il pastore): da qui, ovviamente, la formalizzazione nei termini di **-Avere^P**, da intendersi come una privazione che a sua volta – si passi la ripetizione di parole – priva colui che ha privato.

Analoghi problemi pare sollevare un altro racconto, posto da Jalla senza titolo specifico di seguito a quello della *Barma dle Përnis*²¹¹:

Alors que les Vërneil Veil étaient encore bien peuplés, un moine pénétra dans une maison, habitée par une famille Morel. Il y trouva la pieuse mère et aïeule occupée à expliquer la Bible à ses enfants et petits-enfants groupés autour d'elle. Il commença à lui reprocher son hérésie et à menacer les jeunes de divers châtiments, dans ce monde et dans l'autre. Enfin, obsédée, la femme appela ses fils, qui travaillaient dans le bois. A leur approche, le moine prit la fuite, poursuivi jusqu'au Pont Vieux. Là les jeunes gens s'arrêtèrent, craignant de tomber dans un embuscade s'ils s'aventuraient sur le territoire de Luserne.

Da ritenersi fra i racconti sul martirio (mercé il doppio pericolo: reale – il monaco che minaccia la famiglia Morel – e ipotetico – il timore dell'imboscata), di primo acchito pare concludersi favorevolmente per la stessa (con la fuga del monaco). Vedasi all'uopo la seguente tabella:

Madre famiglia Morel	Spiegava Bibbia	Attornata	Dai suoi figli e nipoti	Era pia	Le penetra un monaco in casa
Monaco	Accusa d'eresia e minaccia		Lei, figli e nipoti	Valdesi	Ossessionata chiama figli nel bosco
Figli	Inseguono	Fino a Ponte Vecchio	Monaco	Fugge	Lì figli si fermano temendo imboscata

Le tre linee orizzontali sintetizzano gli elementi salienti del racconto epico-retorico: a un equilibrio iniziale esemplificato dalla famiglia devota di Dio, con la nonna (donna pia) che spiega la Bibbia ai giovani che l'attorniano, subentra lo squilibrio cagionato dall'elemento esterno che penetra in casa (forzando la porta? ci si potrebbe domandare), accusa d'eresia l'anziana donna e minaccia i giovani di tutti i patimenti possibili nell'aldiqua e nell'aldilà; l'equilibrio pare ritrovarsi con la cacciata del monaco e la sua fuga, risultando però assente la vendetta immediata dei giovani che si arrestano al Ponte Vecchio per timore di imboscate. Il monaco è dipinto a tinte forti (penetra, rimprovera, minaccia e alla fine ossessiona), cui si contrappone l'aggettivo «pia» riferito alla donna che legge la Bibbia, esemplare del *modus procedendi* di tipo retorico, da cui la seguente formalizzazione comportamentale e morale:

GIUSTO	MISERICORDIA	-VENDETTA
-----	-----	-----
-	-	-
GIUSTO	-MISERICORDIA	VENDETTA
1	2	3

La prima dicotomia esprime il netto contrasto generale fra l'essere pia della donna e il non esserlo da parte del monaco che le è entrato in casa; l'opposizione (2) vuole riassumere il duplice giudizio sulla famiglia Morel, in particolare sull'atteggiamento paziente della donna che sopporta sino all'esasperazione la pervicacia del monaco nel rimproverare, minacciare, imporre la sua visione del mondo e della religione; l'ultima si riferisce ai duplici effetti per l'agire del monaco e, di conseguenza, dell'anziana Morel, ormai incapace di accettare quella presenza

211) *Ibid.*

umanamente insopportabile: l'intervento dei figli potrebbe consentire una «giusta» rivalsa sul monaco ma la sua fuga in territorio di Luserna non lo consentirà. Ciò che si può notare è che l'ultima opposizione appare rovesciata rispetto alle prime due, contrariamente alle due leggende dianzi esaminate, la struttura narrativa delle quali manifestava opposizioni altrimenti disposte; risultano, pertanto, profilarsi le seguenti linee di connessione narrativa: **Giusto** ⇒ **Misericordia** ⇒ **-Vendetta** (la struttura del racconto, in quanto i due ragazzi non riescono a vendicare sino in fondo la propria madre per l'atteggiamento aggressivo del monaco) e **-Giusto** ⇒ **-Misericordia** ⇒ **Vendetta** (eventuale epilogo del racconto qualora i figli si fossero addentrati nel territorio di Luserna, incappando in un'imboscata ad opera di cattolici). Da questo punto di vista, la leggenda può quindi essere ricompresa fra quelle sul martirio, in quanto è assente l'elemento finale dell'**Avere**^P, prevalendo piuttosto (per quanto non in assoluto) quello del **-Avere**^P, ossia di un relativo trionfo dell'avversario negativamente connotato e pervicace nei suoi intenti contro una famiglia timorata di Dio; costui, infatti, non subisce il «giusto» castigo che avrebbe meritato: le percosse e, forse, la morte. Se la sequenza fosse stata **Giusto** ⇒ **Misericordia** ⇒ **Vendetta**, si sarebbe trattato di *castigo verso i persecutori*; se, al contrario, fosse stata del tipo **-Giusto** ⇒ **-Misericordia** ⇒ **-Vendetta**, il racconto sarebbe rientrato a pieno titolo fra quelli sul *martirio del popolo valdese*²¹².

7.4. SINTESI FRA LE DUE STRUTTURE LOGICHE

Per riuscire a sintetizzare le strutture logico-oppositiva e sequenziale, occorre riprendere in considerazione due elementi della struttura logico-comportamentale, integrandoli da un punto di vista oppositivo, in quanto due sono le volontà in gioco – quelle del *Protagonista* e dell'*Antagonista* – fra loro inconciliabili, vale a dire non mediabili, così come due sono gli aspetti salienti del racconto epico-religioso sul piano logico-sequenziale: il castigo per gli uni e il martirio per gli altri.

Una prima dicotomia – più oltre²¹³ definita come **-Sfida vs. Sfida** – può intendersi, in un contesto epico-religioso, come **Lotta** (fisica e verbale, sia diretta, che indiretta, come già si è visto a proposito delle tipologie di scontro), la quale, entro l'aspetto del *martirio* si pone come **-Lotta**, ossia *non lotta*, assenza dell'esito positivo nei termini di vittoria materiale, concreta; ossia accettazione subita (non voluta), sino all'estremo sacrificio, della condizione (anche di tipo retorico) di perseguitato. In conformità a queste considerazioni si può ipotizzare come pertinente l'opposizione **Lotta vs. -Lotta**.

La lotta, lungo la linea dell'*Antagonista* (come in fase di formalizzazione potrà notarsi), conduce necessariamente, in ambiente epico-religioso, alla sconfitta (**-Vittoria**) dello stesso, vale a dire alla vittoria del *Protagonista*, che si dà ora per implicita, come nel caso della

212) Cfr. nota 133: nei termini dei tipi fondamentali di Bremond (**Claude BREMOND**, *La logica dei possibili narrativi*, cit., pp. 102-103) il caso in oggetto rientra nella sequenza del «miglioramento non ottenuto»; pare aversi infatti una modalità quale: «miglioramento da ottenere» (cacciare il monaco) ⇒ «processo di miglioramento» (intervento dei figli Morel) ⇒ «miglioramento non ottenuto» (fuga del monaco in territorio di Luserna). Per certi versi, il terzo svolgimento tende ad accostarsi a quella del «peggioramento evitato» nel tipo fondamentale del peggioramento («miglioramento non ottenuto» ma «peggioramento evitato» e non, come in Bremond, «miglioramento non ottenuto» = «peggioramento avvenuto» – modalità *a sacca*, p. 104), in quanto i figli si fermano sul limitare del territorio di Luserna temendo un'imboscata da parte dei Cattolici (che sarebbe potuto risultare il prosieguo del racconto se questi avessero proseguito nel loro inseguimento); in realtà pare proprio prevalere il mancato conseguimento del miglioramento (la fuga del monaco o, che è lo stesso, la mancata vendetta da parte dei figli Morel), ciò che conferma l'appartenenza più prossima del racconto al tipo qui identificato del *martirio del popolo valdese*.

