

CONCLUSIONI

1. RIEPILOGO

Per ciò che attiene all'analisi della narratività, ossia al significato del segno (linguistico, pittorico, grafico, ecc.), si evidenzia un elemento che si reputa centrale: il riferimento è alla corrispondenza fra piano dei modelli elaborati e piano del reale. Sovvengono talune riflessioni dell'antropologo Antonino Buttitta circa la concezione delle strutture, per alcuni viste come semplici modelli e per altri viste come realtà oggettive; ora, egli nota¹, tali diverse concezioni

riflettono due ideologie distinte e opposte: l'una che, evadendo nell'impalpabile regno dello spirito, finisce col sentire la realtà come nemica, l'altra che crede fermamente in quest'ultima e non intende uscire dai suoi confini.

Ci si augura come il presente studio evidenzi come la realtà, la storia, addirittura taluni eventi effettivamente accaduti (si pensi all'abiura di Matteo Danna, al rapimento di bambini per cattolicizzarli, alla presenza del «Nero di Mondovì», ecc.) risultino la prima *conditio sine qua non* per l'analisi e l'elaborazione dei modelli, che sono epistemologicamente sensati in quanto possiedono senso dal punto di vista delle persone che elaborarono/rielaborarono la narratività orale di tipo fiabistico, leggendario o leggendarizzato. La seconda, naturalmente, fu l'azione delle élite valligiane, dalla metà del secolo scorso, volta alla ricerca e, soprattutto, alla creazione di storia, memoria e tradizioni autenticamente valdesi e – ciò che qui è risultato importante – alla presa d'atto del Cattolicesimo come altro-da-sé, al quale opporsi ed opporre «qualcosa».

Stretta correlazione fra modelli e realtà dicevasi, anche a costo di pagare prezzi in ordine alla semplicità dei medesimi e, quindi, della loro eventuale inadeguatezza a tornare utili onde giustificare qualsivoglia racconto compreso nelle sillogi di Jalla e di Bonnet, in questo lavoro utilizzate e costantemente riferimento per la verifica degli esempi e delle affermazioni. Non si ritiene, certo, che sia accaduto proprio questo, tuttavia risulta preferibile correre taluni rischi in ordine alla flessibilità epistemologica che costruire modelli l'astrattezza e la rarefazione metodologica dei quali, sul piano della dialettica fra reale e modellistica, si consuma nel nulla (o quasi) che ci si ritrova alla fine tra le mani. Torna in mente, in questo senso, lo studio di Joseph Courtés sulla fiaba già citato nel capitolo dedicato alle suggestioni metodologiche e, nello specifico, quel ch'egli scrive in conclusione²:

Riconoscendo qui che il codice figurativo nel nostro corpus di fiabe esiste solamente allo stato di tracce e che esso non può essere palesato se non dopo una moltitudine di accostamenti intertestuali, noi corriamo il rischio di vedere contestati gli obiettivi della nostra impresa comparativa, di vederla considerata come puramente arbitraria, nella misura in cui essa sembra prelevare, grazie alla procedura di estrazione condotta sul materiale, solo quegli elementi che concordano con la sua dimostrazione.

Appunto: questo è esattamente il rischio degli strutturalisti³ e questo è esattamente ciò che capita nel volume di Courtés al di là delle sue intenzioni e delle petizioni di principio.

1) Antonino BUTTITTA, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo, Sellerio, 1996, p. 31.

2) Joseph COURTÉS, *La fiaba: poetica e mitologia*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1992, p. 286.

3) Cfr. Antonino BUTTITTA, *Dei segni...*, cit., p. 33 ove riferisce dell'accusa da parte di Gurvitch verso Lévi-Strauss di formalismo, intellettualismo, idealismo e nominalismo, che l'antropologo italiano ritiene solo in parte giustificata ma che, viceversa, lo è ampiamente.

Ci si augura che non sia quel che quivi accade, dove sicuramente – si conferma – ci si è talora spinti al di là del metodologicamente accettabile o del sicuramente comprovabile, avendo però sempre in mente la stretta correlazione fra realtà (comunque intesa) e piano fantasmatico, la qual cosa non significa diretta e costante corrispondenza fra i due piani ma, certo, forte influenza della prima sul secondo. L'ipotesi di partenza, cioè la presunzione dell'esistenza sul piano fantasmatico di quella che s'è definita *retorica epico-religiosa valdese* – che s'è posta quale connessione per un insieme di espressioni tradizionali all'apparenza irrelate – faceva leva a sua volta sull'esistenza d'una evidente correlazione tra piano reale e piano fantasmatico, che il sommario esame dell'incidenza del Risveglio e della volontà di giungere alla ri-costruzione (ri-definizione, ri-conoscimento) d'espressioni culturali squisitamente valligiane ha confermato. Mentre il cosiddetto formalismo proppiano acconsente a tale correlazione (nel senso che quest'ultima risulta un costante riferimento per l'analisi), i vari strutturalismi – si ritiene – tendono a prescindervi, finendo per diventare formalisti ben oltre il formalismo del quale venne accusata la metodologia adottata da Vladimir Ja. Propp.

Certo non minore per ciò che attiene il rapporto fra reale e fantastico è stato l'utilizzo dell'approccio di tipo *emico*, vale a dire il tentativo di leggere il più possibile i racconti dal punto di vista di individui interni al sistema di provenienza e di elaborazione (o rielaborazione) delle tradizioni, cercando soltanto alla fine le correlazioni con altri ambiti culturali. Il perno del ragionamento, in questo caso (come lo fu nel caso del leggendario diabolico-stregonesco), è stato il *sensu* che determinati racconti, nonché determinati monumenti, poterono avere (e hanno tuttora) per coloro che vissero (e vivono) internamente all'area valdese, al di là – lo si ripete – del fatto che tanti di questi mostrassero evidenti legami con analoghi altrove elaborati. Il caso degli *exempla*, da questo punto di vista, risulta emblematico della situazione creatasi e dell'utilizzo – come dire – di «strategie comunicative» altrove diffuse onde condurre una vasta campagna di «coscientizzazione» intorno alla storia e alle tradizioni valligiane, cioè – in definitiva – intorno al rinnovamento della fede e dell'impegno religioso.

Gli *exempla* si rivelano importanti altresì per la stretta correlazione con la visione di natura *emica* in ordine ai materiali analizzati e ai contenuti ivi presenti (di carattere morale-religioso), la componente retorica dei quali discende dall'essere stati posti quali esempi da (o, viceversa, non) seguire e paradigmi di comportamenti e di valutazioni morali pertinenti al contesto socioculturale nel quale i racconti vennero elaborati o riutilizzati. La definizione in senso retorico del materiale quivi presentato si rivela appunto in ciò: che nei casi dell'*emica* «interna» e di quella «esterna», i racconti tendono a configurare uno sfondo educativo-pedagogico, sia in relazione al giudizio su un certo mondo esterno (visto a un certo punto come *ennemi*) che nei secoli «mitici» (in particolare il XVII) tentò di annientare le specificità valligiane e sia quale giudizio su coloro che contravvenivano i principi di relazione fra gli esseri umani e fra costoro e Dio. Insomma, costantemente ci si ritrova fra le mani casi esemplari dal punto di vista – se ci si passa il gioco di parole – dell'*exemplum*, vale a dire d'una specifica costruzione narrativa della quale s'è cercato di cogliere in un breve capitolo taluni risvolti utili alla bisogna, in particolare il suo consolidarsi in ambiente religioso, potendo così essere recuperato e adattato alle mutate esigenze.

L'utilizzazione della struttura «esemplare», di cui si è detto, si evidenzia allorché l'oggetto del contrasto di tipo oppositivo sono i nemici storici del Valdismo, ossia i cattolici e i loro alleati, determinando una struttura narrativa tale quella più sopra formalizzata, sintesi del doppio aspetto sequenziale e dicotomico, nonché delle suggestioni proppiane in ordine al senso

della struttura logica entro forme narrative di carattere popolare (in quanto le leggende vengono comunque presentate come di pertinenza popolare – ma si sa che così non fu, affatto o non del tutto, almeno per quel che riguardò la silloge di Jalla). Ragionamento analogo può farsi, del resto, per ciò che attiene alle leggende esaminate nella seconda parte, nelle quali il carattere oppositivo è incarnato da coloro che contravvengono i paradigmi morali e religiosi (abiura, omicidio, ecc.): anche in questo caso la formalizzazione pertiene al doppio binario dello sviluppo sequenziale e della logica oppositiva fra comportamento moralmente accettato o accettabile e uno moralmente riprovevole. Infine, la struttura «esemplare» emerge entro il contesto onomastico («topo-» ed «antropo-»), in ispecie nel momento in cui tende a marcare l'autenticamente valdese (nel bene e nel male, nella buona come nella cattiva sorte) rispetto a quel che non lo è affatto o che non lo è in modo specifico, per quanto il dato popolare emerga in quella sede in modo evidente.

In quanto «esemplare» la struttura del racconto leggendario concerne una particolare modalità del narrare che si è definita *retorica epico-religiosa*, avendo in mente il connubio fra finalità didattico-pedagogiche, ambito globale/globalizzante (popolo-chiesa), visione morale e tensione religiosa: si conferma in questa sede come si ritenga corretta la predetta attribuzione al particolare insieme di leggende quivi esaminate e utilizzate per la tabulazione, consapevoli, certamente 1) di aver esaminato esclusivamente quello che venne posto per iscritto e non tutto ciò che fu elaborato nelle Valli, in particolare in ambito popolare e 2) che il genere narrativo dell'*exemplum* è stato utilizzato limitatamente come microsondaggio onde procedere a una prima verifica in termini comparativi di quel che si era evinto circa la struttura del racconto epico-religioso. Ulteriori approfondimenti potranno eventualmente confermare l'«esemplarità» di tali materiali narrativi valdesi anche se la sensazione è che – proprio per la particolarità dei racconti in questa sede comparati – sarà facile ottenere una conferma a questa ipotesi, peraltro più che adombrata da coloro che, Bruna Peyrot *in primis*, si sono occupati di storia, memoria e tradizioni valdesi.

2. CONFRONTO

Fra i temi solo accennati nel corso dell'esposizione v'è quello del rapporto fra élites intellettuali e religiose e base popolare. Per quel che riguarda la prima parte, seguendo le suggestioni provenienti dalle stimolanti indagini della più volte citata Bruna Peyrot (la quale afferma apoditticamente che «la memoria valdese è stata costruita»⁴), s'è ritenuto che l'azione delle élites valligiane abbia influenzato prepotentemente il materiale leggendario, come l'agire di Jalla mostra e come evidenzia la presenza massiccia di racconti provenienti dalla sua silloge, ciò che pare contrapporsi alla relativamente esigua quantità di racconti tratti dall'indagine di Marie Bonnet, la quale mostra una maggiore vicinanza al variegato mondo del popolare-popolare, del folclorico *strictu sensu*. Come si è fatto notare, tale risultanza non appare né secondaria e né trascurabile, soprattutto in relazione alla tassonomia introdotta da Jalla per suddividere il proprio materiale, sulla cui provenienza il giudizio non può essere univoco: se sul lavoro di Marie Bonnet l'opinione può darsi con facilità e con ampi margini di sicurezza (il suo obiettivo, al di là di eventuali dubbi circa il suo retroterra culturale ed eventuali suoi personali interessi, fu e restò certamente quello di offrire un repertorio di tradizioni narrative *in ogni caso* popolari, anche nel momento in cui trascrisse le leggende storiche e religiose e i racconti tradizionali), su quello di Jalla pesa come un macigno, da un lato, l'opzione risvegliata, che funse da spinta alla volontà di rieducare spiritualmente le genti delle Valli (marcando anche i propri confini rispetto a Roma), all'esigenza di darsi una storia peculiare o alla proposta di costituzione d'una società che studiasse la storia passata valdese; e, dall'altro, la difficoltà di separare lo Jalla studioso dallo Jalla facitore, a sua volta, di memoria e di tradizioni o rielaboratore di leggende.

Si prenda, ad esempio, il racconto tradizionale concernente l'abiura del pastore Matteo Danna: sulla base di una nota nell'articolo sui Sinodi valdesi Jalla ebbe a notare come talune «recherches postérieures me permettent de corriger mon appréciacion de 1894⁵ et de prouver que la conversion de Danne et de sa femme fut un marché de conscience»⁶: abiurando, Danna ottenne una pensione di 200 scudi d'oro. Orbene, nel 1911 uscì tale articolo e nello stesso anno venne data alle stampe la raccolta *Légendes des Vallées Vaudoises*, la quale non riportò cenno alcuno al racconto o alla tradizione; la stessa, viceversa, apparve nell'edizione del 1926 senza che risultassero chiari eventuali apporti esterni (componimenti, lettere, o altro), ciò che porta a ritenere che Jalla possa avere integrato il dato storico (a lui perfettamente noto) con elementi fantasmatici (l'uovo nero) di sua iniziativa o desunti da tradizioni già esistenti. Oppure, si prenda un racconto su Suvarow e sui cosacchi russi nelle Valli: nel primo numero del «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise»⁷, a firma B[arthélemi] T[ron]⁸ comparve, con la dicitura «Légendes et Traditions Vaudoises», un titolo quale *Les Russes à La Tour*, nel quale scrisse di un episodio leggendario riferito all'incontro fra il pastore Paul Appia e un ufficiale russo di cui era stato, tempo addietro, precettore in Russia; riconosciuto dall'ufficiale, tali precedenti rapporti fra i due giocarono a favore della relativa protezione che i Valdesi poterono godere di

4) Bruna PEYROT, *La roccia dove Dio chiama*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990, p. 254.

5) In realtà del 1892, in quanto Jalla fa riferimento al suo primo articolo comparso sul Bulletin: cfr. Jean JALLA, *Un precursore del Puseismo nelle Valli al S. XVII*, in BSHV, n. 9 (1892), maggio, pp. 34-40.

6) Jean JALLA, *Documents. Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, in BSHV, n. 28 (1911), p. 84.

7) Cfr. BSHV, n. 1 (1884), maggio, pp. 26-28.

8) V'è da presumere, lo stesso Barthélemi Tron che suggerirà a Jalla altri due racconti e uno dei pochi riferimenti citati nel testo a stampa sul leggendario valligiano (cfr. Jean JALLA, *Légendes et traditions des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1926, p. 95).

fronte ai Russi, «qu'on disait sans pitié»⁹: una funzione niente affatto dissimile, per ciò che riguarda le funzioni dei personaggi, da quella rivestita dal pastore di Pomaretto Rodolfo Peyran nel già citato racconto incentrato sempre sulla presenza russa nelle Valli.

Ritorna, con insistenza, la domanda: quale è stato il ruolo dell'intelligenza valligiana e, in particolare, come si è evoluto il rapporto fra base e vertici? In più occasioni s'è fatto rilevare come non si ritenesse necessaria una distinzione fra alta e bassa cultura, in quanto, trattandosi di retorica epico-religiosa, non si reputava pertinente l'attribuzione precisa del materiale in oggetto all'uno o all'altro ambito. Si potrebbe anche tranquillamente ammettere come tutti i racconti possano risultare d'origine dotto e solo successivamente popolarizzati ed «oralizzati», per poi essere nuovamente trascritti da esponenti dell'élite intellettuale quali materiali d'origine popolare: del resto, la provenienza del materiale oggetto d'analisi principalmente dalla raccolta di Jalla tende, indirettamente, ad avallare questa ipotesi. Occorre, quindi, correlare il materiale leggendario ai due ambiti, tenendo altresì presenti le risultanze sia dell'indagine di Bruna Peyrot sull'impegno dell'élite valligiana nella costruzione della tradizione e sulla cronologia di tale impegno e sia di quel che emerge dal presente studio¹⁰.

Ci si trova, in definitiva, di fronte a materiale autenticamente popolare, semipopolare o popolarizzato? La risposta è in realtà tre volte positiva: risulta centrale un'azione da parte delle élites, è presente materiale autenticamente popolare e si procedette alla popolarizzazione di materiale elaborato in ambiente dotto, oppure di derivazione popolare ma riletto dalle élites stesse e, quindi, rispedito al mittente, per poi essere nuovamente recuperato sotto forma di sillogi, soprattutto in quella di Jalla. Appare ovvio, a questo punto, come non solo non si sia proceduto, nel corso della discussione, a una sottovalutazione dell'azione intrapresa dalle élites, bensì ci si trovi a dover ammettere che *senza l'opera delle stesse* (e, nello specifico caso delle tradizioni orali, d'un Jean Jalla e dei suoi quasi mai nominati informatori, sia diretti che indiretti) non avremmo fra le mani una delle due sillogi concernenti il leggendario valligiano; senza la spinta propulsiva da parte dell'intelligenza risvegliata e post-risvegliata il mondo valdese non disporrebbe d'una mole di scritti come quelli citati anche nelle note in questa indagine. La stessa indagine di Bruna Peyrot, del resto, acconsente in parte a tali osservazioni quando, a proposito dei racconti sul capitano Sacchetto e sul Nero di Mondovì, evidenzia¹¹

la presenza di una tradizione scritta, precedente la narrazione orale da me raccolta, che ne ricalca sostanzialmente le orme, apportandovi poche varianti,

aggiungendo come sia però

in dubbio nell'affermare la diretta discendenza delle fonti orali dalla storiografia, perché la memoria orale non è stata sufficientemente indagata per poterle negare un'espressione autonoma, di cui taluni indizi sembrano indicare l'esistenza (...).

Le leggende o le fiabe leggendarizzate furono, quindi, *esclusiva* farina del sacco di Jalla o di altri raccoglitori/informatori (Barthélemi Tron, e altri)? Certo che no, anche se qua e là –

9) **Barthélemi TRON**, *Les Russes à La Tour*, cit., p. 27.

10) Ci si reputa altresì convinti che la compressione sociale, dovuta a una serie di concause storicamente rilevanti e la necessità di salvaguardare nei secoli la propria identità religiosa e culturale (di fatto ben prima, quindi, della seconda metà dell'Ottocento), abbia favorito una sorta di appiattimento e una circolazione interna di cultura che presumibilmente tese a determinare una minore incidenza della dicotomia popolare/colto.

11) **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., p. 180.

come si è altrove fatto notare – l'intervento dello storico sui componimenti scolastici e le lettere è stato talora decisivo¹². Del resto, come più volte s'è ribadito, non bisogna scordare la partizione dei temi adottata da Jalla stesso nella sua silloge, la qual cosa, mista alla quasi assoluta mancanza di note e di richiami bibliografici, rinvia ad opuscoli di taglio popolare (inteso come *target* e livello qualitativo), riassuntivi (come si evince comparando silloge e materiale preparatorio – *cahiers 14 e 15*) e, non ultimo, tesi a impostare una visione del mondo tradizionale fortemente impregnata di valdismo riformato e certamente, mercé le precedenti discussioni intorno alla parola d'ordine lanciata nel 1848 dai risvegliati Rollier e Meille, d'una sua particolare interpretazione/prospettiva. Non si rimarcherà a sufficienza la distanza che esiste fra la tassonomia adottata da Marie Bonnet e il taglio *apologetico* della classificazione di Jalla, il quale si trova fra le mani – avendo a che fare con materiale comunque *anche* di derivazione popolare – racconti su fate, streghe, fantasmi, diavoli, ecc. e offre l'impressione di non saperne che fare, inglobandoli nel capitolo sulle «Légendes relatives aux superstitions», la cui determinazione in senso morale appare evidente fin dal titolo. Ciò che lo interessa sono le altre parti, maggiormente prossime alla sua concezione del valdismo riformato, che si contrappongono, in senso positivo, alla negatività (relativa, distinta dalla negatività assoluta che, ad esempio, si può desumere dalle valutazioni contenute nel volume di Alfred Ceresole) che esprimono storie di streghe e di diavoli, di fate e di selvaggi.

