

PARTE SECONDA – «*EMICA INTERNA*»

## 1. PREMESSA

Questa sezione risulta, di primo acchito, relativamente disomogenea, comprendendo sia racconti facenti parte di ciò che nella prima parte si è definita retorica epico-religiosa valdese, sia racconti vari nei quali l'elemento «punizione» risulta prevalente e sia leggende incentrate sulla nascita di toponimi e antroponimi, sulle quali l'attenzione si concentrerà nella terza parte del presente studio.

Tuttavia, ad un'ulteriore visione d'insieme, è possibile cogliere una correlazione di ordine *emico* che sotteraneamente unisce fra loro i singoli racconti, ciò che conferisce un respiro più ampio e una maggior compattezza all'insieme narrativo. Certo, non tutti i casi risulteranno determinati allo stesso modo, in quanto i debiti verso aree folcloriche circostanti iniziano a scorgersi sempre più marcatamente; ad ogni buon conto la reinterpretazione c'è e si vede e lo scopo di questa seconda parte è, appunto, quella di tentare di fornire una visione d'insieme ai relativamente pochi racconti che compongono questo gruppo.

Quale prologo pare utile considerare un racconto proveniente dalla raccolta di Marie Bonnet che sintetizza, per certi versi, i paradigmi in azione in questo frangente <sup>1</sup>:

San Paolo traversava le Valli Valdesi per andare in Spagna. Trovò che i Valdesi erano gente seria, amante dei problemi religiosi e praticante una morale severa. Così, pensò che il terreno doveva essere fertile per seminare, in quelle anime ancora innocenti, la religione del Cristo e si fermò parecchie settimane nelle nostre montagne.

I contadini accorrevano in folla per ascoltarlo e si convertirono, al soffio potente della sua parola ardente. Un giorno, predicò nel luogo dove attualmente si trova la chiesa di San Lorenzo, costruita nel 1555, e fu portato in trionfo dai nuovi cristiani entusiasti. Quando partì per la Spagna, tutti piangevano a calde lacrime, come se fosse piombata loro addosso un'irreparabile disgrazia: gli uomini forti si disperavano ancora più degli altri.

Quei montanari si attaccarono tenacemente alle loro nuove dottrine e le conservarono, per mezzo della tradizione orale, di generazione in generazione, fino ai nostri giorni. I pagani ignoranti chiamarono quel cristianesimo primitivo «la religione dei Valdesi». Quando venne la Riforma, i protestanti trovarono, nelle Valli Valdesi, dei fratelli in Cristo che avevano conservata immacolata la fede cristiana predicata da San Paolo.

Tale racconto appare correlarsi al dibattito ottocentesco, fra autori valdesi e non, intorno all'antichità della religione valdese<sup>2</sup>, su cui merita soffermarsi. Riferendo la conversione dei montanari valligiani all'opera di San Paolo, questa leggenda tende a porre l'evangelizzazione delle Valli al I secolo d.C., ciò che storicamente non poté essere, sia perché non è provato che Paolo ebbe a transitare per le Valli nel corso delle sue numerose peregrinazioni e sia perché le prime comunità cristiane sopraggiunsero in Piemonte e in Valle d'Aosta verso il III secolo e in Savoia verso il IV-V secolo<sup>3</sup>.

Nondimeno, la bibliografia relativa alla questione delle origini valdesi è ampia<sup>4</sup>. Una tra le figure nell'ambito della storiografia valdese che prese posizione intorno all'antichità della reli-

1) Marie BONNET, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 391-393.

2) Cfr., a titolo esemplificativo, Grado G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984, pp. 29-30.

3) Sulla presenza di comunità cristiane di origine orientale, cfr. Franco BOLGIANI, Gisella WATAGHIN CANTINO, *La cristianizzazione dell'Italia nord-occidentale fra IV e VIII secolo*, Torino, Università degli Studi-Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1987-88; cfr. inoltre Fulvio TRIVELLIN, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in BSSV, n. 173 (1993), dicembre, p. 14. Cfr. infine John Gordon DAVIES, *La Chiesa delle origini*, Milano, il Saggiatore, 1996 [ed.or., *The Early Christian Church*, 1965], p. 125, che riferisce d'una lettera che parla di persecuzione verso i cristiani di Lione e Vienne nel 177.

4) Cfr. a titolo esemplificativo Augusto ARMAND HUGON, Giovanni GONNET, *Bibliografia Valdese*, Torre Pellice, Tip. Alpina, 1953, pp. 78-81.

gione valdese, collocandola addirittura anteriormente all'azione di Pietro Valdo, fu Alexis Muston, l'autore de *L'Israël des Alpes* del 1851. Fin da subito così dichiarò apoditticamente<sup>5</sup>:

Les Vaudois des Alpes sont, selon nous, des chrétiens primitifs ou des héritiers de l'Eglise primitive, conservés dans ces vallées à l'abri des altérations successivement introduites par l'Eglise Romaine dans le culte évangélique. (...).

On a dit que les Vaudois devaient leur origine à Valdo de Lyon; et il est incontestable que ce réformateur a eu des disciples auxquels il légua le nom de Vaudois; mais cela ne suffit pas à prouver que les Vaudois des Alpes soient descendus de lui. De nombreuses circonstances, au contraire, semblent devoir être établies qu'ils lui étaient antérieurs (...).

Nel separarsi, prosegue Muston, i Valdesi compresero che era stata la Chiesa di Roma ad essersi allontanata dalla fede primitiva, appellandola quindi non più Chiesa cattolica, bensì Chiesa romana, cioè «une Eglise corrompue, se repaissant de vaine superstitions»<sup>6</sup>. Tale fatto giustifica, a suo dire, la definizione di Chiesa apostolica alle origini Valdesi, giacché essa<sup>7</sup>

a été dirigée par saint Paul; et si les Vaudois avaient été séparés d'elle dès le commencement, ils n'auraient pas été apostoliques eux-même; s'ils s'en étaient séparés plus tard sans avoir eu d'existence propre auparavant, leur existence daterait que de cette séparation. Mais au contraire, ils ont existé dès le commencement de la vie commune; cette vie c'est maintenue dans leurs montagnes; ils pouvaient croire qu'elle se maintenait aussi ailleurs, et lorsque ses altérations devinrent si frappantes que le primitif caractère apostolique de l'Eglise de Rome en fut complètement effacé, ils lui refusèrent le nom de catholique, montrant en quoi elle s'était départie de la vraie catholicité.

Come si vede, taluni elementi già iniziano ad evidenziarsi; tuttavia, manca ancora un diretto riferimento a San Paolo nelle Valli. Un paio d'anni prima Amedeo Bert, dalle opere del quale Jalla trasse i riferimenti per un paio di leggende esaminate nella prima parte, aveva pubblicato un poderoso volume intitolato *I Valdesi*<sup>8</sup>: nel primo capitolo esaminava l'antichità della religione valdese, citando s. Gerolamo che nel IV secolo s'era lagnato di Vigilanzio, prete fuggito tra le Alpi ove aveva trovato «vescovi complici della sua scelleraggine», ossia i Valdesi<sup>9</sup>. Se Vigilanzio e il IV secolo (assieme a Claudio vescovo di Torino – altra figura storica ma esaltata miticamente per giustificare l'antichità della religione valdese) tornarono alla ribalta nel 1852 in una lettera di William S. Gilly comparsa su «La Buona novella»<sup>10</sup>, i medesimi risultarono al centro d'un intervento comparso su «Le Témoin» del 1886, ripreso dal periodico «Record», del quale si riporta il passaggio centrale<sup>11</sup>:

Nous sommes prêt à prouver que depuis les temps d'Irenée et de Vigilance jusqu'à celui de Claude de Turin il y a eu des chrétiens dans les Vallées des Alpes qui ont parlé un patois ou romanche qui n'est pas le langage de Lyon, car Irenée a appris le romanche pour pouvoir aller leur prêcher l'Évangile.

5) Alexis MUSTON, *L'Israël des Alpes [...]*, Paris, Ducloux, 1851, tomo I, pp. 1-3

6) *Id.*, *L'Israël des Alpes [...]*, cit., p. 30.

7) *Id.*, *L'Israël des Alpes [...]*, cit., pp. 30-31. Ad ulteriore conferma dell'antichità della religione, Muston cita la presenza, nel 290, d'un martire che diede il nome al villaggio di *Saint-Segont*, fra le valli di Luserna e di San Martino (p. 31).

8) Amedeo BERT, *I Valdesi [...]*, Torino, 1849.

9) *Id.*, *I Valdesi [...]*, cit., p. 19.

10) William Stephen GILLY, *Lettera dall'Inghilterra alla Buona novella intorno l'origine della chiesa Valdese*, in «La Buona novella», a. I (1852), n. 36, pp. 549-554 e n. 37, pp. 565-568.

11) *De l'antiquité des Vaudois*, in «Le Témoin», a. XII (1886), dicembre, pp. 406-408. Si nota come la presentazione dell'articolo presenti al fondo una sigla: ET. B., ciò che fa chiaramente pensare a Etienne Bonnet, pastore di Angrogna e padre di Marie, assiduo collaboratore del periodico.

Come si nota, i personaggi sono sempre gli stessi; per trovare altri riscontri si veda Emilio Comba e le sue critiche (che sollevarono un aspro dibattito) *Lezioni sulla origine de' Valdesi* del 1877, in particolare quel ch'egli scrive di Jean Léger, per il quale<sup>12</sup>

L'origine de' Valdesi è anteriore, non solo a Valdesio, ma allo stesso Claudio, vescovo di Torino. Che di più? È anteriore al primo Silvestro, perché addirittura apostolica. Anzi, chi sa se non risale al di là degli Apostoli?

Ossia, nelle parole di Léger stesso<sup>13</sup>:

(...) je fay voir plus clair que le soleil, qu'ayant reçu une si sainte et véritablement évangélique doctrine en même temps que les ténèbres du paganisme furent écartées de leurs contrées par la prédication de S. Paul, ou de ses proches Successeurs (...).

E più oltre Comba, riferendo di un'opera apologetica di Giacomo Brezzi<sup>14</sup>, nota come questi, al pari di Léger, aveva avanzato la tesi secondo la quale

La fede dei Valdesi, originata in linea diretta dalla primitiva età, forse dalla predicazione di S. Paolo che li avrebbe visitati, si mantenne pura e inalterata.

Chiuso il breve excursus intorno alle fonti del racconto desunto dalla silloge di Bonnet, resta il dubbio sul perché della presenza della figura di San Paolo: se, però, si ripensa, in ambito protestante, alla linea che da Paolo va ad Agostino e poi a Lutero e agli altri teologi riformati, non ci si può stupire di tale presenza in ambito anche popolare, di un popolare peraltro sempre accuratamente mediato dalla cultura dotta.

Questo racconto risulta tuttavia interessante anche per l'aspetto mitologico di creazione, di lascito: così come altre figure meravigliose e metaumane, demiurgiche, donarono agli umani qualcosa (vedasi le fate o il selvaggio per ciò che attiene alle tecniche casearie, come attestano tradizioni ben presenti nelle Valli), alla stessa stregua San Paolo dona agli abitanti delle Valli una nuova fede, «la» vera fede, mercé la quale sapranno degnamente accogliere, preservandola «di generazione in generazione», le istanze del Protestantesimo.

S'è posto tale racconto in premessa in quanto è parso pertinente al gruppo di leggende che ora si prenderanno in considerazione e che appaiono raccordarsi alla scelta di campo un tempo effettuata e che introdusse elementi paradigmatici nuovi nei comportamenti e nella forma di pensiero delle genti delle Valli, non trascurando il sopraggiungere di correnti interne al Protestantesimo, le quali possono aver influenzato o indirizzato in un senso l'azione della costruzione della tradizione e della memoria. Questi nuovi aspetti comportamentali e mentali consentiranno una lettura relativamente interna del materiale leggendario qui sotto esaminato: non una lettura «di parte» in termini assoluti, bensì relativi, meno evidenti, formalmente, rispetto a quello che è emerso nella parte precedente, nella quale il contrasto tra Valdismo e Cattolicesimo risultò evidente e adeguato a giustificare le ipotesi in quella sede avanzate in ordine alla doppia struttura dei racconti.

Anche in questo caso il nocciolo dei racconti non si rivelerà affatto nuovo rispetto a modelli esterni alle Valli, fatto che emerge dal racconto su San Paolo sopra riportato o dal se-

---

12) **Emilio COMBA**, *Lezioni sulla origine de' Valdesi*, in «La Rivista Cristiana», a. V (1877), p. 469.

13) **Jean LÉGER**, *Histoire générale des églises évangéliques des Vallées de Piémont; ou Vaudoises*, Leyde, 1669 [ristampa anastat., Bologna, Forni, 1980], préface au lecteur.

14) L'opera del Brezzi citata da Comba è *Histoire des Vaudois ou des habitants des Vallées occidentales du Piémont, qui ont conservés le Christianisme [...]*, Losanna, 1794; il riferimento giunge da p. 47 (Cfr. **Emilio COMBA**, *Lezioni...*, cit. p. 470).

guente, all'apparenza assai diverso<sup>15</sup>:

Un'altra versione della stessa leggenda, ma ambientata in epoca molto posteriore, racconta che il diavolo, portando una gerla di sassi, mise un piede sulla roccia della *Paia*, che si trova tra *Castlet* e *Prajasaout*, mentre con l'altro arriva d'un balzo a Cavour. A questo punto una pietra cadde dalla gerla formando l'attuale Rocca di Cavour. Dopo di che, con un sol passo arriva al luogo detto Viso, dove rovescia la gerla formando la grande montagna che porta questo stesso nome.

Oggi è ancora visibile sulla roccia della *Paia* l'impronta diabolica di un enorme piede.

Mentre il racconto di San Paolo mostra al centro un personaggio religioso che diffonde la buona novella, questo secondo ruota attorno alla figura diabolica la quale non diffonde una nuova fede, bensì «crea» una precisa conformazione geofisica. A ben vedere, però, al di là di tali differenze, la *funzione* dei due personaggi (secondo la definizione di Propp) è comunque simile, ovvero risulta essere quella di due «facitori» – l'uno sul piano culturale e l'altro su quello geofisico – di realtà che si ritroveranno come dati di fatto: la conversione delle genti nelle Valli, nel primo caso, e l'esistenza della Rocca di Cavour e del Monviso nel secondo. Si potranno osservare casi analoghi in altri momenti di questa sezione.

---

15) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 55-57. L'autrice si riferisce alla versione iniziale della stessa leggenda, quella che fornisce il titolo, vale a dire *Il diavolo e la sua gerla*.

## 2. SUGGERZIONI

Circa il metodo di lavoro adottato in questa specifica sezione, sotto certi punti di vista non si ritiene di dover aggiungere granché rispetto a quel che già s'è detto in apposito capitolo nella prima parte: ci si riferisce, in specifico, al doppio punto di vista *emico/etico* e alla partigianeria dei racconti, d'una partigianeria questa volta procedente dalle scelte di lungo periodo sul piano teologico effettuate a suo tempo nell'ambito socioculturale stesso e, come si è avuto modo di affermare nella premessa, dall'intervenire di ulteriori ricadute teologiche che possono aver condizionato in un senso o in un altro l'agire delle élites culturali valligiane tra seconda metà del XIX secolo e inizi del XX.

Il metodo proppiano, in questo senso, appare meno rilevante, per quanto sempre tenuto presente, in particolare quando si tratterà di formalizzare la modellistica in ordine alla struttura dei racconti: l'approccio risulterà pur sempre di ordine causale, in base al quale ad un qualcosa che accade segue un effetto e così via entro una concatenazione causale che dal prologo dei racconti giunge all'epilogo e all'effetto finale.

Per ciò che riguarda l'aspetto dicotomico, che prima si appoggiava, da un lato, sul netto contrasto storico fra Cattolicesimo (e suoi alleati e *longae manus* politico-militari) e Valdismo e, dall'altro, sulle ricadute del Risveglio nelle Valli dalla metà dell'Ottocento, occorre notare come in questa sede tenda a rampollare da uno specifico teologico-religioso e cioè dal fatto che in ambito socioculturale a forte connotazione calviniana, ulteriormente rafforzato da taluni spunti giungenti del Risveglio, l'elemento *volontà/potere* di Dio risulti paradigmatico, vero metro di misura, da un lato, delle possibilità concesse all'uomo e, dall'altro, dei limiti di quest'ultimo, nonché delle sue possibilità e del suo raggio d'azione.

Non è certo fra gli scopi del presente lavoro addentrarsi nell'analisi del calvinismo o di talune sue correnti; nondimeno, è innegabile come le scelte effettuate nel secolo XVI, che portarono il Valdismo medievale ad aderire alla Riforma, abbiano avuto ricadute sul piano mentalistico, non si ritiene fino al punto di determinare una sorta di *homo valdens* (idealtipo che sarebbe piaciuto a Max Weber) quanto semmai, più limitatamente, di appropriarsi, da parte del mondo valdese, di taluni schemi mentali del pensiero riformato, riconfigurando i propri giudizi di merito (o una parte di questi) sulla base di un mutamento (per il quale ci volle naturalmente del tempo) sul piano della sovrastruttura mentale ed *emica*<sup>16</sup>). Non trascurando influssi cagionati dal sopraggiungere nelle Valli di particolari correnti protestanti, su cui si sofferma Augusto Armand Hugon, nel secondo volume sulla storia del Valdismo<sup>17</sup>:

Per quanto riguarda il movimento stesso, osserviamo che a poco a poco esso di attenuò e si assopì (...).

A parte il frutto evidente che fu quello di sottolineare il sacerdozio universale dei cre-

---

16) A titolo puramente esemplificativo si citano: la rinuncia al ministero itinerante, all'imposizione delle mani, alla povertà volontaria (in quanto non temendo più il peccato di usura, questa «non era più necessariamente un atto d'amore per il prossimo [art. 17, 18]» (Amedeo MOLNAR, *Storia dei Valdesi I. Dalle origini all'adesione alla Riforma (1176-1532)*, Torino, Claudiana, 1974, p. 223), al giuramento, a «regole liturgiche sulla preghiera, il culto o il digiuno» (Id., cit., p. 224); in definitiva, «non è più la pratica di una scelta morale che decide della salvezza, ma è decisiva solo quella elezione divina che non dipende assolutamente dai nostri atteggiamenti ed è fondata su un decreto di Dio avanti la creazione del mondo (art. 19, 20). Stabilita la realtà di questa gratuita predestinazione, non sarebbe possibile fare finta di appellarsi al libero arbitrio (art. 21)» (Ibid.).

17) Augusto ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi 2. Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974, p. 282. «Con "risveglio" (...) la storia del protestantesimo intende normalmente indicare un movimento di ripresa di consapevolezza ed entusiasmo nei confronti della fede, e di rinnovamento della vita, da parte di ampi settori della popolazione, generalmente in seguito a una predicazione intensiva da parte di pastori o laici che ritengono giunto il momento di chiamare le chiese a un "salto di qualità"» (Fulvio FERRARIO, *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai nostri giorni*, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni 2. Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 530. Simile definizione si trova in Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino, Claudiana, 1989, pp. 5-6.

denti (...), ci pare che il risveglio all'interno delle comunità valdesi venne soprattutto dalle generazioni dei pastori Malan, Meille, Geymonat ed altri, che avevano fatto i loro studi nella Svizzera del Risveglio, e che verso il 1840-45 iniziarono la loro opera pastorale, sostituendosi alle generazioni dei Peyran, dei Mondon o dei timidi Bert: forse più a questi conduttori delle comunità, pieni di entusiasmo evangelistico ed operanti in seno alla chiesa, si deve la nuova sensibilità che indubbiamente rianimò la compagine valdese (...).

Il Meille citato da Armand Hugon è lo stesso Jean Pierre Meille direttore de «L'Echo» che nel 1848 lancia la parola d'ordine intorno alla ri-costruzione della storia valligiana e della sua contestuale memorizzazione, come si è visto nel capitolo terzo della prima parte, a proposito della «tradizione». Alle parole di Armand-Hugon fa eco Valdo Vinay, secondo il quale il Risveglio «si era diffuso nell'ambiente del protestantesimo di lingua francese e quindi anche da noi, come rinnovamento di vita spirituale e restaurazione dottrinale di fronte alle negazioni e ai dubbi del razionalismo illuministico»<sup>18</sup>. Fra i risultati che il movimento ottenne in Svizzera sono da annoverare la costituzione dell'École de Théologie de l'Oratoire di Ginevra (1832) e poi della Facoltà di Teologia della Chiesa Libera del Cantone di Vaud ad opera di Alessandro Vinet (1847)<sup>19</sup>: la prima ebbe una

profonda influenza spirituale (...) su tutta una generazione di nostri pastori e particolarmente sui professori che per un cinquantennio diressero e illustrarono la nostra Scuola di Teologia<sup>20</sup>.

Lo stesso Vinay<sup>21</sup>, poi, altrove, ricorda come la

esperienza fatta negli anni '20 con Felix Neff doveva rimanere un punto di riferimento per misurare in ogni tempo la fedeltà cristiana del popolo valdese. Nel 1854 il predicatore revivalista inglese Battista Noël e il risvegliato francese Napoleone Roussel, due anni dopo il vecchio César Malan, esponente del Risveglio ginevrino, visitarono le Valli per ravvivare lo spirito cristiano nelle parrocchie. Il Sinodo del 1858 invitò «pastori e fedeli a porre attenzione in modo particolare ai mezzi più adatti a suscitare, in seno alle parrocchie, un risveglio della vita religiosa, specialmente moltiplicando le scuole domenicali, le riunioni di preghiera per invocare l'effusione dello Spirito di Dio sui pastori e sul gregge».

Evidenziando come occorra citare un'altra ondata «revivalista» nelle Valli a cavallo del 1875 – come ricorda Albert de Lange – in questo caso influenzata «fortemente dal mondo anglosassone (Dwight L. Moody, Ira D. Sankey e Pfarsall Smith) [e] con un carattere esclusivamente religioso», la qual cosa condusse alla «sostituzione del nome *L'Écho* con il nome *Témoin*, guidato dal risvegliato Pietro Lantaret (1814-1893)»<sup>22</sup>, si tenterà ora di far emergere taluni spunti utili a cogliere le suggestioni risvegliate in relazione alle tematiche di pertinenza *emica* quivi affrontate, iniziando dall'affacciarsi del primo Risveglio, nella seconda metà degli anni '20 del XIX secolo.

In quanto rivolto a Dio «che si rivela all'uomo nella sua volontà di salvezza e nella sua bontà»<sup>23</sup>, il Risveglio tese a riportare «la *religion* dal piano dell'arida dottrina in cui il razionalismo l'aveva confinata al piano della vita, della certezza della salvezza (...)»<sup>24</sup>. Un elemento in-

18) Valdo VINAY, *La Facoltà Valdese di Teologia 1855-1955*, Torre Pellice, Claudiana, 1955, p. 45.

19) Id., *La Facoltà*, cit., pp. 45-46.

20) Id., *La Facoltà*, cit., p. 71.

21) Id., *Storia dei Valdesi 3...*, Torino, Claudiana, 1980, pp. 183-184.

22) Albert de LANGE, *Le Società di utilità pubblica nelle Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 7 (1988), marzo, p. 31.

23) Bruno BELLION, *Il rinnovamento delle chiese valdesi nella prima metà del secolo XIX*, Tesi di Laurea, Facoltà di Teologia Valdese di Roma, a.a. 1964-65, p. 69.

24) Bruno BELLION, *Il rinnovamento...*, cit., p. 70.

teressante è il forte afflato morale<sup>25</sup>, in base al quale

si verifica una identificazione sostanziale tra Scrittura e Disciplina ecclesiastica. Questo si spiega in parte con la *forte esigenza etica* della comunità, che pur non ponendosi «come movimento penitenziale» è fortemente impegnata nella lotta contro la rilassatezza di costumi diffusa nelle Valli.

Il punto di inconciliabilità fra Risveglio e razionalismo illuminista è la cristologia: il primo riconosce la piena divinità di Cristo, avversa alla visione dei razionalisti «i quali, in qualche modo, tendevano a considerare Cristo una divinità di ordine inferiore»<sup>26</sup>; non solo: il nocciolo del «messaggio del Risveglio non è, come per la Riforma, il fatto che Cristo ha acquistato con la sua morte la redenzione per l'uomo, con valore oggettivo, ma che l'uomo, riconoscendosi peccatore o condannato (...) cerca Gesù, gli va incontro ed ottiene in questo modo la salvezza. Il pensiero della Riforma era teocentrico, quello del Risveglio *antropocentrico*»<sup>27</sup> e «premessa indispensabile per la cristologia del risveglio è il dogma del peccato originale e della conseguente *corruzione di tutto il genere umano*»<sup>28</sup>. Da qui, da un lato, una costante tensione nella ricerca dentro noi stessi de «i segni della conversione, se si è vivi o morti, se si hanno i caratteri di colui che ha fede oppure no»<sup>29</sup>; dall'altro, la critica<sup>30</sup>

alla predicazione delle chiese valdesi: essa non mette sufficientemente in luce la miseria dell'*uomo peccatore*, non lo strappa alla sua *illusione di non essere corrotto* e non è quindi in grado di richiamarlo alla necessità della conversione.

Opposto all'Illuminismo di cui combatte «la fiducia illimitata dell'uomo e nelle sue possibilità»<sup>31</sup>, il Risveglio pare non porsi<sup>32</sup>

il problema dell'origine del male, della possibilità di una tale presenza nel mondo (...). La convinzione che *l'uomo è malvagio* non è in fondo prodotta dalla rivelazione, bensì spontaneamente dal sentimento dell'*uomo romantico, fondamentalmente pessimista*. Ma proprio per questo il peccato non viene visto nella sua radicalità assoluta: (...) si vede la corruzione dell'uomo in se stessa e non in rapporto a Dio (...).

Lo stesso peccato<sup>33</sup>

non viene più inteso come radicale incredulità alla promessa di Dio, come opposizione alla sua volontà (...). E da questa mancata visuale teocentrica e dal mancato interesse per il «problema» del male deriva una abbondantemente diffusa *concezione dualistica*.

Da essa scaturisce la «convinzione che conversione significhi liberazione dal tiranno che dominava fino a quel momento la vita dell'uomo»<sup>34</sup>: ciò appare confermato nel momento in cui col Risveglio tornano «ad avere un valore concetti essenzialmente biblici come il peccato e la

---

25) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., pp. 71-72 (corsivo dello scrivente). Il concetto di «etico», ovviamente, è da intendersi quale sinonimo di «morale» e non come opposizione ad «emico».

26) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 74.

27) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 76 (corsivo dello scrivente).

28) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 81 (corsivo dello scrivente).

29) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 76.

30) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 77 (corsivo dello scrivente).

31) **Id.**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 82.

32) **Ibid.** (corsivo dello scrivente).

33) **Ibid.** (corsivo dello scrivente).

34) **Bruno BELLION**, *Il rinnovamento...*, cit., p. 82.



grazia, la salvezza e la dannazione, la nuova nascita e la santificazione (...)»<sup>35</sup>.

Si possono evidenziare, per ciò che attiene agli scopi del presente saggio, tre elementi: da un lato forti spinte verso una maggiore spiritualità, erede di elementi pietistici e, certo, non estranea alla sua «fase di involuzione e decadenza, allontanandosi dalla matrice luterana ed accogliendo motivi mistici, apocalittici e teosofici»<sup>36</sup>, vale a dire l'exasperazione di taluni aspetti irrazionali (un irrazionalismo, come nota indirettamente Bellion, che appare anche correlato all'irrazionalismo di discendenza romantica<sup>37</sup>); dall'altro, la componente fortemente morale, che conduce, addirittura, ad una visione vagamente dualistica<sup>38</sup> la quale in questa sede non risulterà certo secondaria; infine e non ultimo, l'exasperazione della malvagità umana, della corruzione dell'umana specie, in quanto facilità a risultare asserviti all'agire in senso malvagio (prestando attenzione ai discorsi ingannevoli del Diavolo e divenendo servo del peccato<sup>39</sup>). Tali aspetti portano allo scoperto un'accentuata determinazione in senso morale tendente al quasi-dicotomico: da un lato, per certi versi, i Buoni e dall'altro i Malvagi, con una netta prevalenza dei secondi, ciò che non solo emergerà con forza nel prosieguo delle presente analisi intorno al materiale leggendario ma che è già venuto a galla – si ritiene – con sufficiente chiarezza a proposito della retorica epico-religiosa esaminata nella prima parte, basata su una scoperta contrapposizione fra interno ed esterno, ovvero fra Valdesi (i Buoni) e Cattolici (i Malvagi).

Tra gli elementi importanti del Risveglio ginevrino, col quale quello valdese mantenne profondi contatti, appare il «peso rilevante e decisivo [del]l'attività svolta in tempi diversi da alcune importanti figure dei movimenti di risveglio dell'Inghilterra e della Scozia»<sup>40</sup>: nel 1816 vi giunsero «Robert Wilcox, fervente metodista whitefieldiano<sup>41</sup>» e Robert Haldane<sup>42</sup>, nel 1817 Henry Drummond<sup>43</sup>, per non citare, intorno agli anni '30, John N. Darby<sup>44</sup> e seguaci di Irving. Ma non minore fu, nel 1830, la formazione di un altro gruppo dissidente ginevrino attorno a

---

35) Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 170 (sottolineatura dello scrivente).

36) Id., *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 10. A giudizio di Ferrario la corrente pietistica «costituisce una chiave di lettura importante per interpretare le vicende del cristianesimo protestante dei secoli successivi; attraverso i vari movimenti detti “di risveglio” (...), l'ideale di una fede fortemente vissuta sia a livello individuale che comunitario ha continuato e continua, a varie riprese, a stimolare le chiese di massa (...). In particolare, la crisi del modello di cristianità, cioè della tendenziale coincidenza tra chiesa e società civile, che nel Settecento inizia a manifestarsi in modo alquanto appariscente, contribuisce ad accentuare l'esigenza di comunità formate da credenti consapevoli, coscienti del fatto che, propriamente, la chiesa sarà sempre una minoranza nel proprio ambiente, e animati da una robusta passione missionaria» (Fulvio FERRARIO, *Il protestantesimo*, cit., p. 519).

37) «Nella prima metà del XIX secolo, l'anima risvegliata e quella romantica si intrecciano, senza coincidere. Entrambe intendono rappresentare le ragioni dell'interiorità di fronte al razionalismo, ed entrambe rivendicano una costitutiva eccedenza della coscienza religiosa rispetto a quella morale. Mentre però i movimenti di risveglio intendono rilanciare la fede vissuta, accompagnandola a una sostanziale restaurazione dell'ortodossia dottrinale e ponendosi in un atteggiamento generalmente critico nei confronti della cultura dell'ambiente circostante, il romanticismo tenta (...) la grande operazione di conciliare fede e cultura, Dio e uomo, culto e sentimento (dimensione che ora prende il posto della pura ragione)» (id., cit., pp. 536-37).

38) Vedasi la lettera di Blanc che Bellion (cit., p. 82, nota 2) riporta in nota e nella quale si parla, da un lato, de «le Grand Dieu du Ciel, Jehova, l'Eternel» e, dall'altro, de «le Maudit Dieu de ce monde, Satan, l'ennemi des âmes». È altresì interessante notare come, sempre secondo Blanc, alle due divinità corrispondano due «popoli»: «le Peuple de Dieu rachété (...) l'autre Dieu a aussi été pris par son Dieu de ténèbres pour faire sa volonté» (lettera a destinatario sconosciuto del 10 dicembre 1831).

39) Cfr. Confessione di fede della Chiesa Valdese (1662) in Valdo VINAY, *Storia dei Valdesi 3*, cit., appendice I, p. 485, artt. VIII e IX. «Tre forze sono insieme in azione in ogni atto umano malvagio: la volontà umana di peccare, la volontà del Diavolo volta al male, la volontà di Dio tesa al bene finale» (Jeffrey Burton RUSSELL, *Il diavolo nel mondo moderno*, Roma-Bari, Laterza, 1988 [ed.or., *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Itahaca-London, Cornell Univ. Press, 1986], p. 29).

40) Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 89.

41) Su George Whitefield, uno dei fondatori del Metodismo, cfr. Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., pp. 44 sgg. in cui evidenzia come Whitefield, a differenza di John Wesley (il leader maximo del Metodismo), insisteva su una concezione calviniana della predestinazione, condividendo con questi, viceversa, «i tre principi fondamentali del protestantesimo: esclusiva autorità della Scrittura, salvezza per grazia mediante la fede e sacerdozio universale dei credenti» (p. 48).

42) Su Robert Haldane cfr. Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 82, in cui evidenzia come Robert e suo fratello James Alexander «mirarono a restituire vitalità alle dottrine tradizionali del calvinismo, come la salvezza per grazia, l'elezione, la signoria di Cristo e l'autorità della Scrittura».

43) Su Henry Drummond, sulla Chiesa Cattolica Apostolica ma, soprattutto, su Edward Irving, cfr. Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., pp. 73-74. In particolare il secondo, che guadagna Drummond alla sua causa, ritiene articolo di fede «il secondo avvento di Gesù Cristo» (p. 73).

44) Su Darby cfr. id., *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 76: teorico della caduta della chiesa, Darby ritenne che dopo gli apostoli non è più possibile parlare di chiesa, bensì di singoli credenti.

Samuel Louis Gaussen, da giovane influenzato da Haldane, che nel 1831 fondò una «*Société évangélique* sul modello delle “sociétés” degli “evangelicals” della Gran Bretagna»<sup>45</sup> e nel 1834 un tempio chiamato *Oratoire* e una *École de Théologie* che ebbe fra gli insegnanti anche Henri Merle d’Aubigné, storico della Riforma.