213) Ci si riferisce ai racconti appartenenti al genere classificabile come *punizione su se stessi*, esaminati nella seconda parte.

leggenda *Coulmian* della quale più sopra già s'è fornito un passaggio²¹⁴:

Ceux-ci [i nemici], remarquant que les Vaudois avaient passé là, mais ne sachant où les prendre, assouvirent leur rage sur le foin qu'ils dispersèrent en tous sens, et transpercèrent de leurs épées les meules restées debout.

Dove, in pratica, la vittoria si raggiunge mercé la vita salva e la possibilità di sfuggire al massacro; ed ora per esplicita²¹⁵:

Les Vaudois se tenaient, une autre fois, au-dessus de *Sapatlé* (Pral) lorsqu'une femme, qui ramassait de l'herbe, aperçut l'ennemi et les en avertit. Ils prirent leurs mesures pour l'attendre de pied ferme. La rencontre fut si meurtrière et le sol si fort imprégné de sang, qu'aujourd'hui encore la neige y devient rouge peu après être tombée. On l'appelle aussi le *Crô la Guerre*.

Viceversa, la **-Lotta** lungo la linea del protagonista (si ribadisce che, storicamente, non furono certo i Valdesi a «dichiarare guerra» alla cattolicità, bensì è stata quest'ultima a voler procedere fin dal Medioevo all'estirpazione della mala pianta dell'eresia, anche *manu militari*, elemento, questo, che si recepisce sul piano della struttura narrativa, in quanto già intrinseco ai racconti stessi), conduce necessariamente alla sua implicita vittoria di tipo epico (**Vittoria**), mentre nei fatti (anche storici), tante vittorie (immediate, di breve respiro, non definitive) arrisero al suo persecutore, come più sopra si è affermato – *au contraire* – a proposito dell'assenza di un esito positivo nei termini di vittoria materiale (ossia **Avere**^N in relazione a un esito finale positivo per l'*Antagonista*). Ci si trova, quindi, di fronte a un'opposizione, del tipo **-Vittoria vs. Vittoria**, all'apparenza anomala, che trova la sua ragion d'essere a cagione della forma epico-retorica dei racconti, in quanto costruzione d'una memorizzazione (sotto qualunque aspetto o modalità) delle gesta di individui appartenenti ad un preciso ambito socioculturale, costruito attraverso vittorie e sconfitte militari, vittorie puramente morali, fede nei propri valori religiosi e, nel lungo periodo (ciò che conta, come già si è detto), dall'esserci definitivo, incontrastato e, alla fine, «emancipato» e sorretto dalla luce del Risveglio.

Come si può notare, la doppia opposizione **Lotta vs. -Lotta** e **-Vittoria vs. Vittoria** costituisce, sulla scia delle suggestioni proppiane cui s'è fatto cenno all'inizio in tema di epos russo, integrate con riflessioni mediate dallo strutturalismo, il nocciolo del racconto epico per definizione e che quello valdese, per quanto religiosamente determinato, non faccia eccezione e, anzi, confermi per sommi capi le osservazioni di Propp. La storia valdese è anche storia di lotte e di vittorie (di vittorie si continua a ribadire, altrimenti non si sarebbe qui a scriverne) e tale fatto, come lascito sul piano popolare ma, soprattutto, come costruzione della tradizione, non poteva che essere recepito (per quanto variamente articolato) nel leggendario.

La **-Vittoria** lungo la linea dell'*Antagonista* prelude a un'opposizione circa i suoi effetti comportamentali, anche questi dicotomizzati (in quanto in una situazione conflittuale e non altrimenti mediabile, com'è il racconto epico-religioso, uno dei contendenti prevale e l'altro soccombe, come fu in realtà), cioè **Castigo vs. Ricompensa**. Castigo per l'antagonista, il persecutore, come nel caso della «svirota»²¹⁶:

214) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 96.

215) Id., *Légendes et traditions...*, cit., p. 95.

216) In Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 102, n. 113. Tale racconto appare anche in Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 100-102, ove l'idea dell'uso della «svirota» è attribuito a Janavel, in questo modo accentuando ancora di più le finalità epico-retoriche del racconto stesso.

Una svirota era un tronco d'albero coricato con un perno sul quale giravano due assi orizzontali in croce; specie di altalena orizzontale.

Essendo il nemico a Rora, quattro Valdesi si misero a correre a lungo girando la svirota e facendo credere dabbasso che trattavasi di numerosi uomini armati che correvano. Il nemico spaventato batté in ritirata.

E ricompensa per il *Protagonista*, come in questo caso di rapimento sventato²¹⁷:

Un Cardon abitava la prima casa di S. Margherita, che confina con i *Javels*. Una volta, la sua piccola Elisa, ora moglie dell'anziano Goss, si divertiva al *Rio Crô* sulla grande strada, mentre sua zia lavorava sotto nei campi. Passano in vettura due preti che prendono la ragazzina; ma giunti verso il ponte del Rospard incontrarono per caso la madre Cardon, donna grande e grossa, e forte che strappò loro la bambina.

Nell'esempio ora proposto si nota l'exasperazione (forse reale) dei tratti della madre Cardon, che «strappa» la bambina dalle mani dei preti rapitori, con un gesto di pertinenza *emica* che s'appaia al seguente, in cui l'elemento «forza» appare maggiormente esasperato²¹⁸:

Un'altra volta (prima o dopo?) la stessa giocava non lontano da sua madre che lavorava nella piana; passano un signore e una signora che con dei dolci l'attirano e la portano via. Ella se ne accorse quando non erano più che un punto all'orizzonte, li raggiunse di corsa e riprese la sua Elisa.

In questi due casi, più che dell'astuzia di un Davide contrapposta alla pura forza brutta di un Golia (come da Bruna Peyrot adombrato), pare trovarsi di fronte alla manifestazione della necessaria aggressività, anche di tipo fisico, per fronteggiare (sul piano fantasmatico correlato al dato storico-teologico) la volontà del nemico che ricorse a tutti i mezzi onde perseguitare e annientare l'eresia.

Viceversa, la **Vittoria** (morale, ossia epico-religiosa) lungo la linea del protagonista, conduce a due effetti, dei quali uno solo risulta esplicito, il **Martirio**, come in questo caso²¹⁹:

Au temps des persécutions, les Vaudois se trouvant dans ce creux que nous avons traversé, se virent accablés d'un si gran nombre de boîtes de fer pleines de poudre et de mitrailles qu'ils se crurent tous perdus. Ces boîtes avaient à peine touché terre qu'elles voulaient en éclats blessant et tuant tout autour. On ne savait d'où ces espèces de bombes, on ne savait pas où se tourner pour les éviter... et le sang coulait, coulait toujours, on marchait dans le sang, et les souliers commençaient à s'en remplir... Ce fut alors qu'un Vaudois eut l'idée de s'écrier à haute voix: de l'autre côté de la montagne! derrière la montagne! - et sous ceux qui restaient se jetèrent du côté des Fontaines, - ils étaient sauvés.