Per comprendere più a fondo la discussione in oggetto si veda nella pagina seguente, a titolo esemplificativo, la partizione dei temi introdotta nelle rispettive opere dagli autori in questa sede esaminati (Marie Bonnet, Alfred Ceresole e Maria Savi Lopez¹³), utilizzando come riferimento comparativo la classificazione operata da Jalla:

12) Cfr. le premesse ai componimenti scolastici in **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. Prima parte, in «la Beidana», n. 31 (1998), febbraio, pp. 53-68. **Id.**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. Seconda parte: val Germanasca, in «la Beidana», n. 32 (1998), giugno, pp. 36-54. **Id.**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. Terza parte: val Pellice, in «la Beidana», n. 33 (1998), ottobre, pp. 42-59.

13) Per una valutazione più generale delle opere di Ceresole e Savi Lopez cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in BSSV n. 173 (1993), dicembre, p. 10, nota 25 (Ceresole) e pp. 10-11, nota 26 (Savi Lopez).

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

Come si può evincere, v'è convergenza fra i vari autori (compresi in un lasso di tempo che va dal 1885 dell'opera di Ceresole al 1926 di quella di Jalla, passando per il 1889 de *Leggende delle Alpi* di Savi Lopez e il 1910-14 degli articoli di Bonnet, nonché il 1911 della prima edizione del leggendario di Jalla) su sole tre figure: diavolo, fate e streghe/stregoni, con l'aggiunta della sezione dedicata alle leggende storiche e tradizionali. L'altro elemento evidente è la presenza del concetto di *superstizione* («Leggende relative alle superstizioni» e «Tradizioni superstiziose») in Jalla e Ceresole, i due autori più fortemente impregnati di cultura religiosa, che diventa in Ceresole un antimagismo dichiarato, evidente nell'accentuazione della presenza di Dio nel mondo e della realtà del sentimento religioso, come si evince dal passaggio che segue¹⁴: al di là della stessa Bibbia e del Vangelo esiste forse un libro che riesca a dare voce ai sentimenti alla base di ogni religione degna di tal nome e siffatto libro non sarà per caso

celui de la grandeur de l'univers et de la profondeur du mystère qui plane sur toute vie, celui de la petitesse de l'homme et de la majesté du Créateur, celui du besoin de l'âme humaine de connaître son Dieu et de s'unir à Lui, celui de notre misère morale et de notre relèvement, celui du besoin de pardon, de progrès et de sainteté, celui de la nécessité de s'élever au-dessus du monde visible, sur les ailes de l'adoration et de la prière?

Poi: all'ampiezza del panorama offerto da Savi Lopez (18 capitoli relativi ad altrettanti temi e/o figure leggendarie) fa riscontro un tentativo di classificazione, da parte di Bonnet, basato su pochi riferimenti (otto in tutto), tuttavia particolarmente articolati al loro interno, v'è da presumere perché le leggende su fate, stregoni, tesori nascosti, diavolo e folletti risultarono le più numerose, necessitando, quindi, una più accurata partizione interna; ciò che non fu per Jalla il quale, pur trovandosi fra le mani un corpus di «leggende relative alle superstizioni» alquanto ampio, si limitò a classificarlo superficialmente, istituendo una inopinata sezione sui racconti morali che non trova riscontro nelle altre opere. Si può, quindi, ritenere quello di Marie Bonnet il relativamente più riuscito (per quanto talora superficiale) tentativo di raccolta e tassonomico di leggende nel rispetto dei requisiti del folclore; dal canto suo, il citato volume di Maria Savi Lopez appare un'opera erudita ma di ascendenza tardo-romantica e, come detto, giocata sul dualismo città/campagna (montagna), ossia civiltà/primitivismo; degli altri due s'è appena detto, ribadendo come l'opera di Ceresole (che presumibilmente Jalla ha letto in quanto presente nella Biblioteca della Società di Studi Valdesi sicuramente fin dal 1896¹⁵) potrebbe aver funto, forse, da riferimento¹⁶ per la stesura di *Légendes des Vallées Vaudoises* del 1911, considerando che Jalla non ha mai dato prova di conoscere gli articoli di Bonnet e che la classificazione adottata da Savi Lopez ricalca solo in minima parte quella fatta propria dallo storico dei Chiotti¹⁷.

14) Alfred CERESOLE, *Légendes des Alpe Vaudoises*, Lausanne Imér, 1885, p. 359. Più oltre afferma che «il y a et il y aura toujours place pour la foi ou pour la religion» (ibid.), ovvero «l'œuvre de l'Esprit divin dans l'histoire, subsistera éternellement» (p. 360). Ma cfr. anche pp. 369-372 in cui conferma che senza lo Spirito di Dio rischiamo «de nous égarer dans les froids déserts du doute ou dans la nuit des superstitions» (p. 372); viceversa, con la «conscience éclairée par l'Evangile, nous pouvons (...) entonner le cantique de l'espérance et, dans le livre de la création, nous retrouvons à chaque page des preuves de la sagesse, de la puissance et de l'amor de Dieu» (p. 372, concl.).

15) Come si evince dalla lettura de Alex[andre] VINAY, *Catalogue de la «Maison Vaudoise», publié par Alex. Vinay, vol. 1^{er}*, Pignerol, Typ. Sociale, 1896, p. 144, sub voce «Ceresole». Ulteriore conferma si trae dalla visione del volume, nell'interno della copertina del quale è riportata l'originale segnatura «E VII 7/7» che si riferisce a fondi originari dell'attuale Biblioteca della Tavola Valdese, registrati durante il quarantennio di attività in qualità di bibliotecario di Alexandre Vinay (comunicazione di Mariella Tagliero che ulteriormente si ringrazia).

16) Si noti come quello di Ceresole sia l'unico studio ove si fa cenno esplicitamente a tradizioni concernenti l'origine dei nomi di luogo (toponimi) e si parla dei rimedi ad attacchi magici; potrebbe inoltre non risultare affatto secondaria la provenienza svizzera e, per di più, dal cantone del Vaud (ben conosciuto dai valdesi) dello studio del protestante Ceresole.

17) Viceversa, occorre ricordare come sia Ceresole che Savi Lopez compaiono nelle note a piè di pagina negli articoli di Marie Bonnet, così come ivi appare citata l'edizione del 1911 della silloge di Jalla. Dato l'anno di pubblicazione e la casa editrice torinese (Loescher), non si

L'appena conclusa disquisizione, ad onta della sua apparente marginalità, si rivela al contrario centrale per definire il ruolo dell'autore nella costruzione delle raccolte e nella scelta delle tassonomie: mentre l'opera di Savi Lopez appare subalterna al materiale che l'autrice si trova fra le mani, evidenziando un superficialissimo abbozzo di partizione; mentre lo sforzo di Bonnet appare parzialmente remunerato in termini di risultati ottenuti per ciò che attiene alla tassonomia (alla luce del periodo di pubblicazione del lavoro); dal canto loro Ceresole e Jalla imprimono ai rispettivi lavori direzioni che, se da un lato tengono conto del materiale legendario e tradizionale di cui ciascuno dispone, dall'altro risultano finalizzate a manifestare tensioni che per Ceresole trova compendio in frasi come la seguente¹⁸:

L'incrédulité, toujours latente au fond du cœur naturel de l'homme, se montre d'autant plus audacieuse que la barbarie est plus grande; elle éclate dans sa nudité, elle s'organise en secte, elle se systématisé, elle donne libre cours aux passions les plus bestiales.

Mentre per Jalla si evidenzia nel distinguere il materiale legendario e tradizionale in due grossi settori, per certi versi contrapposti: da un lato tutte le superstizioni e, dall'altro, lo storico-religioso-tradizionale-morale, – come dire – il «genuinamente» valdese; da un lato l'apporto maggiormente popolarizzato e, dall'altro, il contributo precipuamente colto, che è quello, poi, di cui si è trattato in questo studio, non casualmente dedicato alla retorica epico-religiosa valdese.

Con questo il cerchio del ragionamento può chiudersi, potendo anche rispondere alla domanda posta più in alto: nel caso del materiale legendario e/o leggendarizzato esaminato in queste pagine, il contributo delle élites colte e della tradizione scritta (cioè colta) anteriore risultò fondamentale (trovando, così, conferma le risultanze dei lavori di Bruna Peyrot); ciò non significa che l'apporto popolare non si colga o non sia esistito: vuol dire semplicemente che la quasi totalità delle narrazioni qui considerate ci sono state trasmesse da Jean Jalla (visto che è soprattutto di lui e del suo studio che si parla) in relazione a intendimenti che risultarono chiari fin dalla stesura del piano di lavoro all'inizio del proprio manoscritto (il *cahier 14*), nel quale la partizione del materiale risultò la seguente: «I Superstitions, II Traditions et, III Légendes vaudoises, IV Contes bleus, V Anecdotes»¹⁹, con una evidente distinzione fra quel che erano superstizioni (parte I) e lo specifico valligiano (parti II e III).

Si può anche da aggiungere che pare ulteriormente confermata la sotterranea rottura consumatasi fra Jalla e Bonnet, su cui in apposito capitolo ci si è soffermati: in quella sede si era parlato di uno Jalla *troppo valdese* che non poteva aver accettato una Bonnet *troppo folclorista*. Il passo in avanti che qui si compie va nella direzione di identificare uno Jalla *eccessivamente apologetico*, come si evince sulla scorta delle annotazioni di Giorgio Tourn²⁰,

esclude che questi non abbia potuto leggere anche *Leggende delle Alpi* di Maria Savi Lopez, per quanto non citata nel testo. A titolo esemplificativo, si fa notare come le annotazioni di Jalla circa l'origine delle credenze stregoniche (derivazioni barbaro-germaniche, apporti dualistico-ereticali, sopravvivenze di romanismo e superstizione, differenziazioni di ordine razziale e religioso – cfr. **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 24) compaiano in parte (paganesimo e intromissioni barbariche e germaniche) fra le ipotesi avanzate da Ceresole e riprese da Savi Lopez circa l'origine delle leggende.

18) **Alfred CERESOLE**, *Légendes des Alpes Vaudoises*, cit., p. 194.

19) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 68. Una seconda ipotesi circa la partizione dei temi è la seguente: I Superstitions, II Traditions et Légendes vaudoises, III [sottinteso da Jalla: Contes] bleus [= racconti favolosi], IV Contes [solo racconti], V Anecdotes. Si pone così rimedio al grave refuso in sede di stesura del testo avvenuto a proposito d'una delle due ipotesi citate e che non è stato corretto in sede di stampa nell'articolo in questione.

20) Cfr. **Giorgio Tourn**, *Jean Jalla: l'epoca, l'uomo, lo storico*, in BSSV, n. 172 (1993), giugno, p. 94, in cui testualmente, a proposito di Jalla, scrive: «una serietà d'indagine storica, condotta secondo i criteri più aggiornati della scienza, e un atteggiamento propositivo, comunicativo che non esiteremmo a definire *apologetico, missionario*», da intendersi – siffatto termine – come “rivisitazione di un passato che è memoria, ricordo, anzi è radice del proprio presente (...), radice della sua identità (...)».

avverso a una Bonnet *non sufficientemente apologetica*, che non ricalcò l'esemplare paterno impegno risvegliato. Ciò conferma, se ancora ve ne fosse bisogno, il ruolo dell'autore della determinazione della sua opera, per quanto di semplice collezione di leggende si tratti; questo fatto, se in genere è mediamente vero, nel caso di *Légendes et traditions orales des Vallés Vaudoises* di Jean Jalla si rivela fondamentale e marca il netto distacco da una raccolta di leggende tale quella di Marie Bonnet nata per altri scopi e non per nulla in questa sede utilizzata marginalmente, in quanto pertinente a un piano (quello del popolare) e a una scienza umana (il folclore) sostanzialmente estranei a quelli che furono gli intendimenti della seconda generazione successiva al sopraggiungere del Risveglio nelle Valli, posta di fronte alla presa d'atto, in definitiva, che «ad un'identità collettiva non basta[va] lo studio dell'evangelo, occorre[va] una storia in cui riconoscersi»²¹.

21) **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., p. 255.

3. ETICA VALDESE

3.1. PREMESSA

Dopo aver cercato di condurre l'analisi dal punto di vista di coloro che principiarono e portarono innanzi il processo di educazione alla storia, alla memoria e alle tradizioni valdesi, cioè dei vari Jean Jalla, Etienne Bonnet, Barthélemi Tron, Attilio Jalla, ecc., e senza che ciò che si scriverà contraddica gli eventuali risultati ai quali si è più sopra pervenuti, può risultare utile tentare di far emergere ragioni «altre» rispetto a quelle emerse in relazione all'agire dei personaggi ora citati e all'agire più diffuso delle élites permeate di spirito risvegliato.

Come più volte si è ribadito le suggestioni dell'antropologo Marvin Harris spingono ad andare oltre il cosiddetto punto di vista *emico*, inteso quale insieme di operazioni aventi come elemento distintivo l'elevazione del soggetto analizzato quale riferimento primo e giudice ultimo della pertinenza delle operazioni stesse. Se, come più volte si è scritto, le strategie e le modalità qui esaminate, di pertinenza *emica*, paiono corrispondere alle strategie e alle modalità realmente adottate dalle élites stesse, è parimenti vero che l'azione delle élites non avvenne in un contesto socioculturale privo di relazioni con l'esterno, una sorta di isola felice al di fuori delle tensioni storiche, sociali, economiche, religiose ed anche para-religiose che attraversarono il continente europeo nel corso della seconda metà dell'Ottocento ed i primi del Novecento.

In questa sede si tenterà, quindi, di proporre talune suggestioni (che potranno apparire non innovative, né originali e, ad ogni buon conto, necessitanti di approfondimento) relative a un diverso modo di esaminare i problemi in precedenza affrontati, prescindendo per certi versi dalla piena, parziale o nulla coscienza che ne poterono avere sia gli attori sociali entro le Valli e sia, soprattutto, la base popolare valligiana.

3.2. IPOTESI 1

Quando Bruna Peyrot scrive – come dianzi riportato – che «ad un'identità collettiva non basta lo studio dell'evangelo», pare indirettamente adombrarsi l'ipotesi che la sola ideologia religiosa appare insufficiente a proporsi come coagulo ideologico sul piano collettivo, sociale, tornando alla mente la notoria affermazione marxiana secondo la quale²²

la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.

Tale fatto induce a porsi due domande. Prima: è esistito un nesso fra azione delle élites intellettual-religiose nelle Valli e protagonismo più diffuso del ceto borghese in ordine al senso che poté avere per la borghesia valligiana la volontà di darsi una storia che fosse la storia di

22) Karl MARX, Friedrich ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1975 [ed.or., *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz, 1958], p. 13.

tutti nel momento in cui religiosamente si era stati riconosciuti (1848, Emancipazione) ed economicamente e storicamente il dinamismo borghese (eventualmente sorretto, seguendo la lezione di Max Weber, dall'ideologia calvinista nell'affermazione dei valori capitalistici²³) stava producendo (certamente in una fase iniziale) uno sforzo di espansione del tessuto commerciale e industriale²⁴, permeando di sé il mondo valligiano, omologando la montagna alla città e stemperando, fra inevitabili contraddizioni²⁵, questa opposizione che è d'ordine sia strutturale che sovrastrutturale (mentale)²⁶? Poi: esiste correlazione fra l'agire dell'élite valligiana circa la campagna di sensibilizzazione della base popolare e contestuali vicissitudini di carattere nazionalistico e sub-nazionalistico di altre borghesie tese al riconoscimento dell'indipendenza dei vari stati (come nei casi dello sfaldamento degli imperi ottomano od asburgico)?

Dal punto di vista della retorica nazionale, sub-nazionale e locale ci si trova nei fatti di fronte a un agire del tutto accostabile²⁷: di sicuro sul piano formale e, forse, anche sul piano strategico, cioè dei particolari scopi ai quali le borghesie nazionali, sub-nazionali e locali volevano giungere. Altrove i «nemici» furono l'agonizzante impero ottomano, il di lì a poco disgregantesi impero asburgico, il politicamente obsoleto Stato della Chiesa, il para-feudale Regno borbonico, per non citare, in tema di 1848, le classi borghesi nel marx-engelsiano *Manifesto dei comunisti* (stampato proprio in quell'anno); viceversa, nelle Valli il «nemico»

-
- 23) Ma in realtà molto eventualmente: «In ogni caso, la direzione dell'industria locale era quasi totalmente sfuggita dalle mani della borghesia valdese all'inizio del secolo, quanto meno in Val Pellice (...). Infine non vi è che un'industria in cui i Valdesi si siano illustrati: l'industria dolciaria (...). Il che però costituisce, bisogna ammetterlo, una prova un po' deludente d'attivismo calvinista» (**Jean-Pierre VIALLET**, *La chiesa valdese di fronte al fascismo*, Torino, Claudiana, 1985 [ed.or.,], p. 37). Per una opposta visione cfr. **Augusto COMBA**, *Mondo valdese, élites e industria fra secondo '800 e primo '900*, in *Pouvoir (Le) regional dans les régions alpines françaises et italiennes*, Actes du IX^e Colloque franco-italien d'Histoire alpine, Chambéry, 3-5 octobre 1983, per il quale la borghesia imprenditoriale valdese appare attiva in tanti rami industriali ben oltre i limiti cronologici definiti da Viallet.
- 24) Sul ruolo delle élites intellettuali e borghesi vedasi **Gianni BELLION**, **Giorgio TOURN**, *Cento anni di cultura valdese 1881-1981*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, p. 6 sgg., nonché **Augusto ARMAND-HUGON**, *Storia dei Valdesi 2. Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974, p. 242-244. L'interesse del saggio di Bellion-Tourn risiede nella correlazione che ivi si intravede fra azione delle élites intellettual-borghesi e promozione della cultura e della conoscenza della propria storia condotta nelle Valli, azione che si tradusse nella costituzione della Società di Studi Valdesi, del Museo valdese, negli opuscoli del 17 febbraio, nelle commemorazioni delle varie ricorrenze: «Sono (...) compresi nella nostra dirigenza culturale della seconda metà dell'800 la preoccupazione di qualificarsi all'esterno, raggiungendo un elevato livello di scientificità, e lo sforzo di rendere partecipi e coscienti della originalità della nostra cultura e delle nostre tradizioni anche gli ambienti più popolari, tanto alle Valli che nelle comunità della diaspora» (p. 6). Cfr. inoltre **Augusto COMBA**, *Mondo valdese...*, cit., in part. pp. 85-101; nonché gli accenni in **Valdo VINAY**, *Storia dei Valdesi III. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1980, ove accenna, tra l'altro, che a far data dalla «prima metà del secolo [XIX] si ebbero i primi tentativi industriali, che in seguito furono favoriti dalle risorse idriche e dalle materie prime (...)» (p. 182).
- 25) Il tema delle contraddizioni porta dritto verso le indispensabili analisi condotte da **Jean-Pierre VIALLET**, *La chiesa valdese...*, cit., le quali evidenziano aspetti centrali sia entro l'ipotesi qui presa in considerazione che in quella che seguirà. Ci si riferisce, in particolare, al cosiddetto «tradizionalismo» valdese, ovvero a quella che Viallet identifica come peculiare forma di pensiero valdese per la quale «al principio del secolo l'attaccamento alla tradizione era molto più forte che l'apertura al mondo moderno; anzi, è addirittura il caso di parlare di tradizionalismo, nel senso più comune di questa parola, cioè di un attaccamento alla tradizione accompagnato da una buona dose di banale conservatorismo» (p. 34).
- 26) Sulle differenziazioni fra città e montagna cfr. la breve discussione in **Bruna PEYROT**, *La roccia...*, cit., pp. 287-288. Sulla diffidenza da parte dei Valdesi nel lasciarsi coinvolgere nei processi di industrializzazione cfr. gli accenni in **Augusto COMBA**, *Mondo valdese...*, cit., p. 86. Ma si veda altresì **Alessandro BOTTAZZI**, *Valdesi in fabbrica: il cotonificio di S. Germano negli anni '20*, in «la Beidana», n. 9 (1989), gennaio, per il quale a fronte di atteggiamenti negativi da parte del mondo valdese verso i processi di industrializzazione si assiste al proliferare di insediamenti produttivi ad opera di capitale straniero (e protestante) grazie a una serie di concause: disponibilità di mezzi per la produzione di energia, manodopera e *last but not least* assenza di organizzazione operaia: «Nelle valli alpine dell'Italia settentrionale gli imprenditori – spesso provenienti dall'esterno – trovavano le condizioni ideali per lo sviluppo delle proprie iniziative: l'acqua per la produzione di forza motrice ed una manodopera disponibile in grande quantità; inoltre si giovavano della mancanza di qualsiasi forma di organizzazione operaia, potendo quindi offrire retribuzioni ancora più modeste di quelle già degradanti delle fabbriche urbane» (p. 33).
- 27) Cfr. **Albert de LANGE**, *Le Società di utilità pubblica nelle Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 8 (1988), agosto, p. 7, nota 14: «La crescita nel mondo valdese della coscienza di incarnare un'idea peculiare è (...) tipica dell'Ottocento. Se ne deve cercare la spiegazione comparandola con idee analoghe in quasi tutte le regioni italiane, espresse dalla fondazione delle 'Deputazioni di storia patria'. Idee analoghe si trovano inoltre in quasi tutti i paesi europei (nazionalismo) e minoranze (per es. il sionismo degli ebrei)». Giorgio Spini, dal canto suo, sembra rovesciare il discorso e, addirittura, ipotizzare un percorso che da suggestioni protestanti giunge alle opzioni risorgimentali (perlomeno del primo risorgimento italiano), sia attraverso dirette influenze ginevrine e sia indirettamente attraverso la componente britannica, filtrata da quella ginevrina (cfr. **Giorgio SPINI**, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, ESI, 1956, pp. 75 sgg.).