«Alla Scuola dell’Oratorio furono formati il prof. Paolo Geymonat e il prof. Emilio Comba, ma pure il prof. Giov. Pietro Revel subì fortemente l’influenza del Risveglio ginevrino (...)»<sup>46</sup>: in ogni caso fra «1860 e 1908 l’Ecole de l’Oratoire ebbe 36 studenti valdesi e 10 altri evangelici italiani»<sup>47</sup>. Comba, Geymonat, assieme a Luigi Desanctis e ad Alberto Revel furono tra i docenti presso la Facoltà teologica Valdese (dal 1855 sita a Torre Pellice e poi dal 1860 a Firenze), non trascurando «H. Bosio (1850-1935), pastore di San Germano, una personalità di spicco nel mondo valdese, direttore di “Le Témoins” (1886-1894), professore alla Facoltà valdese di teologia dove successe ad Alberto Revel. Egli, con il collega G. Rostagno, mantenne viva la linea teologica risvegliata (...)»<sup>48</sup>.

Proprio nell’anno dell’insediamento a Firenze della Facoltà il giovane Etienne Bonnet (nato nel 1839) «fit partie de la classe d’étudiants qui allait commencer à en suivre les cours»<sup>49</sup>, avendo quali compagni Auguste Malan e Auguste Meille; nel 1863 terminò gli studi e nel 1865 venne consacrato pastore; infine, dal 1874 alla morte (1901) resse la parrocchia di Angrogna. Alquanto più giovane di lui e, come si è detto nella prima parte, dapprima suo collaboratore e poi redattore del periodico «Témoins/L’Echo des Vallées Vaudoises» sul quale Bonnet ebbe a scrivere, Jean Jalla (nato nel 1868) dovette recarsi in quel di Firenze sul finire del secolo, venendo licenziato dalla Scuola di Teologia di Firenze nel 1895, per poi sostenere l’esame di fede nel corso della seduta del Corpo Pastorale del 14 agosto 1902<sup>50</sup> ed essere consacrato infine pastore il 1° settembre 1902, in ogni caso studiando anch’egli, come Stefano Bonnet, in piena atmosfera teologica risvegliata, come si è evinto dalla precedente discussione sulla Facoltà Valdese di Teologia.

Quel che finora s’è detto tende a correlarsi ad un’affermazione di Bruna Peyrot<sup>51</sup> sul ruolo dei risvegliati i quali, dopo il 1848,

---

45) **Id.**, *I movimenti di risveglio...*, cit., p.p. 95-96.

46) **Valdo VINAY**, *La Facoltà...*, cit., p. 72.

47) **Id.**, *La Facoltà...*, cit., p. 73.

48) **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. 541.

49) **J. WEITZCKER**, *Etienne Bonnet*, in BSHV, n. 21 (1904), p. 113.

50) Cfr. **TAVOLA Valdese** – Verbali 1882-1904. Séance du 14 août 1902. Si evidenzia un ampio lasso di tempo fra l’ottenimento della licenza in teologia (1895) e la consacrazione (1902). Occorre ricordare, a tal proposito, come Jalla il 2 ottobre 1894 sposi Hattie Mary Philip (di Elgin – Scozia) da cui ebbe i due figli Davide e Roberto, che la citata muoia prematuramente nel 1898 e che Jalla si risposò una seconda volta nel 1899. Al di là di capire come lo storico abbia potuto conoscere la ragazza scozzese (che aveva 23 anni quando convolò a nozze con Jean, essendo nata nel 1871), in quanto non è possibile che si siano incontrati nel corso dell’anno di servizio all’estero compreso nel corso di studi per la licenza in teologia, essendosi maritati nel 1894, appunto, ed essendo stato licenziato Jalla nel 1895, l’altro dato interessante risultano pur sempre i motivi dell’ampio lasso di tempo fra conseguimento della licenza e consacrazione (non dimenticando come Jalla, nel frattempo, venga incaricato per l’insegnamento – 1892, sia redattore de «Témoins-Echo», segua le sue ricerche, ecc.). A tal proposito può aiutare la lettera che Jalla scrisse al Moderatore della Chiesa Valdese e al presidente di Venerato Corpo Pastorale in vista della professione di fede e della consacrazione: ivi Jalla comunica come la sola professione didattica gli risulti parziale, in quanto concentrata «sur une partie seulement de la tâche, que je me suis proposée parceque Dieu m’y a appelé», ribadendo di volersi interessare «d’une façon plus active, à tout ce qui concerne la vie de notre chère Eglise»; la parte che segue è interessante, perché trovano conferma sia il lasso di tempo intercorrente fra conseguimento licenza e stesura della lettera e sia taluni motivi che lo indussero alla scelta o che la condizionarono: «Depuis que j’ai obtenu la licence en théologie, année après année, j’ai pensé à me présenter à cet examen. Ce qui m’a toujours retenu c’est que je prévoyais les objections des personnes qui pourraient croire que je ne vise qu’à avoir un titre de plus ou, comme l’on dit, à avoir deux cordes à mon arc. À telle objections je ne puis répondre par des faits, mais seulement par ma conviction intime, et par le témoignage que ma conscience me rend, que mon intérêt pour l’Eglise au sein de laquelle j’ai été élevé avec amour, mon désir de servir Dieu d’une manière aussi directe et, en même temps, aussi multiple que mes facultés me le permettront, et le besoin de me lier par un engagement pour combattre, dans ce but, mon indolence et ma timidité naturelles, - sont les seuls sentiments qui me poussent, avec une force à laquelle je ne saurais résister plus longtemps, à faire cette démarche» (Lettera di Jean Jalla del 31 luglio 1902, in **ARCHIVIO Tavola Valdese**, Corrisp. TV – Vol. 58. Si ringrazia Gabriella Lazier per il suo reperimento).

51) **Bruna PEYROT**, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990, p. 147. Si pensi, ad esempio, agli opuscoli del 17 febbraio curati da Jalla a partire dal 1904.

mantennero desto l'interesse per la storia, soprattutto verso la fine dell'Ottocento, mediante le commemorazioni, la creazione della Società di Studi Valdesi (1881) ed il Museo (1889), l'individuazione dei luoghi storici e la divulgazione delle principali vicende della storia valdese attraverso la stampa ed i libretti popolari».

Non sottacendo, infine, «la nascita di una coscienza vocazionale intesa come stimolo ed impegno nella evangelizzazione dell'Italia», come nota Bruno Bellion commentando una lettera del 1835 del già citato Jean Pierre Meille<sup>52</sup> e che si pone in parallelo alla percezione del Cattolicesimo come «altro-da-sé», come «nemico» (da fronteggiare sul piano dell'opera di evangelizzazione), elemento esaminato nella prima parte a proposito dell'aspetto logico-oppositivo delle leggende valligiane.

Intorno alla metà degli anni '70 si fece sentire, come ricordato dal de Lange, un'ondata risvegliata di derivazione angloamericana: da un lato il «revivalismo» ormai teorizzato e organizzato di Finney-Moody-Sankey<sup>53</sup> e, dall'altro, il *Movimento di santità* esemplificato da un Pearsall Smith «che negli anni 1874 e 1875 accese l'entusiasmo (...) in Inghilterra e in Germania»<sup>54</sup> e, come s'è detto, nelle Valli.

Le risultanze delle precedenti dissertazioni intorno a taluni elementi del Risveglio nelle Valli e al ruolo dei risvegliati nella costruzione della tradizione e della memoria della storia sembrano confermare i tre elementi più sopra evidenziati. Fra questi, nel presente contesto di pertinenza *emica*, due paiono per ora rilevanti: ci si riferisce a taluni aspetti dualistici e, soprattutto, alla tensione rigidamente morale, cioè al giudizio fortemente critico verso coloro che non manifestarono (in parte o del tutto) evidenti tensioni di rinnovamento e di miglioramento della propria vita religiosa, vale a dire continuarono a vivere nel peccato<sup>55</sup>.

---

52) Bruno BELLION, *Il rinnovamento...*, cit., p. 118.

53) Su cui cfr. Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., pp. 63-65.

54) *Id.*, *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 179.

55) Per ciò che attiene all'irrazionalismo di fondo, nel contesto *emico* nel quale per ora ci si muove non appare centrale, ossia non pertinente alle operazioni aventi come elemento distintivo il soggetto esaminato: per quanto si ritenga il dato irrazionale non secondario, bensì funzionale alla scelta e all'utilizzo anche del mezzo leggendario/fantasmatico onde condurre innanzi il processo di «coscientizzazione» delle genti valdesi, nondimeno si rimanda l'approfondimento di tale tema a specifica discussione in sede di conclusioni.

### 3. DEFINIZIONE

Mercé le discussioni precedenti, si può affermare che il concetto di *punizione su se stessi* sta a significare un castigo che si abbatte su colui (in questo caso il soggetto risulta solitamente individuale) che contravviene, di norma, i dettami di Dio onnipotente, sorta di sfida da parte di un essere naturale nei confronti del soprannaturale che sovrasta e delimita le possibilità e le capacità dell'umano, del naturale, anche in relazione alle problematiche di ordine morale, tema centrale nelle più svariate tradizioni religiose. L'analisi del racconto sul maggiore Malanot, ad esempio, risulterà paradigmatica di questa sezione, in quanto l'uomo non può travalicare i propri limiti e utilizzare espedienti, nel presente caso, di natura magistica per ottenere ciò che desidera contrapponendosi alla volontà divina e a tutto l'ambito ch'essa ricopre, compresa (in ambito Protestante) la predestinazione, cioè la non mutabilità degli imperscrutabili disegni divini. Ripensando, ad esempio, alle leggende sul pastore che vuole attraversare il lago una volta di più, «che Dio voglia o non voglia», ci si rende conto dei precisi limiti cui è sottoposta l'umana volontà. In parallelo si può notare, contrariamente a quel che nella prima parte si è evinto/detto circa la possibilità concesse al difensore della fede di travalicare i confini naturali, che in questo frangente detti limiti ci sono e risultano stretti: senza (o contro) la volontà dell'Onnipotente nulla si può, così come nulla si ottiene, al di là di vantaggi contingenti, dal rifiuto della fede.

Ci si può domandare, però, se fosse necessario utilizzare contesti narrativi para-religiosi per elaborare leggende perspicuamente topo/antroponomastiche (perché di fatto questo esse talora paiono risultare) e non, piuttosto, contesti mitologici o para-mitologici (che presentano figure divine, semidivine o, comunque, metaumane: giganti, fate, diavoli, ecc.), più consoni a una certa tradizione fiabistica popolare. La risposta rinvia a ciò che s'è definito *interpretatio valdensium* di materiale popolare ampiamente diffuso, quasi a stabilire che nomi di luogo, antroponimi o, altrove, particolarità geomorfologiche sono frutto della specifica cultura, risultano un prodotto di natura *emica*, ossia traggono senso dal punto di vista della particolare storia religiosa e (genericamente) culturale del sistema socioculturale valligiano, vale a dire dal senso che ebbero per coloro che narrarono i racconti o li elaborarono. Da qui il titolo di questa sezione: mentre nella precedente l'accento s'è posto sul rapporto fra paradigma interno e paradigmi esterni (cioè sulla contrapposizione tra Valdismo e Cattolicesimo), in questo contesto si opererà intorno a un paradigma interno (il Valdismo riformato e, soprattutto, risvegliato) correlato sì ad altri paradigmi interni ma collidenti con quello di riferimento.

Anche nel presente caso, riferendosi al non superamento dei limiti della soggettività umana, si potrebbe facilmente obiettare come, in altri contesti mitologico-fiabistici, il ruolo di coloro che puniscono l'uomo che tenta di «andare oltre» se stesso, la sua dimensione umana e i propri limiti morali, venga incarnato da figure diverse e interscambiabili le une con le altre. Occorre, infatti, ricordare come il presente studio sia per il momento finalizzato all'esame dell'esclusiva pertinenza *emica* di leggende e di tradizioni varie (di tipo monumentale, ad esempio), cioè del senso che racconti e tradizioni varie possiedono in relazione a coloro che vivono in un determinato sistema socioculturale. La pregnanza della metodologia suggerita dall'antropologo Marvin Harris risiede proprio in ciò: che lungi dal sopravvalutare l'aspetto relativistico dell'analisi intorno ai fenomeni culturali, essa insiste sulla duplicità di senso e significato in ragione dei due opposti punti di vista del soggetto analizzato e di colui che indaga, in quanto se è vero che i processi culturali hanno significato per coloro che li vivono giorno per giorno, è parimenti vero che non è detto che i paradigmi validi per una cultura lo siano anche per le altre, senza per questo dover cedere al fascino del relativismo culturale; se è quindi vero

che la natura umana è una sola, è altrettanto vero che distinzioni ci sono e ci furono, altrimenti l'antropologia culturale non avrebbe senso di esistere come autonoma scienza dell'uomo e il folclore, a sua volta, si troverebbe privato dell'oggetto d'indagine (i dislivelli interni in seno alle cosiddette «civiltà superiori»<sup>56</sup>). Le analisi intorno a temi leggendari entro l'ambito valdese confermano l'esistenza di differenze interpretative (al tempo dell'elaborazione delle tradizioni o al tempo delle compilazioni di Jalla e di Bonnet) rispetto alle contigue aree cattoliche: differenze relative, certo non assolute, di contenuto più che di struttura ma pur sempre differenze.

Ora, nel caso qui in questione, tali differenze insistono, sul piano della sovrastruttura mentale, intorno a temi e motivi altrove diffusi, letti in relazione ai paradigmi discendenti dal processo di valdesizzazione della cultura popolare, come si è visto per ciò che riguarda il patrimonio epico-retorico esaminato in precedenza, non dimenticando che le Valli si pongono geo-linguisticamente (e culturalmente) all'interno del più vasto ambito occitano. Questa ulteriore digressione ci consente di asserire quanto segue: ciò che s'è definito *punizione su se stessi* pare acquistare, nelle Valli, una valenza specifica e, se si vuole, particolare, che merita di essere analizzata, sul piano della classificazione, come parte a sé rispetto alle altre leggende che Jalla, e soprattutto, Marie Bonnet, raccolsero e trascrissero. In quest'ottica ha senso, tutto sommato, la partizione dei temi adottata da Jalla, il quale pose talune delle leggende in questa sede esaminate sotto il comune denominatore di «Légendes ayant une portée morale», ritenendo correttamente che dal punto di vista dell'*interpretatio valdensium* fossero state elaborate con queste finalità e andassero quindi riunite in tal modo. Sennonché, mercé l'esame nel corso della prima parte dell'apporto di Jalla stesso alla costruzione d'una memoria storica e della tradizione, occorre parlare di contestuale interpretazione da parte di Jalla: data, nel suo caso, l'estrema commistione di ruoli tra facitore di tradizioni e raccoglitore delle stesse, l'un aspetto si sovrappone all'altro, manifestando una sovrapposizione che complica l'analisi: si prenda il caso, ad esempio, del pastore Danna, della sua storica abiura e del discenderne un racconto storico leggendarizzato, su cui si ritornerà fra breve.

Talune fra le leggende da Jalla classificate fra quelle aventi scopi morali mancano all'appello e sarà cura di ulteriori indagini tentare di classificarle opportunamente operando sul duplice fronte, in ordine al metodo, alle funzioni dei personaggi e alle opposizioni fra ciò che viene ritenuto giusto e ciò che non lo è. In questo senso, ad esempio, una leggenda quale *Le Lichen*<sup>57</sup> non si ritiene classificabile in questo gruppo, prevalendo piuttosto l'aspetto mitologico in quanto origine delle caratteristiche delle piante (A2700-A2799 nel *Motiv-Index of Folk Literature* di Thompson), mentre, viceversa, altre vanno presumibilmente ricomprese, come nel caso de *Le cheval de Poumeifré*<sup>58</sup>:

*Poumeifré* (...) fut habité, jusqu'au 18<sup>me</sup> siècle, par une famille Meynier, de sinistre mémoire. Un de ses membres montait un cheval blanc, très beau mais très ombrageux. Un jour que, loin de se laisser seller, le coursier donnait des ruades en tous sens, son maître, impatienté, dit: «Tu ne veux pas obéir? Puisse-tu disparaître mille pieds sous terre!». Au même instant, le cheval disparut dans un puits très profond, qu'on a jamais réussi à combler. Il semble communiquer avec la Germanasque, qui roule plus bas ses eaux bouillonnantes. Ainsi fut punie l'imprudente apostrophe de cet homme.

---

56) Sul concetto di «dislivelli interni di cultura» cfr. **Alberto M. CIRESE**, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1976, pp. 10 sgg. Cfr. inoltre **id.**, *I dislivelli interni di cultura nelle civiltà superiori*, in **Vinigi L. Grottanelli** (a cura di), *Ethnologica*, Milano, Ed. Labor, 1965, vol. 1, pp. 415-461: in sintesi, i «dislivelli interni» attestano «l'esistenza di "salti culturali" morfologici e storici, qualitativi e quantitativi, tra città e campagna, tra ambienti colti e ambienti popolari» (p. 418).

57) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1926, pp. 10-11.

58) **Id.**, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 9-10.

Anche in questo caso, come negli altri qui riuniti, si ritiene valida l'attribuzione di patrimonio, se non di natura epica (maggiormente consona alle tradizioni esaminate nella prima parte), almeno di tipo retorico, sempre inteso nei suoi tre aspetti del *docere*, del *movere* e del *delectare*, quindi utilizzato per scopi pedagogici<sup>59</sup>, atti a insegnare che, astrattamente, nella dicotomia **Bene vs. Male**, il primo prevale e viene premiato (o non punito), mentre l'altro soccombe o, comunque, non ottiene alcuna ricompensa finale. Altrove il Male era incarnato dai Cattolici: qui è esemplificato da colui che contravviene limiti e vincoli umani.

Vi saranno, quindi leggende che «insegneranno» che non bisogna pretendere più di quanto si riesce a compiere o ad ottenere; altre che mostreranno che esser egoisti non paga; altre che faranno capire come il venire meno alla propria fede per ragioni d'opportunità espone al giusto castigo; altre ancora che ci diranno che «il delitto non paga»; altre, infine, che evidenzieranno come atteggiamenti comunque moralmente opinabili vengono puniti, come nel citato caso del cavallo di Meynier.

Una giustificazione per la presenza di questi quattro gruppi di punizioni e non di altri: il materiale offerto dalle due raccolte, opportunamente integrate, questo propone e a questo ci si atterrà; come ebbe ad affermare Vladimir Ja. Propp, rispondendo alle critiche rivoltegli, «il professor Lévi-Strauss ritiene (..) che lo studioso dapprima trovi il metodo e soltanto dopo cominci a chiedersi a quale fenomeno possa applicarlo (...). Ma nel campo della scienza ciò non avviene mai e così non è stato neanche nel mio caso. Tutto si svolse in modo assai diverso»<sup>60</sup>. Come in questa sede.

---

59) Per analoga e più autorevole attribuzione cfr. **Bruna PEYROT**, *La memoria costruita sul «Glorioso Rimpatrio»*, cit., p. 229.

60) **Vladimir Ja. PROPP**, *Struttura e storia nello studio della favola*, appendice dell'ed. it. **id.**, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 206-207.

#### 4. CONFRONTI

Come facilmente si evince leggendo la colonna «Riferimenti» nelle tabelle allegate, in questi casi il materiale desunto dalla raccolta di Marie Bonnet, per quanto sempre minoritario rispetto ai racconti provenienti dalla silloge di Jalla, risulta più numeroso, proporzionalmente, a quello adoperato per la comparazione nella sezione precedente. La spiegazione appare, a questo punto e dopo le discussioni contenute in un capitolo precedente, ovvia: in quanto ambito meno prossimo alla volontà da parte dell'élite valligiana di operare in funzione della costruzione di tradizioni e di memoria storica, in relazione alla duplice finalità di esaltazione delle proprie peculiarità e del riconoscimento di un *ennemi* esterno, quivi il testo della citata studiosa può tornare maggiormente utile per fini comparativi e analitici. In questo senso, anche statisticamente (il numero delle leggende desunte da Bonnet in rapporto al numero di quelle tratte da Jalla), si possono distinguere i due approcci, apparendo così ulteriormente avvalorata la tesi, qui proposta, che vuole le edizioni della silloge di Jalla meno folcloriche e «più valdesi» e viceversa nel caso degli articoli di Marie Bonnet.

Ulteriore conferma viene dalla partizione dei temi nella silloge di Jalla: a una sezione dedicata alle leggende aventi finalità morali, fanno seguito, non casuale, quella ampia sulle leggende relative alle «superstizioni» e la parte dedicata alle leggende storiche, ciò che pare deporre per una tassonomia più accentuatamente valdesizzata a fronte della partizione adottata da Marie Bonnet, che appare più vicina alle tradizioni folcloriche<sup>61</sup>.

Come già fatto nella prima parte, si forniscono sinteticamente i racconti adoperati per la tabulazione che, viceversa, potranno leggersi in forma di tabulazione nella tabella allegata 2:

CAHIER 15	CAHIER 14	JALLA EDIZIONE 1926	BONNET ED. IT.
		Le pasteur apostat [102]	
		Les Lantelme Relanqui [103]	
S. Cesan		L'Avare et l'Or [11-12]	
	Racconto n. 24	La Piata d'Abiasi [11]	Gesù Cristo alla <i>Sella</i> [389-391]
E. Giraud		Le Lac de l'Homme [13-15]	Il lago dell'Uomo – var. 2 [401-403]
		Le Lac d'Envie [47]	
	Racconto n. 36	Le Lac d'Envie [47 – var.]	
A. Geymonat	Racconto n. 37	Lac d'Envie [47 – var. del lago dell'Uomo]	Il lago dell'Uomo – var. 3 [403]
			Il lago del Laux [395-397]
		La mal'heure [33-34]	
		Sautareilla [94]	
			La città di Aiguilles [409]
			San Paolo nelle Valli Valdesi [391-393]
L. Grill		Belle mère et belle fille [12]	
		La Malaneuit [5-6]	
E. Pons		L'Ôcio de Giasset [7-9]	
	Racconto n. 45	La Conscience: fui-fui [9]	
		La Conscience: fui-fui [9 – var.]	
			Gesù Cristo al Sap [387-389]

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.

61) Per una discussione più approfondita vedasi il primo capitolo delle conclusioni.

## 5. PUNIZIONE PER ABIURA

Questa sezione si connota per una serie di dicotomie tutto sommato equiparabili. In primo luogo quella tra il mantenimento del proprio credo religioso e il venirne meno, vale a dire abiurarlo: come nel caso del pastore Matthieu Danne (Danna) di San Giovanni<sup>62</sup>, storicamente vissuto e l'abiura del quale avvenne nel 1678, nel mese di aprile o maggio «in pompa magna a Torino, padrino il duca dodicenne, madrina Madama Reale (...) [ciò che permise a Danna di vivere] un paio d'anni con la pensione annua di duecento scudi d'oro della duchessa»<sup>63</sup>:

Matthieu Danne, pasteur de S. Jean, venait d'apostasier contre une pension, promise par la duchesse douairière.

Oppure nel caso di un Lantelme<sup>64</sup>:

L'un d'eux, pour obéir à sa conscience, se retira à Pramol, parmi ses coreligionnaires, sujets du duc de Savoie, et ses descendants se trouvent encore à Saint-Germain; l'autre, attaché à ses biens terrestres, renonça à la foi de ses pères, et sa posterité, qui occupe encore le Duc d'en haut, a gardé le surnom de *Relanqui*.

Apostasia e «rinuncia alla fede dei propri padri» indicano un'opposizione pertinente e sulla quale non pare necessario soffermarsi: ci si riferisce a quella **Fede vs. -Fede**, cioè alla volontà di mantenersi coerenti verso il proprio credo religioso avversa alla scelta di compiere gesti non coerenti e né compatibili con la propria fede originaria.

I motivi che cagionano tali scelte possono rintracciarsi in ragioni di ordine materiale (dicotomia **Spirituale vs. Materiale**), per l'uno consistente nella pensione promessagli dalla duchessa e per l'altro nel rimanere nella sua casa al Duc di Pragelato. Nell'un caso trattasi di opposizione specifica **Denaro vs. -Denaro** e nell'altro di **Casa vs -Casa**, ossia, per entrambi i casi, **Materiale vs. -Materiale**: alla materialità del denaro corrisponde quella del possesso della propria magione nel luogo natò, ciò che si oppone alla non materialità delle scelte di fede (non materiale, ovvero spirituale, per definizione).

Per il pastore Danne, il risultato dell'abiura si traduce nell'uovo nero fatto dalla gallina che metaforizza, come egli scrive alla moglie, la vendita della sua anima al demonio e per il fratello di Lantelme nell'attribuzione di un soprannome esemplificativo del suo cedimento nei confronti della propria fede per finalità materiali. Nel primo caso si può facilmente riassumere l'accaduto attraverso l'opposizione **Uovo nero vs. -Uovo nero**, ritenendo che se il pastore non avesse ceduto al fascino del denaro e di altri privilegi la gallina non avrebbe fatto l'uovo nero; nel secondo si può facilmente dicotomizzare l'epilogo, consistito nel cedimento nella fede, attraverso un efficace **Soprannome vs. -Soprannome**.

Entrambe le valenze negative (il soprannome attribuito e la deposizione d'un uovo nero) sono, però, elementi che denotano il possesso di un qualcosa; di conseguenza, le dicotomie possono in tal modo compendiarsi: **Avere vs. -Avere**. Se si leggono comparativamente le leggende, ci si rende, infatti, conto che le storie possiedono un andamento altalenante fra i due po-

62) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 102. Cfr. inoltre il primo articolo di Jalla sul BSHV dedicato proprio a Danna (Jean JALLA, *Un precursore del Puseismo nelle Valli al S. XVII*, in BSHV, n. 9 (1892), maggio, pp. 34-40) in cui avanza la tesi dell'abiura per denaro ma con dubbi circa la conversione per motivi effettivamente religiosi; il dubbio si risolverà in favore dell'abiura per denaro in un successivo articolo (cfr. Jean JALLA, *Documents. Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, n. 28 [1911], p. 84)

63) Cfr. Augusto ARMAND HUGON, *Storia dei Valdesi 2. Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 116-117.

64) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 103.



li dell' **Avere** e del **non Avere (-Avere)** – ciò che varrà, a maggior ragione, per la sezione dedicata alle punizioni per egoismo –, ciascuno determinato volta a volta in senso positivo o negativo:

<i>Avere fede</i>	<i>Non avere denaro (o casa)</i>	<i>Non avere uovo nero (o soprannome)</i>
vs.	:	vs.
<i>Non avere fede</i>	<i>Avere denaro (o casa)</i>	<i>Avere uovo nero (o soprannome)</i>

Si ottiene un andamento delle storie, formalizzabile sul doppio binario del giudizio morale (mentale, di pertinenza *emica*) e logico-sequenziale, del tipo:

<b>DANNE-LANTELME</b>	vs.	vs.	vs.
⇒ FEDE ⇒ -MATERIALE ⇒ -AVERE <sup>P</sup>			
	vs.	vs.	vs.
	⇒ -FEDE ⇒ MATERIALE ⇒ AVERE <sup>N</sup> ⇒ ANTROPONIMO		

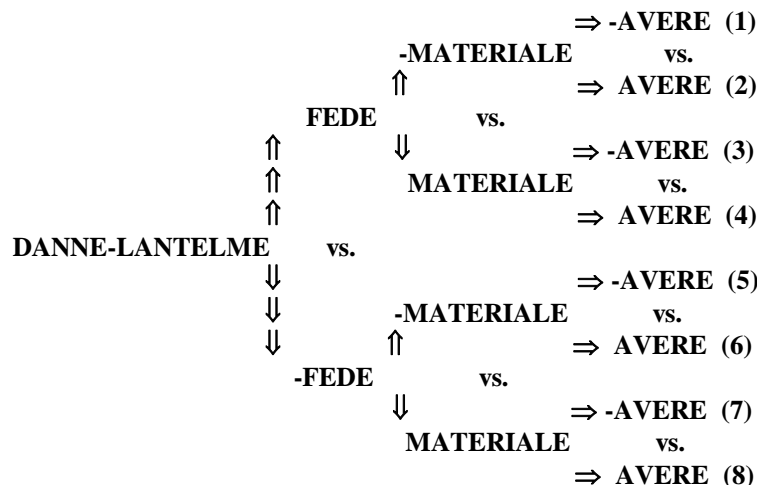
Da un punto di vista narrativo il giusto, soprattutto quando subisce (come nel caso dell'altro Lantelme che rimarrà a Pramollo e non potrà tornare al Duc di Prigelato), viene sempre ricompensato e, comunque, non viene mai punito; viceversa l'ingiusto ottiene effimeri vantaggi ma per lui non sarà il premio finale: addirittura, nel caso di Danna, dopo l'abiura nel 1678 egli ottenne una pensione annua di 200 scudi d'oro, della quale il convertito non godette che fino al 1680, quando, il 20 settembre, fu seppellito nella chiesa di Luserna<sup>65</sup>. La dicotomia **Bene/Male** fa da sfondo ai due intrecci e governa l'intero movimento narrativo, dall'inizio alla fine, anche storicamente, nel senso che coloro che peccarono, che cedettero, vennero castigati: se Danna morì in breve tempo, dal canto suo per Lantelme il castigo si protrasse nelle generazioni, vedendosi i propri discendenti attribuito l'antroponimo di «Relanqui», del «Rilassato» (nella fede).

Circa gli apici «P» e «N», valgono le osservazioni più sopra fornite: il primo indica la valenza positiva di quel che si ha o non si ha, vale a dire il giudizio morale di pertinenza *emica* circa gli sviluppi dell'intreccio e dell'epilogo dei racconti: così il *non avere* la casa al *Duc d'en haut* risulterà il prototipo d'una scelta contingentemente non pagante sul piano pratico ma pagante su quello fideistico. Viceversa, l'apice «N» indica un giudizio negativo.

Occorre, tuttavia, evidenziare come entrambi i racconti possano tendere a inserirsi nel filone della retorica epico-religiosa valdese analizzata nella prima parte: s'è però reputato corretto riferirne in una sezione dedicata alla *punizione per abiura* in quanto trattasi, appunto, proprio di questo (per quanto connotata in senso retorico epico-religioso, cioè posta entro il lungo conflitto col Cattolicesimo per l'affermazione dei propri valori e l'annientamento – secondo qualsivoglia modalità – della parte avversa); in secondo luogo (correlato al primo), è parso evidente come non ci si trovasse di fronte né a casi di *castigo dei persecutori* e neppure a casi di *martirio del popolo valdese*, in quanto il castigo nei confronti dei due personaggi tende a discendere dal contravvenire le scelte teologiche operate in area valligiana, sorta di «castigo interno» diverso, *emicamente*, sia dal castigo che dal martirio sopra citati.

Appare ovvia, da un punto di vista narrativo, la possibilità di plurimi intrecci, come risulta dallo schema sottostante:

65) Cfr. Jean JALLA, *Documents. Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, cit., p. 84. La moglie gli sopravvisse sino al 1710.



Gli sviluppi (1) e (8) sono quelli considerati nella formalizzazione più sopra riportata; viceversa, gli intrecci (2) e (7), per quanto accettabili sul piano dell'*emica* culturale (il giusto viene premiato per la sua fede, mentre l'ingiusto viene punito), appaiono non pertinenti allo scopo edificatorio («esemplare») dei racconti, che pare quello di dichiarare che la fede costa sacrifici, ossia non ottenere vantaggi; l'intreccio (2) potrebbe prevedere un finale positivo che non pare adatto al contesto, mentre il (7) potrebbe ipotizzare una punizione di tipo negativo come, ad esempio, la perdita della vita in quanto punizione suprema (ciò che non è nel racconto bensì accadde nella realtà). Parimenti accettabile sul piano *emico* potrebbe risultare l'intreccio (4), tuttavia è parzialmente privo di logica, in quanto correlato a una scelta (la fede) connotata per definizione in senso immateriale; logicamente privo di senso appare l'intreccio (3): se il mantenimento della propria fede dovesse comportare ricompense di tipo materiale non si comprende un **-Avere** come esito finale. Impossibili per definizione, infine, risultano gli sviluppi (5) e (6), in quanto riposanti su presupposti non pertinenti al punto di vista dell'*emica* valdo-riformata: preso atto che ciascun ambito religioso (ma tale osservazione può valere anche per ambiti sociali, politici, addirittura anche calcistici) non riesce a concepire *emicamente* i transfughi (mentre, viceversa, accetta coloro che vi giungono), ne consegue che l'abiura alla propria fede non può avvenire per motivi autenticamente religiosi, bensì – ad esempio – per finalità materiali e, quindi, non può (nello schema narrativo più sopra descritto) comportare la non esistenza d'una sorta di qualsivoglia ricompensa materiale per l'insano gesto compiuto, ciò che naturalmente si riflette sugli esiti finali, privi a questo punto di un passaggio intermedio (il **-Materiale**) atto a giustificarli narrativamente.

Non figurano, in conclusione, intrecci narrativi quali: **Fede** ⇒ **-Materiale** ⇒ **Avere<sup>P</sup>**; oppure: **-Fede** ⇒ **Materiale** ⇒ **-Avere<sup>N</sup>**, entrambi teoricamente possibili in quanto l'*avere positivo* e il *non avere negativo* potrebbero esemplificare due opposte soluzioni per chi mantiene o, rispettivamente, abbandona la propria fede: nel primo caso ottenere qualcosa di spiritualmente efficace, ricordando però che l'*avere positivo* è preceduto da un *materiale negativo*, la qual cosa non consente, certo, di prevedere un epilogo in quanto *avere positivo* nei termini di ottenimento di beni materiali<sup>66</sup>; nel secondo, qualcosa di materialmente inefficace (la perdita della vita, ad esempio: *meno avere negativo*) che, però, non trova riscontro in ciò che lo precede, cioè in un *materiale* positivamente determinato.