Et voilà, mon cher, pourquoi les pierres que tu as vu sont restées rouges, et pourquoi cette espèce de berceau s'appelle encore «Lou Crô la Guerro».[>].

[<]Y a-t-il il longtemps que cela est arrivé? [>] - reprit l'enfant - [<]Oh!, dit le père, il y aura peut de cent ans; ce sont les vieux qui me l'ont reconté [>]. [<]Mais pourquoi ces pierres-là sont-elles restées ainsi? La pluie aurait dû les laver [>]. - [<]Ha! que veux-tu, il faut bien que quelque chose crie vengeance! [>].

217) In **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 95, n. 69.

218) In **id.**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 95, n. 70.

219) Cfr. **id.**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Seconda parte: val Germanasca*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, pp. 50-54. Il racconto, peraltro quasi l'unico del quale Jalla (si ritiene, in questo caso, per rispetto verso «le vénéré et regretté professeur Barthélemi Tron») cita la fonte, trovasi anche in **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit. p. 95.

Mentre il secondo, implicito (-**Martirio**), può definirsi in quanto semplice opposizione logica al martirio di individui valdesi, sorta di trionfo contingente (sui nemici della fede, da parte dei Cattolici) che i secoli successivi si incaricheranno di vanificare, che talora non prevede spargimento di sangue valdese²²⁰:

Due bambine del signor Gedeone Tavernier giocavano intorno alla fontana. Il padre e la madre stavano facendo il fieno, a un'ora di distanza, vicino al torrente di Riclareto, senza minimamente immaginare la sventura che stava per colpirli. Gli emissari dell'ospizio [di Pinerolo] avevano spiato la loro preda e nessuno era lì per disputargliela. Piombarono sulle due bambine, le rapirono e le portarono via fuggendo precipitosamente verso Perosa e Pinerolo. I genitori, desolati, reclamarono invano le figlie; da Pinerolo li indirizzarono a Torino e di là più lontano ancora...

La madre non poté sopravvivere a così grande dolore e, qualche tempo dopo, la famiglia Tavernier si estingueva del tutto nella disgrazia. Per colmo di crudeltà, l'ospizio aveva chiesto e ottenuto, a tempo e luogo, la metà dei beni di Gedeone Tavernier, come dote per le due figlie, che vennero sposate, non c'è bisogno di dirlo, a cattolici.

E talaltra comportante il sacrificio di vite valdesi²²¹:

Mi trasportai poi di qualche anno avanti, e ritrovai il conte *Billour*, imprigionato in una squallida e buia cella, nella torre dei conti di Luserna, magro e sparuto, ora sull'orlo della tomba. Quanti e quanti supplizi e martirii avea sofferto dal momento in cui era stato scoperto, ed accusato di aiutare di nascosto gli *eretici* e aver fatto fra loro pratiche religiose. Mi parve di vedere quando lo trascinarono a viva forza dalla casa sua, quando sferzato a sangue da miseri papisti: lui il più grande galantuomo che visse nella valle del Pellice. E dopo qualche anno del sontuoso castello non rimaneva più che uno amasso [così nel testo] di rovine. I *nobili* conti di Luserna avevano trasportato, anzi rubato tutto ciò che valeva qualche cosa, quindi avevano rovinato il castello in modo che non ne rimanesse pietra su pietra.

In questi casi si configura una situazione positiva dal punto di vista dei persecutori, per i quali ciò che viene narrato appare come un successo nella secolare lotta contro l'eresia: vuoi «cattolicizzando» delle bambine, vuoi mandando a morte e distruggendo la dimora d'un signore che aveva osato porsi dalla parte dei (contingenti) perdenti. In quest'ultimo episodio, lo storico Jalla prevalse sul divulgatore, sul retore Jalla: infatti, nel racconto che riprese nella sua silloge sul leggendario, in conclusione fece notare che, di contro alla narrazione, «la distruzione del castello era avvenuta nel 1549, per ordine del governatore francese di Torino il quale, lungi dall'essere contrario ai Valdesi, propendeva verso la Riforma»²²². L'annotazione e il racconto consentono di cogliere nella loro massima espressività i due modi di procedere nel modo retorico epico-religioso: da un lato il fatto storico come accadde e, dall'altro, il fatto storico – come dire – «soggettivizzato», interpretato *emicamente*, cioè letto dall'esclusivo

220) **Marie BONNET**, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 425-427. Sul problema dei rapimenti di bambini allo scopo di cattolicizzarli, cfr. **Augusto ARMAND HUGON**, *Storia dei Valdesi 2...*, cit., pp. 121 (editto di Vittorio Amedeo II in cui si parla di battesimo cattolico dei neonati valdesi), 146-147 (triste sorte di tanti fanciulli separati dalle famiglie e dispersi per boschi o nascosti in casolari a seguito delle carcerazioni nel 1686 e delle cattolicizzazioni forzate), 228-29 (trasferimento a Pinerolo dell'Albergo di Virtù, opera fondata nel 1679 per la conversione degli eretici), 270 («figli illegittimi, per i quali un parere dell'Avvocatura Generale dello Stato aveva chiarito spettare la patria potestà al sovrano, e che si dovevano pertanto battezzare ed allevare nella religione cattolica, con conseguenti fughe di madri su per i monti delle Valli, perché i Reali Carabinieri avevano l'ordine di far eseguire le leggi»).

221) Componimento scolastico di Abel Geymonat (cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo. Parte terza: val Pellice»*, cit., p. 49).

222) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit. p. 98.

via/e partono cantando, con la speranza in cor (...)». Tale canto evidenzia, come si può notare, l'esilio degli anarchici e, nel contempo, la loro speranza di ritornare; Giuseppe Vettori, curatore di un'antologia di canti di protesta, nota ch'esso conobbe un'ampia popolarità, «di volta in volta adattato nel testo (“i socialisti van via”, “i partigiani van via”, etc.) ad indicare i sentimenti di chi è costretto, per un ideale politico, a prendere la via dell'esilio»²²³. Come si vede, dal punto di vista della struttura narrativa, ci si trova di fronte a una situazione analoga a quella di un gruppo – nel presente caso – politico, costretto a lasciare le proprie terre per coerenza con le proprie idee a causa dell'agire d'un avversario («repubblica borghese», vale a dire «Elvezia, il tuo governo»), che «schiavo d'altrui si rende». Come la storia insegna, gli anarchici non poterono purtroppo ritornarvi da vincitori.

Nel corso del lavoro dedicato al leggendario diabolico-stregonesco delle Valli si ebbe a evidenziare in più occasioni come, di fatto, non fosse esistito un modello specificatamente valligiano in tema di stregoneria, avverso a quello, per esempio, esistente nelle contigue aree culturali cattoliche o cattolicizzate. Si trattò, in quel frangente, di una diversa interpretazione di modelli altrove elaborati e nelle Valli trasmigrati, nonché del lascito, anche sul piano della cultura popolare, dell'essere stata, la gente valdese, accusata di eresia e di stregoneria dalle autorità inquisitoriali.

Analogo ragionamento, si ritiene, deve farsi per ciò che attiene all'ambito della retorica epico-religiosa. Non pare esistere, per quello che si è detto finora, un modello tipicamente valdese ma esiste un utilizzo da parte del mondo valdese – e qui si vede il grande «merito» (se così lo si vuol definire) di Jalla e delle generazioni permeate di spirito del Risveglio – di una struttura ampiamente diffusa ma quivi utilizzata in funzione della glorificazione, sul piano delle tradizioni e del leggendario popolare, delle «gesta» di coloro che vissero al tempo delle grandi persecuzioni, che lottarono e che, spesso, pagarono con la vita la propria fede.