venne identificato, in un periodo di propensione all'evangelizzazione, nella Chiesa *tout court*, nella sua dottrina, nella sua teologia e, non ultima, nella sua storia che non si volle più storia di tutti i cristiani ma solo di una parte, quella cattolica, cercando in tal guisa di opporre a una storia «romana» una «controstoria» (contromemoria, controtradizioni) valdese, da parte di un Valdismo uscito relativamente rafforzato dopo il 17 febbraio 1848 e per il quale la volontà di darsi paradigmi sia verso l'esterno che al proprio interno divenne sempre più pressante, come conferma la pubblicazione proprio in quell'anno del citato *Prospectus* da parte di Rollier e Meille. Non dimenticando che lo sforzo di «acculturazione» (educazione, istruzione – in cui la figura del risvegliato Beckwith appare esemplare ma, certo, ove non seconde furono le Società di pubblica utilità²⁸) delle genti valligiane e montane avvenne sotto il segno delle intellettualità borghesi, dedite a professioni liberali²⁹, che incentivarono l'attivazione di imprese di tipo capitalista (e paternalista), come i casi di Mazzonis-Widemann a San Germano o di Gütermann e Abegg a Perosa Argentina confermano) attraverso l'afflusso di capitali stranieri³⁰.

Se Giorgio Spini tende a ravvisare, sul piano ideale – si potrebbe quasi dire (in linea con argomentazioni che riemergeranno nella seconda ipotesi), «mitico»³¹ –, una sorta di contiguità fra il Risorgimento e la Riforma, affermando³² che, appunto, il

mito che sta alla base del risorgimento italiano è quello del popolo-martire, assassinato dalla tirannide domestica o straniera, che dal ricordo della grandezza passata deve trarre auspicio di resurrezione ed, attraverso il miracolo di questa resurrezione, annunciare l'avvento di una nuova età nella storia (...) [ciò che], tradotto nelle categorie mentali consuete del protestante (...), equivale appunto al ricorso di un'Italia, destata dal soffio della

28) Su cui cfr. **Albert de LANGE**, *Le società di utilità pubblica nelle Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 7 (1988), marzo, pp. 16-31; n. 8 (1988), agosto, pp. 4-17; n. 9 (1989), gennaio, pp. 10-32: ivi appare evidente come ci sia stato un impegno della borghesia valdese (sia liberale che risvegliata) onde affrontare problemi sociali ed economici nelle Valli nel corso dell'800, che questo impegno sia stato quasi del tutto infruttuoso per la mancanza, di fatto e naturalmente, d'una dottrina sociale fortemente radicata nelle contraddizioni del nascente processo di industrializzazione e che il tutto sia stato sostenuto quasi esclusivamente da una visione morale di chiara derivazione religiosa (risvegliata soprattutto, nella seconda fase, quella della costituzione della «Société Vaudoise d'Utilité Publique» – 1895-1916). Ciò appare altresì confermato da Viallet, il quale scrive che «la chiesa aveva basi troppo contadine e piccolo borghesi per poter prendere veramente coscienza degli scandali sociali prodotti dal trionfo del liberalismo economico, e credette a lungo che la carità e la filantropia fossero armi sufficienti per lottare contro la condizione di miseria di certi gruppi sociali» (**Jean-Pierre VIALLET**, *La chiesa valdese...*, cit., p. 50).

29) «I valdesi si impegnarono nell'industria e nel commercio per lo più dopo essere emigrati dal loro paese. Essi si diedero di preferenza alle libere professioni come medici, notai, avvocati, ingegneri, insegnanti, e alla carriera militare» (**Valdo VINAY**, *Storia dei Valdesi III*, cit., p. 182). Cfr. inoltre **Jean-Pierre VIALLET**, *La chiesa valdese...*, cit., il quale aggiunge che si ha «l'impressione che le cose siano andate come se la metà o la fine del XIX secolo avessero segnato, per ragioni che ancora ci sfuggono, la fine dell'ascesa sociale della borghesia valdese e la sua rinuncia alle imprese capitalistiche» (p. 37), ciò che non tiene conto sino in fondo del fatto che - come evidenzia più oltre - la borghesia valligiana era legata a filo doppio alle opzioni risvegliate, cioè a una visione della realtà mediata da scelte teologiche; nonché, in secondo luogo, del fatto che talune intraprese capitalistiche nelle Valli poterono attuarsi mercè i saldi legami con aree straniere protestanti; e, per finire, del da lui definito «tradizionalismo» valdese, da vedersi come forte ritardo di un'area depressa come le Valli non solo in termini socioeconomici ma pure culturali. Dal canto suo **Augusto COMBA**, *Mondo valdese...*, cit., conferma invece che fra '7-'800 «vi fu un numero di Valdesi relativamente alto che sviluppò con notevole successo, quanto meno iniziale, attività industriali e bancarie» (p. 89).

30) D'uno «straniero» che poté anche risentire dei forti legami fra le Valli e le aree protestanti centroeuropee. Cfr. **Id.**, *Mondo valdese...*, cit., pp. 91 sgg.: «intorno alla vendita delle sete si formò il primo interessamento su larga scala di proprietari di terre detentori di capitali e di commercianti-banchieri ad un'attività economica non semplicemente agricola. In più, l'interesse commerciale sorto in taluni paesi importatori per questo prodotto contribuì a favorire un afflusso, nell'Italia del Nord, di imprenditori svizzeri e tedeschi che dovevano avere un grande ruolo nell'avviare le prime iniziative industriali anche in altri campi» (**Luciano CAFAGNA**, *La Rivoluzione industriale in Italia [1830-1914]*, in **Paul Corner** [a cura di], *Dall'agricoltura all'industria*, Milano, Unicopli, 1992, p. 32, il quale conferma inoltre, sempre a proposito dello sviluppo dell'industria serica nell'area del settentrione italiano (vedasi *supra* nota 26), la concomitanza di fattori tra cui «la buona disponibilità di una forza motrice, adatta a imprese di non grandi dimensioni, quale era fornita dai numerosi corsi d'acqua che scendevano lungo le valli alpine; una mano d'opera molto a buon mercato reclutata in un ambiente di agricoltura povera; e infine la protezione doganale offerta dalle tariffe adottate dai vari Stati italiani dopo la Restaurazione» [pp. 34-35]).

31) «Questa "unità *ab origine* della storia d'Italia" [rappresentato dall'idea del Risorgimento] era senza dubbio un mito, "più parto di fantasia che non nozione del reale" come ha detto Sestan; esso rifletteva "un'età storica in cui un'unità della nazione italiana cominciò ad essere più vivacemente e consapevolmente sentita ed anche ad essere, sul piano politico, in questo o in quel modo vagheggiata, propugnata, appassionatamente amata e infine fatta creatura reale» **Simonetta SOLDANI**, *Risorgimento*, in **Fabio Levi, Umberto Levrà, Nicola Tranfaglia** (a cura di), *Storia d'Italia 3*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 1132). Cfr. inoltre le pagine in **Antonio GRAMSCI**, *Quaderni dal carcere. Il Risorgimento*, Roma, Editori Riuniti, 1971, in part. pp. 53-55 intorno ai concetti di «riscossa» o «riscatto nazionale».

32) **Giorgio SPINI**, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 76.

riforma religiosa e quindi violentemente repressa, ed all'auspicio di una ripresa di quell'interrotta vicenda spirituale, in un clima nuovo di rigenerazione e di libertà,

evidenziando influssi sul Risorgimento dalle aree protestanti ginevrina e britannica, ossia ponendo in primo piano l'ondata del Risveglio, è però vero che ciò viene letto al rovescio, non tenendo in debito conto di quel che avvenne intorno alle dinamiche storico-economiche, *dietro* o *accanto* al Risveglio. Ci si riferisce, per esempio, ad anteriori tensioni liberal-risorgimentali³³, coagulatesi intorno a un nocciolo mitico del tipo «riscatto d'un popolo oppresso». Oppure al ruolo della borghesia, compresa quella valligiana, in quanto classe egemone produttrice di ideologia³⁴. O, ancora, anche nelle Valli, all'aspetto paternalistico (che quivi appare rampollare dai duplici lasciti protestante-illuministico³⁵ e liberal-capitalistico³⁶), ciò che condusse le élites locali a cercare soluzioni alle condizioni in cui versava materialmente la popolazione valdese nelle Valli al punto da ritenere una scelta radicale come l'emigrazione da parte dei tardi eredi dei *pauperes de Lugduno* (pur sempre *pauperes*) quale momento di indiretta, se non addirittura di diretta, evangelizzazione, di colonizzazione interna, «talvolta realizzata in modo duro e non privo di interessi finanziari»³⁷. Il pauperismo non è ideologia, sottacerlo o mistificarlo è falsa coscienza; come fu e come dimostrano le vicissitudini delle Società di utilità pubblica su cui ha scritto de Lange, le analisi di Viallet sul «tradizionalismo» valdese, oppure l'abdicazione dalle

33) Il termine risorgimento «riassume e concretizzava l'idea, propria di gran parte delle forze culturali italiane a partire almeno dall'ultimo quarto del XVIII secolo, che compito dell'epoca fosse quello di far risorgere a nuova vita e a nuova grandezza un popolo che in altri tempi aveva saputo dare appieno la misura delle proprie capacità, ed anzi aveva signoreggiato l'Europa. Ciò poteva avvenire attraverso un grande moto di riscatto che creasse le condizioni politiche, economiche, ideali perché la nazione italiana, data come esistente e semplicemente frazionata in tante nazioni locali da antiche suddivisioni e dal dominio di altri popoli, potesse di nuovo esprimere il meglio di sé» (**Simonetta SOLDANI**, *Risorgimento*, cit., p. 1132). Cfr. inoltre **Antonio GRAMSCI**, *Quaderni dal carcere...*, cit., pp. 62-65, in cui ritiene che dopo il 1848 «gli elementi essenziali dell'unità nazionale si unificano» (p. 63) ma che a priori detti elementi abbiano avuto necessità di condizioni anche di carattere internazionale, non secondariamente, tra gli altri 1) della caduta dell'egemonia francese e l'esclusione di quelle spagnola e austriaca (1748-1815) e 2) della «posizione del Papato, la cui forza nell'ambito italiano era legata alla forza internazionale» (p. 64), ciò che potrebbe indurre ad ulteriori riflessioni di pertinenza *etica* intorno ai motivi del rilancio dell'azione valdo-risvegliata proprio in questa precisa fase storico-politica.

34) Cfr. **Guido BAGLIONI**, *L'ideologia della borghesia industriale nell'Italia liberale*, Torino, Einaudi, 1974, in part. p. 31 per ciò che attiene al rapporto tra fattori ideologici e classi dominanti: «Una società, nella sua concreta configurazione storica, non può essere compresa se non vengono contemporaneamente e congiuntamente esaminati i dati economici e quelli extraeconomici, i dati strutturali e quelli istituzionali e ideologici. Gli attori sociali, che in essa occupano una posizione dominante, operano nell'ambito dei rapporti materiali ma, insieme, si presentano come soggetti politici, come gruppo sociale di riferimento per alcuni e di esclusione per altri (...). In questo processo (...) l'ideologia delle classi dominanti non (...) rappresenta una semplice operazione di mistificazione, di occultamento della realtà; essa è anche questo, cioè un quadro "ideale" ed immaginario dei rapporti sociali e degli equilibri istituzionali ma, non meno, un momento o un'area della concreta realtà sociale perché è proprio nella affermazione di una certa ideologia che si formulano quelle norme sociali che vincolano i comportamenti di quanti devono subire la concreta e quotidiana applicazione del dominio e dell'autorità della classi superiori (...).»

35) «Invece il protestantesimo delle grandi confessioni nei riguardi sociali fu essenzialmente conservatore e in generale non conobbe problemi sociali come tali. Anche il "socialismo cristiano" di Ginevra non fu altro che cura di provvedere ai bisogni dentro i quadri sociali esistenti e coi mezzi consueti». (**Ernst TROELTSCH**, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Firenze, La Nuova Italia, 1985 [ed. or., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt*, München, R. Oldenbourg, 1925], p. 74). Sul paternalismo vedasi il giudizio in **Albert de LANGE**, *Le Società di utilità pubblica...*, cit., n. 7: coloro che fondarono le società «sono sempre stati borghesi, quel tipo d'uomo (...) profondamente radicato nella tradizione del protestantesimo illuministico (...)» nel quale «agiva l'idea fondamentale che l'emancipazione dei poveri cominciasse dallo sviluppo *intellettuale*» (p. 16). Altra idea centrale nella visione di questa borghesia era la necessità di «autodisciplina delle classi popolari», riflesso della «sua etica del lavoro, basata in special modo sulla parsimonia come chiave per il successo economico. I problemi dei ceti popolari: l'alcoolismo, la criminalità, la prostituzione, i bambini illegittimi, l'apatia furono visti come conseguenza della mancanza di autodisciplina e come spreco di energie, forze e denari. Più che distribuire soldi ai poveri e fare beneficenza occorreva perseguire un'educazione morale delle popolazioni. A questo proposito l'insegnamento religioso fu ritenuto un importante strumento di acculturazione. Come le prime due iniziative, anche la terza testimonia il paternalismo della borghesia illuministica (...)» (p. 17). In più, durante il XIX secolo, i risvegliati «criticarono la "degradazione" della religione e della chiesa soltanto alle sue funzioni morali nell'ambiente delle Società. Per il risveglio la soluzione ai problemi sociali non era in primo luogo l'insegnamento intellettuale, morale e professionale, ma l'insegnamento religioso. L'evangelizzazione fu vista quindi come *conditio sine qua non* per migliorare la vita pubblica» (pp. 17-18).

36) Su cui vedasi, ad esempio, **Luigi GUIOTTO**, *La fabbrica totale. Paternalismo industriale e città sociali in Italia*, Milano, Feltrinelli, 1979 ed **Elisabetta BENENATI**, *La scelta del paternalismo. Un'azienda dell'abbigliamento tra fascismo e anni '50*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994. A un livello più generale cfr. **Guido BAGLIONI**, *L'ideologia della borghesia industriale*, cit.

37) **Albert de LANGE**, *Le società di utilità pubblica...*, cit., n. 7, p. 17.

iniziali proposte di Eduard Rostan di studiare a tutto campo la realtà valligiana da parte della Société d'Histoire Vaudoise all'interessarsi alla sola storia teologica valdese³⁸.

In particolare, le analisi di Viallet sul cosiddetto «tradizionalismo» valdese tendono a far emergere elementi *eticamente* rilevanti in questa sede. Le tre manifestazioni ch'egli reputa come evidenti (rifiuto del mondo moderno, culto della piccola patria e indifferenza verso – ossia incapacità di comprendere – i problemi sociali) si pongono quale sintesi di suggestioni infra e sovrastrutturali, ciò che consente di cogliere abbastanza fedelmente la dialettica e le reciproche relazioni fra i diversi piani della realtà: da un lato l'accentuato particolarismo montano-contadino³⁹; dall'altra l'eredità ideologica del Risveglio; per ultimi i limiti di una borghesia – come s'è detto – para-risorgimentale e paternalista, vale a dire totalmente incapace (come lo furono, del resto, le altre borghesie) di cogliere le ragioni di fondo di ciò che stava accadendo, soprattutto in ordine a un diverso modo d'affrontare le esasperate contraddizioni che comportava, in generale, l'affermazione del modo di produzione capitalistico e, nello specifico, la sempre più marcata sussunzione delle Valli entro l'alveo di questa formazione

38) Cfr. *supra* p. 28.

39) Accostabile all'accentuata frammentazione della proprietà privata e all'incapacità delle genti agricolo-montane di coordinarsi onde razionalizzare il poco terreno coltivabile e sfruttabile, non trascurando, del resto, il fatto che, dal punto di vista produttivo, situazioni socioeconomiche come quelle montane operavano entro un ambito di derivazione sostanzialmente precapitalistico, in cui alla priorità del profitto in termini monetari si sovrapponeva la priorità del valore d'uso, dello scambio per l'approvvigionamento, per il consumo (eventualmente esemplificato dal ciclo **M-D-M'**). Se l'ampio lasso di tempo non lo consentisse, verrebbe da accostare le economie montane al cosiddetto *modo di produzione prativo-campestre* (Cfr. **Massimo BONTEMPELLI, Ettore BRUNI, Il senso della storia antica**, Milano, Trevisini, 1983, vol. 1, pp. 48-53): per quanto i due autori riferiscono tale modo di produzione al VI millennio a.C. e all'area geografica delle steppe, nondimeno appaiono interessanti le loro considerazioni intorno ai suoi elementi caratterizzanti (certo, non tutti possano rintracciarsi cinque millenni dopo e all'interno di altre aree geografiche): individualismo (ivi ricondotto all'agire dei guerrieri-cacciatori), sovrappopolazione (a causa del mutamento periodico dei rapporti fra risorse disponibili e prodotti del lavoro umano), necessità di ampi dissodamenti (onde ricavare terreno coltivabile), addomesticamento degli animali, uso dell'aratro e «appropriazione privata del prodotto dei campi dissodati, arati e destinati alla cerealicoltura, e dei prati per gli animali» (p. 50), non dimenticando la proprietà collettiva della terra e la contestuale proprietà privata dei mezzi di produzione. Altri definiscono tale situazione *modo di produzione domestico*: cfr. **Marshall SAHLINS, L'economia dell'età della pietra**, Milano, Bompiani, 1980, in part. pp. 83-107 [ed.or., *Stone Age Economics*, 1972], in cui evidenzia che assimilando mondi economici primitivi e contadini (per i quali vale il ciclo della circolazione semplice delle merci **M-D-M'**), «sotto questo profilo il contrario di *entrambi* è storicamente l'imprenditore borghese interessato al valore di scambio» (p. 92).