66) A meno di ipotizzare, come nel caso del martirio cristiano dei primi secoli, che la privazione della vita (-Materiale) dischiuda all'eterna beatitudine nell'aldilà (Avere<sup>P</sup>) come ricompensa post-mortem. Sul piano letterario, vedasi l'ideologia religiosa sottesa, ad esempio, agli sposi promessi di manzoniana memoria.

Prima di chiudere appare d'uopo un'osservazione su un tema già affrontato. L'episodio storico dell'abiura di Danna viene citato da Augusto Armand Hugon con riferimento a un articolo di Jean Jalla del 1911: non essendo noti, per ora, altri riferimenti che possano aver costituito la base per la stesura del racconto compreso nella silloge sul leggendario valligiano, si è quasi portati a pensare che l'elaboratore del racconto possa essere risultato Jalla stesso, peraltro in possesso di tutti i dati storici necessari onde dare corpo alla narrazione e in sé motivato – come già si è visto – dalla volontà di contribuire al consolidamento d'una memoria storica e di tradizioni valligiane<sup>67</sup>, di cui erano parte anche episodi certo non esaltanti per il Valdismo quali, ad esempio, l'abiura di personaggi importanti, come recita un'anonima lettera da Jalla citata in nota e da lui reperita all'Archivio di Stato: «(...) uno dei principali ministri delle Valli, che ha ricevuto qualche raggio di luce (...).»<sup>68</sup>

---

67) Anche in ordine alla fede per la quale, se è salda in ciascuno (e il Risveglio agiva per rinsaldare la fede), si vive e si paga: non si scordi, del resto, che Jalla fu anche un pastore regolarmente consacrato dopo gli studi teologici a Firenze.

68) **Jean JALLA**, *Documents. Synodes Vaudois...*, cit., p. 84.

## 6. PUNIZIONE PER EGOISMO

Ragionamento simile può avanzarsi per coloro che vengono puniti per il loro egoismo, vale a dire per la loro mancanza di carità (dicotomia **Carità vs. -Carità**) e che vedono i propri averi (nuovamente **Avere vs. -Avere**) colpiti dal giusto castigo e trasformati in inutilità, in niente o, nel caso della suocera e della nuora, dalla morte della seconda.

Al di là delle varianti, si dispone di tre casi; nel primo Barba Matté, avaro che si diverte a contare le sue monete d'oro sul tavolo, rifiuta ospitalità a uno straniero ma alla fine<sup>69</sup>:

Il se rassied, soulève son manteau pour reprendre ses chers calculs, mais au lieu des piles de ducats il ne voit plus qu'un tas de feuille sèches...

Per quanto ambientata da Jalla ad Angrogna questa leggenda sull'avarò punito risulta, in realtà, una leggenda religiosa, pienamente rientrante nella definizione che ne fornisce Propp: racconto edificante nato entro sistemi religiosi monoteistici<sup>70</sup>. Il racconto può essere infatti accostato a leggende quali «Cristo e Pietro nel granaio» (tipo 752A), o a «Il Salvatore e Pietro alloggiati per la notte» (tipo 791), vale a dire sussunto nel novero delle leggende religiose, con al centro santi e divinità varie peregrinanti sulla terra e il trionfo della giustizia divina<sup>71</sup>. Il prototipo al quale può accostarsi tale struttura è quello dell'«Ospitalità premiata» (tipo 750B), fiaba che, secondo von Sydow, «risale a una leggenda di san Germano ricordata da Nennius nell'VIII secolo, leggenda ch'egli giudica di origine gallese»<sup>72</sup>. Infine va ricordato l'episodio di Filemone e Bauci nelle *Metamorfosi* di Ovidio<sup>73</sup>: Giove e Mercurio, sotto mentite spoglie a

mille case si affacciarono, chiedendo un luogo per riposare; mille case furono sprangate con catenacci. Ma una li accolse, piccola davvero, coperta da stoppie e da canne di palude: però in essa, negli anni giovanili, si unirono Bauci, ora vecchia, e Filemone, di pari età (...).

Quando dunque gli abitatori del cielo raggiunsero il povero abituro e, chinando la testa, entrarono dall'umile porta, il vecchio li invitò a riposare le membra stanche dopo aver offerto un sedile (...).

– Siamo dèi – essi dissero; - i vostri empì vicini pagheranno la giusta pena; a voi sarà concesso di essere salvi da questi mali; ma subito lasciate la vostra casa, seguite i vostri passi e insieme andate sulla parte più alta del monte (...).

Tanto essi eran distanti dalla cima (...): volsero gli sguardi e videro ogni cosa sommersa in una palude e soltanto intatta la propria capanna (...).

Nel secondo caso, lo svolgimento del quale è simile (viene negata ospitalità), si ha un epilogo analogo, per quanto di portata più ampia<sup>74</sup>:

(...) lorsque, le lendemain, ils y envoyèrent les troupeaux, ceux-ci n'y trouvèrent rien à brouter.

---

69) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit. pp. 11-12. Vedasi inoltre componimento scolastico di Samuele Cesan (cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. Parte terza: val Pellice, in «la Beidana», n. 33 (1998), ottobre, p. 57).

70) Cfr. a tal proposito, Vladimir J. PROPP, *La fiaba russa* (ed. ital.), Torino, Einaudi, 1990, p. 32 e, comunque, per lo stretto rapporto tra fiaba e altri generi narrativi popolari, tutta l'introduzione.

71) Cfr. Stith THOMPSON, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 190 sgg. e 216 sgg. [ed.or., The Folktale, Holt, Rinehart & Wiston, 1946].

72) Id., *La fiaba...*, cit., p. 197.

73) Publius Naso OVIDIUS, *Metamorphoseon libri*, a cura di Enrico Oddone, Milano, Bompiani, 1991, VIII, vv. 611-724.

74) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit. p. 11.

Nel terzo, appena la suocera (peraltro già di per sé avara) ebbe finalmente a morire<sup>75</sup>:

(...) la belle-fille chercha le trésor et, quand elle l'eut découvert, elle voulut se l'assurer avant que personne n'intervînt. Mais il était si bien attaché et avec tant de nœuds que, de guerre lasse, elle prit la scie et se mit à scier la jambe de la défunte. Mais voilà que celle-ci se relève, en criant: «Donne-moi ma jambe!». A cet aspect et à cette voix, la bru eut un tel saisissement qu'elle tomba raide sur sa victime et rendit l'esprit.

Si può, anche in questo caso, comparare racconti, fornendo la seguente formalizzazione, sintesi del giudizio di natura *emica* (morale) e dell'andamento narrativo:

⇒ CARITÀ ⇒ -MATERIALE ⇒ AVERE<sup>P</sup>  
 NUORA-MATTEO-VECCHIA      vs.                      vs.                      vs.  
 ⇒ -CARITÀ ⇒ MATERIALE ⇒ -AVERE<sup>N</sup> ⇒ TOPONIMO

Come si nota, la scansione d'ordine logico-narrativo risulta, per quel che riguarda la struttura, pressoché identica rispetto a quella della precedente sezione ma con due importanti varianti. In primo luogo alla fede si sovrappone la carità, vale a dire all'abiura l'egoismo, permanendo sempre una connotazione morale fortemente determinata in senso religioso (fede e carità risultano due elementi fondanti di tante ideologia religiosa).

In secondo luogo, a un *non Avere positivo* (non tornare nella propria casa al Duc di Prigelato significa non dover rinunciare alla propria fede) corrisponde un *Avere positivo* (nel caso dell'anziana la disponibilità di prati atti al pascolo, nel caso di Matteo il possesso di oro se non si fosse comportato in modo egoistico e per la nuora la vita salva), contrapposto, questa volta, ad un *non Avere negativo* (i prati coperti di abiazì, le foglie secche e la morte).

Circa questo secondo elemento distintivo, va ritenuto un mero *espediente retorico-narrativo*, cioè un modo diverso per comunicare all'ascoltatore o al lettore come il non essere caritatevoli, cioè l'essere egoisti, comportamenti delle sanzioni, delle punizioni appunto, mentre nel caso contrario si sarebbe stati premiati o non si sarebbe stati sanzionati, come infatti accade alla famiglia dell'anziana caritatevole che soccorre Cristo: non essendo proprietaria del prato comune, non è colpita dalla punizione inflitta dal Salvatore alle altre famiglie.

Anche in questo caso di punizioni sarebbero stati possibili svariati intrecci narrativi:

					⇒ -AVERE (1)
				-MATERIALE	vs
			↑↑		⇒ AVERE (2)
		CARITÀ		vs	
		↓			⇒ -AVERE (3)
		↑↑		MATERIALE	vs
		↑↑			⇒ AVERE (4)
NUORA-MATTEO-VECCHIA	vs				⇒ -AVERE (5)
		↓		-MATERIALE	vs
		↓			⇒ AVERE (6)
		↓		↑↑	
		-CARITÀ		vs	
		↓			⇒ -AVERE (7)
				MATERIALE	vs
					⇒ AVERE (8)

75) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 12.

Gli intrecci (2) e (7) corrispondono a quelli reputati pertinenti ad esemplificare questo sottogruppo della sezione dedicata alle punizioni. Gli intrecci (1) e (8) risultano impraticabili per impossibilità logica, giacché non possiedono un senso per la specifica cultura che li produce: dal punto di vista *emico* non può accettarsi un racconto che si concluda, dopo aver dato, ad esempio, ospitalità a un viandante, con la punizione della persona altruista; viceversa, non verrebbe capito un racconto che ci concludesse, dopo un gesto egoistico, col premio all'egoismo stesso. Dal canto loro, gli intrecci (3), (4), (5) e (6) risultano impossibili per definizione: in quanto se si è caritatevoli non si è attaccati ai beni terreni (venendo meno il *materiale* vengono meno anche gli esiti successivi); se non si è caritatevoli, al contrario, viene a cadere la logica del *meno materiale*, da cui illogicità degli esiti finali.

Come si può notare, anche in questo caso – come nel gruppo precedente – utilizzando i modelli si possono ipotizzare numerose varianti, ma solo poche di queste risultano percorribili o, addirittura, nel presente caso, solo due, quelle più in alto formalizzate. *En revanche*, nel modello relativo alla punizione per abiura, si è potuto constatare come potessero darsi altri due esiti teoricamente possibili (oltre l'[1] e l'[8] anche il [2] e il [7]), tuttavia non praticati (almeno sulla base del materiale disponibile) in quanto estranei agli scopi edificatori, consistenti nell'evidenziare che le scelte per la fede comportano sacrifici.

Resta da dire come il racconto dell'ospitalità della vecchia a Gesù Cristo travestito abbia funto da referente per un toponimo e, quindi, sia transitata dal gruppo delle leggende sulla punizione su se stessi a quello dedicato alla formazione di toponimi e antroponimi, su cui nella terza parte ci si soffermerà. A tal proposito, corre però l'obbligo di riferire non solo di un racconto che per certi versi tende a sovrapporsi a quello sulla *Piatta* (cioè la leggenda su *Gesù Cristo al Sap*, ove non si fa cenno all'erba non più commestibile per il bestiame quanto ad un'erba – non detto – commestibile, premio per l'unica persona che accoglie Cristo benevolmente), ma pure di un'analogia leggenda riferita da Emile Giraud in un componimento scolastico fatto eseguire da Jalla: tale racconto narra della nascita dei laghi di Avigliana<sup>76</sup> e, come si vede, la struttura è la stessa del racconto sulla Piatta 'd lh' Abiazì:

Una volta non esistevano questi due incantevoli laghi che vedi innanzi ai tuoi occhi. Invece di essi si stendeva una bella pianura ondulata, che si perdeva lassù, lontano, lontano, vedi; alle falde di quel monte che è il Cenisio. Tutto era splendido e incantevole, forse più ancora di ora; la pianura era fertile e molto ricca.

Un giorno si presentò agli abitanti di questo luogo, in abiti dimessi, una vecchietta, chiedendo l'ospitalità per quella sera. Veniva da lontano, lontano e doveva fare ancora molto cammino. Ma la stanchezza non le permetteva di proseguire la sua strada per quella sera.

Bussa ad una porta; bussa ad un'altra; si raccomanda perché le diano un luogo dove poter passar la notte al riparo dalla brezza montanina; m la notte viene e nessuno pensa ad accoglierla in casa sua; finalmente una porta s'apre, un letto di semplici foglie le è offerto con amore per passarvi la notte. Tutto era pulito, ma si sentiva la povertà in quella casa. Difatti i proprietari erano contadini dei più poveri della valle.

La notte serena placida e silenziosa scese su tutta la valle, e nella casetta dove riposavano i due caritatevoli. Al mattino cercarono della vecchietta per offrirle un po' di colazione prima che riprendesse il cammino. La vecchia era sparita... Dove? non si sa; la porta era chiusa. Nessuno lo seppe ami. Ma quando i due contadini fecero per uscire all'aperto, non videro più i campi senza confini, né le verdeggianti colline dinanzi alla loro casetta; ma solo una lingua di terra, era la loro unica proprietà, ed è quella che separa i due laghi.

Tutte le case erano sparite cogli abitanti, sprofondate senza dubbio nel fondo oscuro dei laghi.

Era certo quella vecchietta che si era vendicata della negata ospitalità, mentre che quei due contadini, che le avevano usato misericordia, diventarono padroni di quanto rimaneva di quel bel paese fertile e ricco.

---

76) Cfr. **Michele RUGGIERO**, *Tradizioni e leggende della valle di Susa*, Torino, Piemonte in bancarella, 1970, pp. 71-72, che narra una versione del tutto uguale a quella di Giraud, avente come protagonista Gesù; in nota aggiunge come un'altra versione sostituisca a Gesù le figure della Madonna e del Bambino.

Se è certo che quando Jalla lesse il componimento lo dovette giudicare fuori tema, in quanto localizzato in quel di Avigliana (Val di Susa), è parimenti vero che questo intreccio risulta ampiamente diffuso sul piano della tradizione popolare, ricomparendo, come più oltre si vedrà, in area valligiana (Val Chisone, invero, ma raccontato a Bonnet da un contadino di Prarostino) a proposito sempre d'un lago (il Laux) ma in un contesto di contravvenzione della volontà divina: rispetto al caso più sopra esaminato non v'è il lago (bensì un pascolo non più utile al bestiame), mentre permane il castigo. Da cui la seguente struttura dicotomica:

<b>Atteggiamento caritatevole</b>	vs.	<b>Pascolo produttivo</b>	vs.	<b>Assenza lago</b>	vs.	<b>Accettazione volontà divina</b>
Atteggiamento non caritatevole	:	Pascolo non produttivo	:	Nascita lago	:	Contravvenzione volontà divina
1		2		3		4

Ivi l'opposizione **Assenza/Nascita lago** riassume i due casi di Avigliana e del Laux e quella **Pascolo produttivo/Pascolo non produttivo** esplicita quello della *Piatta 'd lh' Abiazì* e di *Gesù Cristo al Sap.* Questa formalizzazione consente di comprendere la struttura simile presente nei tre casi citati e la possibilità di interpolazioni in strutture per certi versi identiche: riformulando, infatti, le dicotomie 1 e 4 e, rispettivamente, 2 e 3 come:

**Accettazione vs. Rifiuto valori etico-religiosi :: Immutabilità vs. Modificazione aspetto territorio,**

si ottiene alla fine un'espressione ridotta del tipo:

**Accettazione vs. Rifiuto :: Immutabilità vs. Modificazione,**

la cui portata ben più ampia (per quanto, presumibilmente, non generale) risulta alquanto evidente: queste quattro categorie possono essere adoperate in un ampio numero di narrazioni, aggiungendo determinazioni semantiche e opposizioni pertinenti onde renderle utilizzabili entro disparati contesti culturali per i quali – unico presupposto – valga dal punto di vista della specifica pertinenza *emica*, vale a dire sul piano della logica narrativa interna, la suesposta espressione generica: accettare un qualcosa sta al rifiutarne un'altra come il non modificarsi di qualcosa sta al modificarsi di questo qualcosa (ove il modificarsi del qualcosa è correlato al rifiuto/accettazione).

Questa digressione, da un lato indica una modalità di costruzione dei racconti sul piano logico-oppositivo; dall'altro, fa intendere la flessibilità della struttura dei racconti; per ultimo, fa capire come fosse possibile, per i narratori, i rielaboratori, ecc., utilizzare strutture minime rendendole significanti sul piano narrativo in relazione all'*emica* culturale, ossia alla proposta sul piano narrativo di valori pregnanti e fondanti, atti a conferire senso al discorso nei confronti di coloro che erano in possesso degli elementi culturali minimi onde comprendere ciò di cui si stava parlando. Si riprenderà più oltre tale ragionamento, soprattutto in relazione alla leggenda *La mal'heure*.

## 7. PUNIZIONE PER DESIDERIO ECCESSIVO

I vari racconti facenti parte di questo gruppo trattano, con varianti locali, dei tentativi di forzare la volontà di Dio onnipotente compiendo un gesto al di là delle possibilità umane, cioè trasferire l'umano su un piano extraumano. Così al Lago dell'Uomo<sup>77</sup> un giovane che:

(...) fiero dei suoi successi, non volle udire nulla e premette i fianchi del suo caprone

con il risultato di annegare assieme alla sua bestia in mezzo al lago, come confermano altre due versioni, di Jalla e d'un suo allievo al Ginnasio di Torre Pellice, aggiungendo, però, quella di Jalla, la significativa frase<sup>78</sup>:

Que Diou veuille, que no a veuille, -Veui encà passâ quëtto gargueillo.

Siffatta volontà umana di tentare di andare oltre la propria soggettività si rintraccia, poi, in altri racconti dichiaratamente contaminati con questo e ambientati al Lago d'Envie<sup>79</sup>:

Que Diou veuille ou que no a veuille (...).

Ovvero<sup>80</sup>:

Che Dio voglia o che non voglia questo giro lo voglio far.

Oppure<sup>81</sup>:

- Dite almeno: Se Dio vuole!
- Che voglia o no – gridò il giovane – attraverserò il lago!

Ribadendo la stretta parentela dei racconti, sia che si riferiscano al lago d'Envie e sia al lago dell'Uomo, occorre evidenziare come in taluni di questi il compito impossibile venga preceduto da un grido<sup>82</sup>:

Se Diou vol, passou.

Cioè dalla presa d'atto che l'attraversamento del lago potrà avvenire con l'aiuto e sotto gli auspici di Dio, ciò che accade e che prelude alla prova d'orgoglio dell'uomo (di forza e di coraggio, come sarà più chiaro nella terza parte), a quel punto reputatosi in grado di fare a meno dell'aiuto divino o, altrove, sovrannaturale. Idonea in tal senso appare una dicotomia del tipo **Natura vs. Sovrannatura**, vale a dire **Umano vs. Metaumano** (o **Divino**), ossia **Umano vs. -Umano**, come del resto in parte conferma un'altra leggenda, relativa alla nascita del lago del Laux<sup>83</sup>, al posto del quale prima v'era un campo coltivato e sulla quale più sopra ci si è soffermati:

---

77 Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 401.

78) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 14.

79) Id., *Légendes et traditions...*, cit., p. 47.

80) Componimento scolastico di Abel Geymonat (cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Seconda parte: val Germanasca*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, p. 40.

81) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 403.

82) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 47.

83) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 397.



Mentre il proprietario si trovava, un giorno, nel suo campo, intento al lavoro, un forestiero, passando di lì, lo apostrofò chiedendogli perché si affannasse tanto a lavorare, dal momento che aveva ancora tanti giorni davanti a sé. Il contadino gli rispose che doveva assolutamente finire di zappare il campo per l'indomani, per potere fare fronte a tutte le sue necessità.

- Alt! Amico mio! Non dire che «devi» finire il tuo lavoro, ma piuttosto che «speri» di finirlo, con l'aiuto di Dio.

- Dio non c'entra per niente nei miei affari! - ribatté in tono scontroso il contadino, indispettito per quell'osservazione – finirò oggi stesso questo lavoro, piaccia o no a Dio.

Non aveva finito di parlare che il forestiero stese verso di lui il braccio. Nello stesso istante, sentì il terreno mancargli sotto i piedi e, in un batter d'occhio, tutto il campo scomparve, assieme alla casetta, al contadino e a tutta la sua famiglia. Il forestiero mostrò pochi istanti dopo, agli abitanti del villaggio, presi dal panico, un piccolo lago, molto profondo, che sostituiva il campo del bestemmiatore.

- Guardate come il castigo di Dio si abbatte su coloro che si fanno beffe della sua potenza! Gridò con voce tonante. Poi scomparve.

L'impresa è quella di lavorare senza l'aiuto di Dio contando sulle proprie forze umane, «piaccia o no a Dio»: per coloro che si beffano della potenza divina non v'è posto, preferendo il «forestiero» compiere un gesto definitivo e giustificare, in base a un giudizio di pertinenza *emica* (ciò che consegue dall'opporci ai doveri verso Dio), la creazione d'un particolare geomorfologico, il lago del Laux. Questo modo di agire non si discosta, nei fatti, per ciò che attiene alle *funzioni* dei personaggi, da quel che s'è visto nella premessa di questa seconda parte: ci si riferisce alla (legendaria) presenza di San Paolo nelle Valli e al gesto del diavolo che plasma la Rocca di Cavour e il Monviso<sup>84</sup>; in tutti e tre i casi vi sono dei «facitori» di opere (culturali e geomorfologiche), con in più, in due racconti, una precisa connotazione in senso *emico* del personaggio che «crea» (una nuova fede religiosa e un nuovo lago quale effetto dell'agire contro la volontà di Dio). Per quanto queste due creazioni avvengano a seguito di atteggiamenti opposti (positivo da parte delle genti valligiane e negativo da parte del contadino), per certi versi non si è distanti da quel che avviene nelle leggende sui laghi di Avigliana e sulla *Piatta 'd lh' Abiazì*.

Ad esclusione del caso del maggiore Malanot, negli altri la prova per ottenere i propri scopi viene effettuata attraverso l'utilizzazione di tramiti – come dire – naturali, vale a dire di capi di bestiame (capri, pecore), mentre in uno attraverso i propri mezzi fisici (le braccia nell'atto di zappare): in ogni caso trattasi dei tentativi di forzare gli umani o, estensivamente, naturali limiti, per riassumere i quali risulta adeguata un'opposizione del tipo **Accettazione limiti naturali vs. -Accettazione limiti naturali**.

Lo scopo per cui si tenta di «andare oltre» è di ordine personale (gloria) e, soprattutto, materiale (matrimonio o coltivazione del campo), in cui l'elemento di ordine materiale va inteso come contrasto tra un fine umanamente possibile ed uno umanamente impossibile, come del resto conferma questa ulteriore variante proveniente dal manoscritto di Jalla<sup>85</sup>:

Il lago *Malconseil*. Un pastore passava su una delle rive; si vede sull'altra una vergine d'una incantevole bellezza che lo chiama a sé. Ma il giro è lungo; allora essa fa gelare il lago e il pastore vi si avventura ardente d'amore e vi perisce.

---

84) Ma vedasi, in area valligiana, altri esempi, aventi per protagoniste figure sia diaboliche (Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 51-55) e sia feriche

85) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, p. 74, n. 1. Il racconto si ritrova in Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 21-22 e, con varianti secondarie, in Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 397-401 a proposito del lago dell'Uomo.

Per questi casi risultano pertinenti dicotomie del tipo **Materiale vs. -Materiale** (vale a dire **Sovrammateriale** inteso in senso quantitativo, come recita il vecchio adagio «Chi troppo vuole nulla stringe»), o anche **Possibile vs. -Possibile** (o **Impossibile**, come si evince da tanta tradizione fiabistica a proposito dei compiti difficili o impossibili<sup>86</sup>).

Un cenno a sé merita la leggenda *La mal'heure*, in quanto esemplificazione degli scopi cui si vuol giungere e che, appunto, collidono con l'antimagismo riformato<sup>87</sup>:

Il maggiore Malanot, uno degli eroi del Glorioso Rimpatrio e il comandante supremo delle milizie valdesi durante la guerra di successione di Spagna, era il principale personaggio della Val San martino e nello stesso tempo il più ricco. Possedeva le più belle proprietà di Riclaretto ed era di fatto il solo padrone dei ricchi alpeggi del Lausoun, della Cialancia e della Balma. E' nella sua casa, al Clos di Malanot, che Catinat aveva tenuto il proprio quartier generale durante l'assedio della Balziglia. Questo edificio è diventato, molto più tardi, il presbitero della parrocchia di Villasecca.

Quando sua moglie fu sul punto di partorire, il maggiore uscì per consultare gli astri; ma rientrò ben presto gridando: «L'è la mal'ouro!». Giacché esiste, ogni giorno, un'ora nefasta sulle ventiquattro e la si può conoscere in anticipo. Nondimeno si disse: «Cerchiamo di ritardare la nascita d'una mezz'ora». Prese due grosse pietre dal Germanasca e le tenne, tutte gelate, fra le mani, poiché era inverno. Ma, nel giro di un quarto d'ora, il bambino venne al mondo. Allora disse alle donne: «Se è una bambina, condurrà una vita malvagia. Ponetela qualche minuto sotto un calderone con i manici (senza manici, per tenerlo sollevato, ella soffocherebbe); almeno la sua cattiva condotta non sarà risaputa. Se è un maschio, è inutile: avrà tutti i vizi».

Fu un maschio, il suo unico erede. Quando il maggiore lo seppe esclamò: «Sono padrone di più di centomila franchi; ma, a cominciare da un cucchiaino d'argento, egli dissiperà tutto». Ciò che non mancò d'avverarsi.

Come facilmente si evince, la formalizzazione più sopra enucleata, del tipo:

**Accettazione vs. Rifiuto :: Immutabilità vs. Modificazione,**

risulta vigente e dispiegata nella sua massima valenza di pertinenza *emica*: antimagistica per definizione, la cultura valdo-riformata non può accettare il tentativo di piegare il destino attraverso l'utilizzo di qualsivoglia espediente di tipo magico. Come altrove si è fatto notare<sup>88</sup>, una formalizzazione appropriata in questo frangente risulta la seguente:

MALANOT	⇒	MAGISMO	⇒	NON ACCETTAZIONE DESTINO	⇒	TENTATIVO DI MUTARLO	⇒	PUNIZIONE
	vs.		vs.		vs.		vs.	
	⇒	RELIGIONE	⇒	ACCETTAZ. DESTINO	⇒	NESSUN TENTATIVO DI MUTARLO	⇒	RICOMPENSA

La presente è un altro modo per scrivere quella più sopra riferita con, in più, l'aggiunta d'una giustificazione narrativa, il gesto magistico, atta a renderla significativa per il narratore e per l'uditorio; gesto magistico che pare finalizzato, in definitiva, a preservare integre le sue proprietà, cioè la materialità dei suoi averi.

V'è, infine, da considerare la leggenda della ragazza che si butta nel vuoto per non cadere nelle mani dei persecutori e che ritentando il gesto muore<sup>89</sup>. Circa il prototipo ci si è già sof-

86) Cfr. Stith THOMPSON, *La fiaba nella tradizione popolare*, ed. it. cit., pp. 158 sgg.: «Il compimento di imprese e ricerche difficili e a volte impossibili è il fulcro dell'azione di un grandissimo numero di fiabe popolari».

87) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 33-34 [trad. dello scrivente].

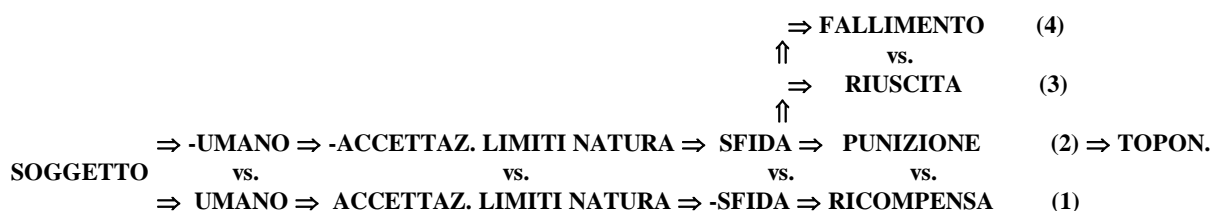
88) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *La leggenda valdese su «La mal'heure»: proposta di modello*, in BSSV, n. 182 (1998), giugno, pp. 31-38.

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

fermati in precedenza; quivi corre l'esclusivo obbligo di riferire la sua appartenenza al gruppo dei racconti sulla punizione per desiderio eccessivo: esaltata per il gesto salvifico e immemore che questo gli è stato conferito per volontà superiore, la ragazza crede alle sue capacità e riprova. Il toponimo *Sautaurëilla* è lì a raccontare come finì.

Prima di giungere a una proposta di formalizzazione relativa al gruppo dei racconti aventi al centro il desiderio di ottenere più di quanto consentito, occorre spendere due parole intorno alla dicotomia **Sfida vs. -Sfida** sulla quale più oltre si ritornerà. Per questo insieme di leggende tale opposizione risulta pienamente adeguata, in quanto l'agire dei personaggi si configura, di fatto, come sfida verso un potere superiore e, comunque, verso i precisi limiti dell'agire umano e/o delle possibilità concesse alle creature terrestri (pecore e montoni adoperati per attraversare il lago). Come ebbe a scrivere Jean Jalla, sotto forma di domanda, a commento del sopra citato racconto *Belle-mère et belle-fille* e quale prologo alla leggenda su *Le Lac de l'Homme*: «(...) quelle punition fondra sur celui qui aura lancé un défi au Tout-Puissant?».

Risulta, quindi, proponibile la seguente formalizzazione:



Tale modello formale può sovrapporsi a quello altrove elaborato per quel che riguarda il racconto di Malanot e integrarlo su un piano più generale, ipotizzando uno schema narrativo valido per la tipologia di racconti sulla punizione verso se stessi per aver osato porre in essere un desiderio eccessivo (là il solo tentativo di modificare il futuro e qui, in più, quello di superare i limiti naturali, fisici) contro la volontà di Dio onnipotente.

Similmente al caso della leggenda su *La mal'heure*, ci si trova di fronte a quattro opzioni narrative, tutte ipoteticamente valide, se non fosse per le scelte di pertinenza *emica* fatte proprie dall'ambito socioculturale dal quale tali leggende provengono. Lo svolgimento (2) è quello del gruppo di leggende; lo svolgimento (1) risulta il caso contrario, tuttavia, non sufficientemente efficace sul piano narrativo, in quanto privo della forza drammatica che nasce dal supremo tentativo dei protagonisti, eroi periti di fronte al compito impossibile, come appare in tanti contesti fiabistici. Restano gli intrecci (3) e (4): il quarto è privo di logica narrativa, in quanto non capace di differenziare a sufficienza un fallimento da una punizione, nel senso che il fallimento potrebbe identificarsi o essere identificato con una punizione; dal canto suo l'intreccio (3), in un contesto religioso protestante, calviniano, è privo di senso logico, giacché il «gran processo storico-religioso dell'eliminazione dell'elemento magico nel mondo che si iniziò colle antiche profezie giudaiche, e il quale col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salute considerandoli come superstizione delittuosa, trovò qui la sua conclusione»<sup>90</sup>.

Questa citazione weberiana consente di esaminare alcune leggende in parte esterne alle problematiche ora in discussione e tuttavia interessanti per taluni risvolti. Marie Bonnet (gli esempi riferiti giungono dalla sua silloge) le ha inserite nel novero dei racconti concernenti «I tesori nascosti» e, in specifico, nel sottogruppo degli «Stranieri rivelatori di tesori nascosti».

90) Max WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, ed. it. cit., p. 117.

Sulla pertinenza popolare dei tesori nascosti appare superfluo dilungarsi: in questa sede l'attenzione è posta sui risvolti di natura *emica* di queste leggende, vale a dire sulle modalità di reinterpretazione che la cultura valligiana sembra avere offerto di materiale di origine fiabistico-popolare. Per brevità se ne fornirà la sintesi in forma di tabulazione. S'inizia da *I sei monaci e la capra* (pp. 383-385):

LOC.	PERSON.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	ALTRO
Castlus	Sei monaci	Chiesero	Di essere condotti su cima Castlus	A uomo che custodiva gregge	Per trovare luogo ove era tesoro ma occorreva assoluto silenzio, così si sarebbe arricchito	Giuntivi si misero a leggere da vecchio libro, roccia si aprì ed entrarono con pastore	1a azione
Id.	Pastore	Vide e gridò	Bouti lai	Capra favorita	Che voleva entrare in antro	Subito si ritrovarono fuori e monaci finsero di andarsene a mani vuote	2a azione
Id.	Sei monaci	Tornarono verso caverna	Appena pastore fu fuori vista		Per prendere tesori	E se ne andarono a mani piene	3a azione
Id.	Pastore	Provò a tornare a roccia incantata	Più tardi		Per cercare di entrare	Ma senza libro invocazioni non vi riuscì	4a azione

Per proseguire con la tutto sommato analoga *L'arca di Quiot dar Bec* (pp. 381-383):

LOCAL.	PERSON.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	ALTRO
Buonanotte – Angrogna	Due signori eleganti	Chiesero	Di essere condotti al Casas di Quiot dar Bec	A uomo che trasportava carbone a Pinerolo, promettendogli che non se ne sarebbe pentito	Per trovare luogo ove era tesoro	Giuntivi si misero a leggere da grosso libro, pietre del Casas si disposero a guisa di corridoio nel quale entrarono con uomo	1a azione
Id.	Id. + Uomo	Entrarono in sala immensa con arca che si aprì mostrandosi piena d'oro	Attraversando porta che si aprì di fronte a loro	Loro stessi	La lettura del libro era stata corretta	Tutti presero più oro che poterono, uscirono, pietre tornarono a loro posto e si salutarono	2a azione
Id.	Uomo	Non seppe tenersi ricchezza	Dilapidando tutto in poco tempo	Lui stesso	Impressionato da ricchezza	Si trovò povero, prese in disgusto la vita e perse la serenità	3a azione

Intreccio relativamente simile si ritrova nella leggenda *I due monaci di Pinerolo* (pp. 379-381) e in altre nella stessa sezione dell'opera bonnettiana<sup>91</sup>; nondimeno, anche in Jalla si ritrovano riferimenti interessanti da questo punto di vista<sup>92</sup>:

Il lago d'*Envie*: c'è un antro profondo da dove si dice che una volta, mentre una vecchia raccoglieva delle violette (che si mangiano, uscì un caprone bianco che l'obbligò poco a poco a consegnargli tutte le sue violette, poi le mostrò un deposito di foglie secche che, nella sua scarpa, divennero d'oro. Se si discende in questo antro, si vede al fondo una porta con la chiave, si entra e si vedono delle belle dame alle quali se si parla non si troverà più l'uscita, se no si prende tanto oro quanto si può e si esce.