Le leggende epico-religiose non costituiscono, tuttavia, la sola testimonianza del lungo confronto con la cattolicità per l'affermazione della propria identità religiosa. È d'uopo ora volgersi ad un altro aspetto della tradizione epico-religiosa valdese, ai monumenti, i quali paiono mostrare più d'un legame con le tradizioni orali e che possono consentire di proporre un modello maggiormente aderente alle specificità, di pertinenza *emica*, di coloro che operarono nel mondo valligiano.

223) Giuseppe VETTORI (a cura di), *Canzoni italiane di protesta (1794-1974)*, Roma, Newton Compton, 1974, p. 345.

8. MONUMENTI

8.1. PREMessa

Ebbe a scrivere Attilio Jalla²²⁴ a proposito dei monumenti:

Anzi tutto l'oggetto della loro [dei monumenti] celebrazione non è l'avvenimento o la figura d'un personaggio particolare ma è la vicenda di un popolo intero. Nella Storia Valdese i personaggi scompaiono. Anche quando sono ricordati, rimangono assorbiti in quel grande attore ch'è il popolo. I due soli eroi che, in tanti secoli, hanno una loro personalità storica distinta, degna, diciamo così, di un monumento, Gianavello ed Arnaud, sono tali non come creatori e dominatori di fatti, ma come espressione dei sentimenti e delle attitudini del popolo per cui agiscono. Ora le manifestazioni storiche di questo popolo sono tutte di natura austeramente spirituale: i monumenti ne acquistano la forma visibile.

In questa asserzione paiono compendiarsi, ad onta delle discussioni circa la costruzione della tradizione, le affermazioni di Propp sui i caratteri popolari (di popolo) dell'epos, nonché le risultanze dell'analisi più sopra condotta intorno al leggendario epico-religioso valdese:

La celebrazione d'un avvenimento o d'un'impresa acquista quindi valore in quanto è la solenne affermazione d'un principio²²⁵.

Ciò che le analisi di Bruna Peyrot in parte confermano e che trova riscontro, ad esempio, in quel che scrive Eric Hobsbawm sul consolidarsi della tradizione²²⁶ (inventata o meno non è questo il centro del ragionamento), intesa come

(...) insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità col passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato.

Secondo Attilio Jalla, mentre le ricordanze di Prangins, Sibaud e Chanforan riposano su episodi storici rilevanti per la storia religiosa valdo-riformata, Pra del Torno, Ghieisa d'la Tana e Bars d'la Taillola si fondano²²⁷

su tradizioni popolari orali di origine antica ed oscura. Essi (...) non ricordano nessun avvenimento famoso, nessuna circostanza storica particolare. Le tradizioni stesse a cui essi si riferiscono sono d'indole generale e vaga.

Ma si veda più dappresso cosa emerge in relazione agli intendimenti di questa sezione, soprattutto per ciò che riguarda i monumenti che traggono la propria esistenza da «tradizioni popolari orali».

224) Attilio JALLA, *Monumenti valdesi*, in BSSV, n. a. LX (1941), n. 76, pp. 10-11.

225) *Id.*, cit., p.11.

226) Erich J. HOBSBAWM, Terence RANGER (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 3-4 [ed.or., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983]

227) Attilio JALLA, *Monumenti valdesi*, in BSSV, n. a. LXI (1942), n. 77, p. 12.

8.2. GHIEISA 'D LA TANA

A proposito della Ghieisa, Bruna Peyrot conferma, di fatto, le asserzioni ora riferite di Attilio Jalla circa l'inesistenza di documenti o testimonianze scritte di cronisti vari, tesi ad avvalorare «l'ipotesi della grotta come antico rifugio per le riunioni di culto e di preghiera degli antichi valdesi perseguitati»²²⁸, ritenendo che la tradizione orale risulti fissata per la prima volta «dall'inglese W. Beattie, in visita alle Valli nel 1837»²²⁹. Se il grande «ideologo» della Ghieisa fu Stefano Bonnet, se, per il suo tramite, la grotta divenne famosa grazie alla descrizione offertaci da Edmondo De Amicis nel volume *Alle porte d'Italia*, nondimeno, Attilio Jalla fu colui che «negli anni '30 rivitalizzò la tradizione dei luoghi storici»²³⁰.

Si ponga attenzione all'intervento di Jalla sul Bollettino della Società di Studi Valdesi dedicato, all'interno di un più generale *Monumenti Valdesi*, a *La Ghieisa d'la Tana*²³¹. Dopo una descrizione geofisica comprensiva della citazione dal libro di De Amicis, Jalla richiama la tradizione, secondo la quale «nel periodo anteriore alla Riforma del secolo XVI, i Valdesi primitivi si raccoglievano di nascosto, per celebrare il loro semplice culto» (p. 24), da cui l'origine del suo nome.

«È noto come i Valdesi primitivi (...) mancavano d'ogni organizzazione ecclesiastica regolare, così non avevano chiese, né altri luoghi di culto, né pastori a sede fissa» (ibid.). In quanto «fedeli ai principi evangelici della loro origine (...) erano condannati dalla Chiesa Cattolica come eretici» (ibid.).

«Ma i loro veri conduttori spirituali, quelli che assicuravano la persistenza e la continuità della fede valdese, erano i Barbi» (ibid.) i quali, «perseguitati e le predicazioni vietate e condannate, le grandi adunanze avvenivano di nascosto, di notte, nella solitudine degli alpeggi, nell'oscurità dei profondi valloni. Avvenivano appunto, secondo la tradizione, nella *Ghieisa d'la Tana*» (pp. 24-25), ove (sulla scorta di indicazioni contenute nella *Historia breve et vera...* di Gerolamo Miolo e d'uno studio di Emilio Comba) predicarono numerosi Barba, tra i quali Martino Pastre, forse originario della valle Pellice e «*leader* indiscusso della dissidenza religiosa subalpina – almeno secondo le informazioni giunte al papato –, che era riuscito a sfuggire a tutti gli inquisitori operanti in Piemonte agli inizi del secolo XIV e che, dopo essere stato catturato nel 1332, ritroviamo nuovamente libero e attivo, nonostante l'età avanzata (...), a predicare nottetempo nella valle Sangone»²³².

Dopo l'adesione alla Riforma, il popolo valdese si diede un'organizzazione ecclesiastica «alla luce del sole», sicché la «*Ghieisa 'd la Tana*, assolto il suo compito, rimase silenziosa, solitaria, nascosta nel fondo roccioso del vallone del *Vëngjë*» (p. 26). Ma un altro compito ebbe ad assolvere: quello di rifugio «pei perseguitati, nei momenti terribili dell'eccidio e della caccia all'uomo» (ibid.), fatto in sé assurdo, in quanto proprio sicuro il nascondiglio non appare, e tuttavia questo venne confermato sulla base d'un susseguirsi di tradizioni: da Miolo, a Jean Léger, ad Amedeo Bert e, infine, al più volte citato Jean Jalla, passando per Stefano Bonnet, che «comprese il valore della grotta come ricordo storico e come significato ideale» (p. 27) diffondendone «la conoscenza in un suo opuscolo sui templi di Angrogna» (p. 28) e per Edmondo De Amicis.