A tale accostamento formale possono indurre le riflessioni di Viallet intorno all'esasperata ruralizzazione delle Valli Valdesi tra fine Ottocento e inizi del '900: in Val Pellice «la popolazione si dedicava a mediocri attività agricole e pastorali» (**Jean-Pierre VIALLET, La chiesa valdese...**, cit., p. 20), mentre in Val Germanasca «prevalevano le attività agricole» (p. 21); in definitiva «all'inizio del secolo (...) era evidente il contrasto fra le alte Valli, caratterizzate da un'agricoltura povera e punto di partenza di un forte esodo rurale, e le basse Valli (...)» (p. 22); così concludendo: «Fino alla fine della seconda guerra mondiale, la maggioranza degli abitanti protestanti delle Valli traeva il suo sostentamento dall'agricoltura. La povertà del terreno, il sovraccarico demografico, l'estremo frazionamento degli appezzamenti spiegavano per gran parte il livello assai mediocre dei metodi di coltivazione. In un'economia agricola che continuava sostanzialmente ad essere un'economia di pura sussistenza, l'indirizzo di una policoltura povera tendeva per lo più ad associare grano, segale, granturco, patate e vigne (!). Anche l'allevamento si svolgeva nelle condizioni più mediocri» (p. 22). Non dimenticando, intorno all'individualismo valdese (del tutto equiparabile a quello cattolico), il fatto che «un mondo di piccoli coltivatori diretti (...) era indotto dalla sua stessa povertà a rifiutare qualsiasi forma di cooperazione (...)» (p. 23). E in tema di mezzi di produzione, Viallet può così affermare che «nelle Valli Valdesi si praticavano all'inizio del secolo – e spesso si praticarono fino alla fine degli anni '30 – sistemi di coltivazione già scomparsi in altre regioni alpine anch'esse non molto favorite, in confronto, dalle condizioni naturali. L'attrezzatura continuava ad essere delle più rudimentali: la vanga, la zappa e l'aratro semplice erano utilizzati molto più frequentemente che l'aratro ad avantreno; solo lentamente il falchetto era soppiantato dalla falce; infine la terra portata in basso dalle acque di scolo veniva accuratamente raccolta e riportata in alto a spalla nelle gerle» (p. 23). Elementi, questi, che paiono trovare più di un aggancio formale con le osservazioni intorno al *modo di produzione prativo-campestre* o *domestico* di cui più sopra s'è detto. Per una indiretta conferma del sistema produttivo valligiano e dei mezzi di produzione nei primi decenni di questo secolo cfr. **Teofilo G. PONS, Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II**, Torino, Claudiana, 1979, pp. 179 sgg.; sugli attrezzi agricoli e la loro primitività cfr. **id.**, *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1978, pp. 104 sgg.; sulla vita pastorale e agricola cfr. **id.**, *Vita montanara e folklore...*, cit., pp. 133 sgg. A un livello più generale cfr. l'importante studio di **Pier Paolo VIAZZO, Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi**, Bologna, il Mulino, 1990 [ed.or., *Upland communities. Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989], in part. pp. 31-72, ove vengono ribadite fra l'altro le seguenti tesi: 1) le strategie produttive nelle aree montane risultano condizionate «in misura decisiva dagli effetti climatici dell'altitudine» (p. 35); 2) l'esasperata parcellizzazione dell'agricoltura montana, è frutto non tanto di scelte irragionevoli, bensì della «utilizzazione ottimale della forza-lavoro familiare» (p. 37); 3) in un'economia mista di tipo agro-pastorale come quella montana necessitano strategie di tipo sovra-familiare, collettivo, ciò che conduce alla proprietà individuale di prati e campi posti ad altitudini inferiori e alla proprietà comune «nelle zone ad alta quota, usate prevalentemente per il pascolo e per alcune attività di raccolta (legna da ardere, ad esempio)» (p. 41).

economico-sociale. Come nota Albert de Lange⁴⁰,

non ci si può sottrarre all'impressione che i ceti colti e dirigenti valdesi, generalmente, non fossero molto sensibili ai problemi socio-economici delle Valli, anzi, essi tendevano a sottovalutarli. L'espressione mendicizia è già un indicatore del fatto che la loro attenzione fosse rivolta più alle evidenti conseguenze fastidiose della povertà che non ai motivi della povertà stessa. (...). Il mondo borghese valdese appare qui in sintonia con la mentalità liberale, specialmente dei liberali conservatori. L'individuo deve da solo vincere la sua condizione di povertà, anche se la società per parte sua deve dare segni "filantropici" di solidarietà (...).

Se è quindi vero che ci si trova di fronte, nel periodo a cavallo fra XIX e XX secolo, alla definitiva affermazione d'una borghesia che s'identifica col mondo valdese e che tende a far sì che questi s'identifichi ideologicamente con lei (al pari di quel che altrove accade per altre borghesie), è parimenti vero che questo ceto sociale (figlio, dopo tutto, della sua terra) mostra quivi i suoi evidenti limiti sociali, come se dopo i prodromi d'un processo di espansione produttiva e sociale nel XVIII secolo, il sopraggiungere del Risveglio avesse quasi impedito alla nascente borghesia (o, almeno ad una sua parte) il passo successivo, cioè l'affermarsi sia in quanto élite intellettuale e sia quale classe trainante dal punto di vista economico-produttivo, delegando ad altri (borghesie imprenditoriali straniere) tale azione e privilegiando il proprio compito di operare su piani sovrastrutturali (costruzione di peculiari memoria, tradizioni e storia, evangelizzazione, difesa della «piccola patria») anche attraverso l'utilizzo di modalità «educative» (di cui la retorica epico-religiosa è parte) di tipo «para-risorgimentale», alimentate da tensioni risvegliate e certamente comprensive di un neppure troppo celato paternalismo (contaminazione fra ideologie dell'emancipazione sociale mercé lo sviluppo intellettuale e della fede più radicata attraverso processi educativi-pedagogici di «coscientizzazione» religiosa).

Dopo aver cercato di esaminare la questione delle tradizioni leggendarie in ordine alle modalità della retorica epico-religiosa dal punto di vista *emico*, d'una determinata soggettività valligiana (precipuamente quella dell'élite intellettuale-religiosa⁴¹), s'è voluto riflettere intorno ad altri fattori che poterono concorrere proprio a partire dalla metà del XIX secolo (dopo che nel frattempo, dal 1825 l'ondata del Risveglio si era fatta sentire nelle Valli e dalla metà del secolo i suoi effetti si evidenziavano) al costituirsi d'una storia, d'una memoria e di tradizioni che appaiono «costruite», per quanto certo non del tutto esterne al dato popolare. Ci si rende conto come tali fatti esulino, per certi versi, da uno studio di tipo folclorico e narratologico volto all'analisi delle espressioni mitico-fantasmatiche discendenti dall'esistenza di tradizioni orali e, soprattutto, oralizzate; nondimeno, il problema va sollevato, per quanto in conclusione, non fosse altro che per evitare di occultare altre ragioni che potrebbero essere state alla base di un certo agire valligiano che tanto appare somigliante a quello di altre borghesie, altrove tese a

40) **Albert de LANGE**, *Le società di utilità pubblica nelle Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 9 (1989), gennaio, p. 17, aggiungendo più oltre come gli stessi «risvegliati, pur più sensibili dal punto di vista sociale, non trascendevano l'orizzonte liberale» (ibid.), per concludere il paragrafo affermando «come fosse poco sviluppato il pensiero politico-sociale nel mondo valdese liberale e come dominasse ancora la soluzione moralistico-filantropica (e questo nonostante che si facesse fortemente sentire la voce socialista, anche in ambiente valdese, soprattutto di Matteo Gay)» (p. 18). Appare altresì evidente, scorrendo le note degli articoli di de Lange, come la borghesia intellettuale valdese, in ordine ai problemi quivi esaminati, si sia alquanto persa nel proliferante e sterile chiacchiericcio nelle pagine dei periodici locali, «L'Écho», «le Témoin», l'«Avvisatore Alpino».

41) Cfr. **Augusto COMBA**, *Mondo valdese...*, cit., il quale, da un lato, accetta l'esistenza d'uno scarto fra élite imprenditoriale e «comunità d'intellettuali e di contadini, tesa al compito della conservazione della sua fede e alla testimonianza d'essa in Italia (...)» (p. 97) ma, dall'altro, invita a rivedere la storia della prima e a domandarsi perché abbia trovato proprio in Italia, nel mondo valdese, «un catalizzatore della sua aggregazione» (ibid.).

costruirsi, anche attraverso operazioni di tipo retorico proprie ragioni d'essere, a diffonderle e a farle cementare nelle coscienze individuali, per taluni versi dicotomizzandole e inducendole a identificare antagonisti politici o sociali e, alle Valli, religiosi o «alterità» morali. Nei fatti, quindi, questa prima digressione conferma come l'analisi condotta nelle precedenti sezioni si sia volutamente fermata al piano *emico* ma lascia intravedere qualcosa al di là, inducendo a voler capire quali altre spinte poterono condurre – in pieno dispiegamento sociale, culturale, economico e ideologico delle borghesie nazionali e locali – alla scrittura di una storia, «della» storia, sul piano locale («la» storia, «le» tradizioni, «la» memoria valdesi), su quello nazionale («la» storia risorgimentale, per non citare «la» tradizione relativa all'unificazione italiana o, più tardi, «la» storia e «la» memoria resistenziali, nel frattempo precedute da «le» tradizioni e da «la» retorica fasciste) e sul piano continentale, come oggidì il «caso» Europa unita mostra, in funzione del quale le operazioni di tipo retorico si sono sprecate e continuano a proliferare.

3.3. IPOTESI 2

In tema di opzioni risvegliate – onde proseguire nelle osservazioni delle operazioni dotate di senso per l'osservatore (piano *etico*) e tentare di comprendere più dappresso i motivi dell'utilizzo d'una retorica che quivi è apparsa di tipo epico e mitico-fantasmatico – ci si potrebbe domandare se, parallelamente alle finalità pedagogiche e alla luce dell'ipotesi ora esaminata, sia da rinvenire in esponenti delle élites permeate di spirito risvegliato un variegato interesse verso il dato irrazionale, ossia una maggiore propensione delle coscienze – di quelle intellettuali – verso il fascinoso, il mitico, l'archetipale, non trascurando sia riscontri di Jalla sulla diffusione di libri di magia presso famiglie valdesi⁴² (v'è da presumere non contadine o montanare, dedite all'agricoltura, alla pastorizia o stagionalmente emigranti⁴³) e sia la strategia di tipo retorico analizzata nella prima parte. D'una retorica che trasse i suoi argomenti *anche* da un bagaglio di idee compromesso con origini valdesi affondanti in un tempo epicamente e miticamente connotato; che adoperò miti, fiabe, fiabe leggendarizzate e leggende; che tese a «supereroicizzare» figure che agirono *in illo tempore*, quello dell'affermazione della realtà valdese; che intese addirittura l'avvenuto ritorno nelle Valli in senso mitico, elaborando *ex novo* la definizione di *repatriation*⁴⁴; non dimenticando le varieguate produzioni letterarie cui fa cenno Bruna Peyrot (romanzi, teatro, poesie, ecc.)⁴⁵. Si è portati, in tema di retorica, a ravvisare un connubio fra dato reale e dato mitico, fra strategia razionale (creare una coscienza collettiva valdese), utilizzo di trami narrativi (come la modalità epica, la quale non è certamente lontana dalla dimensione mitica⁴⁶) e argomentazioni (origini, affermazione, luoghi,

42) Ma vedasi l'ampia descrizione che offre di taluni libri di magia (*Grand e Petit Albert, Grimoire*, ecc.) **Alfred CERESOLE**, *Légendes des Alpes vaudoises*, cit., pp. 171-179 e 214-216.

43) Vedasi le brevi osservazioni intorno al variegato fenomeno migratorio in **Jean-Pierre VIALLET**, *La chiesa valdese...*, cit., pp. 24-26. Sul fenomeno migratorio cfr., a un livello più generale, **Pier Paolo VIAZZO**, *Comunità alpine...*, in part. pp. 163 sgg.

44) Nota, infatti, Bruna Peyrot come Alexis Muston «“inventò” la parola “repatriation” per definire ne l'*Israël des Alpes* il ritorno dei valdesi dall'esilio (...)» (**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. 533).

45) Cfr. **id.**, *La roccia...*, cit., pp. 225 sgg.

46) «La tradizione epica romana si costruì fin dall'inizio un linguaggio complesso, capace di trasfigurare gli eventi della storia passata in paradigmi eroici, di dare l'attraente forma di narrazione mitico-eroica agli esempi e ai modelli culturali vigenti nella società romana. Nell'epos storico romano le imprese conservate dal ricordo collettivo, anche quelle più recentemente vissute, diventano momenti forti di un racconto edificante che accorda Mito e Storia» (**Gian Biagio CONTE**, *L'epica arcaica. Premessa*, in **id.**, *Pagine critiche di letteratura latina*, Firenze, Le Monnier, 1990, p. 3). E ancora, a proposito del *Bellum Poenicum* di Nevio: «Mito e storia, età degli eroi e degli uomini,

figure) di natura *anche* mitico-fantasmatica, creduti (o fatti credere) come reali, cioè – ed è questo un punto nodale – non percepiti come in prevalenza mitico-fantasmatici o, comunque, sul piano narrativo, dotati di quella valenza mitica sufficiente a metastoricizzare (mitizzare) l’elaborazione e il dato reale, cioè storico: si pensi, per esempio, all’aspro dibattito intorno al tema delle origini valdesi a seguito degli studi di Comba (anni 1870-‘80⁴⁷), dopo il lungo e totale rifiuto della critica alle origini apostoliche del valdismo, storicamente corretta per quanto apologetica, avanzata dal vescovo André Charvaz (*Recherches historiques...*, 1836⁴⁸).

Si può quindi parlare, a buon diritto, della *costruzione di una vera e propria mitologia valdese*, di cui le leggende e i monumenti sono elementi essenziali e alla quale non appaiono del tutto estranee altre manifestazioni (letteratura varia, «glanures», ecc.) e la stessa modalità narrativa di tipo epico adoperato, avente come caratteristica quella di rampollare da dati storici reali, di riposare sul *verum factum* (le persecuzioni, i massacri, l’esilio, il ritorno, l’altalenante politica dei Savoia, l’azione clericale a far data dal Medioevo, ecc.), a differenza d’altri contesti culturali nei quali si costruì e si costruisce tuttora retorica intorno al puro nulla o quasi (si pensi all’edenico e mitico «posto al sole» che a un certo punto pareva « dover spettare» alla potenza coloniale italiana, oppure alla pretesa «padanità» di genti e regioni settentrionali italiane nella contemporanea propaganda leghista).

Ribadendo come tali risultanze non pongano certo in dubbio quanto la retorica valdese debba al reale storico del XIX secolo e ai reali accadimenti nei tempi «mitici» (Medioevo e XVII secolo), quel che si vuol evidenziare sono due elementi che potrebbero non apparire secondari da un punto di vista di pertinenza *etica*: 1) in ambito religioso⁴⁹ risulta più facile il ricorso ad argomentazioni di tipo mitico (cioè mitico-religioso), opzione che appare meno diretta o immediata, per quanto certo non assente, in ambienti «laici» (come conferma, per ciò che attiene alla presente discussione, il costituirsi del nocciolo mitico risorgimentale del tipo «un popolo una patria»; 2) in un ambito religioso di tipo protestante condizionato da opzioni tali quelle risvegliate, il ricorso ad elementi venati d’irrazionale (di mitico, di fantasmatico, di archetipale) potrebbe non essere stato percepito come siffatto dagli attori sociali protagonisti, in quanto connaturato a una specifica forma di pensiero di cui al precedente punto e della quale ora si tenterà di ipotizzare le coordinate principali, riprendendo il filo dei ragionamenti intorno a processi di tipo causale che, di fatto, sono alla base delle ipotesi intorno ai modelli narrativi

tempo eterno dei progenitori e tempo vissuto e ritrovato dei *majores*, venivano (...) affiancati dal poeta per costruire quel passato che era il supporto della sua fede e della sua certezza» (Marino BARCHIESI, *Un’idea di Nevio*, in Gian Biagio Conte, *Pagine critiche...*, cit., p. 11).

47) Cfr. Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 245.

48) Sul processo di demitizzazione avviato da Charvaz ma non compreso dalla generazione valdese, ad esempio, dei Muston cfr. Daniele TRON, *Fra discriminazione e libertà civili. I Valdesi nel Piemonte sabauda prima del 1848*, in *Dalle Valli all’Italia. I Valdesi nel risorgimento (1848-1998)*, Torino, Claudiana, 1998, pp. 37-38.

49) Cfr. Ernst TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione...* cit., pp. 37 sgg., ove parla di idea teocratica (o bibliocratica) ed evidenzia la prevalenza di fatto della Chiesa sul potere politico, continuando a vivere «l’idea cattolica della civiltà guidata soprannaturalmente dalla Chiesa» (p. 39). Per una visione opposta viziata, però, da toni apologetici cfr. Alister E. McGRATH, *Il pensiero della Riforma. Lutero-Zwingli-Calvino-Bucero. Una introduzione*, Torino, Claudiana, 1995², pp. 297-301, il quale cerca di evidenziare la distinzione fra autorità spirituale e politica in quel di Ginevra, affermando che «i predicatori avevano il diritto di esporre al “magistrato” quel che richiedesse la Parola di Dio in determinate circostanze, proponendo [Calvino] (...) che i pastori avessero nell’organizzazione ginevrina una funzione legislativa e i “magistrati” una funzione esecutiva» ma che, nondimeno, «nella realtà dei fatti, i “magistrati” riuscirono a resistere abbastanza spesso ai pastori fino a ridimensionarne il ruolo nel governo della città» (p. 299). Per ulteriori discussioni cfr. Daniele TRON, *Fra discriminazione e libertà civili...*, cit.: «fino ad allora tutto il “popolo” valdese, in quanto battezzato, apparteneva “di diritto” alla comunità ecclesiastica ed alle sue forme di organizzazione. E in un’epoca in cui gli aspetti religiosi e quelli laici erano strettamente intrecciati, essere membro di chiesa significava anche in qualche modo essere membro di una società civile. La concezione di conversione personale, propria dei risvegliati, che sola dà diritto a dirsi versi cristiani e quindi appartenere ad una comunità religiosa e a celebrarne i riti, produce necessariamente un discrimine tra chi è un convertito e chi no, e viene così a contestare il diritto di tutti di appartenere per nascita ad una comunità ecclesiastica; ma poiché non esiste ancora una chiara distinzione tra questa e la più vasta e pluralista società civile (...), tale atteggiamento viene di fatto percepito come una clamorosa e grave messa in discussione anche del diritto di cittadinanza» (p. 33).

presentati nella prima e nella seconda parte di questo studio.

Lo studioso di cibernetica Silvio Ceccato⁵⁰ utilizza, esemplificando alcune operazioni mentali di tipo causale, i simboli **TC** (*termine di confronto*) e **D** (*confrontato*); per giustificare la variazione di **D** rispetto a **TC** e connotare in senso causale una qualsivoglia operazione mentale, Ceccato introduce un terzo elemento o *agente causale S*⁵¹.

In relazione alla posizione dell'agente causale **S** rispetto a **TC** e **D**, secondo lo studioso italiano, si possono distinguere una serie di operazioni mentali; una è la seguente:

$$\begin{array}{ccc} \text{TC} & - & \text{S} & - & \text{D} \\ & & t_1 & & t_2 & & t_3 \end{array}$$

(ove t_1 , t_2 e t_3 , sono i tempi, in frazioni di secondo, nei quali si effettua l'operazione mentale).