E, sempre in Jalla, soprattutto il seguente<sup>93</sup>:

Al *Bagnoou*, una roccia presso la casa Ayassot, il tesoro o miniera che, la notte di S.

91) Cfr., ad esempio, *Il tesoro di Rocca Guieiza* (p. 369), *Il pecoraio troppo modesto* (p. 371), in parte *La fontana e i forestieri* (pp. 371-373). Intrecci simili si ritrovano, poi, in leggende nelle quali la quasi-impossibilità di facile arricchimento si concretizza in altro modo: vedasi, a titolo esemplificativo, il lungo racconto su *Il tesoro di Pra del Torno* (pp. 373-379) che in quanto a retorica anticattolica non appare secondo ad altri qui citati.

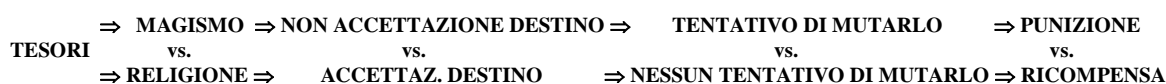
92) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 75, n. 2. Cfr. inoltre Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 19-20. Ma vedasi, infine, i tre racconti sui tesori nascosti, sui pericoli che si corrono e sulle punizioni che vengono inflitte a coloro che cercano di impossessarsene in id., *Légendes et traditions...*, cit., pp. 35-38.

93) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 91, n. 61.

Giovanni fiorisce, e si dice che ne esce una fiamma nella quale se si pone un pegno si potrà trovare il tesoro il giorno dopo. Quattro uomini cercavano, tre scavavano (...) uno leggeva un ..libro il..., gli altri scavavano. Il lettore già non poteva più leggere che diceva ancora<sup>94</sup>: «Tenete duro, ci siamo quasi, non spaventatevi dei colpi che riceverete». Ma, senza che vedessero alcunché, si sentirono bastonati per bene e, malgrado tutto, se ne fuggirono spaventati e contusi. Al loro ritorno il terreno era di nuovo unito ed erboso come se non avessero mai scavato.

Quel che appare rilevante nei succitati casi sono gli elementi che seguono: 1) forestieri che indicano la posizione dei tesori; 2) identificazione dei forestieri talora con rappresentanti del cattolicesimo; 3) utilizzo di libri dichiaratamente di magia (nera) per inoltrarsi negli antri ove sono collocati i tesori; 4) cedimento dei valdesi; 5) pentimento e punizioni nei confronti degli stessi per il proprio cedimento e per l'innaturale arricchimento, vale a dire l'incapacità di godersi la ricchezza.

Come nel caso del maggiore Malanot, al tentativo di arricchirsi attraverso modalità che troppo sanno di magismo (di chiara derivazione cattolica, naturalmente, ed è questo uno degli elementi centrali nella presente discussione), fa seguito l'ovvia punizione, ciò che consente una formalizzazione, in termini di strutture logico-sequenziale e logico-oppositiva, di fatto sovrapponibili a quella del citato caso di Malanot:



Tale schema si commenta da sé: l'utilizzo di strumentazione magica (in possesso, dal punto di vista dell'*emica* valdo-riformata, esclusivamente degli stranieri o dei rappresentanti del cattolicesimo<sup>95</sup>) si oppone ad un particolare orizzonte religioso, per il quale il proprio destino va accettato e non modificato con mezzi iniqui (i tesori di origine diabolica e magica), da cui le punizioni secondo le suesposte modalità. Del resto, come conferma un'altra leggenda proveniente dalla silloge bonnettiana<sup>96</sup>, depositari di poteri stregonici furono i rappresentanti del cattolicesimo, quali il

curato di Angrogna [che] avendo poco da fare cominciò a leggere libri di magia e a interessarsi all'arte della stregoneria. Ci prese talmente gusto che si trasformava, regolarmente, ogni notte, in un cane bianco e aspettava il pastore, quando questi tornava dalle sue riunioni. Avrebbe addirittura voluto mangiarselo vivo.

Ma siccome il pastore portava addosso un nodoso bastone e non scherzava con le bestie importune, dopo parecchie battaglie il curato si stancò e lasciò tranquillo il ministro. Ma, volendo utilizzare la scienza che aveva faticosamente imparata, scorrazzava per la campagna sotto la pelle di animali feroci, specialmente di lupi, e fino al mattino all'alba compiva «vendette religiose».

Trattando, come troppe volte si è ribadito, dell'*emica* narrativa valligiana si ritiene che, per quanto rilevanti sul piano fiabistico e, certo non rifiutate aprioristicamente sul piano delle

94) A parte l'inutile ripetizione dello scavare, altre due osservazioni paiono necessarie. Prima: il vuoto lasciato da Jalla a proposito - v'è da presumere - del libro che uno dei quattro legge, rimanda, come si evince dal testo a stampa, a un *Grand Albert*, «libro che circola in gran segreto presso qualche famiglia» (*Légendes des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1911, p. 30). Seconda: dal manoscritto non si capisce perché chi legge ad un certo punto non riesca più a leggere ma comunque inciti i propri compagni a scavare; il fatto è che questi, come chiarisce l'edizione a stampa, hanno scavato per tutto il giorno e si è fatta sera e il lettore «non potendo più leggere, ripeteva ancora...» (ibid.).

95) Ma si sa che non fu così: **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 34-35 scrive: «Sans m'arrêter à parler d'autres maisons hantées, fait si commun en tous pays et, doit-on le dire? si...actuel, je remarquerai que, dans quelques cas au moins, ces interventions diaboliques datent du jour où on a commencé à lire le *Grand Albert*, livre qui circule en grand secret chez quelques familles». Altrove s'è fatto notare come tale affermazione di Jalla potesse apparire basata su un componimento scolastico elaborato da Edoardo Stalé, riferentesi a un fatto a giudizio di questi accaduto realmente, addirittura (fra i protagonisti che appaiono nel componimento) a suo padre Giovanni Pietro.

96) **Marie BONNET**, *Tradizioni orali...*, cit., p. 255.

suggerzioni metodologiche, ipotesi quali il contrasto fra mondo terreno e mondo ctonio (che paiono al centro di fiabe come quelle più sopra riferite dalla silloge di Marie Bonnet) debbano in questo contesto essere accantonate, in quanto pertinenti sia a piani di natura *emica* altrove (geo-culturalmente) rilevanti e sia a un piano di pertinenza *etica* (relativa a operazioni che vedono l'osservatore elevato a giudice ultimo di concetti e categorie adoperate nell'analisi) che appare alieno da quello che fu, presumibilmente, il senso di tali leggende per le genti delle Valli. Da questo punto di vista, si ritengono, quindi, maggiormente significative opposizioni quali **Magia vs. Religione**, piuttosto che altre del tipo **Aldiqua vs. Aldilà**, oppure del tipo **Mondo ctonio vs. Mondo terreno**; non trascurando, mercé precedenti discussioni intorno agli influssi del Risveglio nelle Valli, una dicotomia quale **Valdesi vs. Cattolici**, come confermano non solo la precedente leggenda<sup>97</sup> ma pure quest'altra<sup>98</sup>:

Una bella ragazza di Prarostino, di ventidue anni, fu stregata da una vecchia in modo misterioso.

La sua espressione si alterava di giorno in giorno, il suo volto invecchiava, delle scosse nervose si ripetevano e i genitori, angosciati, assistevano in silenzio alla sua rovina.

Dottori, medicine, nulla era servito. (...). Un giorno questa [la madre] prese il coraggio a due mani; e, sebbene protestante, si recò dal curato per esporgli in confidenza le sventure della figlia.

Il prete assunse un'aria grave, consultò parecchi libri di magia e propose alla fine, previo pagamento di una cospicua somma, di esorcizzare l'ammalata e annullare l'incantesimo. La cerimonia ebbe luogo nel prato vicino alla casa della contadina, alla presenza di parecchi testimoni. La ragazza, immobile, seguì attentamente le parole e gesti del curato: quando egli pronunciò una certa frase, cadde in un sonno profondo. Al suo risveglio, era guarita dal suo male, ma anche la sua intelligenza era scomparsa: non era ormai altro che una sempliciotta. Dimentica di tutto quello che aveva precedentemente imparato, ritornò, malgrado la sua età, a sedersi sui banchi della scuola elementare, ma senza grande profitto. Visse fino a un'età molto avanzata, distinguendosi per il suo grande umore instabile e la fisionomia sempre imbambolata.

---

97) Quivi, come si può facilmente evincere, vari appaiono gli elementi di contrasto di chiara pertinenza *emica*: l'ampio tempo libero del curato, l'estremo suo interesse verso le arti magiche, il cannibalismo neppure troppo velato, l'impotenza del potere (stregonico, metafora di quello cattolico) di questi verso il pastore, la metamorfosi in animali feroci, la voglia di compiere «vendette religiose» (virgolettate dalla stessa Bonnet in fase di stesura del testo), il suo agire di notte.

98) Marie BONNET, *Leggende e tradizioni...*, cit., p. 283. Per un'analisi più approfondita di questo racconto cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Logica e opposizioni nelle leggende valdesi. «La ragazza stregata», tratta dalla raccolta di Marie Bonnet*, in «La Valaddo», ecc. [COMPLETARE]

## 8. PUNIZIONE PER OMICIDIO

Come in tutte le culture religiose, anche nelle Valli l'uccisione di esseri umani, a meno che non si ponga all'interno di un contesto narrativo epico (per le suesposte ragioni) non trova giustificazione e né comporta alcun perdono per l'omicida. Sul piano narrativo popolare si dispone di taluni racconti in questo senso esemplari<sup>99</sup>:

Era appunto trascorso un anno dalla sua morte allorché una notte mentre il mandriano omicida stava adagiato nel suo letto che gli pareva di spine[,] avvolto in brutti pensieri e circondato dal silenzio e dalle tenebre[,] spaventosi compagni della morte, comparve uno spettro luminoso di un bianco trasparente come di nuvoli che veli il disco della luna il quale - stupenda avventura - invece di tramandare raggi di luce fosse ricinto di un'atmosfera più tenebrosa del buio della notte, rassomigliava alla fanciulla[,] benché la sua sembianza non apparisse descritta con precisione, quasi immagine di sogno che l'anima non abbia compito di formare. Afferrava la larva lo sciagurato pel collo dicendogli con voce cavernosa: [«]Vieni meco[«] e lo conduceva fino al luogo dove egli aveva compiuto l'opera nefanda sopra narrata e qui si curvava per dirgli all'orecchio: [«]Riconosci quel masso e ti ricordi del cacciatore?[«.] In questo punto dal fondo della voragine saliva un altro spettro il quale sembrava più minaccioso e terribile del primo e arrestava giuntogli vicino lungamente lo sguardo sopra di lui poi alzava il braccio e coll'indice teso gli diceva con voce terribile: [«]Anima dannata sii .maledetta in eterno![«.] Indi lo ghermiva rabbiosamente e gli legava al collo un sasso d'enorme grandezza e lo precipitava nel baratro sottostante[,] miserabile fine non indegna di tanto scellerato, poi dopo spaventoso ululato spariva accompagnato dall'altro spettro ne più mai si videro.

Ovvero in Jalla<sup>100</sup>:

Arrivés à Gap, chacun tira de son sein son chou pour le manger; mais, au lieu d'une tête de chou, le fuyard trouva dans ses mains la tête de l'homme qu'il avait tué. Ainsi il fut pris et exécuté.

E, sempre in Jalla<sup>101</sup>:

Toujours plus effrayé, ou plutôt bourrelé de remords, l'homme cessa de fuir et alla confesser son délit.

La pertinenza di natura *emica* risulta alquanto evidente dai giudizi contenuti nel sopra riportato estratto del componimento di Pons, che neppure la versione francese di Jalla riuscì ad attenuare: la visione nel sonno degli spettri dei due amanti uccisi (l'uno per mano dell'omicida e l'altra consumatasi per il dolore) appare una durissima punizione addirittura peggiore della morte stessa, in quanto mantenimento d'uno stato di tortura *ad libitum* atto a rendere con forza le conseguenze d'un gesto definitivo quale è il troncamento della vita a un essere umano, per di più in preda all'insana passione della brama amorosa insoddisfatta (se si ripensa alla tensione spirituale del Risveglio nelle Valli, si possono capire siffatti giudizi *tranchants* intorno a valori troppo umani e moral(istica)mente eccezionabili (soprattutto per «gente seria, amante dei problemi religiosi e praticante una morale severa», come scrisse Marie Bonnet nella leggenda su san Paolo nelle Valli).

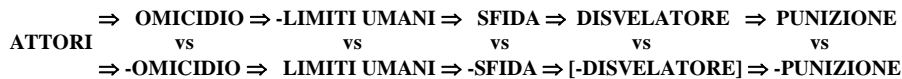
---

<sup>99</sup>) Conclusione del componimento scolastico di Enrico Pons che diverrà *L'Ôcio de Giasset* in Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 7-9.

<sup>100</sup>) *Id.*, *Légendes et traditions...*, cit., p. 9.

<sup>101</sup>) *Ibid.*

La struttura dei racconti concernenti la punizione per omicidio appare la seguente:



Che il gesto omicida (struttura comportamentale), in qualsivoglia cultura, venga inteso come superamento dei limiti umani, come atteggiamento inumano e che, in ambito religioso, si ponga come sfida alla volontà divina, appare fatto di per sé evidente. Esistono, però *emicamente* delle eccezioni: la più volte citata ambientazione narrativa epico-religiosa e, sul piano del reale, la difesa armata della propria soggettività da parte del Valdismo, o, volgendo lo sguardo altrove, la Guerra santa, le Crociate, la difesa dei patrii confini, l'abbattimento d'un regime dittatoriale (identificato/ritenuto come tale), per chiudere con un aspetto rilevante in area valligiana, vale a dire l'estirpazione dell'eresia (naturalmente, dal punto di vista del Cattolicesimo).

Quel che però si distingue, nella formalizzazione che precede, è la presenza, di fatto, in tre casi su quattro, della figura del *disvelatore*, di un elemento meraviglioso che smaschera l'omicida<sup>102</sup>:

L'oiseau *tui-tui* (sittelle) lui dit: *Fui-fui*. L'assassin demanda: «Où? – A Gap, à Gap», fut la réponse.

Ovvero, ancora in Jalla<sup>103</sup>:

Un homme, qui avait commis un crime, se retirait vers Pral à cheval, quand'il aperçut que deux petits chiens l'escortaient, un par côté. Ces animaux grossissaient, à mesure qu'il avançait, si bien qu'ils finirent par être hauts comme le cheval.

Per non citare gli spettri che appaiono di notte al pastore nella leggenda di Jalla tratta dal componimento di Pons. Se in un caso l'omicida pare farla franca, in un altro la presenza dell'uccello *tui-tui*, il picchio muratore, rinvia a talune leggende epico-retoriche esaminate nella prima parte, nelle quali tale figura aiuta i Valdesi a salvarsi dagli attacchi dei cattolici. Appare ulteriormente confermato, in questo senso, il ruolo della sitta – dal punto di vista delle *funzioni dei personaggi* – quale aiutante magico (di pertinenza *emica*) nei confronti dei difensori della fede quando si assiste a un contrasto tra fedi diverse (ad esempio, tra quella valdo-riformata e quella cattolica), oppure quando un certo modo di agire/pensare entra in collisione con opzioni teologico-religiose proprie del Valdismo riformato: verso i persecutori e verso chi sfida il volere di Dio e i dettami in ordine al rispetto della vita del prossimo (5° comandamento: non uccidere). Tale fatto pare evidenziare il processo di *valdesizzazione* del materiale popolare, in questo caso d'una figura meravigliosa (o fatta diventare tale), utilizzata con scopi ausiliari, di supporto all'Eroe o di smascheramento dell'*Antagonista* che vuole danneggiare il *Protagonista* (i nemici dei Valdesi) o farla franca e proporsi come *falso Protagonista* (il caso dell'omicida nelle versioni Pons-Jalla)<sup>104</sup>.

Analoghi commenti possono avanzarsi per i cani che diventano sempre più grossi e per gli spettri che appaiono di notte agli omicidi: se cani la cui taglia aumenta appaiono in altri con-

102) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 9.

103) *Ibid.*

104) Cfr. inoltre Teofilo G. PONS, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II*, Torino, Claudiana, 1979, p. 161 ove ribadisce la presenza nel leggendario valligiano di figure animali con funzioni, tra l'altro, di personificazione della «voce della giustizia».



testi leggendari (ad esempio, nella silloge di Jalla, a proposito di stregoni e antistregoni<sup>105</sup>) e gli spettri certo non godono di buona fama in ambito valdese (si vedano le leggende sui *revenants* nel lavoro di Marie Bonnet<sup>106</sup>), qui l'analisi in termini di *funzioni* delle due figure evidenzia come, in questo caso, debbano leggersi quali *aiutanti magici* al servizio del giudizio morale di pertinenza *emica* (nel caso di Pons, di un'*emica* ipersoggettivizzata, come si evince dalla lettura del suo componimento<sup>107</sup>).

Al di là, comunque, di tali valutazioni, si può notare una evidente somiglianza fra l'ultima proposta di formalizzazione e le precedenti ipotesi, sia per ciò che attiene all'ordine sequenziale e sia per quel che concerne il giudizio morale, il quale non può che risultare negativo per definizione.

L'unico esempio di giudizio non totalmente negativo in tema di omicidio può essere rinvenuto in un racconto inserito in un componimento scolastico redatto da Luigi Grill, che Jalla non poté utilizzare nella sua silloge per l'esasperata contestualizzazione fiabistica che gli impedì l'eventuale leggendarizzazione del racconto:

Già; mi ricordo ancora di un tal Giacomino, te ne ricordi tu di Giacomino, quell'uomo piccino che aveva 25 anni più di me? - quel conta frottole pensavo fra me e me - no, non l'hai più conosciuto; ebbene diceva che nei suoi primi anni aveva avuto per amicone un tal Enrichetto: eran sempre insieme, qualche volta anche quando non avrebbero voluto, perché quel suo amico era molto pauroso. Un bel giorno, questi sparì e nel villaggio tutti ne parlavano. Non indovineresti mai quello che gli era accaduto: ora te lo dico. Dunque... ah! A.vevo dimenticato di dirti che portava sempre una giacchetta verde, e tutti lo chiamavan «Casacca verde»; una sera, nell'imbrunire, sua madre lo volle mandare a prendere dell'acqua alla fonte che era un po' lontana e per andarci doveva passare fra degli alberi proprio lì vicino al cimitero. Ma aveva paura e come fare? però tanto fece e tanto disse la mamma che ci andò.

Era partito da cinque minuti quando suo fratello molto più coraggioso, volle fargli un brutto tiro: si avvolse in un gran lenzuolo bianco e s'andò a nascondere fra gli alberi vicino al cimitero. Mentre suo fratello ritornava, saltò fuori d'un botto dal suo nascondiglio e si mise a ballare. figurati, Enrichetto, che tremarella. Questa volta però fu più coraggioso del solito: posa in terra una brocca, ne aveva due, afferra l'altra con tutte e due le mani e con quanta più forza poteva: crac! te la lancia sulla testa dello spirito folletto che starnazza per terra mandando però un grido che rivela all'omicida tutta la realtà delle cose. Con l'altra brocca .tuttavia se ne ritorna a casa; non dice niente alla mamma ma parte per non ritornare mai più.

Poi, se vuoi saperne di più, si [in]dirizzò verso quell'alpe lassù e andò a passare su quel monte che puoi vedere dalla finestra per scendere di seguito dall'altra parte. Andò vagando per molto tempo, girò da un paese all'altro camminando tutto il giorno e non riposandosi che nelle notti oscure. Il suo vitto giornaliero era magrissimo e, essendo costretto a mendicarlo, di necessità molto irregolare, tantoché qualche volta era giunto al punto di doversi cibare di una rapa rubata per i campi, di spighe di grano che coglieva passando attraverso i seminati e peggio ancora.

Quella vita, però, com'è naturale, non gli andava molto a genio e ben presto sentì il desiderio di lavorare. Il ragazzo intanto diventato oltremodo coraggioso, s'imbatté per sua fortu-

---

105) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 89, racconto n. 56.

106) Vedasi in part. Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 207-209, ove spiega le ragioni per il non credere nelle Valli nei fantasmi e, nello stesso tempo, la presenza di leggende in proposito le quali - a suo dire - risultano di chiara provenienza cattolica. Ora, tale fatto, vale a dire la negazione delle credenze dal punto di vista delle opzioni religiose e il contestuale sopravvivere di elementi leggendari incentrati sugli spettri, si pone proprio come opposizione fra pertinenza *etica* ed *emica*: *eticamente* i montanari dicono di non credere ai redivivi ma *eticamente* le leggende sussistono, in quanto sussistono, *eticamente*, motivi per la loro esistenza, per quanto *emicamente* negati: la sopravvivenza di credenze magiche di origine popolare (come nota anche Bruna Peyrot, quando afferma che «è sempre esistito presso i valdesi un filone di cultura "magica"» - Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 132) e la trasmissione di tradizioni da aree circostanti, cattolicizzate, e di elementi leggendari sia di origine colta che popolare.

107) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, p. 46. A parte il dato soggettivo, che può risultare frutto di personale atteggiamento, di educazione familiare rigida, ecc., il componimento di Pons (classe 1890) evidenzia un afflato moralistico che appare in linea con quel che altrove s'è detto a proposito della morale risvegliata, sia per il tema affrontato (la gelosia foriera dei misfatti più atroci) e sia per le immagini adoperate nell'esposizione.

na in uno stagnino che lo prese con sé dandogli la paga derisoria di due soldi al giorno. Col tempo, Casacca Verde essendo oramai abilissimo nel suo mestiere, cominciò a fare da sé solo delle girate per i villaggi di campagna. Tutti accorrevano da lui, cosicché, con i risparmi messi da parte a poco a poco, egli poté comprarsi un ciuchino e un carretto. E qui debbo dirti che sarebbe volentieri tornato in paese, ma aveva giurato di non farlo se prima non avesse ritrovata la paura perduta, avanti dunque in cerca di questa finché giunto in una terra sconosciuta, in una regione incantata, nelle vicinanze di una grande città. A un certo punto del suo viaggio si trovò di fronte a un palazzo davanti al quale era raccolta una gran folla di gente.

Si trattava del palazzo del drago a cui tutti gli anni dovevano consacrare una bella ragazza e quell'anno la sorte era appunto caduta sulla figlia del re; né c'era via di scampo se non coll'uccisione del drago. Molti avevan già tentato l'impresa e tutti era morti. Casacca verde, detto ora «Enrichetto senza paura», volle fare la prova anch'egli. E qui non starò a dirti tutte le cose che si raccontano che non son vere, come per esempio che abbia giuocato alle carte con tre diavoli e che sceso in cantina essi volessero farlo zappare in terra per prendere un paiuolo di marengi e che egli li abbia seppelliti in una buca scavata da essi stessi. Non franca neppur la spesa di dirti come in seguito si sia coricato sopra un letto morbidissimo e vi dormisse saporitamente; fatto sta che la mattina seguente, quando tutti lo credevano morto e sepolto, comparve alle finestre e così la figliuola del re fu salva e il paese liberato da un grande flagello.

Il re aveva promesso la mano della figlia a chi la salvasse, ma Enrichetto non poteva sposarla a cagione del suo giuramento. Né valsero le istanze del re il quale fece perfino sparare tutti i cannoni della città ad un tempo; fu invece la principessa con un semplice dolce affettando il quale schizzavan fuori tanti uccelletti alla volta di Enrichetto, che riuscì a fargli fare una scossetta di paura: scossa piccolissima se vuoi, ma la paura c'era stata.

*Casacca verde* ricorda *Jack the Green*, vale a dire *Robin Hood*, ossia entità fantastiche di origine demoniaca legate al mondo degli inferi e alle anime dei morti (non casualmente Enrichetto si macchia, appunto, di un omicidio) e, come nota Paolo Toschi, a personaggi mitici «i cui motivi rispecchiano riti di fertilità sul principio delle nozze e della lotta»<sup>108</sup>. Nelle Valli, presumibilmente – com'ebbe a notare la Bonnet a proposito degli esseri fatati, «rimasti pallidi e ingenui da noi»<sup>109</sup> –, l'aspetto meraviglioso del racconto e questo personaggio non poterono incontrare alcun interesse e neppure risultare determinati in senso precipuamente valdese, per cui anche l'azione omicida ivi presente ebbe a risentire della generica atmosfera fiabistica, peraltro evidente quando Enrichetto s'imbatte nel più classico dei reami con principessa da salvare e da maritare, drago e re<sup>110</sup>.

---

108) **Paolo TOSCHI**, *Le origini del teatro italiano*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 472; ma cfr. anche, pp. 167 e 469 sgg.

109) **Marie BONNET**, *Tradizioni orali...*, cit., p. 91.

110) In tema di fiabizzazioni esasperate, cfr. inoltre **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 93, n. 65, a proposito d'un ubriaco che s'addormenta e che sogna d'andare sulla luna e – freudianamente – di precipitare nel mare, risvegliandosi subito dopo che sua moglie gli aveva rovesciato una secchiata d'acqua in testa. Vedasi ancora **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Parte terza...*, cit., pp. 47-48, a proposito di una fiaba riportata in un componimento scolastico da Eli Bertalot e incentrata su un patto col diavolo, in seguito disatteso mercé l'astuzia dei due protagonisti.

## 9. SINTESI

I quattro gruppi di leggende più sopra esaminati, all'apparenza reciprocamente irrelati, appaiono, viceversa, operando un confronto fra le singole dicotomie, strettamente connessi.

I dualismi **Fede vs. -Fede**, **Carità vs. -Carità** e **Umano vs. -Umano** (o, nel caso di Malanot, **Magismo vs. Religione**) rinviano a qualità umane di individui religiosamente devoti e retti, contrapposte a qualità non umane di persone che peccano e che non seguono la retta via. Essere umani, in senso morale-religioso, significa accettare la propria fede con tutte le conseguenze, essere caritatevoli, ecc., ciò che si oppone, quindi, al non essere umani (al non seguire la vera fede, a contravvenire ai comandamenti, ecc.): pertanto una dicotomia come quella **Umano vs. -Umano** può sintetizzare con efficacia i casi di questo gruppo di leggende.

Se **Accettazione vs. -Accettazione** dei limiti della natura umana può adeguatamente riassumere il terzo e il quarto gruppo di leggende, e **Materiale vs. -Materiale** esprime le intenzioni degli attori protagonisti del primo e del secondo gruppo di leggende, più difficile risulta la sintesi fra questi due elementi. Si può tuttavia argomentare che l'opposizione **Accettazione vs. -Accettazione** dei limiti della natura umana sussuma pure il limite della materialità, in senso morale, parte integrante dell'umana specie; ad esempio, come s'è detto a proposito della dicotomia **Materiale vs. Sovrammateriale** in senso quantitativo, l'essere umano non può e non deve superare il giusto limite di materialità in suo possesso bensì, com'è parte integrante dei dettami di talune espressioni religiose (compreso il cristianesimo), il prossimo va aiutato e non bisogna esigere più di quanto non spetti, non si meriti o Dio non abbia per ciascuno stabilito. In questo senso, quindi, l'opposizione **Materiale vs. -Materiale** può così essere riferita alla più generale dicotomia **Limiti umani vs. -Limiti umani**.

La dicotomia **Sfida vs. -Sfida** può esserci o meno o risultare implicita: in questo caso la non accettazione degli umani limiti prefigura, di fatto, una sfida da intendersi come indiretta contravvenzione dei limiti di ordine morale imposti dalla cultura e dalla fede religiosa: come Malanot sfida esplicitamente il volere di Dio, allo stesso modo Danna sfida implicitamente la vita che Dio ha per lui scelto, mentre l'omicida sfida la suprema Legge divina che impone il rispetto della vita umana.

Le punizioni: come si evince dalle tabelle allegate, nella gran parte dei casi si tratta di morte, cioè, nei fatti, di *non avere* (**-Avere**) la vita; nel caso di punizione per egoismo trattasi nuovamente di *non avere* (**-Avere**) oro, pascoli, ecc., mentre nel caso della punizione per apostasia ci si trova di fronte a un **Avere** (soprannome e uovo nero) inteso come possesso di qualcosa. In entrambi i casi, la dialettica **Avere vs. -Avere** risulta connotata in senso negativo, vale a dire che il giudizio morale di pertinenza *emica* è negativo, ragion per cui l'indicata dicotomia può altrimenti formalizzarsi come: **Avere<sup>N</sup> vs. -Avere<sup>N</sup>**.

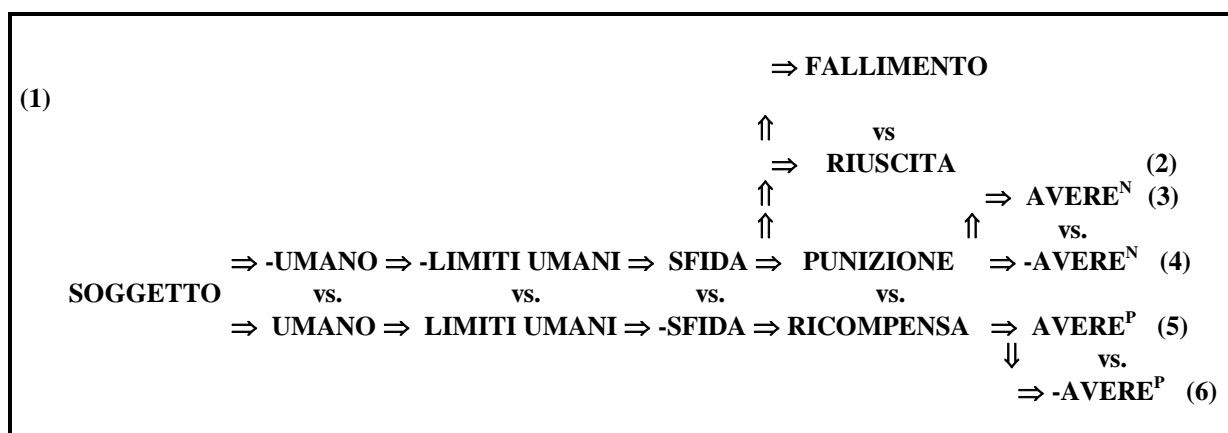
Nel caso delle ricompense, implicite o esplicite, la citata dicotomia assume una valenza positiva, cioè **Avere<sup>P</sup> vs. -Avere<sup>P</sup>** la quale, per ciò che attiene alle punizioni per desideri irrealizzabili, potrebbe ipoteticamente proporsi come vita salva e riuscita nell'impresa (o nel lavoro) non oltre, naturalmente, il limite segnato dalla volontà di Dio<sup>111</sup>:

Un uomo arrivò un giorno in bordo al lago e disse che voleva attraversarlo a cavallo del suo caprone. Si cercò di dissuaderlo, dicendogli che c'era un mulinello al centro... Fatica spreca! Il contadino attraversò, non senza difficoltà, il lago due volte. Si apprestava a rifarlo, ma i contadini lo pregarono di desistere.

---

111) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., p. 403.

Questi volle rifarlo in spregio al volere di Dio e il risultato fu, ovviamente, la morte. Sintetizzando i vari elementi, si giunge al seguente schema generale riassuntivo:



Si evidenzia come non si ritenga pertinente ipotizzare intrecci che prevedano, **riuscita/-sfida** o **fallimento/-sfida** per ovvie ragioni di logica narrativa e di *emica* culturale; neppure si ritengono socialmente accettabili ricompense in termini negativi (**Avere<sup>N</sup> vs. -Avere<sup>N</sup>**), in quanto si dà per scontato che il sistema socioculturale sia in grado di discernere efficacemente fra ciò che considera positivo oppure no, vale a dire che il narratore sia posto nelle condizioni di raccontare sulla base del proprio *background* culturale *emicamente* determinato.

Ci si trova di fronte a sei ipotetiche varianti logiche reciprocamente alternative, le quali dovrebbero riassumere i possibili esiti elaborabili; in realtà i primi due non possono risultare accettati dal sistema socioculturale valdo-riformato e solo gli altri due sono stati narrati sotto forma di leggende (esiti [3] e [4]), come le tabelle allegate confermano, o, altrimenti detto, sarebbero potuti risultare gli esiti nel caso in cui i protagonisti non avessero varcato i limiti umani o sfidato la potenza del Signore (permanendo come conclusioni implicite, sottintese, oppure valide fino a un certo punto, come nell'ultimo esempio sopra riportato: esiti [5] e [6]).