228) Bruna PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990, p. 135.

229) Ibid.

230) Id., *La roccia...*, cit., p. 136.

231) Cfr. Attilio JALLA, *Monumenti valdesi*, in BSSV, n. a. LXII (1943), n. 79, pp. 22-29.

232) Grado G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 79.

In sintesi «il reale significato che la *Ghieisa 'd la Tana* ha conservato attraverso i secoli e fino ad oggi, e che ne fissa il valore storico ed ideale è quello del Tempio: è il Tempio primitivo, costruito con le rocce vive, a linee rudi e grandiose, dalla natura provvidenziale, quasi ad indicare in modo indistruttibile il carattere del paese e del popolo; il più espressivo simbolo dell'antica, semplice, robusta fede nei principi dell'Evangelo, ch'è stata l'elemento essenziale della loro storia e della loro vita» (p. 26).

Se ha ragione Bruna Peyrot ad attribuire alla Ghieisa, intesa come «localizzazione spaziale della *barma* (...) [una] figura esplicita della coscienza storica comunitaria, codificata dalla tradizione religiosa ufficiale (...)»²³³, è parimenti vero che la Ghieisa s'è posta sul piano tradizionale (inteso come tradizione tramandata di scrittore in scrittore: Miolo, Léger, Beattie ecc., e come tradizione costruita: E. Bonnet, J. Jalla, A. Jalla), quale luogo in ogni caso di nascondimento, vuoi per il culto e vuoi nel corso delle persecuzioni, in altre parole di fuga avversa all'impossibilità di vivere e di esternare la propria fede in luoghi riconosciuti.

8.3. BARS 'D LA TAILLOLA

Ragionamento analogo vale per il Bars, del quale Attilio Jalla si occupa in altro articolo comparso sul Bollettino della Società di Studi Valdesi²³⁴.

Dopo una descrizione geofisica e riferimenti a tradizioni tramandate che in questa sede si sono più volte citate, egli ricorda come «altri martirii, della medesima persecuzione del 1655, sono purtroppo precisati e documentati: quello di Maria Raymond (...) e quello di Judit veuve de feu Daniel Restagnol» (p. 35), sulla scorta delle indicazioni contenute nella *Historie Générale...* di Jean Léger²³⁵.

Al di là delle esagerazioni circa la capienza del Bars (Léger giunse sino a 3-400 persone ospitabili²³⁶), ricorda Jalla che fu compito di Gilly ritrovarlo, trarlo dall'oblio nel quale pareva essere caduto e descriverlo con maggiore aderenza alla realtà, preludio al fatto che «il Bars della Tagliola tornò ad essere visitato come il rifugio tradizionale degli antichi perseguitati; nella coscienza dei Valdesi divenne il solenne monumento scolpito dalla natura, a celebrare la resistenza ed il martirio dei padri nella difesa dei sacri diritti della libertà religiosa» (p. 37).

Anche in questo caso, una categoria mentale (e, non marginalmente, comportamentale) come quella della *fuga*, appare adeguata a descrivere tale *topos* valligiano.

8.4. SCUOLA DEI BARBI DI PRA DEL TORNO

Trattata da Attilio Jalla nel primo dei suoi articoli dedicati ai *Monumenti valdesi. I*

233) Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 135, per quanto a *Balma* o a *Barma* facesse già riferimento Maria SAVI LOPEZ, *Leggende delle Alpi*, Torino, 1889, p. 35, evidenziando come questo nome «si ritrova con frequenza su quasi tutte le diverse regioni delle Alpi, e vien dato ad una o più rupi sporgenti dal fianco di una montagna, che formino una specie di riparo o di piccola grotta, ove non di rado vengono nell'estate raccolte a sera le pecore. Anche in Valle d'Aosta, a Brousson ed a Challant, si può vedere qualche – *barma da fava*, – e di nuovo, come in tanta altra parte d'Europa, ci troviamo dinanzi ad una caverna o tana delle fate».

234) Cfr. Attilio JALLA, *Monumenti valdesi*, in BSSV, n. a. LXV (1945), n. 83, pp. 30-38.

235) Cfr., appunto, Jean LÉGER, *Histoire générale des églises évangéliques des Vallées de Piémont; ou Vaudoises*, Leyde, 1669 [ristampa anastat., Bologna, Forni, 1980], tomo II, p. 133: «*Marie Raymonde* Vefve du Sieur *Jacques Coin*, pauvre Femme boiteuse, surprise dans une Caverne, où elle avoit esté cinq semaines cachée, sut hachée menu comme chair de paté. *Judith* Vefve de *Daniel Rostagnol*, âgée de 80.ans, après avoir esté long-tems trinée, tantôt par les cheveux, tantôt par les pieds, ût enfin la tête coupée».

236) Cfr. Jean LÉGER, *Histoire générale...*, cit., tomo I, p. 9.

*monumenti più antichi*²³⁷, per la prima volta citata – a suo giudizio – da «Giorgio Morel, in una lettera che nel 1525 scrisse al riformatore tedesco Ecolampadio» (p. 14), la scuola dei Barbi ebbe indicazione precisa da parte di Jean Léger²³⁸, al quale si appoggiarono, nonostante contestazioni e dubbi, «gli storici valdesi successivi, fino ai più recenti» (p. 17).

La questione «è stata finalmente ripresa e risolta nel modo più pratico dal venerando pastore Stefano Bonnet» (p. 18), secondo il quale «non v'erano dubbi circa la veridicità della tradizione stessa» (p. 19), al punto che «già nel 1875 lanciò la proposta della costruzione d'una Cappella» (ibid.), peraltro restaurata e l'area riassetata nel 1941 a cura della Società di Studi Valdesi, di cui lo stesso Jalla era allora presidente.

Si volga l'attenzione al testo di Léger, dal quale potrebbero giungere suggestioni utili alla bisogna²³⁹:

Ce lieu [Pra del Torno] est un creux environné de Montagnes presque inaccessibles, situé au Couchant de celle de la Vachera, & où l'on ne peut entrer sans grande difficulté, si ce n'est par un chemin coupé en plusieurs lieux dans les Rochers, au bord du Torrent Angrogne, capable néantmoins de contenir un grand peuple (...).

Come si vede, al di là delle successive e sopra ricordate discussioni circa l'esistenza o meno della Scuola dei Barbi, lo storico valdese fece notare la difficile accessibilità del luogo, nonché, viceversa, la possibilità di accogliere un gran numero di persone, conferma dell'uso di Pra del Torno come «centro didattico» in quanto luogo defilato e di difficoltoso accesso, di fuga, appunto, da località facilmente identificabili da parte delle autorità politico-religiose alla ricerca, in questo caso, dei tramiti per la diffusione delle idee ereticali²⁴⁰.

Tema, questo, peraltro ribadito da Étienne Bonnet in un articolo dedicato, appunto, alla località in questione²⁴¹:

Le College des Barbes (...) était (...) située dans l'une des plus belle localités et, ce qui était alors très important, des plus sûres de Pra-del-Torno. De là on domine le vallon, on peut facilement se défendre et en cas de revers l'on est encore à temps pour se réfugier plus haut même lorsque les ennemis se seraient déjà rendus maîtres de la partie inférieure du village.

Anche nel caso di Pra del Torno si può quindi parlare, a buon diritto, di *fuga*, ossia di utilizzo di un luogo adatto al nascondimento onde preparare il personale religioso itinerante alle sue funzioni e, in caso di bisogno, adatto a procacciarsi un rifugio ancora più in alto.