Nel corso di operazioni nei termini della scienza o della tecnica attuali, l'attore umano si rende conto che la diversità fra **TC** e **D** dipenderà dall'intervento di una causa movente di ordine materiale, naturale o tecnico (ad esempio, il disseccarsi di una pianta per mancanza di acqua); vi è, così, piena corrispondenza fra accadimento e operazione mentale corrispondente, ma, soprattutto, fra giudizio di natura *emica* (quello dell'attore sociale) e di natura *etica* (quello dell'osservatore esterno)⁵².

50) Cfr. **Silvio CECCATO**, *La mente vista da un ciberneticista*, Torino, ERI, 1972, pp. 92-94. Il volume di Ceccato si propone come esame dal punto di vista delle acquisizioni della cibernetica e dell'operazionismo delle categorie mentali: attenzione (cap. V), memoria, pensiero e linguaggio (cap. VI) e causalità e probabilità (cap. VII), esaminati sempre in termini operativi. Per quel che concerne l'operazionismo, Ceccato evidenzia, riferendosi all'operazionismo di P.W. Bridgman, come appaia non corretto «asserire che una cosa ha una certa grandezza se non si precisa attraverso quale procedimento sia avvenuta la misurazione: (...). Solo sapendo quali sono stati i procedimenti, fra l'altro, è possibile alla fine stabilire delle equivalenze fra i differenti risultati» (p. 28).

Quel che segue risulta una applicazione delle suggestioni provenienti dal testo di Ceccato, le quali hanno trovato una prima elaborazione in tema di pensiero magico (testo per ora inedito) ma che, a ben vedere, si prestano a ben più ampie utilizzazioni (per quanto necessitanti di adeguati approfondimenti), non foss'altro perché presuppongono un approccio razionale-causale e operazionalizzato intorno a problematiche (come quelle concernenti l'analisi dei fenomeni religiosi) sinora lasciate soprattutto nelle mani di studiosi, per la gran parte dei quali – in sintesi – il dato religioso è posto come costitutivo della specie umana. Senza pretendere di esautorare la scienza delle religioni del suo precipuo oggetto di studio ma senza ricalcare ipotesi «para-marxiane» circa il diretto rispecchiamento dell'infrastruttura nella sovrastruttura, occorre compiere passi in avanti nella direzione della comprensione dei meccanismi mentali (sul piano individuale come su quello collettivo) in ordine alla sperimentazione del fatto religioso, ovvero magico o magico-religioso.

51) L'agente causale **S** si pone quale elemento processuale puramente mentale, oppure può rendere conto del processo mentale esistente a monte di un eventuale agire su se stesso o su ciò che lo circonda, in quanto si reputa che l'essere umano si distingua dalle altre specie viventi per taluni elementi sostanziali che costituiscono l'essenza umana, vale a dire: socialità, coscienza, oggettivazione, universalità e libertà (cfr. **Walter TUCHSCHEERER**, *Prima del «Capitale». La formazione del pensiero economico di Marx [1843-1858]*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 159 sg. [ed.or., «Das Kapital» entstand, Berlin, Akademie-Verlag, 1968] e **Agnes HELLER**, *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 87-91 [ed. or., *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer Marxistischen Sozialanthropologie*]). La socialità dell'uomo costituisce il presupposto del suo agire sulla e nella natura e il necessario elemento di mediazione fra se stesso e la natura; la coscienza esprime l'aspetto teleologico dell'agire umano; con oggettivazione s'intende il fatto che l'essere umano si manifesta attraverso il lavoro, il linguaggio, le idee, la concezione del mondo, le arti, ecc.; con universalità s'intende il fatto che l'essere umano risulta capace di agire a tutto campo, ben oltre la specializzazione e quindi la limitatezza delle altre specie viventi; infine la libertà umana si estrinseca nella capacità del medesimo di autorealizzarsi nel proprio futuro.

52) Pari affinità di giudizio si avrà nel caso di una giustificazione a posteriori, cioè di un mutamento avvenuto fra **TC** e **D** per gli effetti di un agente causale **S** già intervenuto (per riprendere l'esempio della pianta, si può evincere a posteriori che l'assenza di adeguata umidità è stata la causa dell'essiccamento della pianta stessa). Non si esclude la possibilità della determinazione della causa movente **S** in senso irrazionalistico-magistico, attraverso l'attribuzione a fattori extraumani del mutamento intervenuto fra **TC** e **D**: nell'esempio della pianta, il suo essiccamento può essere sì dovuto ad assenza d'acqua, ma l'assenza d'acqua potrebbe essere stata cagionata dall'azione di spiriti, di esseri vari, di stregoni, ecc. Cfr. in tal senso **Edward E. EVANS-PRITCHARD**, *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*, Milano, Angeli, 1976 [ed.or., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford Univ. Press, 1937], p. 111: «Essi [gli Azande] colgono prospetticamente la concatenazione degli avvenimenti, ed in una situazione sociale particolare scelgono la causa che è socialmente pertinente, trascurando il resto». Vedasi, inoltre, **id.**, *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze, Sansoni, 1978 [ed.or., *Theories of Primitive Religion*, London, Oxford Univ. Press, 1965], p. 158: «Lévy-Bruhl sbaglia anche nel ritenere che vi è necessariamente una contraddizione tra una spiegazione causale oggettiva ed una spiegazione mistica. In realtà le cose vanno diversamente. I due tipi di spiegazione possono essere sostenuti insieme, e l'una può costituire un complemento dell'altra; non sono dunque incompatibili». Cfr. inoltre **Eric D. DODDS**, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1997 [ed. or., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Univ. Of California Press, 1951] quando, a proposito dei «tipi più comuni di intervento psichico omerico» rileva «che tutte le deviazioni della condotta umana normale, senza causa immediatamente percettibile dalla coscienza del soggetto o dagli osservatori, vengono attribuite ad un'operazione soprannaturale, analogamente alle deviazioni dalla normalità del tempo atmosferico o della corda di un arco» (p. 21).

Sorvolando su altre esemplificazioni non utili in questo contesto, occorre, viceversa, soffermarsi su un altro schema proposto da Ceccato, in questo caso di tipo bitemporale:

TC - D/S
t₁ t₂

Il confrontato **D** e la causa movente **S** si pongono contestualmente, senza potersi dare previsione, inibendo a priori la percezione mentale di un possibile scostamento fra termine di confronto e confrontato: è il *caso*, nota Ceccato, cioè l'assenza fino al termine dell'operazione mentale di un terzo elemento necessario a giustificare lo scostamento fra i due termini.

Si è prossimi, dal punto di vista dei processi mentali che qui si vogliono enucleare, al *fatum* greco-romano⁵³, metaforizzato dalle *Moire* e dalle *Parche*, o al destino della mitologia germanica incarnato dalle *Norne*⁵⁴. Nondimeno, si è anche prossimi alla definizione del divino quale inconoscibilità, i cui disegni sono razionalmente imperscrutabili: al monismo agostiniano, alla mistica cristiana⁵⁵, al nominalismo⁵⁶, al servo arbitrio luterano⁵⁷ e alla predestinazione

- 53) «Quando da Omero passiamo a considerare la frammentaria letteratura dell'età arcaica e quegli scrittori dell'età classica che ancora mantengono una visione generale arcaica, come Pindaro, Sofocle e, in gran parte, Erodoto, una delle prime cose che ci colpiscono è la profonda coscienza dell'incertezza e dell'impotenza (□:0Π∇<∅∇) umana; con il suo corrispettivo religioso, il senso dell'ostilità divina; nono perché la divinità sia sentita come maligna, ma nel senso che una Potenza e una Sapienza dominatrici sempre mantengono l'uomo in basso, gli impediscono di elevarsi al di sopra del proprio stato» (**Eric D. DODDS**, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 34). A tal proposito Dodds cita due autori: «Sentite, ad esempio, Semonide di Amorgo: "Zeus domina il compimento di tutto quel che è, e dispone secondo la sua volontà. Ma la penetrazione non appartiene all'uomo: viviamo come bestie, sempre alla mercé di quanto porterà la giornata, nulla sapendo dell'esito che Dio imporrà alle nostre azioni". Oppure sentite Teognide: "Nessuno, o Cirno, è responsabile della propria rovina o del proprio successo: di ambedue sono datori gli dèi. Nessuno può compiere un'azione e sapere se l'esito ne sarà buono o cattivo... Gli uomini, in cecità totale, seguono le proprie futili usanze, ma gli dèi portano tutto a quel compimento che hanno progettato» (**id.**, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 36).
- 54) «I Germani credevano in un fato irrevocabile, che dei presagi potevano svelare agli uomini. (...) In apparenza, il destino era considerato originariamente come una forza quasi impersonale che agiva sul mondo; anche gli dèi vi apparivano talvolta sottoposti. Ma la tendenza alla personificazione delle idee eccessivamente astratte si fece strada ben presto. La religione scandinava conosceva tre donne sovranaturali, dette Norne; dimorando alle radici dell'albero del mondo, esse vi attingevano da una fonte un liquido con il quale irroravano l'Yggdrasil. (...) Le tre Norne ci ricordano le Moire e le Parche della religione classica. Non si tratta certamente di una coincidenza fortuita. L'attività delle Norne è la medesima di quella delle Moire. (...) Il destino era dunque una potenza impersonale che dirigeva il mondo. Ma la vita dell'uomo dipendeva altresì dalla volontà degli dèi (...). Si manifesta qui la stessa aporia che si manifestava presso i Greci: il rapporto degli dèi onnipotenti con il destino impersonale è ben lungi dall'esser definito; si potrebbe affermare che essi agiscano a livelli diversi e che l'uomo ha a volte l'impressione di essere nelle mani degli dèi, a volte invece di essere lo zimbello del fato» (**Jan de VRIES**, *La religione dei Germani*, in **Henry-Charles Puech** (a cura di), *Storia delle religioni. Le religioni dell'Europa centrale precristiana*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp.88-89 [ed. or., **Henry-Charles Puech** (éd.), *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard, 1970-76, vol. 1, pp. 695-840].
- 55) Sul rapporto fra la mistica e Jakob Böhme (su cui cfr. *infra*), in relazione a quel che qui si va dicendo, vedasi quel che afferma **Rudolf OTTO**, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli, 1976 [ed. or., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, München, 1936], pp. 110-111: «Nella misura in cui Boehme raccoglie ed assimila i motivi della mistica precedente, altrettanto se ne distingue per la sua speculazione e la sua teosofia. In armonia con essa egli vuole costruire e comprendere il divino e da esso il mondo. (...) Anche per Boehme l'iniziale punto di partenza della speculazione è rappresentato dal "primo fondamento": meglio, il non fondamento, il super-comprensibile, l'inesprimibile. (...) Non è di certo per la sua teosofia che Boehme ha un valore nella storia della religione, bensì per il fatto che, sotto alle sue vedute, si muoveva in lui, elemento prezioso, il senso del numinoso, onde egli conservava l'eredità di Lutero, quella eredità che si andava disperdendo e dissipando nella sua scuola» (corsivo dello scrivente).
- 56) «Lo scetticismo nominalistico sulle capacità della logica di pervenire alla verità su Dio generò nel pensiero della Riforma molte (...) idee importanti. Una di queste fu il fideismo, un'accentuazione della fede rispetto alla ragione; strettamente correlata al fideismo era l'enfasi posta sulla religione rivelata, biblica, in rapporto al discorso razionale. Queste due tendenze divennero le parole d'ordine della Riforma: *sola fides*, *sola scriptura*. (...) Il nominalismo promosse anche il misticismo, che toccò la sua punta massime fra il XVI e il XVII secolo e produsse alcuni fra i suoi rappresentanti più eminenti nel luterano Jakob Boehme e nei cattolici Teresa d'Avila e Giovanni della Croce» (**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. 13).
- 57) Vedasi quel che scrive **Rudolf OTTO**, *Il sacro...*, cit.: «I momenti irrazionali (...) erompono impetuosamente in Lutero in certi caratteristici cicli del suo pensiero.
2. Simile momento nel Riformatore fu più tardi tacitamente messo da parte e viene spesso oggi trattato volentieri come "apocrifo" e come "residuo scolastico della speculazione nominalistica". Strana cosa invero che un simile residuo scolastico abbia potuto esercitare un'azione così rilevante nella vita spirituale di Lutero, come potentemente esercitò. In realtà non si tratta affatto di residui ma, fuor di dubbio, del misterioso, cieco e tenebroso sfondo della sua pietà, da cui la limpida, gioiosa beatitudine della sua fede nella grazia si stacca tanto più ancora, e da cui pur bisogna prendere le mosse se se ne vogliono scandagliare la profondità e l'intensità. Da qualunque parte possano essere scaturiti i suoi *impulsi*, sia dal nominalismo, sia dalle tradizioni dottrinali del suo ordine, si tratta in lui di una manifestazione di sentimento

calviniana⁵⁸:

Coloro fra il genere umano che sono chiamati alla vita, Dio li elesse, in Cristo, agli splendori eterni, prima che fosse posto il fondamento del mondo, secondo il suo eterno ed immutabile disegno, secondo il suo *segreto* consiglio e l'arbitrio del suo volere (...). Piacque a Dio, secondo l'*imperscrutabile* consiglio del suo volere (...).

La specificità del mondo riformato, di certe sue espressioni come pure di taluni attori sociali ad esso interni, in ordine ad operazioni mentali correlate ad altrettanto specifici paradigmi teologico-religiosi, potrebbe così potersi definire anche attraverso un modello operativo, ossia mediante la definizione dei processi mentali posti in essere nel momento in cui si sono articolate riflessioni (di qualsivoglia natura) intorno a problematiche di carattere teologico e intorno a ciò che all'ambito teologico può correlarsi.

Siffatto modo di procedere non tende *necessariamente* a ipotizzare una reciproca esclusione di strategie mentali diverse, nel senso di impedimento *a priori* per singoli o per collettività di accedere all'utilizzo contestuale di plurimi processi mentali come vorrebbe un certo irrazionalismo metodologico giocato sul contrasto primitivi/civilizzati (Lucien Lévy-Bruhl), oppure *homo religiosus/homo profanus* (Mircea Eliade), o ancora *homo alpinus/homo civilis* (Piercarlo Jorio, Massimo Centini⁵⁹, per certi versi Maria Savi Lopez, ecc.): definire gli

numinoso integralmente primordiale, nei suoi tipici momenti quali noi abbiamo imparato a conoscere, e che scaturiscono originali dal suo stesso animo» (p. 101 ma vedasi anche sgg., ad esempio p. 104, ove Otto conferma che intorno al «*De Servo Arbitrio* [...] si è formata la mia intelligenza del numinoso e della sua differenza dal razionale [...]»).

58) Estratti dall'articolo 3.5 e 3.7 della «Westminster Confession» del 1647, citati in **Max WEBER**, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1989, pp. 111 [ed.or., *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-05], sottol. dello scrivente. Vedasi, inoltre, la Confessione di fede della Chiesa Valdese del 1662 in **Valdo VINAY**, *Storia dei Valdesi III*, Torino, Claudiana, 1980, appendice I, pp. 483-490. Sulla predestinazione in Calvino e in epoche successive cfr. **Alister E. McGRATH**, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 173 sgg. [ed.or., *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1993²]: «Il pensiero di Calvino s'interessa al peccato umano e all'onnipotenza divina, preoccupazione che trova la sua espressione più completa nella dottrina della predestinazione» (p. 174); «La salvezza si colloca (...) al di fuori della possibilità d'intervento dell'essere umano, che non ha alcun potere per modificare tale situazione» (pp. 179-180); ma, soprattutto, la seguente: «Per Calvino la predestinazione non è altro che un *ulteriore esempio del mistero generale della vita umana, nella quale alcuni sono inesplicabilmente favoriti con doni materiali e intellettuali che sono invece negati ad altri*» (p. 180, corsivo dello scrivente), ciò che conferma l'evidente presa di posizione di fronte alla «casualità» dei fatti della vita umana.

Dal punto di vista storico-religioso si è di fronte alle ipotesi di **Rudolf OTTO**, *Il sacro...*, cit., pastore protestante e studioso di Lutero, per il quale il *numinoso* è «una speciale categoria numinosa che interpreti e valuti, e di uno stato d'animo numinoso che subentra ogni qualvolta quella sia applicata, vale a dire, quando un oggetto è pensato come numinoso. Simile categoria è assolutamente *sui generis* e non è definibile nel senso stretto (...)» (p.19). «Il sentimento di essere creatura è un soggettivo momento concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire il momento dello "sgomento") il quale, senza dubbio, si riferisce *primieramente e direttamente* a un *soggetto fuori dell'io*. Ma proprio questo è il numinoso» (p. 21), che risulta «dichiarabile, dappoché è irrazionale, vale a dire, non spiegabile per concetto [ovvero «che si sottrae per la sua *profondità* alla zona del comprensibile» (p. 68), ma solo mediante la sua caratteristica reazione nell'anima» (p. 22): a tal proposito «una sola espressione s'impone, senso del *mysterium tremendum*, del tremendo mistero» (p. 23). «Dal punto di vista *concettuale*, *mysterium* non indica altro che il nascosto, il non manifesto, ciò che non è intuito e non è compreso, lo straordinario e l'inconsueto, senza alcuna specificazione qualitativa» (ibid.); dal canto suo, «possiamo ricapitolare il fin qui detto intorno a quel che implica il *tremendum* con l'ideogramma dell'"assoluta inaccessibilità". Si intuisce subito che un altro momento deve essere raggiunto per abbracciarlo in pieno: quello della "potenza", del "dominio, della "sovrapotenza" dell'"assoluta sovrapotenza". Noi sceglieremo per esprimerlo, qui, come nome-simbolo il vocabolo *majestatis*» (pp. 28-29). Infine il «sacro (...) [che] per noi è una categoria composita. I momenti che la compongono sono le sue parti costitutive razionali e irrazionali. Ma in *entrambi* i momenti (...) costituisce una categoria puramente *a priori*» (p. 113).