Quelli esaminati sono casi di *exempla* tipologicamente negativi, basati sulla punizione dell'empio, identificato come apostata, egoista, «desiderante eccessivo» od omicida, avversi quindi agli *exempla* basati su uno schema positivo (ricompensa per il buono e il giusto), che risulta l'intreccio che s'è esaminato nella prima parte, a proposito dei racconti dedicati al castigo verso i persecutori. Ci si rende conto della difficoltà a utilizzare un termine quale *exempla*, valido per una precisa categoria di racconti elaborati in ambiente cristiano: in realtà, tali questi sono, ad onta sia del loro apparire racconti sulla nascita di topo-antroponimi e sia degli svariati legami che evidenziano col dato di tipo fiabistico e, in parte, mitologico.

Per ultimo il problema, sinora accennato, della nascita di antroponimi e di toponimi. Si evince facilmente che le leggende qui esaminate non sono racconti sull'emergere di toponimi e antroponimi, bensì narrazioni a sfondo moraleggiante (come da Jalla giustamente indicato), per quanto l'elemento onomastico emerga non secondariamente. Occorre evidenziare come i due toponimi *Piatta 'd 'Ih Abiazì* e *Lago dell'Uomo* e l'antroponimo *Relanqui* derivino dai casi (3) e (4) di cui s'è detto, cioè dalle due modalità dicotomiche delle ricompense negative (**Avere<sup>N</sup> vs. -Avere<sup>N</sup>**) relative alle punizioni, così com'è, del resto, nel caso del toponimo *Sautaurëilla*: su tale fatto merita riflettere ed è ciò che si tenterà di fare nella terza parte, dove i toponimi e gli antroponimi diverranno precipuo oggetto di analisi.

## 10. EXEMPLUM

Troppe volte citato, *in primis* da Bruna Peyrot quando si riferisce al «passato da ricordare (...) [che] insiste sul fondamento biblico della memoria valdese», apparendo gli atti antichi «ottimi *exempla vitae* per i moderni»<sup>112</sup>, l'argomento dell'*exemplum* diventa rilevante per svariati motivi, non ultimo per il contesto retorico che appare evidente nelle leggende classificate come *punizione su se stessi*.

In tema di retorica, Maria Pia Ellero sostiene come l'*exemplum* sia «un argomento di tipo analogico: si racconta una storia diversa da quella che è attualmente in gioco nella *quaestio*, nella situazione reale sulla quale l'oratore si propone di intervenire, ma che si ritiene pertinente perché simile ad essa»<sup>113</sup>, evidenziando più oltre (ciò che appare rilevante anche in questa sede) che la sua forza persuasiva «risiede nel fatto che esso trasforma, 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 noi ci comportiamo come in un'analoga situazione, si comportò in passato Socrate (...), allora il nostro destino futuro sarà analogo al destino di quel Tale, un destino che noi conosciamo perché già dato, concluso»<sup>114</sup>.

Poco più oltre la stessa autrice così prosegue<sup>115</sup>:

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. In base alla fisiologia aristotelica si credeva, per l'appunto, che le immagini si ricordassero molto meglio rispetto ai concetti astratti, ed è su questo assunto che si fondavano le tecniche che la retorica insegnava nella quarta delle sue partizioni, la *memoria*.

Ora, l'*exemplum* era appunto un discorso per immagini, un discorso che aveva un corpo. E, d'altra parte, se ciò che si cercava di insegnare era un modello di comportamento da mettere poi concretamente in atto (...), era necessario che venisse *ricordato* perché fosse ripetibile. Repertori di *exempla* ad uso dei moralisti cristiani furono anzitutto le raccolte di fatti e detti memorabili *in forma di racconto breve* di età classica e medievale.

Aggiungendo che l'*exemplum* appare «rivolto a un pubblico che non viene considerato adatto a seguire ragionamenti astratti, che dunque *deve essere educato* prima che convinto», vale a dire che, diversamente dall'entimema, «tra oratore a pubblico l'*exemplum* traccia un rapporto fondato sulla disuguaglianza», nel senso che il primo «si colloca su un piano più alto rispetto al suo pubblico, un piano dal quale le cose si vedono meglio e per intero»<sup>116</sup> e che que-

---

112) 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. 540.

113) Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, Firenze, Sansoni, 1997, p. 50.

114) Id., *Introduzione alla retorica*, cit., p. 54. Ma vedasi anche Maria Pia ELLERO, Matteo RESIDORI, *Breve manuale di retorica*, Firenze, Sansoni, 2001, pp. 23-25.

115) Id., *Introduzione alla retorica*, cit., p. 56 (corsivi dello scrivente).

116) Id., *Introduzione alla retorica*, cit., p. 52.

sta modalità retorica «fa appello, oltre che alla ragionevolezza di chi ascolta, *anche alle sue passioni*»<sup>117</sup>, si ritiene di non dover aggiungere granché, avendo le precedenti citazioni colto per intero gli elementi salienti dei ragionamenti avanzati e degli esempi portati nelle pagine precedenti, confermando sia il recupero di stilemi narrativi peculiari, per quanto trasposti su un piano fiabistico-legendario, e sia la totale accettazione delle suggestioni di Rollier e Meille in tema di storia popolare, familiarmente scritta e riposante sui grandi esempi.

Merita ribadire un fatto, cioè che il procedimento analogico dell'*exemplum*, vale a dire delle leggende e di altre *glanures*, appare confermato dai passaggi contenuti nel secondo paragrafo di questa parte, dedicato alle suggestioni (o, viceversa, che è lo stesso, confermare tali passaggi): il passato funse da analogia per il presente e da indicazione per il futuro; la memorizzazione delle gesta un tempo accadute servì per ricordare quale fosse la realtà di quel presente tra seconda metà del XIX secolo e inizi del XX e per far cementare nel popolo valdese l'idea della propria *alterità* rispetto al cattolicesimo circostante, in vista e, soprattutto, in conseguenza d'un recupero della propria genuinità evangelica e dell'affermarsi di volontà tese all'evangelizzazione diffusa: la punizione implacabile di Dio verso gli empi, gli abiuranti, gli omicidi, ecc. nelle leggende era *analoga* a quella che sarebbe caduta sugli empi, gli abiuranti gli omicidi, ecc. duecento anni dopo, mentre le armi sollevate dal cattolicesimo sterminatore del valdismo, così come raccontate nelle leggende, esemplificavano pienamente la distanza che insisteva tra Valdesi e Cattolici duecento anni dopo, non trascurando il fatto che alla voce delle armi adoperate dalla cattolicità si contrapponesse (corrispondendovi, per quanto insistendo su piani affatto diversi), la voce della coscienza evangelica e dell'invito ad aderire a una fede distinta da quella romana.

Un'indagine approfondita sul tema dell'*exemplum* esula dalle finalità del presente studio<sup>118</sup>: ci si limiterà ad una panoramica quantitativamente ridotta in termini comparativi: all'uopo si vedano taluni racconti desunti dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze<sup>119</sup> (XIII secolo), vero e proprio catalogo di *exempla* nella migliore tradizione agiografica e martirologica. Dopo la presentazione del santo – in questo caso verrà presa in considerazione la figura di s. Andrea apostolo (capitolo II, pp. 15-25) –, si assiste alle sue «gesta», delle quali può darsi il sunto, in forma di tabulazione, nelle due pagine seguenti:

---

117) **Maria Pia ELLERO**, *Introduzione alla retorica*, cit., pp. 49-50. Si evidenzia, a proposito dell'*exemplum*, un elemento già sottolineato *supra* (cfr. p. 24), vale a dire 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: il il caso dell'ineffabile e, ad esempio, del divino (**Maria Pia ELLERO**, **Matteo RESIDORI**, *Breve manuale di retorica*, cit., p. 23)». Fatto, questo, che appare centrale sia nel presente caso e sia nella prassi adottata dagli evangelizzatori tardo antichi e medievali.

118) Sulla letteratura agiografica e martirologica, a titolo esemplificativo, cfr. **Henry DELEHAYES**, *Le leggende agiografiche*, Firenze, Forni, 1987 (rist. anast. ediz. di Firenze del 1910). Sul rapporto fra *exemplum* e letteratura vedasi la bibliografia in **Maria Pia ELLERO**, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 101.

119) **JACOPUS DE VARAGINE**, *Legenda aurea*, a cura di Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 1995.

	PERS.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	ALTRO
1	Angelo del Signore	Appare		Ad Andrea	Per mandarlo da Matteo incatenato in Mirmidonia e accecato	Vi giunge, prega e restituisce a Matteo la libertà e la vista	1a azione. Jacopo non crede a miracolo di Andrea su Matteo
	Andrea	Rimane a Mirmidonia, pregando	Nonostante lo trascinarono legato per le strade	Abitanti città	Perché si convertissero	Si convertirono	2a azione
2	Genitori	Incendiano casa		Di Andrea e di un ragazzo che lo seguiva	Non volevano che lo seguisse	Il ragazzo spense fuoco con brocca d'acqua. Essi pensarono a opera di magia	1a azione.
	Id.	Tentarono	Di salire con una scala	Nella casa di Andrea e del ragazzo	[Per portare via il ragazzo?]	Dio offuscò loro la vista ed essi non videro più la casa	2a azione
	Id.	Morirono dopo 50 giorni		Loro stessi	[Non credevano]	Molti vedendo queste cose si convertirono	3a azione
3	Donna	Soffriva	Non riuscendo a partorire		Moglie di un assassino	Chiede a sorella di pregare Diana. Un demonio le disse di non poter fare nulla e di rivolgersi a Andrea	1a azione
	Andrea	Dice che è giusto che soffra		A donna	In quanto moglie di assassino, non doveva concepire e ha invocato demonio	Lei credette, partorì bimbo morto ma dolori cessarono	2a azione
4	Nicola, 70enne	Si presentò		Ad Andrea	Perché era incontinente con le donne	Andrea digiunò, pianse e alla fine voce disse che Nicola riposa- va in pace ed era stato ritrovato	
5	Giovane cristiano	Confida		Id.	Che sua madre lo accusava di violenza su lei ma che era lei che voleva abusare di lui	Davanti a giudice donna accusa anche Andrea di essersi unito con suo figlio. Andrea messo in carcere e figlio ucciso	1a azione
	Andrea	Fece cadere fulmine	Che incenerì	La donna	[Diceva il falso e aveva fatto mettere a morte suo figlio]	Giudice e sua famiglia crederono	2a azione
6	Andrea	Cacciò da Nicea	Ordinando loro di andare altrove	7 demoni sotto forma di cani	Uccidevano i passanti	Subito sparirono	
7	Andrea	Alle porte di altra città fece resuscitare		Cadavere giovane	Ucciso dai sette cani cacciati da Nicea	Chiese dal di lui padre vita del giovane e questi lo seguì	
8	Andrea	Resuscitò		Corpi 40 uomini anegati	Da tempesta sollevata dal demonio	Questi raccontarono ciò che era loro accaduto	
9	Andrea	Convertì in Acaia	Dandole nuova vita col battesimo	Moglie proconsole Egeas		Egeas lo affrontò in una discussione	1a azione
	Egeas	Cercò di convincere a sacrificare agli dei pagani	Colle minacce e la tortura	Andrea		Ma Andrea non cedette e cercò di convincere Egeas dal valore del cristianesimo	2a azione
	Id.	Alla fine fece appendere	Alla croce	Id.	Non volle sacrificare agli dei	Andrea volle restare fino alla morte come il Cristo. Una luce lo circondò fino a che morì. Un demonio afferrò e uccise Egeas	3a azione
10	Dalla tomba di Andrea	Trasudava	Manna simile a farina e olio aromatico	Da cui abitanti regione	[Perché è un santo]	Traggono auspici per raccolti	
11	Vescovo devoto di S. Andrea	Ricevette	Per confessarla	Antico Nemico sotto forma di donna bellissima	Satana voleva ingannarlo	Lei dice che si è votata a Cristo ed è fuggita di casa per non sposare un uomo	1a azione

	Vescovo	Sta per cedere	E di tentare al peccato	La donna-diavolo	Trafitto da sua bellezza sempre più grande	Uno sconosciuto batte alla porta	2a azione
	La donna	Accetta di farlo entrare	Solo se supererà, di fatto, 3 quesiti da lei posti	Lo straniero che bussa	[Forse per impedirgli di entrare]	Alla fine lo sconosciuto smaschera la donna, la quale scompare e scompare anche lo straniero, rivelatosi in sogno come S.Andrea	3a azione. Il vescovo fa penitenza
12	Governatore città	Si era impossessato del campo della chiesa di S. Andrea		Nonostante l'opposizione vescovo	[Lo voleva]	Vescovo prega e febbre viene a governatore, che restituisce campo	1a azione.
	Id.	Id.		Id.	Id.	Febbre più forte. Governatore dice che restituirà tutto con interessi a patto che vescovo preghi per lui	2a azione
	Id.	Muore quando il vescovo entra in chiesa a pregare per lui				Campo ritornò a chiesa	3a azione



Per quanto proposto senza alcuna pretesa di completezza – sorta di breve sondaggio – nondimeno taluni riscontri appaiono interessanti. In primo luogo, quando si parla del Grande Nemico, Satana, la struttura si fa *naturaliter* dicotomica: da un lato il santo e chi a lui è devoto e, dall'altra, l'Antico Nemico, addirittura sotto le spoglie d'una bellissima donna; a tal proposito, occorre ribadire come il racconto delle tentazioni al vescovo (n. 11) rampolli da prototipi fiabeschi, in particolare per ciò che riguarda le prove brillantemente superate e la sconfitta del falso eroe che pone i quesiti. Da un lato sovviene la proppiana funzione «XXV. All'eroe è proposto un compito difficile» sotto forma di indovinelli e simili<sup>1</sup>; dall'altro, una congerie di fiabe incentrate sulla risoluzione dei problemi, tra i quali gli indovinelli, aventi come riferimento anche la Bibbia, per quanto letta con gli occhiali della cultura popolare: così gli indovinelli posti dalla regina di Saba a Salomone e da questi risolti<sup>2</sup>, oppure la fiaba de *L'astuta contadinella* o quella de *L'imperatore e l'abate*<sup>3</sup>.

Ma gli *exempla* più sopra tabulati ci mostrano dell'altro: una relativa determinazione sessuale (nn. 4, 5 e 11), che sarà poi esasperata dalla trattatistica inquisitoriale in tema di connivenza fra demonio e strega, quest'ultima sessualmente caratterizzata. Poi: le punizioni per coloro che non credono, sfidano Dio e il suo rappresentante o perseverano nell'errore (nn. 2, 3, 5, 9 e 12). Ancora: l'aspetto retorico dei racconti, inteso come momento pedagogico volto a far capire ai lettori chi fosse Dio, cosa significasse abbracciare la fede cristiana e per tale ragione doverne anche patire, ecc.; si vedano i due tentativi (ognuno articolato su cinque ragioni) di Andrea di spiegare al proconsole Egeas, da un lato, il martirio di Cristo per sua volontà e, dall'altro, la necessità del mistero della redenzione<sup>4</sup>. Infine: l'utilizzazione del registro del *miraculosus* (in particolare nei racconti 1, 2, 5, 7, 8, 9, 10 e 12) per indurre gli astanti a credere e a convertirsi a quella che, mercé la potenza dei miracoli stessi (e questo è uno degli aspetti di forza degli *exempla*) è la vera fede. Si cita *en passant* la brevità dei singoli racconti, spigolature agiografiche ed edificatorie tanto simili, formalmente, a *glanures* altrove citate e da altri utilizzate (Jalla).

Ribadendo come questo «assaggio» non risulti più che una prova<sup>5</sup>, ci si consente tuttavia di proporre taluni ragionamenti che tentino di comprendere dal punto di vista della pertinenza

1) Cfr. Vladimir Ja. PROPP, *Morfologia della fiaba*, cit., p. 65.

2) Cfr. Stith THOMPSON, *La fiaba...*, cit., p. 374 (tipo H540.2.1.). Il riferimento biblico è a 1Re 10,3.

3) *Id.*, *La fiaba...*, cit., p. 228 (tipo 875).

4) JACOPUS DE VARAGINE, *Legenda aurea*, cit., pp. 19 e 20.

5) In realtà, come si può evincere dalla lettura di altri *exempla* presenti nella *Legenda aurea*, le ipotesi qui formulate paiono trovare ampi riscontri: così, a titolo esemplificativo, nel caso di santa Lucia vergine (pp. XX-XX), dove dapprima il fidanzato e poi il governatore Pascasio si contrappongono a Lucia, tentando, il secondo, di farle perdere la castità e, non riuscendovi, alla fine, facendola sgozzare; il governatore venne di lì a poco tradotto in Roma a causa delle sue malversazioni. Oppure san Felice (pp. XX-XX), ucciso dagli stessi bambini pagani ai quali faceva da maestro; fatto vescovo, venne una volta ricercato ma si nascose tra strette fessure, davanti alle quali i ragni tessarono le loro ragnatele; quando dei pagani lo vollero catturare, le mani di costoro si misero a dolere. O il caso di san Biagio (pp. XX-XX), un *exemplum* giocato soprattutto in positivo (a differenza del racconto su san Mattia – pp. XX-XX – apostolo che, in realtà, è soprattutto incentrato su Giuda Iscariota e che si pone come *exemplum* al negativo, evidenziando tutto il male promanante dal traditore di Cristo): dopo le torture di rito al santo, la narrazione si concentra su sette donne che gli andavano dietro e che, catturate, vennero sottoposte a patimento, anche se, per miracolo, al posto del sangue colava latte o il fuoco che doveva bruciarle si spense; lo stesso, poi accadde a san Biagio, che fece disseccare uno stagno entro il quale era stato gettato, mentre sessantacinque pagani vi annegarono. Miracoli analoghi compaiono nel racconto di santa Sofia e delle sue tre figlie, Fede, Speranza e Carità (pp. XX-XX): tagliate le mammelle colò del latte; graticolata, Fede non si scottò; gettata Speranza in una pentola con resina, strutto e cera, gli spruzzi ustionarono i pagani; bruciata Carità, il fuoco si allargò e uccise seimila pagani, mentre lei passeggiava illesa nel fuoco; morì Sofia ma morì anche, imputridito, l'imperatore Adriano, reo di aver cagionato dolori a donne sante in Dio. O, ancora, il racconto di san Patrizio (pp. XX-XX), quello del pozzo (in realtà un luogo del purgatorio – così scrive Jacopo da Varagine), nel corso del quale si parla d'un tale Nicolao, che vi entra, supera innumerevoli prove di demoni appellandosi a Gesù Cristo e a Dio, trova il paradiso, torna indietro e muore in grazia di Dio. O, per finire, san Filippo apostolo (pp. XX-XX), che, preso dai pagani e costretto a immolare alla statua di Marte, fece uscire una biscia che uccise coloro che lo tenevano e infettò i presenti; dietro supplica di costoro, scacciò la bestia, risano gli infettati, riportò in vita i morti e tutti si convertirono. Non trascurando i santi Vito e Modesto (pp. XX-XX) che riuscirono addirittura a terrorizzare Diocleziano, dapprima liberando il figlio dell'imperatore da un diavolo che l'aveva reso invasato, poi facendo cadere le catene che li tenevano avvinti, poi restando illeso, Vito, in un forno rovente e, infine, facendo cadere idoli e templi pagani in mezzo al turbinio dell'aria e al tremare della terra quando entrambi vennero appesi a un cavalletto.

*emica*<sup>1</sup> il maggior numero possibile dei 12 esempi sopra tabulati: una prima opposizione appare quella **Fede vs. -Fede**, discendente dal ruolo di missionario-convertitore dei pagani incarnato da Andrea, il santo di turno. La conversione avviene sulla base dei miracoli operati da questi (sia in vita e sia *post mortem*), che intervengono a sostegno dell'umanità dell'agire di coloro che credono, avverso alle azioni indegne da parte dei singoli antagonisti umani (tentativo di bruciare vivo il santo, false accuse, torture e crocifissione, tentazioni carnali, uso della forza per detenere possedimenti ecclesiastici) e diabolici (inumani per definizione): una dicotomia quale **Limiti umani vs. -Limiti umani** può così apparire adeguata, evidenziando come il primo elemento vada inteso nel senso di accettazione dei limiti umani in quanto recepimento della «buona novella» e contestuale rifiuto di atteggiamenti estranei alla «vera» fede. Che l'opposizione **Sfida vs. -Sfida** possa ritenersi epistemologicamente valida in questo contesto narrativo appare quasi ovvio, soprattutto quando si considerino gli sforzi degli antagonisti nel tentare di contrastare l'azione salvifica del santo, di fatto sfidando la potenza del Signore e ponendo in dubbio la «necessità» (di pertinenza *emica*) che solo il Cristianesimo risulti la vera religione. Se le ricompense si ottengono colla conversione («la nuova vita» che la moglie del proconsole Egeas ottiene col battesimo), le punizioni è ciò che subiscono gli oppositori o coloro che non vogliono credere; in quanto «esemplare» per definizione, non si ipotizzano fallimenti né esiti positivi nei termini della non accettazione della fede.

Ci si trova, così, di fronte a una struttura simile a quelle esaminate in precedenza; per ciò che attiene alla scansione logico-sequenziale, questa può in tal guisa sintetizzarsi: 1) presentazione del santo, 2) esposizione del problema e/o del personaggio bisognoso d'aiuto, 3) intervento del santo, 4) ricompense e punizioni per gli attori. Nel caso di più azioni, i punti 2) e 3) si moltiplicano. Si veda un primo esempio a tal proposito (n. 6):

1	3	3	2	4
Andrea	Alle porte di altra città fece resuscitare	Cadavere giovane	Ucciso dai sette cani cacciati da Nicea	Chiese al di lui padre vita del giovane e questi lo seguì

Poi un secondo articolato su più azioni (*exemplum* n. 2):

2	2	1-2	2	3-4
Genitori	Incendiano casa	Di Andrea e di un ragazzo che lo seguiva	Non volevano che lo seguisse	Il ragazzo spense fuoco con brocca d'acqua. Essi pensarono a opera di magia
Id.	Tentarono	Nella casa di Andrea e del ragazzo	[Per prendere il ragazzo?]	Dio offuscò loro la vista ed essi non videro più la casa
Id.	Morirono dopo 50 giorni	Loro stessi	[Non credevano]	Molti vedendo queste cose si convertirono

In questo caso gli eventi 1-2 sono sovrapposti, così come quelli 3-4: in quanto suddiviso su più azioni, il racconto deve prevedere gli elementi di connessione fra un movimento e l'altro, in modo da rendere la narrazione sequenziale, dal prologo all'epilogo.

Occorre, infine, evidenziare un aspetto: negli *exempla*, di fatto, «tutto è bene quel che finisce bene», in quanto il santo e chi in lui crede hanno sempre il sopravvento. Dal punto di vista di chi soccombe, cioè dalla prospettiva dell'*Antagonista* certo questo non si può dire e, di fatti, occorre porre attenzione – quando si passi alla comparazione con i dati leggendari in questa parte esaminati – come non potendo per definizione esistere la figura del santo di turno che,

1) Di un'*emica* cristiana in tema agiografico del XIII secolo che manifesta evidenti similitudini formali con l'*emica* valligiana in tema di leggende epico-religiose del XIX-XX secolo.

demiurgicamente, risolve tutto, ci si trovi quasi sempre di fronte a ciò che rimane, vale a dire a colui che uccide, che abiura, ecc., cioè a una attestazione dell'*exemplum* per negazione od opposizione.

Si ribadisce quindi come – *mutatis mutandis* – appaia evidente la similarità fra questi *exempla* e i racconti più sopra esaminati, in quanto simili sembrano risultare la struttura narrativa di fondo e le finalità retoriche e ideologiche perseguite. Senza perdere di vista i risvolti fiabistici (come si è visto, presenti anche negli stessi *exempla*<sup>1</sup>), appare inoltre confermata la tasonomia adottata da Jalla, che consistette nel classificare i suesposti racconti quali «Légendes ayant une portée morale», come del resto appare evidente soprattutto dopo le considerazioni precedentemente avanzate in ordine ai paradigmi di una sopraggiunta corrente in ambito riformato, la quale conferì linfa vitale sia al consolidarsi (*ex-novo* o sulla base di precedenti attestazioni) di tradizioni tali quelle esaminate in questa seconda parte e sia all'utilizzo di peculiari strategie narrativo-educative di tipo induttivo, in base alle quali «si ricorre a un fatto particolare, reale o fittizio (purché verosimile), che può essere generalizzato» e che, non secondariamente, manifesta «la capacità di “colpire vivamente l'immaginazione per imporsi all'attenzione”»<sup>2</sup>.

---

1) Henri Delehayes dedica ampio spazio a due argomenti attinenti: da un lato l'apporto popolare alla formazione delle leggende agiografiche (capp. 1 e 2) e, dall'altro, alle sopravvivenze pagane all'interno delle leggende agiografiche (cap. 6). Nonostante dubbi e perplessità intorno al rapporto fra leggenda di santi e martiri ed elementi pagani, l'autore non può evitare di indagare su relazioni che comunque ci furono, non foss'altro che per l'azione della Chiesa, tesa a combattere il paganesimo sovrapponendo a luoghi e culti altri luoghi e culti, nonché a nomi altri nomi.

2) **Bice MORTARA GARAVELLI**, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1992<sup>6</sup>, p. 77. La citazione interna proviene da **Chaim Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca**, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, 1966 [ed.or., 1958], par. 378. Per rimanere *in medias res*, la Mortara Garavelli aggiunge che entro la «catechesi del XIII secolo l'*exemplum* conosce una fioritura eccezionale, inserendosi nella moda della *narratio brevis* accanto al *lai*, al *fabliau*, al *conte*» (p. 78): tale fatto, ad onta del periodo considerato (il XIII secolo, avverso al XIX-XX), conferma la permanenza di determinate strutture narrative orali-oralizzate, nonché il loro utilizzo/recupero da parte della cultura dotta in funzione pedagogica. Non ci si deve, infatti, scordare che il materiale da cui si sono prese le mosse è costituito da leggende, ovvero talora da fiabe leggendarizzate (come risulterà ancor più perspicuo nella parte seguente), ciò che induce a evidenziare la sotterranea continuità sul piano narratologico (che diventa ancor più lampante se si esaminano le leggende di carattere ferico, diabolico, stregonesco, ecc.), ulteriormente confermata (come si evincerà dalle conclusioni) dall'essere stato, l'*exemplum* come *narratio brevis*, nel presente caso in forma di *légende*, utilizzato entro un progetto più generale voluto dalle generazioni risvegliate, a proposito delle quali pare adatta l'affermazione della Mortara Garavelli, secondo cui per «il moralista cristiano, l'*exemplum* è strumento di edificazione» (p. 78).

## 11. RIASSUNTO

In questa seconda parte si ritiene di aver compiuto un passo in avanti rispetto ai risultati raggiunti in chiusura del più volte citato articolo sulla leggenda *La mal'heure*<sup>1</sup>. In primo luogo, si è compreso tale racconto in un ambito più ampio che pare dotato di senso, dal punto di vista della pertinenza *emica*, per i soggetti interni al sistema socioculturale valdo-riformato, soprattutto per ciò che attiene all'aspetto morale e religioso.

Inoltre, si è prefigurata una situazione ideale, connotata in senso morale, che ha esemplificato sul piano fantasmatico il processo di interpretazione mediamente compiuto sul materiale di derivazione colta-popolare. Processo non assoluto e, certo, non peculiare ma, comunque (ed è ciò che conta), relativamente in linea con i paradigmi cultural-religiosi di un valdismo riformato-risvegliato e, in ogni caso, d'una «ideologia folclorico-religiosa» tale quella di Jalla, che si distingue da quella di Bonnet non solo per i risultati conseguiti, quanto per lo specifico angolo di prospettiva adoperato, che giustifica quel particolare tipo di risultati e la tassonomia adottata nella partizione dei racconti. In questo senso si riconferma, soprattutto dopo le precedenti discussioni intorno agli effetti del Risveglio in area valligiana e degli elementi salienti da un punto di vista narratologico dell'*exemplum*, l'attribuzione di *retorico* (nella definizione più sopra enucleata) al materiale qui esaminato, in specifico a quello desunto dalla raccolta di Jalla. Lo storico valligiano si dimostra, in questo frangente e dati i presupposti, un mediatore ineludibile tra finalità delle élites colte e provenienza anche popolare del materiale che poi ebbe a pubblicare, un mediatore, nell'accezione di Redfield-Burke<sup>2</sup>, fra «grande» e «piccola tradizione», con la consapevolezza di operare, ed è ciò che qui conta, come insegnante, vale a dire come divulgatore e docente, sull'onda delle suggestioni «quarantottarde» di Meille e Rollier, peraltro riecheggianti quando si è esaminato l'*exemplum* in quanto modalità narrativa nel precedente paragrafo.

L'accettazione della classificazione di Jalla (per quanto estesa ad altri racconti, nonché parcellizzata sulla base delle diverse contravvenzioni alle opzioni di pertinenza *emica*: abiura, egoismo, omicidio, desiderio eccessivo) conferma il fatto che ci si trova dinanzi ad *exempla* nella migliore tradizione letteraria, popolare e cristiana sia in senso strutturale che ideologico, non solo perché il Risveglio tese a proporsi come rinnovamento della vita e della religiosità (piano sovrastrutturale) ma, soprattutto, perché – come s'è cercato di evidenziare – la struttura delle due tipologie di racconti (quelli *esemplari* in senso stretto e quelli inerenti la punizione su se stessi) appare simile, quasi sovrapponibile.

Di conseguenza, sul piano dell'operazionalizzazione di termini, categorie, ecc., il modello quivi proposto consente una migliore (per quanto non definitiva) comprensione del significato di *exemplum*, vale a dire di un genere letterario colto volto all'educazione religiosa e alla conversione e che pare variamente attestato sul piano popolare. Si può infatti notare, in prima approssimazione, come gli *exempla* evidenzino una struttura giocata sull'opposizione fra il Bene (impersonato dal santo o dal missionario di turno) e il Male (incarnato dai suoi oppositori), cioè risultino al proprio interno *naturaliter* dicotomici: il Giusto prevale sempre e il Malvagio soccombe sempre (per quanto possa vantare successi momentanei, contingenti e, addirittura,

---

1) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *La leggenda valdese su «La mal'heure»*, cit., pp. 30-37.

2) Peter BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano, Mondadori, 1980 [ed.or., *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, 1978], in part. pp. 26 sgg.

possa cagionare la morte del Protagonista). La relativa similitudine strutturale fra *exempla* e un gruppo particolare di racconti valligiani – si ribadisce – depone in tal senso; del resto, la vocazione dei risvegliati appare in linea con quello che si è appena detto e l'utilizzazione d'una struttura «esemplare», onde elaborare racconti o strutture narrative entro i quali tende a prevalere la figura del Malvagio che viene punito (ossia un pesante giudizio morale), non fa che confermare le emergenze sia in ordine alle ricadute del Risveglio nelle Valli e sia alla struttura e all'utilizzo degli *exempla*, come del resto già era apparso evidente a proposito dei racconti «esemplari» esaminati e analizzati nella prima parte e incentrati sulla contrapposizione tra Valdesi e Cattolici.

Per certi versi all'opposto si pone un'opera come quella di Alfred Ceresole sul variegato leggendario del Vaud, basata per la gran parte sul doppio registro del *diabolico/superstizioso* di evidenti scaturigini calviniane, forse non estranea a tensioni risvegliate e lontana anni-luce da un tentativo come quello di Maria Savi Lopez (la cui opera è di soli quattro anni posteriore: 1885 e, rispettivamente, 1889) di comprendere l'esistenza di svariate credenze nelle Alpi da un punto di vista folclorico-antropologico, facente a sua volta perno sul doppio registro del *primitivo/retrogrado*. Né l'uno e né l'altra avevano ragione (per quanto le *Leggende delle Alpi* di Savi Lopez manifesti un respiro assai più ampio di *Légendes des Alpes Vaudoises* di Ceresole): le ipotesi che si sono avanzate, altrove, sul leggendario stregonesco-diabolico nelle Valli e, in questa sede, in ordine alla cosiddetta «emica interna», si configurano come un tentativo di superare le secche di entrambe le posizioni e, nel contempo, di fornire un senso alla presenza di certune tradizioni e non di altre. Ma di ciò più oltre si dirà.

Di certune tradizioni e non di altre (sempre sulla base del materiale disponibile), come pare confermare una leggenda tale quella sui laghi di Avigliana, più sopra citata, la quale, per quanto ampiamente diffusa e presumibilmente elaborata in ambiente cattolico, certo non ebbe ad entrare in contrasto con alcun paradigma cultural-religioso valligiano, men che meno di scaturigini risvegliate; pertanto, come si è fatto notare, poté essere accettata nelle Valli e trovare riscontro, ad esempio, nel racconto sulla *Piatta 'd lh' Abiazì*. L'analisi in termini di *emica* non significa, come si è evidenziato, un'opposizione netta e totale fra paradigmi, fra punti di vista o soggettività culturali; tale fatto rinvia esclusivamente al senso che certi elementi culturali, religiosi, tradizionali, poterono avere per un determinato ambito sociale e culturale: così per quel che riguarda la retorica epico-religiosa e così, d'altro canto, per ciò che attenne al consolidarsi di specifiche tradizioni giungenti dall'esterno e non di altre. I modelli narrativi dei quali s'è riferito nel corso di questa parte propongono svariate soluzioni ma solo alcune vennero (o sarebbero potute venire) accettate in quanto dotate di senso e comprensibili per collettività o singoli valligiani, per strati popolari o, soprattutto, élites colte; ciò sarà evidente nella terza parte, quando si esamineranno suggestioni *non* accettabili *in toto* a causa di quel troppo di meraviglioso o di magico *non* sufficientemente giustificabili, in quanto *non* inseriti – ad esempio – all'interno di modalità narrative epico-retoriche, come nel caso delle leggende esaminate nella prima parte.