8.5. SINTESI

Non pare necessario soffermarsi ulteriormente sugli altri tre monumenti, quelli definibili «storici», in quanto nati come attestazione di fatti realmente avvenuti: la partenza e il ritorno.

Viceversa, tornando agli altri tre più sopra esaminati, è possibile constatare come questi monumenti siano divenuti parte integrante del vissuto storico del popolo-chiesa valdese e

237) Cfr. **Attilio JALLA**, *Monumenti valdesi*, in BSSV, n. a. LXI (1942), n. 77, pp. 13-21.

238) Cfr. **Jean LÉGER**, *Histoire générale...*, cit., tomo I, p. 4.

239) **Ibid.**

240) Dal canto suo, il teologo risvegliato Paolo Geymonat «esaltava la Scuola di Pra del Torno ove i barba "per tutta teologia imparavano a mente alcune parti delle scritture!"» (**Valdo VINAY**, *La Facoltà Valdese di Teologia 1855-1955*, Torre Pellice, Claudiana, 1955, p. 78).

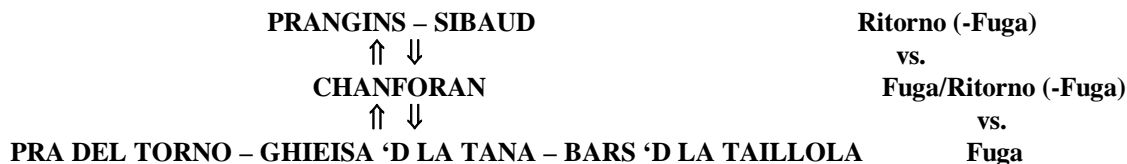
241) **Étienne BONNET**, *Itinéraire pour Pra-del-Torno*, in «Le Témoïn», a. II (1876), n. 52, 29 dicembre, p. 204.

patrimonio del leggendario valligiano, come il caso del Bars quello della Ghieisa, da un punto di vista ferico-stregonico attestano. Se i motivi del costituirsi di tali tradizioni e attribuzioni sono stati adeguatamente indagati, resta nondimeno l'evidente legame fra questi tre *topoi* e la tradizione orale, ciò che tende a correlarli al leggendario, quale altro aspetto di un'unica tradizione narrativa epico-retorica.

Sulla scorta del fatto riferito da Scipione Lentolo²⁴², relativo alla uccisione del vecchio ottuagenario e all'automartirio di sua nipote, si potrebbe anche ritenere che certune tradizioni narrative costituiscano una sorta di *prius* rispetto ai monumenti, mostrando una direzione, dalle tradizioni orale e storica a quella monumentale, in una sintesi fra storia (rispettivamente Prangins, Sibaud e Chanforan) e metastoria (Pra del Torno Ghieisa d'la Tana e Bars d'la Taillola) volta alla costituzione d'una memoria delle origini (Pra del Torno), della scelta teologico-religiosa (Chanforan) e di momenti d'autoaffermazione avversa all'altrui volontà d'annientamento (Ghieisa d'la Tana, Prangins, Sibaud e Bars d'la Taillola).

Occorre, pertanto, ritornare alla dicotomia **Fuga vs. -Fuga**, la quale pare in grado di rendere conto dei due aspetti epico-retorici esaltati attraverso la memoria costruita. Ci si trova, da un lato, Pra del Torno, Ghieisa 'd la Tana e Bars 'd la Taillola quali manifestazioni della persecuzione, della *fuga* appunto, contrapposti ai due monumenti di Prangins e Sibaud, tesi a esaltare la fase del vittorioso *rientro*; relativamente in mezzo si pone Chanforan, momento d'una difficile scelta teologica che ebbe a consentire il *ritorno* vale a dire la sopravvivenza del valdismo in quanto entità religiosa nonché, contestualmente, la possibilità di proseguire una *fuga* (di fronte alle istituzioni inquisitoriali e secolari) che si protraeva fin dall'emergere del valdismo medievale quale opzione di fatto separata dalla chiesa di Roma (la medievale caccia all'eretico che in ambito valligiano troppo tese a sovrapporsi alla caccia alle streghe).

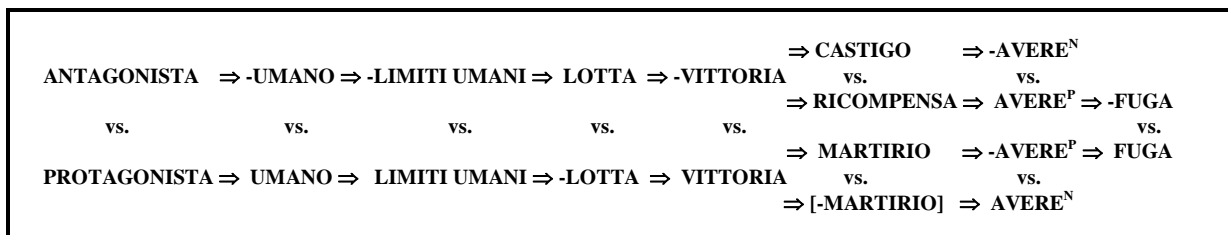
Da questo punto di vista possiamo formalizzare la retorica monumentale come segue:



Vale a dire: **Fuga vs. -Fuga**. Come si vede, tale opposizione è pienamente significativa dal punto di vista *emico* sia in termini logico-oppositivi (mentali e ideologici, se si tiene in debito conto la riferita osservazione di Bruno Bellion circa i cattolici visti come *ennemis*) e sia sul piano logico-sequenziale (comportamentale, storico): in quest'ultimo caso la posizione dei vari elementi retorico-monumentali muta leggermente (la Scuola dei Barbi s'inserisce prima del sinodo di Chanforan, mentre la Ghieisa e il Bars sia prima che dopo) ma quel che non cambia è il contesto storico d'un valdismo perseguitato, situazione che muterà a partire dalla decisione di iniziare il definitivo rientro nell'avito suolo.

Sulla base di queste ulteriori discussioni, il modello proposto può così riformularsi:

242) Cfr. Scipione LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri...*, cit., p. 190.



Esso tende a ricomprendere la sopra citata opposizione in quanto esiti estremi lungo l'asse sequenziale: da un lato la **-Fuga** (ovvero il Rimpatrio) come opposizione di fatto positiva, lungo l'asse della ricompensa, alla **Fuga** nell'esito lungo la linea del martirio, ossia del prevalere momentaneo dell'*Antagonista* (esilio forzato del Protagonista o, in termini propri, l'allontanamento dell'Eroe dalle proprie terre).

Il presente si pone come modello di natura *emica*, cioè pertinente alle specificità storico-culturali e religiose dell'area valdo-riformata (e risvegliata) e basato su paradigmi dotati di senso per coloro che furono (e sono) interni al sistema socioculturale oggetto d'analisi, in quanto la sussunzione della dicotomia **Fuga vs. -Fuga** nella precedente formalizzazione tende a integrare la retorica epico-religiosa valdese, sul piano semantico, mediante l'innesto del valore simbolico (vale a dire epico-retorico) dei monumenti in relazione a precisi tradizioni ed eventi della storia religiosa valligiana, esemplificati, appunto, dagli accadimenti ai quali si riferiscono i monumenti. I fatti e gli eventi, nonché taluni personaggi, risultano trasposti su piani fantasmatici (ci si riferisce alle tradizioni leggendarie), ripuliti d'incrostazioni e d'ambiguità che possono offuscare il loro valore simbolico (in quanto il giusto, soprattutto se oppresso, deve emergere nella sua archetipicità) e resi in definitiva dicotomici, ossia avversi a valori «altri» che nel tempo si opposero cercando di indirizzare il corso degli eventi storici in direzioni contrarie agli intendimenti perseguiti in ambito valdese; l'opzione risvegliata e le sue ricadute sul piano della costruzione d'una memoria, di una storia e delle tradizioni, dalla seconda metà del XIX secolo, tesero a evidenziare tali anteriori conflittualità e ad aggiungervi proprie tensioni e velleità di cui s'è detto e che oltre si esamineranno più a fondo.