59) Il cosiddetto «homo alpinus», descritto da Piercarlo Jorio e, certo, non estraneo alla visione di un Massimo Centini, risulta fortemente debitore nei confronti dell'eliadiano «homo religiosus» (su Eliade e, in generale, sulla fenomenologia religiosa, cfr., ad esempio, **Giovanni Filoramo, Carlo Prandi**, *La scienza delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1987, pp. 31-63). La scelta di Jorio di marcare l'alterità dell'area alpina rispetto al «resto del mondo», se da un lato risponde all'esigenza di dare senso alla dicotomia città/campagna (o montagna), dall'altro esaspera tale contrapposizione, conferendo artatamente forma e sostanza a un presunto soggetto folclorico-antropologico (l'alpiano, il «semplice» appunto) il cui unico significato sta, si ritiene, nelle personali scelte di vita di Jorio, incapace di distinguere tra proprie credenze e tentativo di comprensione della realtà. Da *In principio era la pietra. Matrici preistoriche della cultura pastorale alpina*, Torino, EDA, 1980; a *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1983; a *I «sentieri» della religiosità*, in «Sui sentieri della religiosità. Valli di Lanzo», catalogo della mostra, Torino, Museo Nazionale della Montagna, 1985, pp. 19-40; a, con F. Burzio, *Fra stregherie possibili, santi improbabili, montagne vere*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1988, e *L'immaginario popolare nelle leggende alpine*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1994, ci si trova dinanzi alla commistione fra riproposizione di idee altrove elaborate ed

schemi mentali in base ai diversi processi di tipo causale ora descritti non significa, ad esempio, consegnarsi necessariamente al solo imperio dello schema *del fato* e, a maggior ragione, non significa nemmeno volgersi *in toto* alla pervasività d'uno schema come quello che segue:

$$\begin{array}{ccc} \text{TC/S} & - & \text{D/S} \\ t_1 & & t_2 \end{array}$$

Scandito bitemporalmente, esso prevede la contestuale presenza della causa agente **S** con il confrontato e col termine di confronto; lo schema è la sintesi di quello che Ceccato definisce della «potenza aristotelica» o, si potrebbe aggiungere, *determinista*⁶⁰ e di quello *del caso* prima esaminato. Un fatto è accaduto in modo apparentemente inspiegabile ma, in realtà, tale fatto era già implicito nelle premesse e, quindi, era potenzialmente conoscibile; in altri termini, riuscendo a conoscere per tempo le premesse implicite risulta possibile rendere spiegabile un fatto che deve ancora accadere e mutarne il corso. Tale ipotesi operazionalizza pure il ricorso al pensiero mitico, anch'esso fissista e determinista, in quanto basato sulla ipostatizzazione⁶¹ della presenza di figure mitiche (in particolare mitico-religiose) che gestiscono il corso degli

esperienze di fede personale, sì da rendere impossibile disgiungere le prime dalle seconde: in questo modo magismo, sacro, produzioni immaginifico-fantasmatiche e produzioni materiali dell'«homo alpinus» si ergono quale supremo criterio distintivo di tale figura, totalmente astratta e necessariamente atemporale. Quale conferma di quel che s'è finora detto torna utile il suo recentissimo volume *Acque, ponti, diavoli nel leggendario alpino*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1999, in cui, fin dall'inizio, conferma la sua curiosità per le «cose strane» (p. 4, virgolettato nel testo), evidenzia che il «particolare mondo dell'altitudine, espresso attraverso un sistema di simboli (acque, pietre, ponti e diavoli)», verranno «qui interrogati e analizzati con la lente dell'omnologia che oggi vuole distinguersi dall'antropologia culturale nella loro complessità al fine di ri-costruire un testo parallelo al raccontato o al riportato in palinsesti lacunosi, in cui sia possibile leggere la sostanza mitomorfica (non i miti) come luogo esemplare della cultura» (pp. 4-5), richiama il proprio interesse per «le espressioni archetipiche, le tipologie, i caratteri etnoantropologici della mitomorfica non classica collegabili ai temi universali» (p. 5) e ricorda le scaturigini del suo «homo alpinus», vale a dire cita «la ricchezza di quel sostrato culturale dei Celto-Liguri e dei Retici alpini che ha dotato di senso profondo le narrazioni popolari valligiane» (p. 5), che è esattamente ciò che lo ha attratto fin dall'inizio e ha funto da filo rosso in tutte le sue ricerche lungo l'arco alpino occidentale, dal monte Bego alla Valle d'Aosta, in funzione delle quali ha sottoposto il metodo comparativistico a una sorta di surplus operativo, volgendolo alla ricerca di similitudini formali provenienti dalle più disparate aree culturali atte a confermare i propri assunti di partenza e l'esistenza d'una sorta di «universali mitomorfici».

Maggior rigore scientifico ma, certo, lungo il solco tracciato da Jorio (cui spesso si riferisce), si pongono le ricerche di Massimo Centini, costantemente in bilico fra tentazioni eliadiane, con sbocchi sostanzialmente irrazionalistici e acriticamente comparativistici (cfr. **Massimo Centini**, *I Sacri Monti dell'arco alpino. Dal mito dell'altura alla ricostruzione della Terra Santa nella cultura controriformistica*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1990, e **id.**, *Gli dèi della montagna. Miti precristiani, culti pagani e tradizioni leggendarie nella cultura delle Alpi occidentali*, Torino, Lorenzo Ed., 1991), divulgazione pseudo colta (cfr. in part. **id.**, *Il Piemonte delle origini. Un viaggio affascinante tra leggenda e storia [...]*, Roma, Newton Compton, 1992), riproposizione *ad libitum* di argomenti dallo stesso autore già affrontati (cfr., a titolo esemplificativo, **id.**, *L'uomo selvatico. Dalla «creatura silvestre» dei miti alpini allo Yeti nepalese*, Milano, Mondadori, 1992, che è la semplice riedizione di **id.**, *Il sapiente del bosco. Il mito dell'uomo selvatico nelle Alpi*, Milano, Xenia, 1989, con un capitolo aggiuntivo sulla realtà dello Yeti; oppure **id.**, *Stregoneria. Demoni e magia nel Piemonte medievale*, Torino, Il Punto, 1992 e **id.**, *Le schiave di Diana. Stregoneria e sciamanismo tra superstizione e demonizzazione*, Genova, ECI, 1994;) e volontà di intervenire su temi e discussioni ben altrimenti affrontati da altri studiosi: così il fenomeno della caccia alle streghe, la figura leggendaria dell'uomo selvaggio, altre figure fiabistico-leggendarie (cfr., ad esempio, **id.**, *Animali uomini leggende. Il bestiario del mito*, Milano, Xenia, 1990). Seppure lontano, ad esempio, dalla rozzezza degli interventi sul diavolo e la stregoneria di un Michele Ruggiero (del quale ci si limita a citare *Streghe e diavoli in val di Susa*, in «Segusium», V (1968), n. 5, sett.; *Tradizioni e leggende della Valle di Susa*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1970; *Streghe e diavoli in Piemonte*, Torino, Piemonte in Bancarella, 1971), Centini risulta parimenti distante da un tentativo organico, per quanto opinabile, tale quello di **Carlo Ginzburg**, *Storia notturna*, Torino, Einaudi, 1989, sulle problematiche concernenti l'immaginario stregonico e la sua realtà o, nel caso del diavolo folclorico, dalle suggestioni presenti nell'intervento di **Edoardo Zanone Poma**, *Da «signora degli animali» a «uomo selvatico»: in merito ai supposti elementi tricksterici del diavolo folklorico*, in *L'autunno del diavolo*, a cura di **F. Barbano** e **D. Rei**, Milano, Bompiani, 1990, v. 2°, pp. 231-250, in un convegno tenutosi alcuni anni or sono a Torino. Illuminante risulta, a tal proposito, un passaggio de **Massimo Centini**, *I Sacri Monti...*, op.cit., p. 36, secondo il quale «la cultura osservante è basata in gran parte su tutta una serie di strumenti teorici che, per quanto criticamente elevati, non possono penetrare con la dovuta partecipazione in uno spazio chiuso e poco disponibile ad accettare nella propria struttura insediamenti esterni».

60) Bitemporale: **TC/S - D**. Tale schema si basa sul fatto che il confrontato **D** non può prescindere dalle premesse, ovvero dall'azione della causa movente **S** sul termine di confronto **TC**. Da qui la scansione bitemporale e il determinismo intrinseco, su cui vale la pena di riflettere giacché operazionalizza talune visioni proprie del magismo (determinista per eccellenza) e quelle che si potrebbero definire le «filosofie della crisi», espressione di vana speranza e di pessimismo ontologico, non trascurando al loro interno, ad esempio, certe elaborazioni teologiche di tipo dualista, concentrate sulla presenza costante e imprescindibile del Male nel mondo (Gnosticismi, Manicheismo, manicheismi medievali, ecc., non dimenticando l'enfasi posta dal Risveglio – come s'è visto – sul peccato e sull'uomo fondamentalmente peccatore).

61) Da intendersi, in senso filosofico e teologico, proprio come individuazione di realtà di per sé sussistente.

eventi sacri e mondani, sia a prescindere dall'apporto umano e sia in parallelo all'agire umano.

Dal canto suo, lo schema mentale *del caso* potrebbe distinguersi dai processi mentali di altro tipo quando l'oggetto della riflessione, cioè l'utilizzo di operazioni mentali pertinenti (di natura squisitamente *emica*, vale a dire dotate di senso per individui interni a uno specifico ambito socioculturale), risulta, nel caso qui in oggetto, posto sul piano della fede e di tutto il suo correlato, ivi comprese certune tradizioni che paiono fortemente connesse alle riflessioni teologiche e alle successive scelte effettuate all'interno dell'ambito socioculturale valligiano, come la retorica epico-religiosa da un lato o, per altri versi, la produzione leggendaria di tipo diabolico-stregonesco o ancora, e viceversa, l'apparente indifferenza verso fate o folletti⁶².

Si evidenzia come lo schema mentale *del caso* possa essere stato condizionante per ciò che attenne alla valutazione fornita verso coloro che effettuarono scelte diverse risultando, ad esempio, permeabili da suggestioni incompatibili sul piano della fede e di tutto ciò che essa poteva ricomprendere: ad esempio, il giudizio fortemente morale circa il ruolo di ciascuno nella società (abiuranti, omicidi, egoisti, ecc.). In questo senso trova conferma una tendenza propria di tante realtà, in particolare di carattere religioso, aggregate intorno ai propri dogmi e dottrine («manicheisti» per definizione, per quanto taluni di meno sul piano pratico – come mostra, ad esempio, l'*interpretatio christiana* di evidenti elementi pagani o paganeggianti), a rigettare dicotomicamente tutto quel che appare estraneo alla fede e alle scelte dogmatico-teologiche, facendosene un'opinione negativa sul piano morale: come si evince dalla precedente trattazione siffatti giudizi condizionarono la stessa logica narrativa, sicché nel caso, ad esempio, dei contrasti fra cattolici e valdesi s'è fatto notare come i primi rivestissero, sul piano logico-oppositivo, il ruolo di *Antagonista*, mentre i secondi quello di *Protagonista*; del resto, la stessa logica appare confermarsi nel caso dei racconti compresi nella seconda parte, articolati lungo opposizioni facenti perno su valutazioni fortemente morali⁶³ intorno a fatti e personaggi.

Posto in questi termini, il tema del pensiero binario, lungi dal proporsi come costitutivo della mente umana come vorrebbe una certa antropologia⁶⁴, rinvia piuttosto a cause reali, accertabili o ipotizzabili, che determinarono la dicotomizzazione, nel presente contesto, della coscienza religiosa e morale (come pure, altrove, sociale e politica). A titolo esemplificativo possono ricordarsi la secolare contrapposizione storico-teologica fra Valdesi e Cattolici; poi quella tra Riformati e Cattolici; infine, per rimanere *in medias res*, l'intervenire dell'opzione risvegliata, che irrigidì – in definitiva –, con l'accento sul rinnovamento della vita religiosa, tanto le opzioni teologiche (coscienza evangelica, propensioni moralisteggianti, enfaticizzazione della propria peculiarità, ecc.), quanto le forme di pensiero di coloro che fecero proprie tali opzioni, non trascurando quel ch'è emerso nel corso dell'esposizione dell'ipotesi 1.

Tornando all'aspetto irrazionalistico di talune suggestioni risvegliate, potrebbe risultare

62) Cfr. Fulvio TRIVELLIN, *Introduzione*, in Marie Bonnet, *Leggende e tradizioni...*, cit., pp. 33-34. In realtà, come si è evidenziato in Fulvio TRIVELLIN, *Dalle catastrofi leggendarie ai cicli fiabeschi in area valdese. Ipotesi di ricerca e di connessioni tra leggende e fiabe* (di prossima pubblicazione su BSSV, la rilettura di un certo materiale fiabistico, *ferico* per definizione, appare risultare alquanto manifesta.

63) Si pensi in tema di movimenti di Risveglio, alla loro pervicace volontà di rinnovamento della vita religiosa, all'accento che posero su problematiche morali e sul peccato, all'enfasi della predicazione e dell'illuminazione (intesa come pentimento e conversione, cioè come salvezza in Cristo).

64) Ad esempio lo strutturalismo lévi-straussiano, su cui cfr. Marvin HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 1971 [ed.or., *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell, 1969], pp. 660 sgg. Concetti ripresi e integrati in id., *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, Milano, Feltrinelli, 1984 [ed.or., *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1979], in cui evidenzia che lo «strutturalismo rappresenta un tentativo di spiegare la coscienza collettiva in termini di una dialettica mentale pan-umana inconscia, su base neurologica», aggiungendo che «sotto pensieri apparentemente disparati ci sono significati simili. Questi significati sono sempre riducibili a due idee, una delle quali è l'opposta dell'altra. Coppie d'idee opposte – o opposizioni binarie – costituiscono quindi le "strutture" dello strutturalismo» (p. 174).

rilevante la vigenza di operazioni mentali tali quelle più sopra proposte, rendendosi più facile la transizione dallo schema *del fato* a quello cosiddetto *magistico*, senza la percezione di tale transizione da parte dei soggetti coinvolti – quindi sul piano *emico* –, cioè della contestuale vigenza d’una pluralità di processi mentali all’apparenza incompatibili. La transizione di cui s’è detto appare, in prima approssimazione, teoricamente facilitata per il fatto che quest’ultimo (**TC/S–D/S**) nasce, come s’è detto, dalla sintesi di altri due schemi – della *potenza aristotelica* (**TC/S–D**) e del *fato* (**TC–D/S**) – caratterizzati dalla presenza del fattore causale **S**, in un caso contestualmente al termine di confronto (**TC/S**) e, nell’altro, al confrontato (**D/S**), mercé il raddoppio dell’elemento esplicativo-causale, parte sostanziale della circolarità intrinseca del pensiero magistico (autogiustificazionista e determinista per definizione⁶⁵), nonché di quello mitico. Ci si trova pertanto di fronte a una maggiore propensione (che non vuol significare «necessità» in senso deterministico) dello schema del *fato*, rispetto a quello **TC–S–D**, a inglobare elementi in apparenza estranei ma che, ciò nonostante, condividono l’appartenenza del fattore **S** a un comune ambito definibile nei termini di *potenza inconoscibile ed esterna*. Lo schema del *fato* si contrappone a quello determinista ma entrambi a loro volta si oppongono a quello causale, in quanto i primi due traggono alimento da un condiviso sostrato di pensiero genericamente definibile come metafisico, di cui sono tra l’altro parte i processi mitico-fantasmatici, ossia la ricerca di fattori causali esterni (alla coscienza umana che li produce) atti a giustificare l’esistenza d’una certa realtà, sia essa culturale che naturale: così la figura del diavolo eroe culturale (ad esempio costruttore di ponti) o naturale (modellatore di realtà geomorfologiche), gli eroi culturali in genere, le figure demiurgiche analizzate dagli storici delle religioni, per giungere a Satana quale motore primo della presenza del male nel mondo, al variegato mondo delle divinità o figure intermedie fra cielo e terra (compresi i santi che, per esempio, si pongono in qualità di cause agenti nel caso dei miracoli, come s’è cercato di evincere dal breve *excursus* intorno agli *exempla* condotto nella seconda parte), a elementi «sovrasacralizzati» (ad esempio le reliquie) e così via. In questi casi si potrebbe forse parlare di *onnipotenza del pensiero* in senso freudiano, cioè di «sovraccarico semantico» dei due estremi dello schema operativo mentale bitemporale atto a renderli significanti non tanto in sé quanto dal punto di vista dell’*emica* microculturale: casi quali la «supereroizzazione» di figure storiche (Janavel, Arnaud, ecc.), o la «metastoricizzazione» di episodi storici (come la nebbia che si forma o la tempesta che si scatena a favorire i Valdesi di contro ai Cattolici) appaiono sintomatici di tale sovraccarico di significato, conferendo senso a narrazioni (ricalcate su fatti storici o para-storici aventi senso *esclusivamente* per la cultura valdese) che in caso contrario non sarebbero risultate in grado di dare quel che il lettore-uditore cercava al loro interno (o il loro facitore voleva ottenere per il loro tramite).

Lungi dal porsi quale fenomeno incompatibile con la fede protestante, il sopraggiungere di elementi di natura irrazionale potrebbe trovare proprio dentro il protestantesimo stesso una spiegazione: si pensi a certi risvolti pietistici, dei quali parla Ugo Gastaldi⁶⁶, che traccia un

65) Sul piano formale, si constata come lo stesso agente causale **S**, dislocato ad entrambi i poli dello schema bitemporale **TC/S–D/S**, risulti in grado di proporsi, sul piano logico, sia come elemento fondante, come premessa, che come risultanza, consentendo in questo modo una procedura autoesplicativa, in quanto unico è il fattore dotato di senso (**S**, appunto). Sistemi divinatori, mantici, astrologici, ecc., si basano da millenni su tale fondamento operativo, per non citare la dialettica micro/macrocossimo, il “ciò che è in alto è ciò che è in basso” e via elencando.

66) Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino, Claudiana, 1989, p. 10 ma cfr. pp. 8-11. Dal canto suo, Viallet qualifica la spiritualità ereditata dal Risveglio, che metteva l’accento sulla salvezza degli individui e che influenzava la classe dirigente valligiana, come *pietista*, «sebbene questo termine abbia l’inconveniente di essere per lo più adoperato per indicare una corrente molto precisa della spiritualità protestante» (Jean-Pierre VIALLET, *La chiesa valdese...*, cit., p. 49). Su Spener e il *Pietismo* cfr. Émile G.

breve profilo del Pietismo da Spener all'interpretazione fornita da Zinzendorf, passando per Bengel e Oetinger; quest'ultimo

accolse da Bengel la visione unitaria del processo che riconduce tutte le cose a Dio, integrandola con le influenze che ricevette da Jacob Boehme e Emmanuel Swedenborg: ne risultò una teosofia mistica che al carattere speculativo univa una ricchezza non comune di suggestioni pratiche.

Si pensi, poi, a un certo irrazionalismo di stampo esoterico-teosofico⁶⁷ di evidente matrice protestante, del quale occorre ricordare – appunto – Emmanuel Swedenborg⁶⁸, la cui

metafisica è un panteismo più o meno cabalistico dove Dio, l'“Uomo Divino”, l'“Uomo primordiale” crea il mondo per emanazione della sua sostanza.

Senza dimenticare i «grandi ispirati»⁶⁹ Martinez de Pasqually, Williermoz, Saint-Martin, Cazotte, Cagliostro: per quanto non protestanti, nondimeno

queste nuove escrescenze di un cattolicesimo aberrante avranno il loro maggiore successo proprio nei protestantesimi europei. Non che gli ambienti di origine cattolica non si appassionino dell'argomento. Ma da una parte, il clero, per quanto la sua fede e la sua influenza fossero diminuiti, manteneva una certa disciplina spirituale, e dall'altra, il normale misticismo della Chiesa bastava a soddisfare il gusto per l'ignoto. Nei protestanti, individualismo e territorialismo cooperavano in favore dell'illuminismo. Dal momento che nessuna gerarchia e, adesso, nessuna ortodossia venivano a intralciare la ricerca, tutte le fantasie personali erano possibili.

LÉONARD, *Storia del Protestantismo III.1. Declino e rinascita: 1700-1900*, Milano, il Saggiatore, 1967, pp. 130-136 [ed. or., *Histoire générale du Protestantisme*, Paris, PUF, 1964] il quale tenta di separare l'opera di Spener dall'ondata di visioni e di estasi prodottesi contestualmente alla sua predicazione e a quella dei suoi discepoli; cfr. inoltre **id.**, cit. per quel che concerne Bengel, il quale «apparteneva (...) al pietismo più tipico per le sue previsioni e pubblicazioni millenariste» (p. 143). Vedasi ancora **id.**, cit., su Christoph Oetinger, «mago del sud», metafisico e teosofo, i cui numerosi scritti “mistici che pubblicò cercano di riconciliare i cristiani con la teologia, particolarmente con Boehme» (p. 204).

67) Coniato dai neoplatonici, il termine *teosofia* venne ripreso dai mistici medievali «per indicare la scienza delle cose divine (...). Nel Rinascimento lo stesso termine venne a indicare quelle dottrine che cercavano una spiegazione dei fenomeni naturali che fosse al di sopra delle speculazioni scientifiche e filosofiche. Secondo tale pensiero (che si rifà più o meno esplicitamente sempre a Plotino, il filosofo neoplatonico del III secolo d.C.), esiste una unicità dell'essere, quindi un isomorfismo tra Dio, l'uomo e la natura, la cui essenza resta però nascosta o, meglio, indecifrabile» (**Cecilia GATTO TROCCHI**, *Magia ed esoterismo in Italia*, Milano, Mondadori, 1990, p. 133). Per quel che concerne il misticismo e il teosofismo protestanti cfr. **Ugo GASTALDI**, *I movimenti di risveglio...*, cit., pp. 19-20.