## PARTE TERZA – ONOMASTICA EPICO-RETORICA

## 1. PREMESSA

In questa sezione il materiale leggendario e tradizionale finora utilizzato e utile all'uopo verrà ripreso dal punto di vista dei toponimi e di antroponimi, cercando di identificare – qualora esista – un modello di attribuzione onomastica a luoghi e a persone che consenta di andare oltre semplici annotazioni disseminate nelle due sezioni precedenti. Si procederà a una rilettura, da un lato volgendo lo sguardo al di fuori dell'ambito valligiano ma sempre tenendo fermi i piedi dentro le Valli stesse e, dall'altro, rivalutando l'apporto popolare alla costruzione del *corpus* leggendario, anche di quello proveniente dalla silloge di Jean Jalla.

Il filo del ragionamento appare sempre il medesimo, ossia la volontà di dar corpo a una tassonomia che sappia cogliere contestualmente ciò che risultò frutto dell'elaborazione interna alle Valli, ciò che non lo fu e ciò che lo fu marginalmente. L'indagine sulla retorica epico-religiosa si può ritenere, da questo punto di vista, esemplare ed esemplificativa.

Si volgerà ora lo sguardo al rampollare di toponimi da talune leggende classificate come *punizione su se stessi* (nelle sue quattro partizioni in precedenza suggerite), *castigo verso i persecutori* e *martirio del popolo valdese*. Non sarà più possibile utilizzare appigli pregnanti e sicuri come fu in occasione delle due sezioni precedenti: l'analisi dovrà necessariamente inseguire soprattutto le tradizioni popolari (orali-scritte) e da queste cercare di ottenere delle risposte. Questo non vuol dire procedere in modo irrelato rispetto alle analisi condotte nelle precedenti due sezioni: ci si rende perfettamente conto come l'onomastica, soprattutto nella sua versione geografica, risulti il rispecchiamento di paradigmi di carattere culturale in senso ampio (storico, retorico, religioso, e via elencando) e già questo fatto chiarisce il gioco di sponda che si conduce su un metaforico tappeto verde: la biglia rimbalza costantemente fra paradigmi e toponimi, fra scelte compiute e loro ricadute sia sui campi di battaglia e sia intorno al giudizio che si diede di comportamenti di singoli in ordine a tematiche religiose, spirituali e più genericamente morali. In altra sede si potrà evidenziare l'eventuale diverso gioco di sponda relativo al formarsi di toponimi rampollanti da leggende di carattere ferico o diabolico-stregonesco e, comunque, relative ad figure immaginifiche diverse.

D'altro canto, certamente non si procederà senza alcun riscontro epistemologico, nel senso che si farà ricorso ad ipotesi attinenti al variegato mondo del popolare, di un popolare spesso intrecciato con il piano del colto, per quanto di un colto esterno alle Valli e col quale il popolare interagì in modo difforme, non potendo in tal modo esservi importato *sic et simpliciter* per le più volte evidenziate motivazioni in ordine all'*emica* culturale.

## 2. SUGGERZIONI

Al di là degli eventuali motivi linguistici che indussero un tempo a nominare *Arvura* (o *Riveuira*) un «terreno ai bordi dell'acqua o di un solco scavato dall'acqua», *Crô* un «piccolo pianoro leggermente infossato» o, infine, *Toumpi* uno «specchio ampio e profondo formato da un torrente»

<sup>1</sup>, esisteranno parallelamente motivi culturali che tesero a concentrare nei toponimi molteplici particolarità. A titolo esemplificativo, si può ricordare il *Crô la Guerro*, che appare identificare un piccolo pianoro leggermente infossato nel quale avvenne un fatto di sangue nel corso d'una guerra, sintesi, quindi, d'una particolarità del terreno e di quel che sopra vi accadde un tempo, in corrispondenza d'uno dei tanti rovesci ch'ebbero a subire i Valdesi nel lungo scontro con la cattolicità; si vedrà, però, come del resto confermano le tabelle allegate, che questo toponimo esprime anche un fatto d'armi – come dire – «positivo» per i Valdesi stessi, a seguito del quale il suolo fu a tal punto impregnato di sangue nemico da non potersi più lavare, pareggiando così il conto con altri precedente *Crô la Guerro*, ricolmi invece di sangue valdese.

Che i toponimi abbiano storia e, contestualmente, la riassumano è fatto di per sé ovvio, come si è cercato di evidenziare a proposito dei monumenti. Altrettanto evidente appare il fatto che pressoché ogni luogo tende a possedere una propria storia connotata in senso umano, come fece notare Jalla nel prologo della leggenda *La Barma dle Përnis*, scrivendo che «chaque hameau, chaque roche a son souvenir historique»<sup>2</sup>. Una storia che mescola non solo l'umano al naturale ma pure elementi interni a una particolare cultura ed elementi giungenti dal di fuori, attraverso strade e vie di comunicazione talora difficili da seguire (ma, certo, non impossibili per definizione o per intrinseco mistero)<sup>3</sup> e talora, viceversa, più semplici da cogliere, come apparirà in talune discussioni che più oltre verranno condotte.

L'argomento dei toponimi e degli antroponimi condurrà soprattutto lungo il sentiero del-

---

1) Le definizioni sono ricalcate su *GUIDE des Vallées Vaudoises du Piémont*, publié par la Société Vaudoise d'Utilité Publique, 2<sup>ème</sup> éd., Torre Pellice, 1907, pp. 4-10. Ma si veda un toponimo quale quello di «Barma» in **Bruna PEYROT**, *La roccia dove Dio chiama*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990, pp. 120 sgg.

2) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1926, p. 97.

3) Cfr. all'uopo **Claudia BOCCA**, **Massimo CENTINI**, *Le vie della fede attraverso le Alpi*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1994: «Il segno lasciato dai santi e dai martiri sulle pietre delle nostre montagne è un altro motivo ricorrente, che nella maggior parte dei casi ha lo scopo di attestare il legame tra il prodigioso e l'esperienza terrena di uomini riconosciuti in possesso di poteri divini. (...)».

Tra questi «segni» del transito di un santo o, come spesso si verifica, del suo martirio, prevalgono incisioni rupestri, strane conformazioni della pietra, macchie naturali, cavità dall'aspetto apparentemente innaturale, ecc.

La toponomastica riveste in questo senso un notevole valore antropologico, poiché rivela in modo chiaro l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di tracce, se si vuole, anomale, in quanto lontane dal modello razionale interno della cultura. Una cultura forse ristretta, non in grado d'assegnare l'autentico valore a certi documenti ed esperienze che, secondo i parametri antropocentrici, fuggivano al contesto della realtà.

«Pietra delle fate», «Impronta del diavolo», «Sangue di San Giuliano», ecc., sono toponimi che ricorrono con frequenza e testimoniano in modo chiaro la necessità di collegare alcuni segni antropizzati ed antropizzabili ad un universo mitico-religioso, che nella maggioranza dei casi non possiede radici storiche così forti da trascinarlo fuori dal dedalo delle leggende.

È inoltre attestato anche il potere taumaturgico di certe pietre: ma si tratta innegabilmente dei residui di tradizioni litolatriche, mai sconfitte dal Verbo evangelico. (...)».

Le varie «impronte dei santi» o di evangelizzatori andati a convertire gli uomini della montagna, sono così frequenti che è praticamente impossibile ricordarle tutte: va comunque segnalato il ricorrente susseguirsi di alcuni modelli destinati quindi ad affermare l'esistenza di uno stereotipo diffusosi in modo abbastanza misterioso nella religiosità alpina.

Che si tratti del segno lasciato dal martire Giuliano, Besso, Cassiano, ecc., oppure dell'impronta di San Volfango o di San Vigilio, va evidenziata, a monte, l'esistenza di un atteggiamento atto a mitizzare la pietra e soprattutto le incisioni rupestri in essa presenti» (pp. 43-44).

Questa lunga citazione evidenzia il retroterra culturale di questo approccio (su cui si tornerà più oltre), basato su una stretta correlazione tra segni dell'uomo (alpino, in particolare, dato che questi e altri studiosi si sono interessati del cosiddetto *homo alpinus*), atteggiamento mitico dello stesso e persistenza di credenze religiose preistoriche e protostoriche. La contiguità rispetto a certa enfasi dell'antropologo francese Lucien Lévy-Bruhl intorno al prelogismo dei popoli preletterati, nonché al cosiddetto *homo religiosus* di dello stirolo delle religioni franco-rumeno Mircea Eliade è abbastanza evidente, soprattutto laddove viene esaltata la componente irrazionale, «misterica», mitica di una pretesa unicità alpina, letta come una sorta di «idealtipo».



la cultura popolare, sino a questo momento, per evidenti ragioni, accantonata in favore del maggiore privilegiamento dell'apporto di quella dotta nell'elaborazione delle leggende e delle tradizioni orali/scritte. Trattare della cultura popolare non significa, però, fare a meno di altri piani di riferimento: vuol dire, semplicemente (e necessariamente), allargare lo sguardo ad ambiti che vanno al di là delle Valli, in quanto l'esame dei toponimi – a differenza delle analisi concernenti castighi, ricompense o punizioni, che appaiono scopertamente legati a filo doppio alla storia culturale e religiosa valligiana, per quanto talora in debito con similari tradizioni presenti altrove –, rinvia a tradizioni compromesse anche con l'esterno, con un *esterno* non solo cattolico, bensì più ampio, storicamente e culturalmente e che appartiene al più vasto ambito, ad esempio, della cultura gallo-romanza, ossia celtica. Se si pensa ai confini dell'area geografica cosiddetta valdese non si può non ritenere ovvio come i doppi registri, sul piano delle suggestioni fantasmatiche, della cattolicità e della celticità (e nel primo caso si trattò ben altrimenti che di sole suggestioni, per di più fantasmatiche!) abbiano potuto influire sul leggendario valligiano, in particolare su quello prossimo al piano della cultura popolare, più fluido, magmatico, più in grado di combinarsi caleidoscopicamente e venire combinato con le opzioni di natura *emica*.

Si è lungi, quindi, da suggestioni metodologiche incentrate sulle opposizioni fra un «qualcosa» di interno e un «qualcosa» di esterno: la cultura popolare, per certi versi, media più che contrapporre ed opposizioni all'apparenza esistenti sono frutto più di sopravvivenze di antichi retaggi culturali mantenutisi fra le pieghe nel corso dei mutamenti intervenuti, sia per la *longue durée* dei fenomeni di pertinenza *emica* e mentale e sia per il fatto che i contrasti fra cultura popolare e cultura dotta risultano esterni alle dinamiche finora esaminate, ponendosi eventualmente entro l'antagonismo fra i detentori del potere (culturale, politico, economico, della parola scritta) e coloro che questo potere non esercitavano.

### 3. CONFRONTI

In prima istanza, si sono riconsiderate le leggende dal solo punto di vista del toponimo e dell'antroponimo: emerge con evidenza, per l'ennesima volta, la disparità fra la quantità dei racconti desunti dalla silloge di Marie Bonnet rispetto a quelli provenienti dal lavoro di Jean Jalla; pur lontani da tradizioni, di primo acchito, immediatamente riferibili all'azione delle élites, nondimeno si è ancora soverchiamente contigui all'ambito narrativo epico-retorico (che l'opera di Jalla esemplifica) e non sufficientemente prossimi al piano delle mere tradizioni popolari (congruamente rappresentato dalla silloge bonnettiana).

Si può però notare che, rispetto alle leggende utilizzate per le precedenti analisi, sono stati introdotti un certo numero di racconti, in somma parte provenienti da *Légendes et traditions des Vallées Vaudois* di Jean Jalla. Cinque di questi concernono personaggi vari della storia valdese e tre si riferiscono a luoghi internamente connessi sia dal punto di vista storico che toponomastico: il *Bâ dà Pons*, il *Ciamp Brunet* e la *Tuna Griotta*.

Nel corso dell'indagine verranno altresì utilizzate, a titolo comparativo, altre leggende che, per quanto esterne alle problematiche epico-retoriche, pur sempre manifestano più d'un legame con i temi affrontati: così le tre leggende sui laghi Malconseil/dell'Uomo, quelle sugli *Appiotti*, e via elencando, citate, tabulate o riassunte ove necessario.

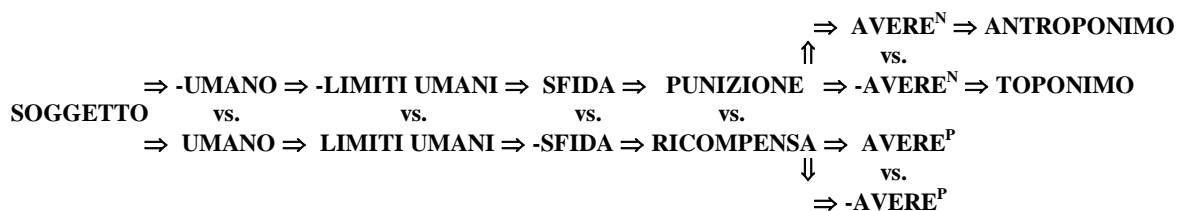
Si fornisce, di seguito, il dettaglio riassuntivo dei racconti adoperati per la tabulazione:

CAHIER 15	CAHIER 14	JALLA EDIZIONE 1926	BONNET ED. IT.	ALTRE FONTI
		La Toumpi de l'Oursa [73-74]	Il Toumpi Saquet [417]	Perrin [153] – Miolo [91-92] -Gilles [39-41] – Jalla <i>Histoire anéc.</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 persécut.</i> [142] – Jalla <i>Glan.</i> [22]
		La Sautaurëilla [94]		Bert <i>Gîte</i> [205]
B. Tron [lettera]		Crò la Guerro [95– var. Rodoretto]		
	Racc. n. 34	Crò la Guerro [95 – var. Prali]		
	Racc. n. 71	Crò la Guerro [95 – var. Sapatlé]		
A. Pons		La Pausa di Mort [96-97]		
	Racc. n. 85	Senza titolo [109: Mancin Bertoch]		
	Racc. n. 86	Arnaud et Cadet [109-110]		
		Les Lantelme Relanqui [103]		Jalla <i>Glanures</i> II, 127-28
	Racc. n. 24	La Piata d'Abiasi [11]	Gesù Cristo alla <i>Sella</i> [389-391]	
E. Giraud		Le Lac de l'Homme [13-15]	Il lago dell'Uomo – var. 2 [401-403]	
		Les Rivoire de l'Arvura [106-107]		
		Etienne Ayassot [107-108]		
		Jourdan Fortuna [107]		
		Les Armand-Pilon		
		La Tuna Griotta		
E. Rostan A. Clot		Le Bas du Pons et le Bas Giouann [59-60]	Il Bâ dà Pons [408-409]	
		Mancin Bertoch [109]		
		Le Pouchesan et le Ciamp Brunet [97]	Bouërjo [419]	
			La croce del maiale dei Germanet [413-15]	
LEGENDA: - I numeri che seguono nella colonna del <i>cahier 14</i> si riferiscono a quelli introdotti in fase di pubblicazione del manoscritto (Cfr. Fulvio TRIVELLIN, <i>Jean Jalla, folclorista «anomalo»</i> , cit., pp. 74-103, isolando 117 paragr. o citazioni o racconti). - I numeri che seguono nelle colonne di «Jalla 1926», «Bonnet ed. it.» e «altre fonti» si riferiscono alla numerazione delle pagine nelle citate edizioni.				

#### 4. ONOMASTICA DA PUNIZIONI

##### 4.1. PREMESSA

Per affrontare questa sezione, appare utile richiamare una delle ipotesi formalizzate in precedenza, ciò che consentirà di rendere chiaro l'oggetto della discussione: ci si riferisce (sezione sull'*emica* interna), alla *punizione su se stessi*:



Un primo dato che emerge e che trova conferma è il seguente: nel caso delle punizioni, topo-antroponimi paiono attribuiti in corrispondenza di eventi negativi, di punizioni appunto: intorno a tale osservazione, già anticipata, ruoteranno i ragionamenti quivi condotti.

Si richiamano le tabulazioni onde cogliere particolarità prima solo accennate. La prima sintetizza il racconto sui fratelli Lantelme del *Duc d'en haut* presso Prigelato, unico caso di attribuzione di antroponimo (1); seguono gli altri racconti relativi all'attribuzione di toponimi, ad esclusione dei due ambientati lungo le sponde dei laghi (2); per concludere con questi due racconti basati, appunto, su una sorta di prova di forza o di coraggio (o compito impossibile), vale a dire il tentativo di attraversare il lago in spregio ai voleri di Dio (3):

1)

PERSON.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	A.
Uno dei fratelli Lantelme	Disse «Tu relanquissi» [ti lasci andare]	Mentre lasciano le loro case	Al proprio fratello	Cacciati dopo revoca Editto Nantes 1685	Vide giusto: lui rimase a Pramollo e non abiurò, mentre fratello abiurò e poté ritornare a Duc. Il fratello venne soprannominato Relanqui	

2)

PERSON.	AZIONE	MODAL.	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	A.
Ragazza	Sta per essere raggiunta	Fuggita su roccia sopra Garniers	Da soldati cattolici	Valdese	Si butta giù ma si risolleva intatta da terra	1a az.
Id.	Riprova a saltare	Da roccia sopra Garniers	Lei stessa	Inorgogliata per essersi salvata una volta	La seconda si sfraccella a tal punto che pezzo più grosso di corpo è un'orecchia. Da qui toponimo Sautaurëilla	2a az.
Un uomo che passava	Disse che pascolo non avrebbe prodotto altro che abiazi			Affamato e visto si rifiutare del pane dai pastori	Da allora pascolo si ricoprì di abiazi, inutile per bestiame. Il luogo venne detto Piatta 'd lh' Abiazi	
Un povero che passava	Disse loro che il migliore pascolo			Vistosi rifiutato pane	Si sarebbe ricoperto di abiazi. [Ora pascolo è detto] Piatta 'd lh' Abiazi	
Gesù Cristo che passava nelle Valli Valdesi	Chiede elemosina	Travestito da vecchio povero	A gente della Sella che non gli offrono nulla	Per vedere se genti preferissero dare più che ricevere e praticassero il Vangelo		1a az.
id.	id.		Porta malridotta e vecchia che lo accoglie benevolmente	Per vedere se genti preferissero dare più che ricevere e praticassero il Vangelo	Prato in cima ad alture di tutti tranne che di famiglia di vecchia viene trasformato in abiazi. Da allora la zona è detta Piatta 'd lh' Abiazi	2a az.

3)

PERSON.	AZIONE	MOD.	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	A.
Padre ricco	Concederà in sposa a chi traverserà a nuoto lago più grande dei 13 Laghi		La propria bellissima figlia	Geloso ed egoista: vuole tenersi figlia ed eredità	Molti rinunciano	1a az.
Un uomo	Traversa due volte a nuoto lago più grande dei 13 laghi	Sul dorso d'un caprone		La prima volta per ottenere ma no figlia; la seconda quasi sfidando il volere di Dio («Que Diou veuille, que no a veuille,-Veui encà passâ quëtto gargueillo»)	La prima volta riesce (con aiuto di Dio); la seconda perisce al centro del lago; la ragazza scompare a sua volta. Da allora è detto Lago dell' Uomo	2a az.
Beltrando, ricco proprietario val S. Martino	Concederà in sposa a chi traverserà a nuoto il lago più grande dei 13 Laghi		La propria bellissima figlia Edda	Lo sposo deve mostrarsi forte e coraggioso	Molti rinunciano	1a az.
Pecoraio tarchiato e bel montanaro	Traversa due volte a nuoto lago più grande dei 13 laghi	Sul dorso d'un caprone		La prima volta per ottenere la mano di Edda; la seconda perché temerario	La prima volta riesce coll'aiuto di Dio; la seconda perisce nel centro del lago. A ricordo di quel temerario il lago ricevette nome di Lago dell' Uomo	2a az.

#### 4.2. LE LEGGENDE SULLA COSIDDETTA PROVA DI FORZA E DI CORAGGIO

Nell'ultima tabella ci si trova di fronte alla manifestazione, sul piano toponomastico, delle opposizioni cui s'è fatto cenno nel corso dell'analisi sull'*emica* «interna»: l'opposizione alla volontà di Dio e il tentativo di superamento delle naturali ed umane barriere sembrano far da sfondo al costituirsi di nomi propri attribuiti a luoghi. Tutto ciò può essere un caso ma se si esaminano più dappresso altri racconti concernenti l'emergere di toponimi, per quanto non tipologicamente appartenenti al novero della retorica epico-religiosa, ci si renderà conto come non si possa parlare di caso<sup>1</sup>:

RIF.	PERS.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	A.
J 21-22	Pastore	Vede su altra riva ragazza d'incredibile bellezza che lo sta invitando a raggiungerla	Passa per sponda ma poi vede lago gelato con superficie dura come roccia		Vuole raggiungere in fretta giovane incantatrice che gli fa segno di raggiungerlo	Al centro del lago crosta cede e lui muore. Nello stesso tempo la fata scompare e scese a portarlo nella sua umida dimora. Da lì il nome di lago del Malconseil	
C 14 (1)	Pastore	Vede su altra riva vergine d'incredibile bellezza che lo sta invitando a raggiungerla	Il giro è lungo ma ella fa gelare lago e lui vi si avventura	Lui stesso	Ardente d'amore	Ma vi perisce. [Da lì il nome di lago del Malconseil]	
B 397-401	Ricco cavaliere	Vede da riva lago meravigliosa bellezza in mezzo a lago che risponde a suoi sguardi	Si tuffa e nuota per raggiungerla	Lui stesso	Le piaceva	Dopo pochi metri si trasforma in blocco di ghiaccio	1a az.
Id.	Figlio di re del paese	Attratto da ninfa inarivabile	Attraversa lago fino a lei con pecore tibetane	Lui stesso	Se ne era innamorato	Riesce a condurla a riva ma una pecora resta in mezzo a lago	2a az.
Id.	Id.	Si lancia nel lago	Con pecora rimasta	Lui stesso	Per salvare l'altra	Tutti scompaiono nell'acqua e ninfa si butta anch'essa. [Lago dell'Uomo – var. 1]	3a az.

1) Nella colonna «Rif.» si danno i numeri di pagina per i testi di Jalla e Bonnet e il numero del racconto nel caso sia presente nel *cahier* 14.

La tabulazione si riferisce a tre versioni<sup>1</sup> relativamente identiche d'uno stesso nocciolo fiabistico, consistente nell'opposizione fra essere umano e figure meravigliose (una fata, una vergine e una ninfa), irraggiungibili per definizione, al di fuori dei limiti umani e naturali: il tentativo stesso di raggiungerle traversando il lago gelato o utilizzando apposite cavalcature non consente il conseguimento dell'obiettivo e il congiungimento con il personaggio fatato.

Si consideri ora un'altra serie di racconti appartenenti sempre all'ambito delle *punizioni su se stessi*, in specifico al gruppo delle punizioni per desiderio eccessivo, i quali prevedono la prova di forza e di coraggio (ovvero il compito impossibile), hanno luogo intorno a un lago ma non manifestano il rampollare di toponimi:

RIF.	PERS.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI/COSA	PERCHE'	EFFETTI	A.
B 401-403	Un ricco montanaro	Concederà in sposa a chi traverserà a nuoto il lago che lambisce i suoi prati		La propria figlia bellissima	E' diffidente e geloso	Parecchi ci provano ma rinunciano	1 a az.
id.	Un vigoroso montanaro	Traversa tre volte a nuoto; alla terza il capro annega, lui si butta a nuoto ma perisce a sua volta	Sul dorso d'un grosso capro	Il lago	La prima volta per ottenere la mano della ragazza, poi si esalta e pronuncia frasi incoerenti	Da quella volta si vede sul fondo del lago un uomo che abbraccia un capro	2a az.
J 47	Uomo	Passa	A cavallo di una pecora	Attraverso lago dicendo «Se Diou vol, passou»	[Per dimostrare che ci riusciva]	Per tre volte ci riesce	1 a az.
id.	id.	Prova la quarta	id.	id. dicendo «Que Diou veuille ou que no a veuille»	Inorgoglito per i precedenti successi	Si solleva tempesta con enormi onde che travolgono em pio e sua calcatatura. Pezzo della campana fu ritrovato sotto ponte del Faetto	2a az.
J 47	id.	id.	id.	id.	id.	Id. Un pezzo della campana si ritrovò a Torino	2a az. Var.
J 47	id.	Gira	A cavallo di una pecora	Attorno lago dicendo «Se Diou vol, passou»	[Per dimostrare che ci riusciva]	Per undici volte ci riesce	1 a az.
id.	id.	Prova la dodicesima	id.	Id. dicendo «Que Diou veuille ou que no a veuille»	Inorgoglito per i precedenti successi	Si alza tempesta con onde che travolgono empio e caalcatura. Pezzo campana ritrovato sotto ponte del Faetto	2a az.
C 14 (36)	Uomo	Passa	A cavallo di una pecora	Attraverso lago dicendo «Se Diou vol, passou»	[Per dimostrare che ci riusciva]	Per tre volte ci riesce	1 a az.
id.	id.	Prova la quarta	id.	Id. dicendo «Que Diou veuille ou que no a veuille»	Inorgoglito per i precedenti successi	Si solleva tempesta con enormi onde che travolgono empio e sua calcatatura. Pezzo della campana fu ritrovato sotto ponte del Faetto	2a az.
C 15 Geymonat	id.	Passa	A cavallo del suo più bel montone	Attraverso il lago dicendo «Se Dio vuole questo giro lo faccio ancora»	[Per dimostrare che ci riusciva]	Vi riesce	1 a az.
id.	id.	Prova l'ultima	id.	Id. dicendo «Che Dio voglia o che non voglia questo giro lo voglio far»	Inorgoglito per i precedenti successi	Ad ultimo giro, stanco o scivolato, montone cade in acqua; entrambi sono travolti da mulinello. Campa nello montone ritrovato a Torino	2a az.

1) Le versioni potrebbero risultare di più, se si includessero, ad esempio, la prima parte d'una leggenda su cui scrisse, in un componimento scolastico, Marco Vinay e, successivamente, Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 48, intorno alla nascita dei Tredici laghi. La prima azione di queste due versioni corrisponde al tentativo di un pastore di attraversare l'unico lago a quel tempo esistente nella zona in spregio ai voleri di una fata che lo custodisce; questi tenta ma il risultato che ottiene è quello di perire con la sua cavalcatura (montone e pecora) al centro del lago. Non paga, per vendetta la fata scatena una tempesta di tale portata da riempire altre dodici cavità naturali, formando così gli attuali Tredici laghi. Va da sé come la figura meravigliosa risulti essere una fata sia in Vinay che in Jalla.



pare attestare la seguente leggenda, proveniente dalla silloge di Marie Bonnet<sup>1</sup>, della quale se ne fornisce una parte, sempre nella piacevole traduzione di Arturo Genre:

L'incantesimo gli fece perdere la nozione del tempo; vedendo ai suoi piedi una graziosa accetta d'oro, se ne incapricciò a tal punto da osare chiederla al diavolo che l'aveva forgiata (...): l'accetta gli fu regalata a espressa condizione di non dire mai, pena la morte, dove e come ne era venuto in possesso. Promise (...) e uscì i tutta fretta alla ricerca del suo animale [la capra che era rimasta fuori della *barma*].

Ma ebbe un bel cercare la capra... non poté ritrovarla. Era già un anno che era tornata a casa, sola. La moglie del capraio (...) s'era messa in lutto (...). Mentre stava piangendo (...) questi riapparve (...) facendola un sacco di domande sulla capra (...).

- Oh, certo che è tornata, rispose la donna (...). Ma tu, dove ha trascorso tutto questo tempo? (...).

Non sapendo come scusarsi, balbettò alcune frasi incoerenti (...). La moglie divenne rossa dalla rabbia e (...) vide, in fondo a una tasca sdrucita della sua giacca, la famosa accetta.

(...) Il pover'uomo si mise a piangere e, incapace di resistere alla collera della moglie, le raccontò con ogni dettaglio la sua avventura. Ma, ahimè! Appena ebbe terminato il racconto, si accasciò. Era morto. La minaccia si era realizzata. (...).

Ci si rende conto che tale esempio non è affatto casuale, sia per la citata «distanza» che separa mondo umano da mondi «altri», esemplificata dalla relatività del tempo e dalla *barma*; sia per il fatto che il nome conferito alla borgata, gli *Appiotti*, nasce a ricordo di un'accetta lasciata dal pastore tornato dopo un anno e *morto* per aver rivelato l'esistenza del mondo extraumano, diabolico e, in altre tradizioni valligiane, *ferico*<sup>2</sup>. Morto, cioè, come morirono coloro che tentarono di attraversare il lago per conquistare la bella (fata, vergine e ninfa, esseri non umani per definizione) e come morirono coloro che tentarono di compiere un gesto, inumano appunto, in ispregio alla volontà di Dio.

Ciò che permane, nei casi di punizioni nel modo retorico e in altro contesto è, talora, il rampollare d'un toponimo che nasce quale momento di sintesi d'una dialettica impossibile fra umano e non umano (divino, diabolico, ferico, ctonio): dalla incapacità di adempiere a un compito impossibile a un lascito per l'umana cultura nei termini d'un toponimo<sup>3</sup>. Tornano alla mente, a tal proposito, i saggi di Jacques Le Goff dedicato alla Melusina dei Lusignano<sup>4</sup> e di Giuseppe Gatto sul viaggio in Paradiso<sup>5</sup> ma, soprattutto, lo studio di Laurence Harf-Lancner sulla nascita della figura della fata, in ispecie per ciò che riguarda lo schema dei racconti «morganiani»<sup>6</sup>, sintetizzabile sul piano diacronico nel seguente modo: 1) viaggio dell'eroe nell'altro mon-

1) Marie BONNET, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994, pp. 365-367.

2) Mentre la versione di Bonnet accenna, come si è visto, a una figura diabolica, la versione offerta da Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., pp. 58-59, evidenzia la presenza di sei generici uomini; dal canto loro, i due allievi di Jalla, Silvio Bonnet e Luigi Gaydou, fanno riferimento, nei loro componimenti scolastici, rispettivamente a fate e a sei uomini. Come si vede, dal punto di vista delle *funzioni*, risulta una certa intercambiabilità tra personaggi extraumani, ipotizzando facilmente come i sei uomini che lavorano l'oro nelle cavità sotterranee possano identificarsi quali nani o folletti (si vedano le tabelle riassuntive nelle pagine che seguono).

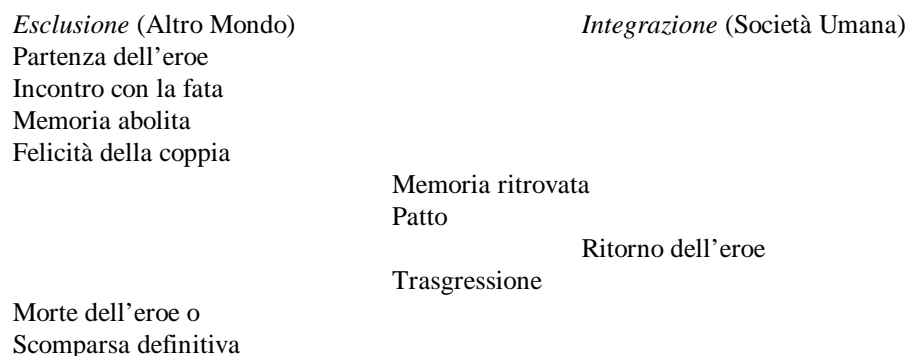
3) Dal canto suo, l'antroponimo «Relanqui», attribuito al Lantelme che abiura, appare maggiormente correlato all'*emica* valligiana, intesa nella sua espressione religiosa – come dire – «forte», ovvero alla necessità da parte del sistema religioso sottoposto a pressioni d'ogni sorta di riassumersi in persone degne – appunto – di fede, non cedevoli.

4) Cfr. Jacques LE GOFF, *Melusina materna e dissodatrice*, in *id.*, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 287-318 [ed.or. in «Annales ESC», 1971, pp. 587-622].

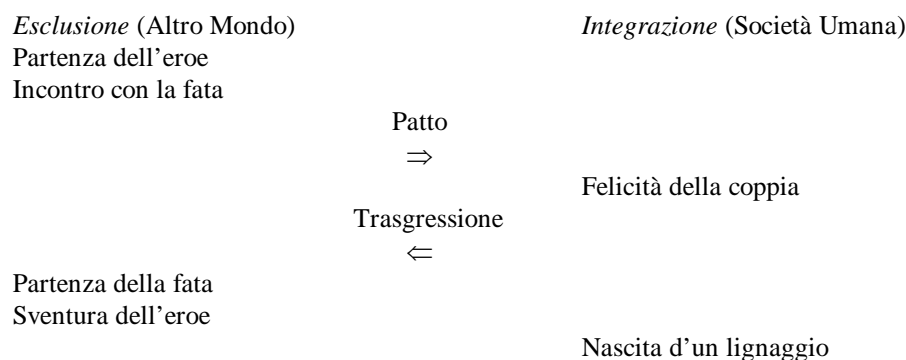
5) Giuseppe Gatto, *Le voyage en paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age*, in «Annales. Économies Société Civilisations», 34 (1979), n. 4, luglio-agosto, pp. 929-942, nel quale evidenzia il processo di progressiva cristianizzazione dei racconti concernenti i viaggi nell'altro mondo, sui quali si era già incentrato l'interesse del citato Arturo Graf.