Ora il modello pare, finalmente, tenere conto del senso compiuto che l'insieme dei piani espressivi (narrativi e monumentale) ebbe per coloro che vissero nel periodo della costruzione della memoria e dell'elaborazione delle tradizioni e per coloro che vivono tuttora. Dal punto di vista dell'*emica* valligiana, di certo non casualmente, i monumenti tendono a integrare quel che emerge dalla rassegna e dall'analisi condotta nel precedente capitolo e forniscono una chiave di lettura del materiale orale-scritto e del relativo modello narrativo elaborato, ciò che ha consentito di poterlo connotare in senso precipuamente valdese.

9. RIASSUNTO

La disamina dei monumenti valdesi risolve il dubbio circa la «valdesità» del modello proposto nel settimo capitolo; la stretta correlazione fra le diverse espressioni epico-religiose comporta una risposta positiva circa la sua *emicità*: in linea di principio tale modello appare, quindi, adeguato a rappresentare quelli che risultano gli elementi salienti della costruzione narrativa leggendaria-legendarizzata orale-scritta proveniente dalle Valli.

L'esame dei monumenti valdesi ha consentito di evidenziare un elemento oppositivo (**Fuga vs. -Fuga**) che, di primo acchito, s'era accantonato. Come nelle migliori tradizioni fiabistiche – ci sia consentito, riallacciandosi alle analisi di Propp sulla struttura della fiaba di magia, di riprendere, *mutatis mutandis*, il parallelo – il protagonista è inizialmente cacciato o si allontana da casa o dalle sue terre; alla fine riesce a ritornarvi grazie a una serie di prove felicemente superate, contando sulle sue forze oppure anche grazie all'aiuto di aiutanti o di doni magici; è però vero che – e qui si sale di livello, passando dalle fiabe di magia, alla retorica epico-religiosa e, infine, alla realtà storica – il superamento delle cosiddette prove ha comportato prezzi salatissimi, evidenziandosi così la distanza che tende ad esistere fra storia e metastoria, tra piano reale e piano fantasmatico.

Tale fatto conferma la possibilità di analizzare l'epica religiosa valligiana utilizzando le suggestioni proppiane opportunamente dicotomizzate, in quanto nella recrudescenza dello scontro con la cattolicità nei tempi «epici» (*temporibus illis*) e nella presa di coscienza della necessità di marcare la distinzione nei confronti del Cattolicesimo dalla seconda metà del XIX secolo (opzione risvegliata) non vi fu posto per mediazioni né per giudizi morali che non fossero *di parte* (ossia di pertinenza *emica*, vale a dire relativi ad operazioni che «hanno come loro tratto distintivo l'elevazione dell'informatore indigeno alla condizione di giudice ultimo dell'adeguatezza delle descrizioni e delle analisi dell'osservatore»²⁴³) e funzionali alla sovradeterminazione dell'idea del ritorno dell'eroe sulle terre che erano sue. La definizione moustoniana del popolo valdese quale «Israël des Alpes», per quanto teologicamente e storiograficamente di natura *emica*, non può che trovare qui ampia conferma: il modello elaborato, infatti pare potersi, per certi versi, adattare alle vicissitudini del popolo ebraico, anch'esso cacciato e poi ritornato, finalmente, a vedere «l'aure dolci del suolo natal».

Siffatta visione risulta altresì evidente quando il racconto tradizionale o la leggenda hanno per antagonista la figura del prete, per il quale trovano conferma osservazioni di Bruna Peyrot: a questi è affidato un ruolo posto su tre distinti piani: «Storico: il prete che distrugge il libro, simbolo di inconciliabilità di due ipotesi sociali (...); leggendario: il prete diventa l'eroe cattivo, il lupo della fiaba, il brigante che ruba il tesoro²⁴⁴; economico: il prete impersona anche la figura del potere sulla terra che il contadino lavora»²⁴⁵. In relazione alle *funzioni* dei personaggi, il prete e, altre volte, il monaco, esemplificano in ogni caso una volontà coercitiva a tutto tondo: il secondo penetra in casa o asseta gli abitanti, il primo rapisce i bambini o, addirittura, come nel caso del *Bâ dâ Pons*, costringe i montanari valdesi a lunghe e faticose peregrinazioni onde trasportare le bare contenenti le salme dei propri morti²⁴⁶.

243) Marvin HARRIS, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1984 [ed.or., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979], p. 41.

244) E si può aggiungere, sulla scorta del materiale allegato, che rapisce i bambini per cattolicizzarli.

245) Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p.279.

246) Cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 59-61 e Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 408-409 ma vedasi, anche Arturo GENRE, *Escursionismo e toponomastica: Bâ Jouann*, in «la Beidana», n. 17 (1992), novembre, pp. 71-79.

Tuttavia, ciò che s'è detto appare non meno rilevante negli esempi di esaltazione delle gesta di singoli personaggi storici (Janavel, Arnaud), sintesi di elementi sì variegati (fede, dedizione alla causa, soprannaturalismo) ma pur sempre, entro un contesto religioso epico-retorico, in grado di autogiustificarsi, nonostante l'ingombrante ombra calviniana. L'eroe o è eroe o non è, sia esso individuale o, secondo i racconti, collettivo e come tale in grado di assurgere a paradigma, a un piano di rilevanza archetipale di natura *emica*, vale a dire dotata di senso esclusivamente per coloro che partecipavano della cultura valligiana, si ripete, al di là di «leggende nere» o comunque di zone d'ombra connesse al suo agire reale, storico, come ha verificato Bruna Peyrot nel caso di Janavel²⁴⁷. Gli Arnaud, i Janavel, ecc., furono sì uomini con pregi e difetti umani ma, soprattutto vennero identificati quali «idealità» tra coloro che agirono in funzione della presenza della realtà valdese nelle traversie storiche, sociali, politiche e teologiche di quel, così centrale, XVII secolo. In quanto uomini possiedono una loro storia personale che può essere oggetto d'indagine storica e, quindi, soggetta a processi di demitologizzazione, di «deidealizzazione» (come già si è ribadito); tuttavia, in quanto eroi, la loro vita è strettamente correlata alla vita dell'ambito socioculturale nel (e per il) quale agirono, s'identifica con l'ambito stesso, che esiste anche grazie a loro e a ciò che fecero – appunto – *in illo tempore*, nel tempo degli eroi culturali (sociali, religiosi, ecc.) e delle loro gesta (come, per certi versi, pare configurarsi il XVII secolo per l'ambito valligiano). Questo livello di pertinenza *emica* appare non facilmente aggredibile o scalfibile, come del resto conferma l'indagine di Bruna Peyrot a proposito, appunto, di Janavel e Arnaud, ai primi due posti delle attenzioni e delle ricordanze nelle riunioni quartierali²⁴⁸: segno, da un lato, del buon lavoro compiuto in tema di tradizioni e memorie collettive ma, parimenti, della facilità nel riuscire a connotare il loro agire in senso eroistico pur entro un ambito religioso nel quale, in teoria, non avrebbero dovuto trovare posto figure di fatto metaumanizzate, al confine tra storia e soprannaturalismo tanto caro alla cultura popolare, quasi interposte fra piano divino e quello umano. In realtà, però, occorre non dimenticare come la sopravvivenza del Valdismo in quanto fenomeno religioso abbia significato anche la contestuale sopravvivenza di persone in carne e ossa, con nomi cognomi, ossia la sopravvivenza di un ambito socioculturale, di un insieme di tradizioni, di costumanze, di usanze, di forme di pensiero, ecc. la cui consistenza materiale o, comunque, la cui derivazione dal piano umano, concreto, è innegabile e va oltre il semplice (per quanto importante) sopravvivere di un'idea religiosa; in quanto idealizzazione, simbolizzazione di un insieme più ampio del solo ambito religioso, la metaumanizzazione dei Janavel, degli Arnaud, dei Valdo (terzo in classifica) risulta significativa in senso umano e culturale, se si vuole, significativa nonostante il calvinismo e gli eventuali cedimenti al dato mitico-legendario, eroistico. Ciò conferma l'importanza della definizione moustoniana più sopra riportata, che discende proprio dalla sua *emicità* e dal suo porsi/proporsi, sulla falsariga di quel che accadde altrove e allora, come archetipo di riferimento e che – come nota Bruna Peyrot – «guidò la riflessione storica dei valdesi per un secolo»²⁴⁹.