68) **Émile G. LÉONARD**, *Storia del Protestantismo III.1.* cit., p. 211 e **id.**, cit., pp. 208-212 su Emanuel Swedenborg, teosofo svedese che «sin dal 1736 aveva avuto visioni diaboliche (...) [e] nel 1745, ebbe la sua visione definitiva che significativamente confondeva materialismo scientifico e misticismo» (p. 209). Esempi in senso esoterico-teosofico di matrice protestante appaiono, ad esempio, i citati Jacob Böhme, il cui sistema «contribuisce alla formazione di una coscienza spirituale nella Germania del XVII secolo, in un paese allora in piena crisi» (Cfr. **Antoine FAIVRE**, *L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo*, in **H.-Ch. Puech** [a cura di], *Storia delle religioni*, Roma-Bari, Laterza, vol. 7, 1990, p. 104 [ed. or. in **H.-Ch. Puech** (éd.), *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1970-76, vol. II, pp. 1229-1409]) e Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, maestro dei Fratelli moravi, fondatore della Comunità di Herrnhut; Johann Caspar Lavater, un pastore di Zurigo molto interessato alle manifestazioni soprannaturali, millenarista, capace di tessere relazioni con tutta l'Europa e, nei fatti, grande mistico (cfr. **id.**, cit., pp. 109-110); Johann Heinrich Jung-Stilling, a Strasburgo dal 1770, pietista; il teosofo Johann Friedrich Oberlin, pastore presso Schirmeck; nuovamente citando il grande Emmanuel Swedenborg, svedese, che è apparso come nessun altro mistico in grado di influenzare la letteratura francese del XIX secolo (cfr. **id.**, cit., p. 112). Non trascurando, come ricorda il componimento scolastico inedito di Edoardo Stallé (anno scolastico 1897-98 o 1898-99) infiltrazioni di credenze spiritistiche, peraltro possibili fin dalla metà del XIX secolo, su cui cfr., per gli aspetti generali, **Massimo INTROVIGNE**, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Varese, SugarCo, 1990, pp. 47 sgg. Su Zinzendorf cfr. **Émile G. LÉONARD**, *Storia del Protestantismo III.1.* cit., pp. 148-152 e su Lavater cfr. **id.**, cit., pp. 220-21, ove nota che «elemento caratteristico della sua personalità religiosa è (...) un gusto del misticismo e persino dell'occulto che ne fa il grande specialista del suo tempo» (p. 221), evidenziando altresì come occorra “arrivare a quest'ultimo per apprezzare il posto che l'occultismo tenne nei protestantesimi germanici dalla fine del XVIII secolo» (p. 220). Di Johann Heinrich Jung detto Stilling, Léonard scrive che fu «come mistico, di devozione morava, millenarista e anche swedenborgiana» (**id.**, cit., p. 259).

69) **Émile G. LÉONARD**, *Storia del Protestantismo III.1.* cit., p. 218.

Non reputando le Valli correlate all'Europa⁷⁰, e in modo particolare all'area protestante, esclusivamente per quel ch'ebbe a riguardare taluni aspetti teologici, occorre volgersi ai lasciti mitteleuropei anche per ciò che attenne ad altri apporti; non solo: lungi dal ritenere – ciò che, nondimeno, vale soprattutto per ambiti cattolici – il ceto popolare distinto da quello colto anche per via di specifiche operazioni mentali e maggiore propensione verso irrazionalismi variamente rampollanti, si potrebbe al contrario ritenere la cultura «alta» altrettanto facilmente permeabile da ideologie all'apparenza contrastanti con la propria fede e l'asserito positivismo *emicamente* interessato ad una conoscenza «razionale» (mentalità «positiva» ebbe a scrivere Marie Bonnet) dei fenomeni umani, anche di quelli in apparenza occulti, l'interesse verso i quali – come si è detto – non risultò certo assente nelle Valli.

In tutto quel che s'è finora detto un elemento saliente è apparso emergere, soprattutto in relazione a una più generalizzata concezione della *salvezza individuale*, tema rilevante nella storia delle religioni e nel protestantesimo. Si legga cosa scrive Daniele Tron⁷¹ a proposito del «popolo-chiesa» e della conversione risvegliata:

La concezione di conversione personale, propria dei risvegliati, che sola dà diritto a dirsi veri cristiani e quindi di appartenere ad una comunità religiosa e a celebrarne i riti, produce necessariamente un discrimine tra chi è convertito e chi no, e viene così a contestarne il diritto di tutti di appartenere per nascita ad una comunità ecclesiastica (...).

E tutta la polemica contro la chiesa «multitudinista» (...) propria di tale movimento va in questa direzione: nella chiesa devono esserci solo i «puri», anzi la chiesa è costituita solo dai puri, tutti gli altri sono «pagani» non ancora convertiti, sono «popolo» ma non «chiesa», e quindi non devono essere mescolati e soprattutto non devono partecipare ai medesimi riti dei «veri» cristiani.

Solo i «puri» (o gli «eletti») si salveranno: come non osservare, pur entro un contesto calviniano, una similitudine (all'apparenza solo formale) con tanti movimenti religiosi di tipo salvifico, non dimenticando le correnti esoterico-teosofiche che sull'illuminazione interiore e personale, ossia sulla concezione marcatamente individuale della salvezza hanno incentrato il loro potere seduttivo? Addirittura, viene da pensare, la stessa polemica contro la chiesa «per nascita» e «multitudinista» (di tutti) appare frutto di tensioni proprie d'una visione élitario-aristocratica⁷² della salvezza, d'una salvezza – si ribadisce – possibile ai singoli o, come nota Tron, ai «puri», a coloro che sapranno sollevarsi dallo stato di peccato e di rilassatezza morale e religiosa e accogliere in sé la conversione, potendo quindi partecipare alla Santa Cena⁷³.

70) Sui molteplici legami fra le Valli e l'Europa cfr. **Bruno BELLION**, *Le chiese valdesi tra Razionalismo e Risveglio*, in *Dalle Valli all'Italia*, cit., pp. 47-51, in cui sottolinea il triplice ruolo di coloro che studiarono all'estero (in Svizzera e Olanda soprattutto), dell'emigrazione e dei commerci, evidenziando come nel corso del XVIII secolo si sviluppi la classe «borghese di persone che abbandonano l'agricoltura per dedicarsi al commercio e alla piccola industria, in particolare allo sfruttamento della sericoltura o alla concia delle pelli» (p. 50).

71) **Daniele TRON**, *Fra discriminazione e libertà civili...*, cit., p. 33.

72) Sulla concezione aristocratica della predestinazione cfr. **Ernst TROELTSCH**, *Il protestantesimo nella formazione...*, cit., p. 59; sull'individualismo cfr. **id.**, cit., pp. 9 sgg., nonché pp. 100 sgg., in cui Troeltsch evidenzia l'accostamento tra visione riformata e, di fatto, posizioni dei risvegliati («spiritualisti»), fautori di tensioni soggettivo-individualistiche.

73) Lo scopo di Tron è quello di evidenziare la contrapposizione fra la precedente visione della chiesa e quella introdotta dal movimento risvegliato, con ciò ponendo l'accento sull'elemento «conversione» quale sorta di *conditio sine qua non* per fare parte della chiesa, con ciò rompendosi l'asse fra chiesa e popolo; in realtà, mentre quest'ultimo elemento appare riferibile, da un lato, alle tensioni precipuamente romantiche e, dall'altro, alla concezione liberal-borghese, vale a dire individualistica, indirettamente Tron consente le illazioni più sopra riportate in ordine alle tensioni salvifico-iniziatriche, tipiche di una congerie di espressioni religiose, che intorno al dato individualistico hanno costruito le proprie fortune, nonché, *last but not least*, della quasi totalità dei movimenti para-religiosi contemporanei che proprio verso tematiche risvegliate, almeno in ambito protestante, risultano debitori. Sulle religioni salvifiche cfr. **Giovanni FILORAMO**, *Le religioni di salvezza nel mondo antico. Parte I: i Misteri Eleusini, l'Orfismo, l'Ermetismo popolare (astrologia, magia, occultismo)*, Torino, Giappichelli, 1978; sulle cosiddette nuove religioni cfr., nella sua ampia produzione, **Massimo INTROVIGNE**, *Il cappello del mago. I*

Pertinenti al discorso intorno all'individualismo paiono taluni aspetti sui quali insistono, da due diversi punti di vista, l'economista James O'Connor e lo studioso di nuove religioni Massimo Introvigne. Esaminiamo ciò che essi dicono: così O'Connor⁷⁴:

L'individualismo economico ed il *liberalismo* produssero (...) l'operare della legge del valore su scala mondiale, il trionfo del feticismo delle merci o la sensazione crescente che la *sfera economica* era una forza oggettiva e naturale che agiva indipendentemente dall'impegno e dalla volontà dell'individuo.

[...] L'esistenza sociale reificata ed il mutamento sociale in una società di classe basata sull'appropriazione della natura da parte del capitale per sfruttare il lavoro e l'uso scientifico del lavoro per sfruttare la natura costituiscono una realtà che sfugge a qualsiasi controllo. Gli individui sono interdipendenti in modi che essi non sono in grado né di comprendere né di regolare. Essi sono sistematicamente dominati o sfruttati in modi per nulla chiari od ovvi.

La tendenza all'evasione individuale della realtà diventa una sorta di valvola di sicurezza che è, comunque, inadeguata e frustrante proprio perché l'individuo rimane materialmente e socialmente dipendente. La ricerca dell'*autonomia* individuale, come compensazione della interdipendenza materiale e sociale che sfugge al controllo delle persone singole, si esprime in molti modi, che presuppongono tutti una qualche forma ideologica di individualismo. L'*individualità* è qualcosa che si ottiene sconfiggendo il sistema attraverso le ideologie dell'americanismo orgoglioso e combattivo o, all'estremo opposto, aderendo a una setta e trovando un angolo al riparo della società, lontano dalla legge del valore, dall'imperialismo e dalle sue tragedie, scoprendo così l'illusione del vivere in comunità o della *libertà* individuale. L'*individualità* è anche qualcosa che si ottiene attraverso varie forme di naturalismo: il misticismo ecologico con la sua ossessione per la redenzione individuale attraverso *le buone maniere ecologiche* o il narcisismo del corpo che promette la redenzione attraverso lo *yoga*, la corsa, il *bodybuilding*. Infine, l'*individualità* si riconquista tramite forme più sofisticate di naturalismo in cui la scoperta di se stessi avviene adattandosi alla propria nicchia socio-biologica ed evolutzionistica. Tutte queste ideologie sono semplicemente i vari modi per rendere meno visibile il dominio del capitale sul lavoro, nonché mascherare il fallimento di altre ideologie dell'individualismo nel lavoro, nella sfera del consumo e nella vita politica. (...) Le tensioni tra i due poli dell'assenza di solidarietà e dell'illusione di onnipotenza cresce in proporzione diretta allo sviluppo delle ideologie e delle pratiche ideologiche dell'individualismo. La depressione maniacale ed il ciclo delle coazioni ossessive diventano così più frequenti ed intense. La disintegrazione sociale minaccia in misura crescente l'integrazione sistemica.

Così Introvigne⁷⁵, in tema di secolarizzazione:

(...) Bryan Wilson (...) vede nella secolarizzazione non tanto una riduzione *quantitativa* dell'interesse per il sacro, ma una modifica *qualitativa* di questo interesse da fatto pubblico – o con forte rilevanza pubblica – a fatto privato con forti caratteristiche individualistiche. Secolarizzazione, in questo contesto, significa soprattutto *privatizzazione del sacro*. Sembra innegabile il fatto che si stia assistendo a una grande riduzione del rapporto con il sacro a fatto privato, non più vissuto nella corralità di una esperienza di popolo e di comunità ma scelto dal singolo all'interno di una selva di proposte concorrenti (...).

[Inoltre,] un carattere individualistico è tipico dell'antico gnosticismo, che mette

nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo, Varese, SugarCo, 1990.

74) James O'CONNOR, *Individualismo e crisi dell'accumulazione*, Roma-Bari, Laterza, pp. 25 e 31-32.

75) Massimo INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, Milano, SugarCo, 1993, pp. 51-55. Tesi ribadite in Massimo INTROVIGNE, *La sfida magica*, Milano, Ancora, 1995, pp. 83-88 ma precedentemente già esposte in Giovanni FILORAMO *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 22-24 e, con l'introduzione di un tipo di settarismo indifferente al mondo, intermedio tra rifiuto e accettazione del mondo, in Bryan WILSON *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino, 1985 [ed.or., *Religion in sociological Perspective*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1982], pp. 134-35.

l'accento sull'ascesa individuale dello 'spirituale' più che sul gruppo e sulla comunità. (...).

Un secondo luogo comune che fa da sfondo alla nuova religiosità contemporanea è costituito dal disagio di fronte alla moderna *società complessa* e al pluralismo di sistemi informativo-normativi (...).

...[I]l relativo successo dei gruppi gnostici è stato spesso spiegato con il disagio di fronte al venire meno della coesione culturale del mondo antico (...).

[Anche] nelle società contemporanee esistono almeno due modi diversi di esprimere il disagio di fronte alla complessità, che presentano tra loro profonde differenze.

Da una parte troviamo la fuga verso 'isole' protette e semplificate, che rifiutano la complessità e in cui - per esprimersi nei termini del Vangelo - per non essere *del* mondo si rinuncia a essere *nel* mondo. (...).

La reazione di fuga non esaurisce tuttavia il panorama dei modi di manifestare nel linguaggio del sacro il disagio di fronte alla società complessa. C'è infatti anche la reazione non solo diversa ma opposta di chi, anziché rifiutare, vorrebbe accettare acriticamente e il blocco la società complessa, chi è lieto di essere *del* mondo e non solo *nel* mondo...

Tali osservazioni tendono a evidenziare come l'individualismo appaia centrale non tanto nelle considerazioni troeltschiane circa il ruolo del protestantesimo nella formazione del mondo moderno – com'egli scrisse –, bensì si confermi quale elemento fondamentale sia nell'analisi del capitalismo e sia nelle riflessioni intorno alle nuove religiosità, sulle quali grava come un macigno (ed è questo un altro punto nodale) l'apporto risvegliato, dei vari risvegli (svizzero, francese, germanico, anglosassone, di scaturigini morave), in percentuali diverse ma fra i quali relazioni comunque intercorsero, come gli storici del protestantesimo e del valdismo tendono a confermare e come si è brevemente esaminato nel terzo capitolo della seconda parte.

Appare altresì confermato un altro fatto: la parcellizzazione delle coscienze operata dal protestantesimo si manifesta meno quale apporto dello stesso (come avrebbero voluto i Weber e i Troeltsch) e più quale frutto della anteriore scomposizione delle classi medievali operata dalla nascente borghesia capitalistica⁷⁶, ciò che si consolidò nel capitalismo maturo attraverso una diversa ricomposizione di classe e il dispiegarsi della legge del valore ed entro il quale

76) Cfr. a tal proposito **Massimo BONTEMPELLI, Ettore BRUNI**, *Il senso della storia antica*, Milano, Trevisini, 1983, II, pp. 190 sg. in cui lucidamente evidenziano quanta parte (poca, del resto) debba assegnarsi al protestantesimo e quanta al dinamismo di taluni strati borghesi nel costituirsi di imprese di tipo capitalistico in aree centro-europee (Olanda, Svizzera, ecc.) a seguito, nella seconda metà del XVI secolo, «del processo storico di riorganizzazione della società sotto il dominio di un'aristocrazia feudale che ha assunto nuovi caratteri» (p. 190), ciò che comporta, a fine secolo, lo spostamento del «centro di gravità dell'economia e della scienza in Europa (...) dalle città occidentali e mediterranee verso est e verso nord, in conseguenza di un'analogia dislocazione del capitalismo europeo» (p. 193). A tal proposito essi affermano che «dobbiamo renderci conto che non è vero che, come talora si crede, la mancanza di una Riforma protestante e la completa affermazione del cattolicesimo tridentino siano state le cause dell'arresto dello sviluppo capitalistico nelle regioni occidentali e mediterranee d'Europa, e che l'etica protestante di matrice calvinista abbia invece promosso tale sviluppo in altre regioni. Se così fosse, non si capirebbe come due regioni quali la Scozia e la Gheldria, le cui popolazioni hanno aderito in massa al calvinismo proprio nella seconda metà del XVI secolo, siano rimaste poi dominate da rozzi signori di campagna, e non abbiano conosciuto alcuno sviluppo capitalistico; e non si capirebbe neppure perché le tre regioni calviniste che, invece, nella seconda metà del XVI secolo hanno conosciuto l'inizio di uno sviluppo capitalistico (e cioè (...) l'alta Renania, la Svizzera ginevrina e l'Olanda) non abbiano prodotto i propri uomini d'affari, e abbiano ricevuto l'impulso al decollo capitalistico da emigrati stranieri provenienti dai paesi cattolici» (ibid.), ciò che appare in sintonia con ciò che ha scritto Viallet a proposito del mancato protagonismo in senso weberiano della borghesia nelle Valli Valdesi. Ribadendo, più oltre, come «non è l'etica capitalistica ad aver promosso lo sviluppo capitalistico in alcune regioni dell'Europa centrale e settentrionale, ma è il trasferimento del capitalismo in tali regioni, per motivi economici e politici (...), che ha gradualmente piegato la loro religione calvinista ad esprimere valori propri della borghesia capitalistica» (p. 194), Bontempelli e Bruni passano a esaminare l'emigrazione forzata da parte di capitalisti ebrei da Lisbona verso Amburgo, dei capitalisti italiani verso Anversa e, quel che più conta, l'emigrazione di capitalisti dall'area fiamminga e brabantina per ragioni sia economiche che politiche verso la Renania e la Svizzera ginevrina. Tra i vari esempi, essi scelgono quello del cattolico e liegino Jean Mariotte, il quale inizia la produzione mineraria nel Palatinato, portandosi dietro operai cattolici: «Il fatto che tali siano i primi artefici della ricchezza borghese del Palatinato, e che il Palatinato, una volta iniziato questo sviluppo economico, passi nel campo del calvinismo, costituisce una delle tante prove che non è stata l'etica calvinista a promuovere l'economia capitalistica, ma che, al contrario, è stata l'economia capitalistica a condizionare l'evoluzione del calvinismo» (p. 195).

Per una visione para-weberiana e interna al movimento protestante cfr. **Alister E. McGRATH**, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 310 sg. e soprattutto pp. 313-316, ove conferma che Max Weber sostenne esclusivamente la tesi secondo la quale il protestantesimo «creò le condizioni psicologiche essenziali per lo sviluppo del capitalismo moderno» (p. 315).

(mercé le precedenti considerazioni sull'individualismo) poterono riemergere manifestazioni d'individualismo in campo religioso, cioè rinnovate tensioni salvifiche di tipo individuale, alle quali certo non furono estranei i cosiddetti Risvegli in ambito protestante⁷⁷.

Nondimeno, occorre porre attenzione a ciò che scrive Jean-Pierre Viallet a proposito del particolarismo valdese, «frutto in pari tempo d'una certa concezione dell'Evangelo e del carattere rurale della piccola società delle Valli»⁷⁸; e più sopra⁷⁹:

Fra gli stessi Valdesi erano molti a riconoscere che i contadini delle Valli avevano la loro parte di responsabilità in una situazione così poco invidiabile com'era la loro. Spesso è stato loro rimproverato un individualismo eccessivo, all'origine dello scarso successo incontrato da cooperative o sindacati, e ad un tempo una grande diffidenza nei confronti del progresso materiale”.