6) Laurence HARF-LANCNER, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 [ed.or., *Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984], in part. pp. 240 sgg. La struttura del racconto «ferico» di tipo melusiniano risulta così definita: «un essere soprannaturale si invaghisce di un essere umano, lo segue nel mondo dei mortali e lo sposa imponendogli il rispetto d'un divieto. In seguito alla trasgressione del patto ritorno nell'altro mondo lasciando, in questo, una progenie.

do (allontanamento dalla propria dimora, apparizione dell'animale meraviglioso che gli farà varcare le frontiere fra umano e metaumano e offerta d'amore da parte della fata), 2) soggiorno nell'altro mondo, nel quale l'eroe passa con la fata un tempo lunghissimo senza aver coscienza del suo trascorrere<sup>1</sup> – a un certo punto, la memoria gli torna e vuole ritornare alla sua dimora, 3) ritorno nel mondo umano (imposizione d'un divieto che consentirà all'eroe di non invecchiare, infrazione del divieto, invecchiamento, morte o scomparsa nell'aldilà)<sup>2</sup>. Secondo la studiosa transalpina, può proporsi la sovrapposizione fra questo piano diacronico e un sistema oppositivo quale **Esclusione vs. Integrazione**, ottenendo il seguente schema:



Prima di inoltrarsi nell'analisi, si ritiene interessante proporre lo schema dicotomico ora illustrato dal punto di vista dei racconti di tipo *melusiniano*, onde far emergere un aspetto che potrebbe rivelarsi importante nel prosieguo della discussione<sup>3</sup>:



Elemento importante che emerge qui ma che risulta assente nell'altro è la *nascita di un lignaggio*, il lascito, in termini di discendenza, da parte della fata verso l'umano che ella ha amato in *questo mondo*, ciò che non è nei racconti dell'altro tipo, ambientati *nell'aldilà*.

Se si prova a sostituire allo schema di tipo *morganiano* la struttura soggiacente alle varianti della leggenda sugli *Appiotti*, si ottiene il seguente schema:

A tale sviluppo narrativo fa da puntuale contrappunto, nel folclore e nella letteratura, un racconto che si articola nel seguente modo: un essere soprannaturale si invaghisce di un essere umano e lo conduce con sé nell'altro mondo. Il ritorno del mortale fra i suoi è legato al rispetto di un divieto la cui trasgressione provoca la morte dell'eroe oppure la sua definitiva scomparsa nell'altro mondo. Questa unione risulta sterile» (id., cit., p. XIV). Il primo schema è relativo al racconto di tipo *melusiniano*, mentre il secondo schema narrativo si riferisce ai racconti di tipo *morganiano*.

1) Sul trascorrere del tempo in modo difforme, cfr. **Arturo GRAF**, *Miti, Leggende e Superstizioni del medio Evo*, cit., pp. 111-115, a proposito di racconti edificanti concernenti varianti del viaggio verso il Paradiso Terrestre.

2) Cfr. **Laurence HART-LANCNER**, *Morgana e Melusina...*, cit., p. 249.

3) **Id.**, *Morgana e Melusina...*, cit., p. 126.



<i>Esclusione</i> (Altro Mondo)	<i>Integrazione</i> (Società Umana)
Partenza dell'eroe	
Incontro con l'essere meraviglioso	
Memoria abolita	
Felicità dell'eroe grazie al dono	
	Decisione di tornare
	[Memoria ritrovata]
	Patto [Tacere del dono]
	Ritorno dell'eroe
	Trasgressione [Parlare del dono]
Morte dell'eroe	

Le singole varianti delle versioni della leggenda degli Appiotti appaiono riassumibili nei termini della formalizzazione di Harf-Lancner per ciò che pertiene ai racconti *morganiani*: si vede, infatti, l'eroe partire (solitamente con una capra – la «severità» dei Valdesi!) per l'Altro Mondo (grotta o *barma* e comunque antro naturale, sotto cui si ripara per proteggersi dalla pioggia), penetrarvi magicamente, ottenere qualcosa (l'accetta) in cambio del silenzio quando tornerà nell'Aldiqua, il difforme scorrere del tempo fra antro («mondo magico», «altro») ed esterno (mondo umano), il ritorno fra i suoi congiunti, la rottura del patto/silenzio, la sua morte e il lascito dell'accetta che poi sarà l'elemento che porterà alla nascita del toponimo. I personaggi che non muoiono sono quelli descritti nelle versioni J46, B137-139, B369 e C15: L.Gaydou, i quali – guarda caso – *non penetrano nell'antro fatato, non toccano l'accetta*<sup>1</sup> (testimonianza dell'aldilà: J46 e C15: L.Gaydou), o *sono muti* e, quindi, *non possono rivelare il segreto* (tacere del dono: B137-139), o *l'accetta non viene loro donata* da personaggio (paraveraviglioso *nell'aldilà*, bensì nell'aldiqua e solo in un secondo tempo il protagonista si sofferma nell'antro, metafora dell'altro mondo (B369). Sulle varianti della leggenda degli *Appiotti*, vedasi la tabella nella pagina seguente:

---

1) Cfr. a tal proposito **Giuseppe GATTO**, *Le voyage en paradis...*, cit., a proposito d'un breve testo della prima metà del XIII secolo, già esaminato dal Graf e contenuto in un manoscritto della biblioteca Racinski di Poznan: dopo il ritorno dell'aldiqua del giovane duca e il suo incontro con l'abate, questi organizza in suo onore un grande pranzo. "Le jeune homme ne veut pas manger, puis finit par céder à la prière de son hôte. Mais dès qu'il porte le pain à sa bouche, il devient un veillard chenu" (p. 930). Ciò conferma (come del resto l'impedimento ad Herla di scendere da cavallo dopo il suo rientro, di fatto, dall'altro mondo, ovvero il non poter toccare la terra dell'aldiqua, come racconta Walter Map – cfr. **Walter MAP**, *De nugis curialium* [tr.it., *Gli svaghi di corte*, Parma, Pratiche Ed., 1991 pp. 63-69 – a proposito della visita di re Herla al re dei Pigmei) che il contatto con «qualcosa» (accetta, pane, terra) che lega l'aldilà con l'aldiqua provochi una sorta di opposizione netta fra i due mondi, senza possibilità di mediazione ossia di sopravvivenza. Cfr. inoltre **Fulvio TRIVELLIN**, «*Les gens sont pauvres, mais les montagnes sont riches*». *Monete d'oro e tesori nascosti nelle leggende delle Valli Valdesi*, inedito, in cui si utilizza nuovamente il cosiddetto "ciclo degli Appiotti", assieme a un altro nutrito gruppo di leggende valligiane, per trovare conferma alla opposizione **Mondo ultraumano (paradisiaco) vs. Mondo umano** e al costante processo di svuotamento del nocciolo ferico-meraviglioso che appare evincersi riunendo, sulla base dello schema di tipo morganiano, i racconti in gruppi via via più lontani dalla originaria struttura – appunto – di tipo morganiano.



RIF.	LOCAL.	PERSON.	AZ.	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	A.
J 46	Angrogna - Apiot	Fate che abita no una grotta a Angrogna	Danno	Accetta d'oro con cui compivano loro prodigi e facevano del bene	A montanaro	Era l'unico che rispettava bei tempi antichi	Dopo se ne vanno, stufe di essere sbeffeggiate e danneggiate dagli uomini	1a az.
id.	id.	Montanaro non osa toccarla e quindi	Vende	Accetta d'oro	Per se stesso	Per comprare terreno in faccia al borgo di Torre Pellice sulle rive Angrogna	Diede nome Apiot a cascina in ricordo della piccola accetta magica	2a az.
B137-39	Valle S. Martino	C'è grotta abitata da fate	Le quali danno	Accetta d'oro adorna di brillanti e perle	A giova ne muto e idiota	Che si rifugia dentro loro caverna e non parla mai e si sottomette a loro voleri	Come compenso	1a az.
id.	Apiot	Padre ragazzo	Vende	Accetta	Per loro stessi	Per comprare casa in valle Pellice	Cui diede nome Apiot in segno di riconoscenza	2a az.
B 369	Apiot	Giovane capraio riceve da mastro magnaio accetta [d'oro?]	Va via con capre e si nasconde in una caverna	Nella quale lui crede di fermarsi pochi istanti	Su lui stesso	Sorpreso da temporale	Quando torna a casa nessuno lo riconosce e sono passati 7 anni	1a az.
id.	id.	Padre [del capraio?]	Vende	Accetta d'oro	Per loro stessi	Per costruire prima casa di Torre	Che prese nome di Apiot in ricordo di strana avventura	2a az.
J 58-59	Apiot (vers. Angrogna)	Uomo	Segue capra e si ripara	Sotto Rocca Friul	Lui	A causa della pioggia	Sente colpi martello, trova porta, passaggio oscuro, poi altra porta e sala illuminata. Sei uomini lavorano oro. Lui si ferma un istante ma in realtà s'è fermato 1 anno	1a az.
id.	id.	Sei uomini	Danno	Un'accetta d'oro	A lui	La chiede loro	Gliela danno a patto di non rivelare ove e chi gliel'aveva data	2a az.
id.	id.	Uomo	Torna	A casa da moglie	Lui	[Deve tornare]	Viene a sapere che lei l'ha creduto morto. Gli si domanda dell'accetta: alla fine rivela tutto, muore, l'accetta scompare ma lascia suo nome a casa della vedova	3a az.
C 15 L.Gaydou	Angrogna - Apiot	Fate che abitano grotta nelle alture	Danno	Accetta d'oro con cui compivano loro prodigi e facevano del bene	A uno che si doleva per loro mancato aiuto	Era l'unico che rispettava bei tempi antichi	Dopo se ne vanno, stufe di essere sbeffeggiate e danneggiate dagli uomini	1a az.
id.	id.	Uomo non osa toccarla e quindi	Vende	Accetta d'oro	Per se stesso	Per comprare terreno in faccia al borgo di Torre Pellice sulle rive Angrogna	Diede nome Apiot a cascina in ricordo della piccola accetta magica	2a az.
C 15 S.Bonet	Apiot (vers. Angrogna)	Uomo	Segue capra e si ripara	Sotto Rocca Friul	Lui	Causa pioggia	Sente colpi martello, trova porta, passaggio oscuro, poi altra porta e sala illuminata. Sei uomini lavorano oro. Lui si ferma un istante ma in realtà è trascorso 1 anno	1a az.
id.	id.	Sei uomini	Danno	Un'accetta d'oro	A lui	La chiede loro	Gliela danno a patto di non rivelare ove e chi gliel'aveva data	2a az.
Id.	id.	Uomo	Torna	A casa da moglie	Lui	[Deve tornare]	Viene a sapere che lei l'ha creduto morto. Gli si domanda dell'accetta: alla fine rivela tutto, muore, accetta scompare	3a az.
B365-367	Apiot (vers. Angrogna)	Uomo	Segue capra e si ripara	Sotto barma presso Rocca Iriola	Lui	Causa pioggia	Sente colpi martello, trova porta ed entra in sorta di officina ove tutto è oro. Lui si ferma un istante ma in realtà è passato 1 anno	1a az.
Id.	id.	Fabbro diabolico	Da	Un'accetta d'oro	A lui	Se ne incapriccia	La da a patto di non dire dove l'ha presa	2a az.
Id.	id.	Uomo	Torna	A casa da moglie	Lui	[Deve tornare]	Lei l'ha creduto morto. Gli si chiede della accetta: alla fine rivela tutto, muore, accetta scompare ma lascia nome ad attuale borgata	3a az.

Sulla scia di Propp e delle analisi di Meletinski-Nekljudov-Novik-Segal<sup>1</sup> si potrebbe ipotizzare la seguente articolazione – il riferimento è alle leggende J58-59, C15: S.Bonnet e B365-67, le versioni più complete: 1) una mancanza iniziale (l'assenza di un riparo per la pioggia), causa l'allontanamento dell'eroe, cagiona la necessità di ripararsi sotto una roccia (o *barma*) seguendo la capra (mediatore fra aldilà e aldilà); 2) trasferimento prodigioso e sosta nell'aldilà; 3) la richiesta dell'oggetto magico (accetta) al donatore e il suo ottenimento in cambio del silenzio sulla sua provenienza (prova preliminare o qualificante, costituita dall'imposizione di un divieto: i racconti potrebbero rientrare nella funzione propiana **C-A**, «Compito difficile-Adempimento»); 4) il ritorno a casa dell'eroe, dove nel frattempo il tempo è trascorso in modo difforme; 5) richieste di spiegazioni (prova principale) da parte della moglie (con funzioni di aggressore/antagonista); 6) rottura del silenzio, ossia violazione dell'interdizione – mancato superamento della prova principale; 7) infine, la morte dell'eroe (la non trasgressione dell'interdizione, cioè l'adempimento del compito difficile, ne avrebbe naturalmente comportato la sopravvivenza e il godimento dell'oggetto magico).

Meletinski e i suoi collaboratori, più sopra citati, affermano che la fiaba di magia risulta essere una matrice composta di cinque blocchi binari così strutturati: **-E-L...,8...EL...-E'-L'...E'L'**<sup>2</sup>. Evidenziando che questi elementi non sempre sono presenti, paiono loro in ogni caso necessari, in una fiaba di magia, i blocchi **,8** e **EL**, vale a dire la «prova preliminare  $\varpi$  mezzo magico ricevuto dal donatore dopo il superamento della prova preliminare» e la «prova principale  $\varpi$  rimozione della mancanza a seguito della prova principale», ove **E=f(8)**, da intendersi come prova principale funzione del mezzo magico. Viceversa, nel caso in questione ci si trova qui di fronte a una matrice del tipo **-E-L...,8...E5L** («non L»), giacché l'eroe non supera la prova principale in quanto infrange il divieto; se non lo infrange – come si è detto – è perché è posto nelle condizioni di non infrangerlo (mutismo, mancato accesso, ecc.); non superando la prova principale non risulta quindi possibile procedere alla prova supplementare e, di conseguenza, giungere allo scopo ultimo della fiaba, ossia alla ricompensa per l'eroe.

Un cenno sulla notazione **5L** («non L»): l'utilizzo di tale notazione discende sia dalla necessità di diversificare le simbologie (-L significa la semplice perdita o mancanza iniziale) e sia dalla necessità di segnalare la non correlazione fra azione dell'eroe e presenza dell'oggetto magico (l'accetta), ossia la non correlazione fra mancanza iniziale e ipotetica rimozione della mancanza al termine del racconto attraverso l'uso dell'oggetto magico acquisito: l'accetta non serve, nella struttura del racconto, all'eroe per superare la prova principale, bensì trattasi di un lascito dall'altro mondo, inutilizzabile in questo o utilizzabile a meno che si configuri *non come lascito metaumano*: non potendone parlare non si può «comunicare» che proviene da esseri ultratramani, non ricevendolo nella grotta/aldilà non può dirsi meraviglioso, e così via. Come si può vedere, la relazione di funzione poco sopra proposta, del tipo **E=f(8)**, non possiede rilevanza in questa sede, in quanto la prova principale non verte attorno al ruolo centrale dell'oggetto meraviglioso in mano all'eroe così da consentirgli di superarla, bensì si accenna alla funzione dell'oggetto meraviglioso in quanto ipotetico depositario di *potenzialità* per

1) 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 *FO:4T94ITZ. Trudy po znakovym Sistemam*, IV, Tartu, 1969, pp. 86-135].

2) *Id.*, *La struttura...*, cit., p. 64. Il significato dei simboli è il seguente: **-L**=perdita o mancanza; **-E**=azioni compiute dal danneggiatore o dall'eroe che provocano sciagura o mancanza; **,**=prova preliminare [qualificante]; **8**=mezzo magico ricevuto dal donatore dopo la prova preliminare [qualificante]; **E**=prova principale; **L**=rimozione della mancanza a seguito della prova principale; **-E'**=azioni o fatti che provocano la mancanza che precede la prova supplementare; **-L'**=mancanza che precede la prova supplementare; **E'**=prova supplementare [sublimante]; **L'**=lo scopo ultimo della fiaba (ricompensa dell'eroe). Ivi, **E'=f(L)**, ossia la prova supplementare risulta funzione della rimozione della mancanza.

l'eroe qualora riuscisse a mantenere il segreto circa la sua provenienza, cioè superasse la prova principale da se stesso, indipendentemente dall'uso dell'oggetto miracoloso.

In definitiva, più che una struttura del tipo **O<sub>2</sub> S -F -M**, caratterizzante, a giudizio dei citati autori, il nocciolo delle fiabe sugli oggetti prodigiosi<sup>1</sup> (560, 563, 566, 569, 736 – Aarne - Thompson), i racconti qui esaminati paiono accostarsi al motivo del viaggio nell'altro mondo e, soprattutto, all'impossibile comunicazione fra i due mondi, l'umano e il metaumano, il cui modello antico è fornito, come attesta l'omerico inno a Demetra, dal ratto di Persefone (figlia di Demetra) da parte di Ades, il quale le diede da mangiare, prima di rilasciarla dagli Inferi, un seme di melograno, ciò che la costrinse a trascorrere un terzo dell'anno sotto la terra, cioè a non poter vivere per sempre sulla terra, nel mondo dell'aldiqua<sup>2</sup>.

Com'è facilmente osservabile, nei sette casi esposti si può veder confermato, pur con varianti, lo schema *morganiano* del quale più sopra s'è detto, evidenziando come il processo di razionalizzazione del racconto abbia proceduto – permanendo l'adesione a detto schema – lungo le direttrici sopra ricordate, vale a dire nel reperire espedienti sul piano narrativo atti a giustificare il mancato accesso nell'Altro Mondo, il mancato contatto con l'oggetto magico o l'impedimento a raccontare cosa si è visto nell'aldilà (mutismo). Appare evidente che il patto e la sua seguente trasgressione debbano intendersi – sempre lungo la direzione d'un processo di razionalizzazione – come riferiti alla proibizione a raccontare ad altri del possesso d'un «oggetto non identificabile» sul piano *emico*, ossia un'accetta quasi sempre d'oro avente un valore venale e uno simbolico (riassumibile nel porsi quale lascito del mondo sovrumano).

Se si compie un altro passo in avanti si può nuovamente utilizzare il sopra citato schema morganiano sovrapponendovi i tre racconti sul compito impossibile esaminati in precedente tabella e riferiti agli esseri ferici o para-ferici (ninfa, incantatrice e vergine di incredibile bellezza), senza l'inclusione, quindi, della figura divina di Dio:

<i>Esclusione</i> (Altro Mondo)	<i>Integrazione</i> (Società Umana)
Partenza dell'eroe	
Incontro con l'essere meraviglioso	
Ipotetica felicità della coppia	
	Tentativo di tornare
	[Patto]
	Ritorno dell'eroe
	[Trasgressione]
Morte dell'eroe	

Il tentativo da parte del protagonista di lasciare la riva del lago per inoltrarsi verso il centro si configura come un viaggio<sup>3</sup> dall'Aldiqua all'Aldilà, verso un territorio sovrumano proibito agli esseri mortali<sup>4</sup>; il compenso, ove il compito fosse portato a buon fine, consisterebbe nel-

1) Cfr. **E.M. MELETINSKIJ et alii**, *La struttura...*, cit., p. 77. Ove: O<sub>2</sub> = oggetto miracoloso, -F = il carattere non familiare dello scontro fondamentale (l'eroe agisce per proprio conto, per se stesso), S = lotta (o, in questo caso, l'accettazione di un compito difficile) per un oggetto determinato da parte dell'eroe mosso da motivi personali e -M = luogo non mitico proprio della «prova principale». Sugli oggetti meravigliosi nella fiabistica, cfr. **Stith THOMPSON**, *La fiaba...*, ed. it. cit.: «quasi tutte le storie di oggetti magici seguono lo stesso schema generale: l'acquisizione miracolosa degli oggetti, l'uso che l'eroe ne fa, la loro perdita (generalmente per furto) e il loro recupero» (pp. 110-111).

2) Cfr. **Giuseppe GATTO**, *Le voyage en paradis...*, cit., p. 939.

3) Cfr. **Laurence HARF-LANCNER**, *Morgana e Melusina*, cit., p. 248.

4) Cfr. **Arturo GRAF**, *Miti, Leggende e Superstizioni del medio Evo*, cit.: «(...) l'idea di porre in un'isola segregata la stanza dei beati, o di attribuire ad isole remote ed incognite una felicità non concessa al resto della terra, è una idea naturale, molto antica e molto diffusa» (p. 49). Così l'Elisio, le Isole Fortunate, l'isola dei Feaci, Atlantide, l'isola dai pomi d'oro, e via elencando.

la felicità con la donna (matrimonio); la missione non viene adempiuta, quindi, la sventura si abbatte sull'eroe e questi muore (muore anche, in un caso, la ninfa). Per ciò che riguarda il duplice elemento *Patto/Trasgressione del patto* si può dire come questo risulti implicito in relazione all'*emica* dei racconti, cioè alla lettura dal punto di vista valdo-riformato (o d'un particolare punto di vista riformato) che del leggendario *ferico* venne ad un certo punto data: il giudizio morale sul quale in più occasioni ci si è soffermati attiene proprio a questo elemento – si sta per dire centrale – del racconto di tipo *morganiano*, il quale in ambito religioso e culturale valigliano (in particolare all'interno d'una visione che propugnava un rinnovato interesse verso la spiritualità e la fede, v'è da presumere a detrimento di ciò che con la fede e la spiritualità nulla aveva da spartire) non poteva certo trovare terreno fertile. In questo senso trova giustificazione la citata dicotomia **Umano vs. -Umano**, in cui il secondo elemento sussume sia l'ipotetico patto scellerato e sia la sua subitanea trasgressione, intesa come trasgressione d'un ordine al di fuori d'ogni legge terrena o, peggio, eventualmente poggiante sui piani del *magicus* («il soprannaturale demoniaco al quale sono collegate tutte le pratiche di magia e di stregoneria»<sup>1</sup>) o del *mirabilis* («il soprannaturale non cristiano»<sup>2</sup>). Altri piani non sarebbero stati *emicamente* accettabili, in quanto non si danno altri piani che non siano quello umano e quello divino, quello umano e quello religioso, come efficacemente conferma Keith Thomas a proposito del rapporto fra credenze magiche e religione nell'Inghilterra del XVI-XVII secolo<sup>3</sup>:

Il protestantesimo si configurò (...) quale un deliberato tentativo di eliminare dalla religione gli elementi magici, di far piazza pulita dell'idea secondo cui i rituali della Chiesa erano dotati di efficacia meccanica e di mettere fine al tentativo di dotare oggetti materiali di qualità sovranaturali mediante speciali formule di consacrazione ed esorcismo. Ma, soprattutto, il protestantesimo ridusse il ruolo istituzionale della Chiesa come dispensatrice di grazia divina: l'individuo era in rapporto diretto con Dio e dipendeva in tutto e per tutto dalla sua onnipotenza, senza più poter fare ricorso all'intercessione di intermediari, santi o ecclesiastici che fossero, e neppure riporre la propria fiducia in un imponente apparato cerimoniale nella speranza di indurre Dio a soddisfare i suoi desideri.

Così proseguendo<sup>4</sup>:

Il protestantesimo lanciò anche una nuova offensiva contro i residui di paganesimo con i quali la Chiesa primitiva si era sforzata di scendere a compromessi; il papato venne dipinto come il grande depositario di 'superstizioni popolari', gran parte dei riti cattolici furono considerati variazioni, solo superficialmente mascherate, di cerimonie pagane (...).

Nondimeno, il cerchio dev'essere ancora chiuso; si deve ora esaminare se le suggestioni provenienti dallo studio di Laurence Harf-Lancner in ordine ai racconti di tipo morganiano possono tornare utili all'esame dei racconti identificati come *punizione su se stessi*, in particolare le versioni della prova di forza e di coraggio che prevedono sia la presenza che l'assenza di toponimo ma, in ogni caso, religiosamente connotate, vale a dire esprimenti la necessità dell'aiuto divino onde poter compiere positivamente il gesto. All'uopo si riprende il più volte

---

1) Laurence HARTF-LANCNER, *Morgana e Melusina*, cit., p. XII (si pensi, ad esempio, al racconto in Jalla nel quale la vergine fa gelare il lago)

2) *Id.*, *Morgana e Melusina*, cit., p. XII (si pensi ai blocchi di ghiaccio che inglobano i pretendenti e che ingloberanno sia il protagonista che la sua mancata sposa nel racconto sul Lago dell'Uomo in Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, pp. 397-401).

3) Keith THOMAS, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985 [ed.or., *Religion and the Decline of Magic*, London, 1971], pp. 75-76.

4) Keith THOMAS, *La religione...*, cit., p. 67.

citato schema relativo ai racconti *morganiani* adattandolo opportunamente:

<i>Mondo divino</i>	<i>Mondo umano</i>
Partenza dell'eroe	
Incontro con l'essere [meraviglioso]	
Ipotetica felicità della coppia	
	Decisione di riprovare
	[Patto: con l'aiuto di Dio]
	Ritorno dell'eroe
	[Trasgressione: senza l'aiuto di Dio]
Morte dell'eroe	

Si può notare che con lievi modificazioni tale schema appare adeguato a ricomprendere anche i racconti cui s'è fatto cenno. Le due aree opposte risultano la sfera umana e quella divina (il rapporto diretto Dio-uomo sul quale s'è soffermato l'appena citato Thomas); il protagonista agisce in modo da voler superare i limiti umani, in questo modo trasgredendo nei fatti un implicito patto (di subalternità) fra Dio e gli uomini, la qual cosa, se da un lato cagiona sventura per l'eroe (la punizione, cioè la morte), dall'altro tende a risolversi nei termini del lascito d'un toponimo. E di null'altro, certo non di una progenie discendente da un matrimonio effettuato dopo aver eventualmente superato una prova di forza e di coraggio in spregio alla volontà divina, giacché null'altro può *emicamente* essere accettato.

È vero che nei racconti di tipo *morganiano* non si fa cenno a discendenze in questo mondo, in quanto l'ambientazione è collocata al di là della sfera umana; è altrettanto vero che se le connessioni sotterranee individuate tra i vari gruppi di racconti risultano corrette, si può ipotizzare come l'elemento *lascito* in questo mondo d'un toponimo risulti parte integrante d'una sopravvivenza di temi che appare chiara nelle versioni relativamente meno impregnate di valdismo della leggenda degli *Appiotti*: tutto fa perno intorno a un'acchetta (d'oro) che darà il nome a una frazione, cioè tutto pare ruotare attorno a un lascito d'un oggetto magico che diventa anche toponimo. La sensazione è che questo aspetto (di tipo *melusiniano* più che *morganiano*) abbia contaminato i racconti appartenenti alla medesima tipologia morganiana, sia che si trattasse del gruppo relativo agli *Appiotti*, sia che si trattasse dei racconti sulla prova di forza e di coraggio (nelle due versioni meravigliosa e religiosa).

La sensazione è che una sorta di processo di contagio abbia teso ad accostare racconti variamente rampollanti, quali il citato gruppo sulla prova di forza e di coraggio (versione religiosa) e altri racconti, parimenti religiosi, consistenti nel voler operare al di fuori della volontà divina; contaminazione resa evidente dal fatto che tali gruppi si prestavano ad essere connotati religiosamente in quello specifico modo («Che Dio voglia o non voglia»), sia che si trattasse di attraversare un lago oppure di lavorare un campo. La volontà pedagogica s'è così posta quale ulteriore tappa del processo di razionalizzazione dei racconti e come momento di sussunzione di talune tipologie fiabistico-leggendarie entro un intreccio tutto sommato uniforme ed vagamente riferibile al vecchio adagio «non muove foglia che Dio non voglia».

Se quest'ipotesi appare di per sé suggestiva, nondimeno il suo scopo è un altro, ovvero quello di ricondurre l'esistenza di toponimi provenienti da taluni racconti e tradizioni relativi a ciò che si è definita *punizione su se stessi*, intesa come lascito nelle Valli di racconti di evidente origine *morganiana*, vale a dire di un certo trattamento riservato a leggende in ultima istanza di ambientazione *ferica* delle quali non si è fornita altra traduzione nei termini dell'*emica* cultu-

rale valligiana rispetto, ad esempio, al gruppo di racconti sugli *Appiotti*.

Ivi, come si è detto, l'elemento *ferico-meraviglioso* appare ancora prevalente, mentre, invece, nel gruppo sui compiti di fatto impossibili, tipo «che Dio voglia o non voglia», tende ad essere reinterpretato – nei termini valdo-riformati, in specifico d'una particolare lettura del pensiero riformato – come «châtiment divin contre un mortel orgueilleux et profane»<sup>1</sup> e, comunque, secondo i canoni d'un più generale e diffuso cristianesimo, come il già citato componimento scolastico di Emilio Giraud sui laghi di Avigliana perfettamente esemplifica.

#### 4.3. GLI ALTRI RACCONTI

Dal canto loro, i racconti sulla *Piatta 'd lh'Abiazì* denotano scopertamente l'origine mitologica, intesa come giustificazione d'una particolarità naturale cagionata dall'intervento d'un essere superiore, sia esso un uomo, un povero, Gesù Cristo, il diavolo, la fata, ovvero la vecchia che maledice il lichene e lo rende indisponibile a nutrire il bestiame, ecc.: ci si pone, tassonomicamente, nell'ambito della «Configurazione topografica della terra», A 900-A 999 secondo la classificazione di Aarne-Thompson<sup>2</sup>.

Dal punto di vista dell'*emica* valligiana per ciò che riguarda il racconto su Gesù in veste di mendicante, ci si trova di fronte a una ripresa/traduzione nei termini culturali interni di suggestioni variamente giungenti e diffuse, come nota Thompson<sup>3</sup>:

Delle centinaia e centinaia di leggende di santi, popolari nel medioevo, un numero relativamente piccolo ha conservato la sua popolarità nei paesi protestanti. Nonostante ciò, in questi paesi si incontrano spesso storie riguardanti san Pietro e Gesù Cristo a zonzo per la terra.

Il quale aggiunge: «Non sempre Cristo e san Pietro sono accolti in modo ospitale», addirittura: «In certi casi l'ospite dà alloggio ai sant'uomini ma, non sospettando chi essi siano, li tratta male»<sup>4</sup>.

#### 4.4. RIASSUNTO

Tale evidenza, lungi dal porre in discussione quel ch'è emerso nella precedente sezione in ordine all'*emica* leggendaria valligiana, conferma il doppio binario lungo il quale occorre condurre l'analisi, il doppio livello sul quale muoversi: da un lato, ciò che s'è cercato di fare nella seconda parte, cogliere lo specifico di pertinenza *emica* in ordine al piano superficiale dei racconti, quello dotato di senso per i narratori, gli elaboratori i rielaboratori, siano stati costoro espressione dell'intelligenza, appartenenti agli strati popolari o entrambi; dall'altro, approfondire l'indagine onde giungere a un piano sottostante, pertinente alla necessaria connessione che esiste fra il leggendario valligiano e le tradizioni provenienti da fuori le Valli, ciò a cui si è stati condotti dalla comparazione del materiale in questa sede.

---

1) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 47.

2) Cfr. Stith THOMPSON, *La fiaba...*, cit., p. 702.

3) Id., *La fiaba...*, cit., p. 376.

4) Stith THOMPSON, *La fiaba...*, ed. it. cit., p. 217.



Le ragioni della presenza di tali racconti, nella loro versione realmente *morganiana* sfuggono<sup>1</sup>, per quanto sia possibile ipotizzare, rincorrendo sempre le interessanti suggestioni provenienti dal saggio di Harf-Lancner, come altre figure possano essere state contaminate con la cultura popolare di derivazione immediatamente franco-provenzale, celtica. Un paio di esempi possono in tal guisa avanzarsi.

In primo luogo la leggenda *La fata serpente* della quale riferisce Marie Bonnet<sup>2</sup>; la lunghezza del racconto sconsiglia di riportarlo per intero: ci si accontenterà di riferirne sotto forma di tabulazione:

PERS.	AZIONE	MODALITA'	PER/SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	ALTRO
Pastore povero e senza famiglia	Lavorava nei campi	Quando vide	Bella fanciulla giovane e vestita con tunica bianca	Lavorava più in fretta di lui con forca scintillante	La ritiene una fata, cerca di raggiungerla ma lei scappa. Alla fine la lascia lavorare perché lo sta aiutando	Alla sera la ringrazia. Lei si fa vedere tutti i giorni sino a fine fienagione. Lui le dice che l'ama
Fata	Cerca di resistere a proferte d'amore dicendo che uomo le darebbe infelicità. Alla fine cede e una notte gli dice di sì	Lo sposa	Il contadino	Lo ama ma a patto che non la chiami mai serpente	Lui accetta. Nasce una figlia e poi un figlio che assomigliano a madre. Lei li allava e li educa mentre lui non fa nulla	Contadino tenta di sapere di lei ma lei resta muta. Moglie e figli sono di altro mondo, nulla hanno a che fare con il contadino
Pastore	Non sopporta critiche dei vicini su moglie superiore a sé stesso	Litiga con lei e la definisce «serpente»	Moglie	Per farle del male	Sparisce e lui non la rivede più.	Bambini crescono e sono sempre ben vestiti. Gli confessano che vedono madre presso incavo di roccia vicina.
Pastore	Vede davanti a casa sua un giorno	Mentre sonnecchia al sole e non si muove al suo arrivo	Un serpente	Era lì	Contadino si allontana ma sa che serpente è sua moglie	

Si aggiunga che a un certo punto la Bonnet, a proposito della giovane fata, scrive testualmente «dame blanche», ovviamente tradotto da Arturo Genre come *dama bianca*. Dopo le disquisizioni intorno ai racconti morganiani/melusiniani, risulta evidente che ci si trova di fronte a una classica narrazione in stile melusiniano: tale fatto costringe a prendere atto della presenza, in area valdese, di leggende appartenenti a questa tipologia e, di conseguenza, della possibilità che contaminazioni possano essere accadute, come più sopra ipotizzato.