Un ulteriore risultato conseguito pertiene, infine, all'applicabilità al materiale narrativo-monumentale, più sopra esaminato, della definizione di *epico-retorico*: v'è da ritenersi che le precedenti discussioni depongano in favore di tale definizione, sia per ciò che concerne l'aspetto epico e sia per quello retorico, inteso nei suoi tre elementi del *docere*, del *movere* e del *delectare*. Si vedano, *mutatis mutandis*, osservazioni avanzate a proposito della virgiliana

247) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., pp. 199 sgg.

248) Cfr. *id.*, *La roccia...*, cit., p. 193-194: Janavel ottiene 24/42, mentre Arnaud 13/42 (rapporto fra risposte e domande).

249) *Id.*, *La roccia...*, cit., p. 264.

Eneide, la quale «consacra la leggenda della discendenza troiana di Roma, e con essa la sua vocazione al potere mondiale e soprattutto glorifica la sua tradizione morale e religiosa che Augusto cercava di restaurare»²⁵⁰. E in tema di retorica²⁵¹:

Ciò che abbiamo sintetizzato con il termine di *sublime* (ciò che scuote e commuove) rappresenta solo un effetto perseguito da Virgilio. (...). Non si tratta solo di quella coloritura solenne dello stile linguistico, che già da tempo la retorica e la poetica esigevano per determinati soggetti elevati (...). Tra le fonti da cui scaturisce il sublime nel poema di Virgilio non abbiamo ricordato (...) la grandezza di Roma, del suo popolo e dei suoi condottieri, della sua storia e del suo impero, della *maiestatis populi Romani*. Questi concetti sono strettamente uniti alle idee di fronte alle quali il Romano sentiva forse al più alto grado il brivido del sublime: l'idea della potenza del destino e del volere degli dèi che avevano così mirabilmente guidato il popolo romano.

Oppure, *mutatis mutandis*, quel che scrive Renato Curi a proposito del mito greco²⁵²:

Cosicché è giusto guardare all'*Iliade* e all'*Odissea* come a una vera e propria «enciclopedia della *paideia* ellenica». Né questa «funzione paideutica, civile e politica», ha poi precisato Bruno Gentili, può pensarsi esercitata dalla sola produzione epica. Essa, al contrario, va individuata in quasi tutta la poesia arcaica e intesa «non in un'accettazione banalmente pedagogica, ma come esperienza formativa e irripetibile che il pubblico viveva intellettualmente ed emotivamente nella rappresentazione delle vicende esistenziali dei personaggi del mito». [...].

Tanto più importante appare la «funzione paideutica» quando si pensi da un lato all'efficacia che doveva conseguire il linguaggio poetico in una cultura esclusivamente o prevalentemente orale-aurale, nel cui ambito la parola del poeta era, in modi diversi, sempre accompagnata dalla musica e sollecitava immediatamente il pubblico; da un altro lato, che, per Omero, e soprattutto per Esiodo, l'aedo trasmetteva con la sua voce la stessa voce divina. Per quanto riguarda Omero, del resto, già Platone, come ricorda Werner Jaeger, riconosceva che, a giudizio di molti, egli era stato «l'educatore della Grecia».

Certo, si è lungi dalla compattezza e dal grandioso disegno sotteso sia all'*Eneide* e sia alle opere esiodea ed omerica ma, in realtà, non di minore portata furono i disegni sottesi, ad esempio, alla volontà delle élites valligiane che, tra seconda metà del XIX secolo e primi decenni del XX, operarono per la costruzione d'una tradizione storica e il consolidarsi d'una memoria di quel che avvenne *in illo tempore* nelle Valli. Manca un'opera atta a riassumere tali intendimenti (per quanto l'*Israël des Alpes* di Alexis Mouston risulti non certo secondaria in questo senso²⁵³) ma in campo folclorico, sul piano dei racconti, tanti frammenti narrativi all'apparenza reciprocamente irrelati, consentono, se letti simultaneamente, di intravedere un quadro d'insieme che acquista l'enfasi e la grandezza epico-retorica d'un progetto certo non meno sentito e voluto di quello espresso dal poema virgiliano. Anzi: ancora più voluto e vissuto in quanto – si perdoni l'ennesima ripetizione – il valdismo, poi accostatosi alla Riforma, dovette fronteggiare storicamente una miriade di azioni repressivo-persecutorie da parte delle

250) Mario VEGETTI, *Storia delle società antiche* 2, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 273.

251) Richard HEINZE, *Vergils epische Technik*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1915¹, 1965³, pp. 481-92 [cit. in Gian Biagio Conte, *Pagine critiche di letteratura latina*, Firenze, Le Monnier, 1990, pp. 223-28].

252) Fausto CURI, *Per il mito, contro il mito. Prolegomeni a un'antropologia dialettica*, in F. Curi, N. Lorenzini (a cura di), *Mito e esperienza letteraria*, Bologna, Pendragon, 1995, p. 26.

253) Come afferma chiaramente Albert de LANGE, *Le società di utilità pubblica nella Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 8 (1988), agosto, p. 7 n. 14, attribuendo allo «storicismo romantico di Alexis Muston, recepito già negli anni 1850 alle Valli» e peraltro mediato da una più diffusa concezione ottocentesca, l'idea della peculiarità della storia valdese.

autorità religiose e inquisitoriali, nonché politico-militari, riuscendo alla fine a prevalere e a far proprie nella prima metà del XIX secolo opzioni risvegliate e nella seconda metà del secolo a proporre un'opera di evangelizzazione delle coscienze, con conseguente volontà di contrapporsi al cattolicesimo, vale a dire elaborare (scrivendole) una propria storia e proprie tradizioni e memoria; tali fatti non poterono non avere ripercussioni sul piano folclorico (*per quanto d'un folclore non immediatamente genuino, bensì in gran parte veicolato dalla cultura dotta*), inteso come capacità comunque popolare (di popolo) di elaborare a posteriori in senso caleidoscopico intorno a una griglia relativamente delimitata e i cui assi portanti risultavano per sommi capi predefiniti.