Si veda, poi, l'affresco para-diabolico narrato da M. Pasquet di Prarostino alla Bonnet<sup>3</sup>:

1) Non si debbono scordare, del resto, gli evidenti rapporti col mondo transalpino e neppure col variegato mondo protestante centroeuropeo o con l'anglicanesimo britannico. Per ciò che riguarda la presenza di altre suggestioni, vedasi il componimento scolastico di Ernesto Ricca, informatore della leggenda su *La Rocca dlla Fantina* (Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 23). Rispetto al testo a stampa, Ricca si lancia in un tentativo di analisi storica del sorgere delle credenze sulle fate, del loro sopraggiungere in occidente e della fallacia di codeste credenze. Ricordando, ad esempio, i più volte citati lavori di Maria Savi Lopez o di Alfred Ceresole, diventa facile ipotizzare come Ricca, vent'anni dopo, potesse riprendere talune idee sull'origine orientale delle fate, sulla credulità e superstiziosità dei popoli antichi e sulla «presa di coscienza» della sua contemporaneità (alla luce della fede, come faceva intendere Ceresole, svizzero e protestante), ovvero sull'irrealità di esse figure, nonostante il persistere di siffatte credenze presso contadini e montanari. Ma veniamo al centro delle cose, ovvero al toponimo *Bane*, secondo Ricca presente nel vallone di Angrogna («in una località detta propriamente le *bane*»): *bane* potrebbe derivare dal gaelico *Bean Si*, ovvero *Banshee*, fata presente nella cultura celtica che funge da fata della morte e che, secondo Leander PETZOLDT (*Piccolo dizionario di Demoni e Spiriti Elementari*, Napoli, Guida, 1995 [ed.or., *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*, München, 1990], p.33), in Irlanda sembra presente in ogni famiglia. Tale appunto ci porta ad un'affermazione di Ricca stesso, il quale scrive come certe famiglie possedessero la propria fata protettrice («Alcune grandi e distinte famiglie possedevano la loro fata protettrice»): al di là del problema celtico, sul quale si sono riversati fiumi d'inchiostro, talora a sproposito anche in relazione alla «celticità» delle Valli Valdesi, resta il fatto che nelle Valli risultino presenti spiriti feroci paralleli, per certi versi, all'esistere di tradizioni fortemente compromesse con la celticità quali i racconti morganiani/melusiniani di cui si parla.

2) Marie BONNET, *Tradizioni orali...*, cit., pp. 151-159.

3) Id., *Tradizioni orali...*, cit., pp. 309-311.

Due contadini di Prarostino camminavano, una notte, sotto una bel chiaro di luna. Improvvisamente, essi intesero, dietro di loro, un branco di caprette che gridavano lamentosamente. Si volsero con grande sorpresa ma non videro nulla. Allora, il più giovane dei due si mise a ridere tanto più forte quanto più le grida delle bestie di facevano più vicine.

«Vediamo, taci! Non bisogna burlarsi di ‘loro’! ‘Essi’ potrebbero fartene pentire!»

«Hai dunque paura degli s...?»

Taci per l’amor del cielo! Non senti che ‘ciò’ ci segue?...»

Arrivati al villaggio dei Moiza, il contadino che credeva agli stregoni diede segni di evidente malessere e si lamentò d’un improvviso freddo.

«Andiamo, non andrai a casa tua», gli disse il compagno. «Vieni a dormire a casa mia!».

Ma il poveretto, per tutta risposta, disse debolmente: «Ho freddo! Muoio!... Non riesco più ad andare avanti!...»

Trascinato dal suo amico, che gli offriva il braccio, avanzò fino al crocevia. Ma lì, una strana visione apparve loro: una grande dama vestita di bianco, avanzò verso di loro, li fissò con occhio penetrante e passò senza nulla dire. Più sopra, a un altro crocevia, essi videro la stessa apparizione, ma essa, come prima, non parlò loro, nonostante il suo sguardo li attraversasse da parte a parte! Il contadino spaventato, più morto che vivo, gemette: «E’ lei!».

Ma non volle mai, né allora né in seguito, fornire alcuna spiegazione sulla sua misteriosa nemica.

Questo racconto conferma sia la presenza di elementi esternamente condivisi e sia la loro demonizzazione, tuttavia senza la carica aggressiva altrove attribuita: il presente rinvia a suggestioni dietro alle quali ci si può perdere, col rischio di formulare congetture non sorrette adeguatamente, talune delle quali qui di seguito sintetizzate<sup>1</sup>.

Secondo Carlo Ginzburg il bianco rinvia a spiriti bianco-vestiti (la «dame blanche»?) che riportano alle *Matronae* gallo-romane e al variegato mondo religioso celtico<sup>2</sup>; dal canto suo, Jean Jalla, in tema di fate, accenna ai «Ligures alpestres, dont l’imagination enfantine peupla de fées (*fantine*) les aventures de leurs demeures»<sup>3</sup>, razza ligure che «avant les invasions gauloises (...) occupait tout le versant oriental des Alpes occidentales»<sup>4</sup>.

Lungi dalle inattendibili ipotesi di Jalla, il problema si sposta seguendo Ginzburg, alle presenza di elementi celtici nelle zone adiacenti alle Valli: a tal proposito vengono piuttosto in mente le *Matronae* delle quali si sono rinvenute vestigia in val di Susa<sup>5</sup>, mentre Ginzburg, dal canto suo, accosta le *Matronae* alla celtica dea equina *Epona*<sup>6</sup>, la cui diffusione entro l’impero romano fu assai ampia. Altre ipotesi tendono a

1) Si riprendono in parte talune suggestioni comparse in **Fulvio TRIVELLIN**, *Passato e presente...*, cit., pp.21-23.

2) Cfr. **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. 82.

3) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 18.

4) **Id.**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 16. Parziale conferma parrebbe giungere da **Alice FRESCHI**, *I culti preromani nelle Alpi occidentali e Valle d’Aosta*, in «Atti del Congresso sul Bimillenario della città di Aosta», Aosta-Bordighera, 1982, pp. 20-37, la quale nota che: 1) «La zona alpina, considerata come antico territorio di stirpe ligure, si estende, nel IV-III secolo a.C., dal fiume Rodano al fiume Magra e dal mare mediterraneo alle Alpi Pennine» (p. 20); 2) «A partire dal III e forse già dal IV secolo a.C. si può ritenere che tale zona fosse abitata da una popolazione “celto-ligure”» (p. 20); 3) «Il substrato ligure, rimasto preponderante rispetto alle sovrapposizioni greca e celtica, non subì modificazioni improvvise neppure ad opera delle civiltà romana che penetrò più profondamente, anche da un punto di vista culturale» (p. 20); 4) Il «carattere di attardamento culturale nell’area alpina occidentale, dovuto sia all’ambiente che all’indole delle genti che la abitavano, ha permesso la sopravvivenza, in piena età romana, dei culti e delle documentazione ad essi relativa, costituita in massima parte da iscrizioni» (p. 21); 5) «Puramente ligure rimase la regione a sud del Po» (p. 20); 6) «L’avvento della dominazione romana, piuttosto tollerante nei confronti della religione ligure e celto-ligure, permise la sopravvivenza di tali culti che, grazie ad una forza interiore, sopravvissero nelle credenze magico-religiose delle campagne il cui ricordo perdurò nei racconti leggendari del Medioevo» (p. 22). Tematiche analoghe in **Piero BAROCELLI**, *Manifestazioni religiose preromane e romane delle gentes alpine delle Alpi Cozie e Graie*, in «Ad Quintum», 1976, n. 4, giugno, pp. 7-15 ove, però, si tendono a evidenziare i lasciti genuinamente celtici nell’area in questione, evitando una confusione tra divinità e ambiti religiosi che, viceversa, appare perspicua nella rassegna della Freschi.

5) Cfr. **Jean PRIEUR**, *L’occupation romaine*, in *La Savoie des origines à l’an Mil*, Rennes, Ouest France, 1983 pp. 271-72. Cfr. inoltre **Franca LANDUCCI GATTINONI**, *Un culto celtico nella Gallia Cisalpina. Le Matronae-Iunones a sud delle Alpi*, Milano, Jaca Book, 1986, la quale evidenzia il ritrovamento di 9 iscrizioni alle *Matronae* nella regione delle *Alpes Cottiae* e in specifico a Foresto, a Meana di Susa, a Susa e ad Avigliana, non trascurando due dediche provenienti da Borgo San Dalmazzo (cfr. pp. 88-89). Ampi cenni alle *Matronae* anche in **Alice FRESCHI**, *I culti preromani...*, cit., secondo la quale entro l’«ambito dei culti riservati a divinità tutelari della vita e delle attività umane si possono distinguere quelli molto antichi, formati contemporaneamente alle prime concezioni religiose negli uomini primitivi – quali quello delle *Matres* o *Matronae* che risale ad ambiente mediterraneo ma, a contatto col mondo ligure, assunse particolari qualificazioni o personificazioni sempre mantenendo il carattere originario di divinità tutelari» (p. 24); e in **Piero BAROCELLI**, *Manifestazioni religiose preromane...*, cit., pp. 12-14, per il quale, sulla scia di Prieur, riconferma le *Matronae* quali «divinità inferiori, genii topici, propriamente gallici» (p. 14).

6) Cfr. **Carlo GINZBURG**, *Storia notturna...*, cit., pp. 82-83. Su *Epona* cfr. **Jan de VRIES**, *I Celti*, Milano, Jaca Book, 1991 [ed.or., *Kelti-*

sovrapporre la romane *Fatae* o *Parcae*, «che avevano influenza sul compimento del destino umano» e, appunto, le *Matronae* celtiche, nel senso che «gli italici, venuti a contatto con il mondo celtico, abbiano inciso profondamente sul culto delle *Matronae-Iunones*, adattandolo e, alla lunga, assimilandolo alla loro realtà religiosa»<sup>1</sup>. Con queste osservazioni si è alquanto lontani dal XIX secolo, anche se prossimi – è il motivo di questa digressione – al mondo celtico, ossia alla «moda legata alla materia di Bretagna [che nel XII secolo] favorisce l'irruzione dei racconti meravigliosi nella letteratura scritta»<sup>2</sup> dopo una lunga gestazione che vide all'origine le *Tria Parcas* o *Tria Fatae*, i *Fauni*, i *Silvani* e che con il *Decretum* di Burcardo da Worms (secolo XI) giunse al quasi definitivo compimento<sup>3</sup>, sovrapponendo Parche e opzioni clericali per le quali le figure meravigliose in oggetto erano frutto di superstizioni popolari e di azione demoniaca.

Viceversa, per terminare il ragionamento interrotto, quel che sicuramente non sfugge – e questo è parso un altro risultato interessante – è il loro esserci in questa forma, sotto questi vesti, con questi attori e non con altri, che agiscono secondo precise modalità e non in base ad altre. Da questo punto di osservazione, pare di poter veder riconfermati due fatti: da un lato, l'attribuzione di *retorico* a questo materiale, d'una retorica giungente sia dalle élites colte e sia dal processo di *valdesizzazione* del materiale fiabistico-legendario operato dai mediatori locali, siano essi stati Jalla, i suoi allievi, gli informatori di Marie Bonnet o, eventualmente, la Bonnet stessa; dall'altro e nel contempo, si ritiene relativamente corretto adottare il termine di *retorico* in quanto – proprio per la diffusione e il relativo radicamento di certe strutture narrative al di fuori delle Valli, nonché i debiti e le corrispondenze con strutture narrative identificabili come *exempla* – la retorica di cui si parla appare già posta a priori nel materiale popolare stesso elaborato esternamente alle Valli. Una retorica *emicamente* però da leggersi, nelle Valli, quale processo di parziale svuotamento degli elementi impossibili da ritenersi o da utilizzarsi, dei quali è stata data necessariamente una lettura *di parte*, non potendo utilizzare situazioni meravigliose (magico-stregoniche e/o feriche), totalmente esterne ai paradigmi teologico-religiosi e mentali esistenti in ambito valligiano.

---

*sche Religion*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1961], pp. 158-161 che evidenzia i tratti ctoni della dea celtica, da taluni identificata con la cimrica *Rhiannon*.

1) Franca LANDUCCI GATTINONI, *Un culto celtico...*, cit., p. 76. Su *Parche, Fatae*, o Dee del Destino cfr. Laurence HART-LANCNER, *Morgana e Melusina*, cit., pp. 9 sgg., non trascurando le *ninfe*, che peraltro si vedono attestate in una leggenda presente in Bonnet.

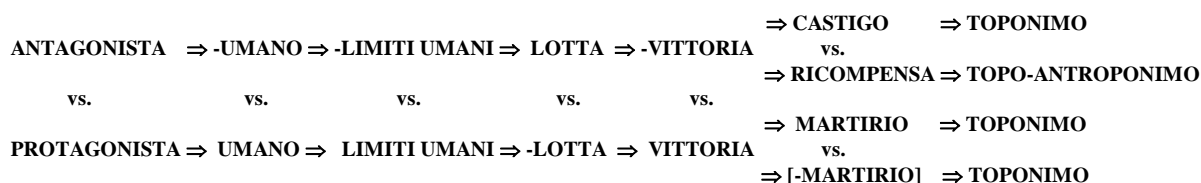
2) *Id.*, *Morgana e Melusina*, cit., p. 17.

3) *Id.*, *Morgana e Melusina*, cit., pp. 15-16.

## 5. ONOMASTICA EPICA

### 5.1. PREMESSA

Nel caso della retorica epico-religiosa appare profilarsi una distribuzione relativamente uniforme nell'attribuzione di topo/antroponimi, com'evidenzia la sottostante formalizzazione, la quale null'altro è che l'ipotesi avanzata a proposito della retorica epico-religiosa *strictu sensu* integrata con l'inserimento dei toponimi/antroponimi che appaiono rampollare da taluni racconti appartenenti al novero del *castigo verso i persecutori* e del *martirio dei valdesi*.



La realtà, come si avrà modo di rendere conto, risulterà ben diversa, non tanto come attribuzione, quanto come distribuzione.

### 5.2. ALTRI CASI

In tema di antroponimi, ai racconti esaminati nella prima parte occorre qui aggiungere altre tradizioni, le quali giungono esclusivamente dal testo di Jalla (che riconferma la sua pregnanza in ordine alle analisi qui condotte, tutta la sua «valdesità» ma, certamente, non essere una ricerca eminentemente folclorica): come altrove s'è già evidenziato, la silloge dello storico valdese, proprio per la sua organizzazione interna e per gli scopi ch'egli si prefisse, consente di aggiungere altro materiale tradizionale per ciò che riguarda il tema qui trattato.

Dal punto di vista narrativo, trattasi – a ben vedere – più di racconti costruiti attorno al consolidarsi di toponimi e antroponimi che di strutture narrative appartenenti *tout court* al novero della retorica epico-religiosa. In questo senso, ad esempio, un racconto tradizionale quale quello dedicato al capitano Pierre Bonnet può essere utilizzato solo nella sua prima parte (relativa al tentativo di sequestro del di lui figlio finalizzato a indurre il ragazzo a prendere i voti), mentre nelle due restanti parti no, in quanto aggiunte retoriche attorno alla figura del Bonnet. Manca, in queste due parti come in taluni altri racconti, il nocciolo narrativo consistente nella sequenza **L-V (Lotta-Vittoria)**: il primo termine, in particolare, appare così attenuato da impedirne l'inserimento nel novero della retorica epico-religiosa per come la si è definita nella prima parte del presente saggio. Solo con grosso sforzo classificatorio si possono ritenere i racconti che seguiranno tassonomicamente appartenenti al genere in questione ma, certo, non le gesta di Pierre Bonnet nei confronti del duca di Savoia<sup>1</sup> e, di sicuro, non le traversie dei Peyrot di Torre Pellice<sup>2</sup>, lontane dall'epica religiosa e maggiormente prossimi agli studi weberiani sull'etica del lavoro in ambito protestante.

1) Cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 109.

2) Cfr. Id., *Légendes et traditions...*, cit., pp. 112-113.

Si va dal conosciutissimo, in ambito valdese, Jourdan Fourtuna, alla storia dei Rivoire dell'*Arvura*, due orfani Rivoire il cui villaggio era stato distrutto e tutta la gente massacrata dalle truppe ducali; raccolti da una famiglia Dana di Mondovì insediata a Bonnenuit, furono sfamati e quindi<sup>1</sup>:

on les amena dans la plaine, où, comme tant d'autres, ils furent placés dans des familles qui étaient chargées de les élever dans le papisme.

Mais lorsque, après la Rentrée, les Valles se rouvrirent pour les exilés, eux aussi rentrèrent dans les possessions de leurs pères, et c'est de ces jeunes gens que descendent tous les Rivoire de la Rivoire [*Arvura*, en patois].

Alla storia di Etienne Ayassot, tredicenne, unico sopravvissuto allo sterminio di tutta la sua famiglia e che, catturato, riuscì a fuggire seguendo il Pellice fino alla confluenza del Chiomogna, dalle parti di Garzigliana; lì incontrò un prete che gli domandò<sup>2</sup>:

Que fais-tu et de quelle religion es-tu? – Je suis de la religion de qui me donne à manger, répondit le pauvre petit affamé, qui avait vu massacrer tous les siens au nom de la religion. Glissant sur cette confession de foi peu orthodoxe, le prêtre lui demanda: Sais-tu garder un secret? – Oui, répondit le fuyard. L'ecclésiastique le prit alors chez lui pour faire ses commissions et en particulier pour porter les repas à une femme qu'il tenait cachée à l'étage supérieur du presbytère. Lui aussi retourna, après la Rentrée, relever son foyer dévasté. Depuis lors, le prénom d'Etienne se perpétua chez les Ayassot de Pourrachira.

Proseguendo coll'antroponimo Armand-Pilon, sintesi d'un cognome Armand presente ai *Giourdanot* prima dell'esilio e d'un cognome Pilon che ivi s'insediò durante l'esilio; dopo il Rientro i Pilon dovettero andarsene<sup>3</sup>:

Mais leur nom resta aux maisons dont ils avaient joui quelques temps, et a passé de celle-ci à leurs propriétaires légitimes, qu'on appelle encore les *Armand-Pilon*, pour les distinguer des *Armand-Bosc* et des *Armand-Hugon*.

Anche se poi lo storico Jalla si preoccupa di farci sapere che questa tradizione «tient aussi de la légende, puisque on trouve la famille Armand-Pilon, vaudoise, établie à la Tour, au moins un demi-siècle avant l'exil»<sup>4</sup>.

Per concludere con la riproposta d'un articolo del periodico «Vaudois» del 1902, uno dei pochi riferimenti agli informatori, articolo peraltro rintracciato in ritaglio nella busta contenente il cosiddetto *cahier 15*<sup>5</sup> e dedicato alla *Tuna Griotta*<sup>6</sup>:

Une bande de Français persécuteurs avait occupé le hameau des Chenevières hautes. Vis-à-vis d'eux, au-dela du ravin de Prassié, une troupe de Vaudois occupaient le coteau dominant du Sartas, et, par leur fusillade, ils empêchaient l'ennemi de gravir le défilé abrupt du *Malpasset*. La lutte, à coup d'arquebuse et de fusil, durait depuis des heures, quand un cri retentit parmi les Français: «A moi l'honneur de mon père!». Le commandant était tombé,

---

1) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit. p. 107.

2) *Ibid.*

3) *Id.*, *Légendes et traditions...*, cit., p. 111.

4) *Ibid.*

5) Per la descrizione del contenuto del *cahier 15*, cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista anomalo*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, pp. 103-106.

6) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit. pp. 114-115.

frappé à mort, et son fils, prenant sa place, excitait ses hommes à venger leur chef. Se soldats reprirent l'attaque avec une vigueur toute nouvelle et bientôt le capitaine vaudois, Griot, tombait à son tour, frappé d'un balle au genou. Quatre hommes le transportèrent sur l'autre versant du coteau et le déposèrent dans le chalet isolé de la *Seo di Pin* (...). Cet abri rustique avait, paraît-il, servi plusieurs fois de refuge aux vieillards, femmes et enfants, en temps de persécution. Néanmoins, quand le blessé eut reçu le premier pansement, craignant la proximité de l'ennemi, on le hissa par un sentier malaisé jusque sur la roche des Chandeliers et de là on put atteindre la *Seo di Guigou*, le sentier des *Roches* et la grotte.

Il semble que le capitain demeura en sûreté dans cette retraite, jusqu'à sa guérison, et c'est en souvenir de ce séjour qu'on a donné à cette caverne le nom de Tuna Griotta.

Anche in questo caso lo storico Jalla si sovrappone al divulgatore per evidenziare che la figura di Griot non può riferirsi ai periodi di persecuzione, bensì ad uno relativo alla guerra di successione austriaca: pertanto – afferma Jalla – l'episodio non venne correttamente collocato dal punto di vista storico.

### 5.3. ANALISI DEL MATERIALE

Per verificare se sul piano della formalizzazione faccia riscontro una reale distribuzione uniforme di toponimi, occorre procedere a una breve microindagine statistica tesa a verificare ove s'indirizzino eventuali toponimi o antroponimi di origine epico-religiosa.

In relazione alla colonna «Riferimenti» degli allegati<sup>1</sup>, si ha la seguente distribuzione:

RIFERIMENTI	TOPONIMO/ANTROPONIMO	ATTRIBUZIONE
J:73-74 / B:417	TOUMPI SAQUET	CASTIGO PERSECUT.
J:96-97 / C15:A. PONS	PAUSA DI MORT	CASTIGO PERSECUT.
J:95 / C14:71	CRÔ LA GUERRO	CASTIGO PERSECUT.
J:109 / C14:84	MANCIN BERTOCH	CASTIGO PERSECUT.
B:412-413	CROCE DEI GERMANET	CASTIGO PERSECUT.
J:97	POUNCHESAN	CASTIGO PERSECUT.
J:97	CIAMP BRUNET	CASTIGO PERSECUT.
B:419	BOUËRJO	CASTIGO PERSECUT.
J:106-107	RIVOIRE DELLA RIVOIRE	RICOMPENSA
J:107	JOURDAN FORTUNA	RICOMPENSA
J:107-108	ETIENNE AYASSOT	RICOMPENSA
J:114-115	TUNA GRIOTTA	RICOMPENSA
J:111	ARMAND-PILON	RICOMPENSA
J:109-110	PONS CADET	RICOMPENSA
J:92-94	BARS 'D LA BELA GIANÀ	MARTIRIO
J:92-94	BARS 'D LA TAIOLA	MARTIRIO
J:95 / C15:B. TRON	CRÔ LA GUERRO	MARTIRIO
J:59-60 / B:408-409 / C15:E. ROSTAN-A. CLOT	BÂ DÂ PONS	-MARTIRIO

Come facilmente si evince, la distribuzione cui s'è fatto cenno risulta niente affatto uniforme sui quattro esiti del modello più sopra riproposto.

1) J=Jalla: pagina, B=Bonnet: pagina, C15: autore, C14: numero racconto in Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista anomalo*, cit.

Esaminando più dappresso le singole attribuzioni si nota quanto segue:

- 1) *Toumpi Saquet* e la *Pausa di Mort* non paiono mostrare difficoltà di sorta, in quanto trattasi di attribuzioni facenti seguito da chiaro castigo (rispettivamente, per annegamento e per trasformazione in massi) dei persecutori;
- 2) L'antroponimo *Pons Cadet* appare rampollare da una situazione più di ricompensa per il perseguitato che di castigo nei confronti del persecutore: se è vero che ai miliziani cattolici accade qualcosa (la tempesta, la grandine), tale fatto pare doversi intendere come non definitivo per i miliziani stessi (essi non muoiono, bensì vengono dispersi), sorta di «aiuto» giocato sul registro del miracoloso-quasi-magistico da parte di Dio verso i fuggitivi;
- 3) Alla stessa stregua, si ritiene, vanno intesi gli antroponimi *Armand-Pilon*, *Rivoire*, *Jourdan Fourtuna*, *Etienne Ayassot* e il toponimo *Tuna Griotta*, tutti germinanti da situazioni nelle quali dopo una iniziale fortuna avversa, i rispettivi protagonisti ottengono il meritato «premio» alle loro fatiche e ai patimenti subiti;
- 4) Chiaramente volte al castigo dei persecutori risultano le storie aventi al centro il toponimo *Crô la Guerro* (versione Sapatlé) e l'antroponimo *Mancin* assegnato a Bertoch il quale, mancino di fatto e spada alla mano, con Pastre sul proprio fianco destro, menò strage di nemici attraversando il ponte di Salbertrand;
- 5) Dai toponimi *Bars 'd la Bela Gianà*, *Bars 'd la Taiola* e *Crô la Guerro* (vers. Rodoretto), emergono situazioni dichiaratamente negative e attinenti al martirio del popolo valdese;
- 6) Il toponimo *Croce dei Germanet*, fra i pochi provenienti dalla raccolta di Bonnet, è ovviamente da interdarsi come vittoria sull'antagonista, ossia quale castigo del medesimo, il prete sbeffeggiato addirittura da uno scemo;
- 7) *Pounchesan*, *Ciamp Brunet* e *Bouërjo* risultano, come si è già fatto notare, tre toponimi discendenti, di fatto, dallo stesso nocciolo narrativo. Vanno, però, intesi come separati (in quanto i toponimi sono tre) anche se l'esito ultimo dei racconti è univoco: vendicandosi sul falso proprietario, il vero proprietario si riprende semplicemente quel ch'era già suo, quindi risulta corretto considerare il cristallizzarsi dei tre toponimi in un contesto di castigo dei persecutori. A proposito dei tre racconti e, soprattutto della loro analoga struttura, se l'osserviamo da un'angolatura particolare possiamo notare come – *mutatis mutandis* – ci si trovi di fronte a una fiaba di magia razionalizzata: a) da un lato il *Protagonista* e dall'altra l'*Antagonista* (meglio: il sostituto dell'*Antagonista*, storicamente gente della piana o della Savoia), b) il *Protagonista* si allontana da casa (essendone stato allontanato con la forza), c) ha superato (di fatto) delle prove (è sopravvissuto durante la lontananza e ha lottato contro il vero *Antagonista*) e d) sta tornando a casa, e) il sostituto dell'*Antagonista* avanza false pretese (ritiene che il campo gli appartenga), f) lotta, g) vittoria; h) punizione del sostituto dell'*Antagonista*; è assente, ovviamente, il registro magistico, sostituito da quello retorico epico-religioso;
- 8) Infine il *Bâ dô Pons*, su cui merita concentrare l'attenzione per la particolarità del suo rampollare da una situazione di **-Martirio**, ossia di subalternità del popolo valdese nei confronti dei suoi persecutori. Si veda una delle versioni della tradizione<sup>1</sup>:

V'è un'altra leggenda la quale dà il nome al luogo ove si crede accaduta. Eccola. Al tempo delle persecuzioni i nostri antenati valdesi non potevano sotterrare i loro morti ove piaceva loro ma dovevan portarli assai lontano. Per esempio quelli di Massello dovevan portarli a

---

1) Brano desunto dal componimento scolastico di Augusto Pietro Clot, inedito. Sul *Bâ Jouann* e sul *Bâ dô Pons* cfr. **Arturo GENRE**, *Escursionismo e toponomastica: Bâ Jouann* in «la Beidana», n. 17 (1992), novembre, pp. 71-79.

San Martino, e spesso li portavan di notte per non essere visti dai cattolici. Avvenne una volta che un certo Pons morì e da Massello suo paese natio e dove era morto dovevan pure portarlo a San Martino.

Ma giunti colla bara verso un precipizio i massellini la lasciarono cadere ed essa rotolò giù pei dirupi e fu chiamato quel luogo «Bas del Pons».

Come facilmente si evince, tale subalternità consiste, appunto, nella necessità di dover trasportare per lunghe distanze i propri morti, in quanto così disponevano leggi e imposizioni di coloro che fino a quel punto risultavano vincitori: non esiste uno scontro, diretto o indiretto, fisico o verbale, come in altre occasioni, bensì sussiste una situazione «anomala» per il popolo valdese la quale funge da sostrato per il nascere del racconto. Il *casus belli*, in sintesi, non è tanto l'imposizione d'una consuetudine assurda quanto, di per sé, l'incidente: nondimeno, l'incidente ebbe luogo per via dell'imposizione, cioè del prevalere contingente degli avversari dei Valdesi e della possibilità loro concessa di imporre l'obbligo di trasportare lontano i morti della gente di fede valdese.

#### 5.4. RIASSUNTO

Ci si trova così di fronte a una distribuzione configurata nel seguente modo: 7 toponimi e 1 antroponimo provengono da leggende appartenenti al novero di quelle sul castigo verso il persecutore, 5 toponimi e 1 antroponimo sono presenti in leggende sulla ricompensa per il perseguitato, nei fatti 3 diversi toponimi scaturiscono da tre varianti sul tema concernente il martirio dei valdesi<sup>1</sup> e 1 toponimo si configura in ragione d'una situazione logicamente opposta al *martirio dei Valdesi*, vale a dire **-Martirio**.

Tale distribuzione consente di evidenziare la maggiore incidenza di topo/antroponimi rampollanti da realtà favorevoli dal punto di vista della retorica epico-religiosa valligiana, ciò che non appare affatto casuale all'interno d'una strategia volta, come si è evidenziato nella prima parte del presente studio, alla costruzione d'una memoria storica, d'una tradizione – come dire – tesa a piangere sì propri martiri ma, soprattutto, a privilegiare in positivo le ragioni della presenza valdese nelle Valli, ciò che appare ulteriormente confermato dalle osservazioni avanzate nella seconda parte, in tema di risvolti mentalistici e azione dell'ondata risvegliata. Dal punto di vista della retorica epico-religiosa, i toponimi e gli antroponimi (assieme ai monumenti) risultarono un ottimo mezzo per ottenere tale privilegiamento, per mostrare in primo luogo a se stessi e poi agli altri che, pur pagando prezzi altissimi, alla fine si era vinto: e, logicamente, se si risultò vincitori, vuol dire che le situazioni sociali, storiche, militari, politiche, ecc. favorevoli furono maggiori di quelle sfavorevoli, altrimenti di sarebbe stati sconfitti, a meno di non godere d'una sorta di protezionismo economico-politico (come pare essere stato, in certi momenti, per la storia valdese – vedasi il ruolo della Svizzera, dei Paesi Bassi o dell'Inghilterra).

Ma una seconda annotazione risulta in questa sede rilevante: ci si riferisce al numero di toponimi e di antroponimi che scaturiscono in relazione a quella che si è definita *emica* «*esterna*», rispetto alla cosiddetta *emica* «*interna*» e rispetto, addirittura, ad altre situazioni leggendarie (storie di fate, di streghe, di diavoli, di fantasmi, ecc.) desumibili sia dalla silloge di Jalla

---

1) Si è ritenuto di non considerare il toponimo *Barna 'd le Pèrnis* (Jalla: 97, peraltro già esaminata in precedenza), in quanto il racconto, come riportato dallo storico valdese, non porta a ritenere *tout court* il toponimo come scaturente dall'uccisione della donna e dei suoi due figli.



che da quella di Bonnet. Ora, scorrendo le tabelle che riassumono ogni singolo racconto appare un fatto, cioè che i toponimi emergono soprattutto entro contesti narrativi di retorica epico-religiosa; non che non sussistano in altri racconti ma, certamente, pensando al numero globale di leggende appartenenti alla sezione dedicata alla retorica epico-religiosa intesa in senso allargato («emica esterna» più «emica interna») e al numero degli altri racconti, ci si rende conto della sperequazione in sfavore di quelli utilizzati per le analisi nel presente volume: a fronte dei circa 450 racconti (comprensivi di varianti e calchi) ne risultano adoperati meno di 100. Che si riducono alquanto se si considerano i soli racconti dai quali rampollano toponimi o antroponimi.

Siffatta constatazione, lungi dall'apparire aprioristicamente scontata, rivela al contrario un fatto evidente quanto importante: le ipotesi di lavoro avanzate nel corso dell'analisi intorno alla cosiddetta retorica epico-religiosa trovano ulteriore conferma dall'incidenza dei toponimi e degli antroponimi nel leggendario valligiano (come sempre, di quello che ci si trova fra le mani e, certo, non di quello che venne effettivamente elaborato e trasmesso esclusivamente attraverso il mezzo orale ma che poi si disperse nel silenzio del tempo e nel mutismo dell'oralità non posta per iscritto), ossia – in questo caso – nella realtà, in quanto toponimi e antroponimi esistono o sono esistiti realmente, geograficamente, nel vissuto degli abitanti. Un ambito socioculturale si distingue dagli altri certamente per attribuzioni quali *Barma 'd la Fantina*, *Pount dar Diaou* o, ancora, *Roccho 'd la Soursiëro* ma, si ritiene, ancora di più per una geografia significativa sul piano dell'esistenza. E, in tema di esistenza, si sa quanto ebbe a contare l'opposizione **Fuga vs. -Fuga** nella sua globalità per il mondo valdese e quanto ebbe a contare soprattutto, dopo le precedenti discussioni, a seguito dell'azione delle élite culturali valligiane.