Ci si potrebbe trovare, quindi, di fronte al sovrapporsi di due elementi concomitanti: da un lato il particolarismo contadino, parte integrante – di fatto – di quello che in precedenza si è definito *modo di produzione domestico*, vale a dire un sistema socioculturale teso ad essere inglobato nella formazione economico-sociale capitalistica ma non ancora del tutto snaturato da questa ed entro il quale le dinamiche sociali tendevano a un particolarismo diversamente rampollante rispetto a quello di scaturigini capitalistiche; dall'altro l'individualismo del Protestantismo che il Risveglio tese a irrigidire. Scrive ancora Viallet⁸⁰:

la piccola classe dirigente della chiesa era ancora fortemente influenzata da una spiritualità ereditata dal Risveglio, che metteva l'accento sulla salvezza degli individui. Si potrebbe qualificarla come «pietista» (...). Grande era la diffidenza della Chiesa Valdese di fronte alla possibilità d'intervenire nei dibattiti della città terrena (...).

Insomma, i Valdesi volevano che la loro chiesa si rinchiudesse nelle sue «funzioni spirituali» e nel suo «ambito religioso».

Anche perché, egli prosegue⁸¹, la

concezione individualista della vita religiosa, che era propria del protestantesimo liberale, si armonizzava mirabilmente col liberalismo, filosofia dominante dell'epoca.

Evidenziando come si possa parlare di concezione individualista anche a proposito del protestantesimo risvegliato, si può dire che queste annotazioni paiono chiudere il cerchio del ragionamento intorno alla nozione di *individualismo*, ricondotto sia alle sue basi materiali tanto variamente diffuse quanto peculiari (modo di produzione domestico in via di sussunzione entro

77) Non appare affatto casuale che un manuale dedicato ai movimenti di risveglio in ambito protestante quale quello più volte citato di Ugo Gastaldi, si concluda con cenni a gruppi statunitensi tra cui quelli di santificazione, pentecostali e avventisti per i quali si può parlare, da un lato, di ritorno alla tradizione scritturale (*sola Scriptura*) e, dall'altro, di intromissione di elementi di derivazione irrazionalistica (perfezionismo, ritorno del Cristo, interpretazione numerologica della Bibbia, ecc.), di ordine rigidamente moralisteggiante (rinuncia a fumo, alcolici, vita mondana, ecc.) e, per certi versi, di residui d'una visione teocratica (la decima obbligatoria per il sostentamento della chiesa – *Nazaristes* e Avventisti) – cfr. Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., pp. 177-187.

78) Jean-Pierre VIALLET, *La chiesa valdese...*, cit., p. 41.

79) *Id.*, *La chiesa valdese...*, cit., p. 23.

80) *Id.*, *La chiesa valdese...*, cit., p. 49.

81) Jean-Pierre VIALLET, *La chiesa valdese...*, cit., p. 50. Si veda, inoltre, la citazione d'un passaggio di un sermone pronunciato da W.A. Visser't Hooft a Torre Pellice nel 1950: «una delle grandi tentazioni delle chiese minoritarie è certamente quella di staccarsi dal mondo che le circonda e di rifugiarsi nella fortezza di una pietà tutta concentrata sulla salvezza individuale dei membri della chiesa» (ibid.), la qual cosa conferma la propensione individualistica d'un certo agire sia in termini di salvezza così come proposta dal Risveglio e sia nei termini del fattore minoritario, tendente all'aspirazione del fattore individualistico.

la formazione economico-sociale capitalistica) e sia alle ricadute sovrastrutturali e mentali (particolarismo di origine contadino-rurale, individualismo proprio del protestantesimo⁸² ed esasperato da specifiche correnti interne o pertinenti alla formazione economico-sociale capitalistica, ecc.), anche queste sia ampiamente condivise che peculiari del mondo valligiano.

Tutto ciò detto, appare interessante tornare a Jalla e a ciò ch'egli scrisse in un proprio giovanile componimento scolastico che conservò (inopinatamente) nel *cahier 15*:

Una volta all'anno, quando il tempo è sereno, il sole nel scendere verso il maestoso Bucie getta passando un ultimo raggio in quella buca, il quale riflesso dalle rocce di quella balza produce un notevole fenomeno. Quel fondo di valle che già erasi rassegnato a star nelle tenebre, si rischiarava ad un tratto mediante un lampadare che pare acceso quasi in punta dell'alto picco Barriunt e che dopo aver illuminato di viva luce il centro e d'incerto chiarore i lembi della valle passa per cedere il posto al crepuscolo.

In tal guisa concludendolo⁸³:

E così il sole passa e ripassa sopra noi aggiungendo giorni ed anni all'età nostra; non soffriamo che quei bei tempi della balda gioventù si consumino nell'ozio, ma lavoriamo e scorriamo i nostri monti, visitiamone le segrete bellezze, le fresche borgate nascoste fra i castagni, le grotte ove si nascondevano dai feroci persecutori i nostri padri oppressi, ammiriamo l'azzurra distesa dei laghi, i fieri contorni delle Alpi per poter celebrare la meravigliosa potenza e bontà dell'Altissimo che ci diede ad abitare luoghi così belli e felici; ove non penetrano la corruttela e le effeminatezze del mondo

Il motivo per aver trattenuto tale componimento scritto di proprio pugno e che appare una piccola *summa* di suggestioni risvegliate, risulterà per sempre incomprensibile; tuttavia, mercé le discussioni precedenti, potrebbe apparire più chiaro: viene cioè da pensare che dietro la mera descrizione d'un fenomeno ottico, per quanto avvincente, possa essere sussistito in Jalla un interesse – come dire – obliquo, volto al lato «oscuro» del medesimo, al cono d'ombra meno connesso al reale e più volto al fantasmatico. Torna alla mente, in questo senso, un fatto accaduto ad altro personaggio, al cattolico Piercarlo Jorio, la cui evidente propensione esasperatamente misticheggiante risulta palese leggendo una qualsiasi delle sue opere dedicate alle tradizioni popolari alpine, campo d'interesse che per sommi capi tende a collimare con quello dello Jalla facitore e raccogliitore di tradizioni «popolari»:

Il terzo segno, l'ultimo, sfidò le mie pretese di certezze, in un'estate siccitosa, a 2500 metri, sul lago Mercurin dove avevo sostato in fuga da me stesso, e gettato un sasso per provocare il ritmo largo degli anelli.

(...). Nulla accadde (...) fino al termine della colazione: anzi, il cielo si era

82) Esempificato, per quel che concerne l'ideologia imprenditoriale, ad esempio, da un Samuele Smiles (1812-1904), scozzese, di formazione calvinista, il quale nei suoi scritti (*Educazione delle classi popolari* – 1845, *Self-Help* – 1859, ecc.), da un lato «si prefigge obiettivi più squisitamente educativi e si propone di contribuire all'elevazione, in primo luogo morale, della popolazione tutta e degli operai in particolare» (Guido BAGLIONI, *L'ideologia della borghesia...*, cit., p. 311) e, dall'altro, evidenzia una «proposta ideologica [che] riguarda naturalmente il singolo lavoratore non la classe operaia; ma non poteva essere altrimenti, sia per il radicale individualismo della sua cultura, sia, soprattutto, perché solamente l'attenzione al destino del singolo poteva trovare una qualche conferma nell'esperienza storica concreta e compatibilità con la logica del mondo imprenditoriale» (Id., *L'ideologia della borghesia...*, cit., p. 315). Per la penetrazione delle idee smilesiane in Italia cfr. Id., *L'ideologia della borghesia...*, cit., pp. 325-354.

83) Oltre all'uso di aggettivazioni e di un'enfasi tipicamente risvegliati si evidenziano l'accento alla potenza di Dio e l'uso dei termini «corruttela» ed «effeminatezza» mondane per descrivere la severità valdese avversa alla rilassatezza morale altrove esistente, anche questi temi centrali nelle riflessioni risvegliate e delle élites valligiane, come conferma Jean-Pierre VIALLET, *La chiesa valdese...*, cit., pp. 39-40 a proposito dei giudizi sui villeggianti, sull'uso di cosmetici da parte delle ragazze e sui balli, non dimenticando il giudizio sulle città e la contrapposta delirante esaltazione della vita in campagna (id., cit., pp. 37-38 e 40-41).

gradualmente ripulito dei vapori sospetti ed era tornato d'un blu bello oltre misura (...).

Fu allora, e solo allora, che sulla verticale del lago si formò un grosso disco lattiginoso con diametro pressappoco di due centinaia di metri, in cui parevano confluire da paesi arbitrari tutte le anime inquiete che molestano i vivi con terrori pantanosi. Il grande disco che si era condensato improvviso come un sipario accentrando tutta l'energia imprigionata dalle folgoriti della bastionata ferrigna, filtrava ormai malamente il sole alto del giugno, nell'ora che vede merigiare il bestiame.

Sembrò che in pochi minuti fosse calata la più insidiosa delle sere o fosse sopraggiunta un'eclissi in quell'area circoscritta (...).

Avevo, con la pelugine degli avambracci ritta come attratta da una calamita, la sensazione di una scarica catastrofica accumulata che sarebbe esplosa come carbone zolfo e salnitro mescolati non appena fosse giunto l'ordine da qualche caverna nera dove si rintanano gli elfi con becco d'uccello responsabili delle forze d'aria.

Ricordandomi dall'anno della cometa di ciò che è bene fare nell'imminenza di un qualsiasi pericolo, alzai due pezzi di ferro, il coltello "Opinel" e il curapipe, branditi in croce invocando San Benedetto per incrinare il maleficio. (...). Un lampo accecante e potentissimo allora lacerò il cielo (...).

Alla fine quello scompiglio scatenato dal solvente misterioso che l'aveva penetrato, e che aveva toccato il culmine della parabola in pochi secondi, si dissolse d'improvviso, quasi non fosse mai avvenuto. (..).

Subito dopo la devastazione, tutto ritornò limpido e netto nell'aria satura di ozono (...).⁸⁴

Come si può evincere, sia per l'argomento che per l'enfasi narrativa adottata da Jorio, ci si trova di fronte ad esperienze esistenziali che col folclore come scienza dell'uomo poco hanno da spartire e, all'apparenza men che meno con Jalla; nondimeno, *mutatis mutandis*, appare evidenziarsi in entrambi i brani un interesse – iperaccentuato in quello di Jorio, non così palese in quello di Jalla – verso manifestazioni nelle quali la contaminazione fra reale e fantastico appare chiara: il prolungato (trentennale) interesse dello storico della parrocchia di Villasecca verso il materiale leggendario valligiano potrebbe, per certi versi, esserne stato un'espressione e tale fatto potrebbe altresì essersi coniugato con un certo angolo visuale – mediato, ad esempio, da suggestioni risvegliate – ben più propenso a una lettura dicotomica della realtà, fosse quella «vera» che quella fantastica, leggendaria, leggendarizzata, insomma mitizzata – intesa come ricadute della tensione fra rinnovamento della vita religiosa, volontà pedagogica e interesse volto al variegato mondo del fantasmatico su cui in precedenza ci si è soffermati.

In questo senso, infatti, più sopra si è ipotizzato una maggiore permeabilità al dato fantasmatico, leggendario o mitologico di ambiti socioculturali connotati in senso religioso (per quanto niente affatto esclusa in realtà caratterizzate in senso più «laico»). Le osservazioni qui condotte potrebbero rafforzare tale ipotesi, trovando altresì conferma proprio nella *summa* folclorica valdese, quei due volumi sulla vita e le tradizioni alpine e valdesi pubblicati fra 1978 e 1979 da Teofilo G. Pons che si aprono in senso pienamente risvegliato (si ricordi che Pons nacque nel 1895) con un'epigrafe tratta da Tolstoj circa il ruolo centrale della campagna, cioè dell'agricoltura⁸⁵, proseguendo con la sostanziale esaltazione della peculiarità valdese e

84) **Piercarlo Jorio, Giorgio Burzio**, *Fra stregherie possibili, santi improbabili, montagne vere*, cit., pp. 24-25. Per un giudizio più ampio su Jorio vedasi nota precedente 59.

85) «Non v'è che una categoria di uomini necessari: *gli agricoltori*. Gli altri, tutti gli altri, non sono che i servi e parassiti degli agricoltori. Perciò, pur essendo l'occupazione più morale, più sana, più gioiosa e necessaria, l'agricoltura è anche la più nobile e la sola che procura la *vera indipendenza*» (**Teofilo G. PONS**, *Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1978, p. 7, sottol. dello scrivente. Breve sintesi di suggestioni diverse, tale epigrafe si commenta quasi da sola: ci si limita in questa sede a evidenziare come «vera indipendenza» paia attenersi a un più generale e diffuso senso del particolaristico, cioè alluda a una sorta di «autarchia individuale».

denotando fin troppo scopertamente (come indirettamente lo stesso Pons conferma⁸⁶) il debito verso correnti di pensiero che sessant'anni prima ebbero a manifestare ben altro impatto sulla coscienza delle élites colte, di cui egli fu parte e non di secondo piano.

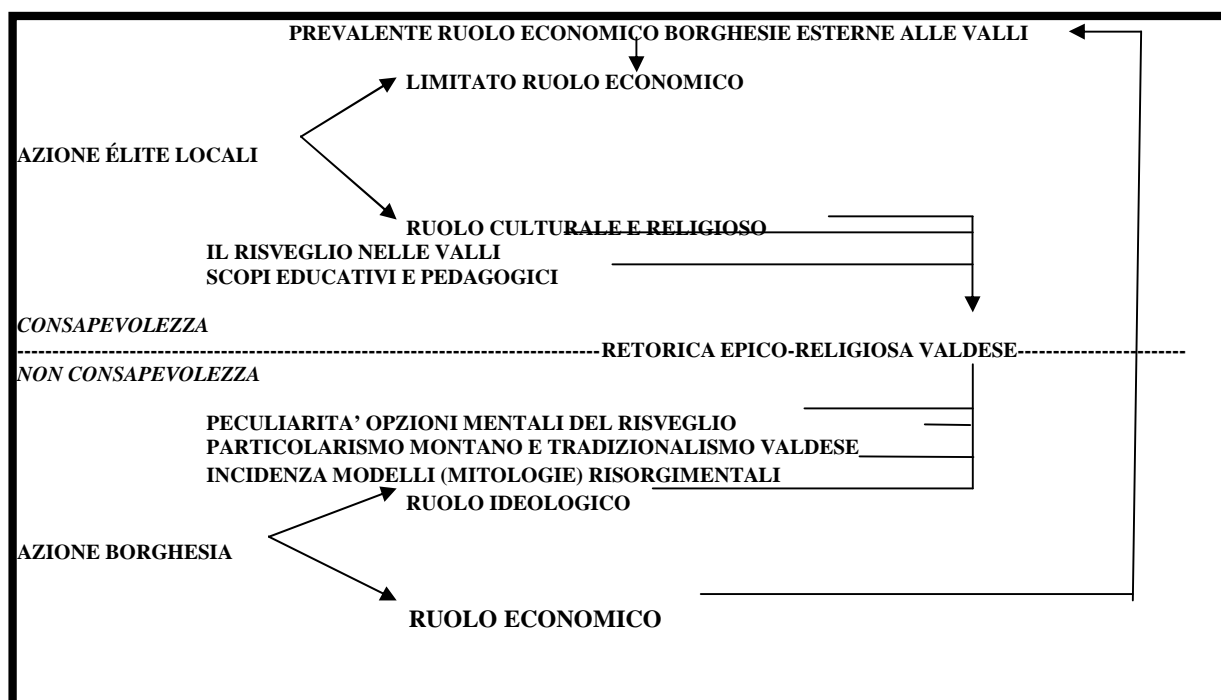
Ci si rende conto, in conclusione, che ridurre elaborazioni religiose o correnti teologiche a modelli operazionali di ordine mentale comporta delle inevitabili schematizzazioni, nonché la mortificazione della pluralità delle elaborazioni stesse: occorre però compiere uno sforzo nella direzione della comprensione delle ragioni che possono aver favorito o meno il costituirsi, il consolidarsi o il rampollare di certe tradizioni e di un certo *modus operandi*, se non altro per enucleare con maggiore incisività le cause a monte delle quali tradizioni e modo d'operare sussistettero o meno, sia sul piano collettivo che su quello individuale. In definitiva, *non ipotizzandosi la trasmigrazione gratuita di temi e motivi leggendari, fiabistici o mitologici per ogni dove del nostro pianeta e neppure il persistere di temi e motivi, tradizioni e modalità di pensare/operare privi di nessi e di senso per singoli individui o per micro/macrorealtà entro ciascun ambito socioculturale si ritiene, viceversa, che (per quanto più o meno snaturati e reinterpretati) temi, motivi e tradizioni esistano in certe aree (o, che è lo stesso, siano esistiti in particolari temperie storico-culturali) in quanto ivi sussistono (o sussistettero) i motivi di fondo per i loro recupero, utilizzazione, rielaborazione, ecc.*⁸⁷: le discussioni sin qui condotte «potrebbero» consentire di comprendere più dappresso i perché della presenza di temi e motivi, tradizioni e modi di pensare/agire, in un contesto specifico che diversamente li poté giustificare rispetto al loro esistere/sussistere altrove e che, in modo eloquente, esemplifica il rapporto fra cultura dotta e cultura popolare, l'utilizzo colto di temi e figure popolari, l'uso popolare di elaborazioni colte e, per certi versi, la totale assenza del dato squisitamente popolare quando ci si accosta alle plurime esperienze delle classi egemoni.

3.4. SINTESI

Onde consentire una migliore comprensione di quel che finora s'è scritto, si propone la seguente formalizzazione riassuntiva e semplificata relativa alle categorie di fatti di pertinenza *emica* ed *etica* in questa sede ritenute maggiormente rilevanti ai fini analitici:

86) «La maggior parte del materiale contenuto nei due volumi di quest'opera era stata raccolta molti anni fa, a partire dalla fine della prima guerra mondiale, quando abitudini, usanze, lavori ed attività rurali costituivano parte integrante della vita giornaliera in pieno svolgimento nelle vallate alpine» (**Id.**, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II*, Torino, Claudiana, 1979, p. 241). Per quanto formalmente corretti e sommamente interessanti da un punto di vista folclorico, non si può fare a meno di constatare ad ogni pagina dei due volumi la presenza di un senso nostalgico per il tempo che fu e che più non ci sarà, dacché la civiltà moderna e industriale permeò di sé le Valli, sgretolando i valori tradizionali e trascinando verso l'oblio il *patois*, lingua valdese quasi per definizione.

87) Così come esistono le condizioni oggettive per la diffusione entro la formazione economico-sociale capitalistica (pseudo-razionale sul piano della produzione, finalizzata al mero profitto e irrazionale sui piani strutturale e sovrastrutturale) di magismi variamente rampollanti oppure, per restare in argomento, delle cosiddette *leggende metropolitane*, su cui cfr. **Jan Harold BRUNVAND**, *Leggende metropolitane. Storie improbabili raccontate come vere*, Genova, Costa & Nolan, 1988 [ed.or., *The Mexican Pet*, 1986], **id.**, *Nuove leggende metropolitane*, Genova, Costa & Nolan, 1990 [ed. or., *Curses! Broiled! Again!*, New York-London, Norton & Co., 1989] e **Cesare BERMANI**, *Il bambino è servito. Leggende metropolitane in Italia*, Bari, Dedalo, 1991.



In questo modo si mostra una sorta di modello vagamente speculare relativo al duplice apporto, di pertinenza *emica* ed *etica*, sintesi delle suggestioni delle quali s'è detto in tutto quel che precede. La non totale specularità discende da taluni fatti: 1) il modello appare costruito attorno a una realtà che va analizzata per ciò che fu realmente o in linea d'ipotesi e non, viceversa, adattata alle esigenze del modello stesso; 2) le élites valligiane, per ciò che riguarda la materia qui trattata, agirono difformemente da un più evidente agire «laico» di altre borghesie, mutuandone però il ruolo ideologico, cioè quello di classe produttrice di consenso in quanto ceti sociali sempre più marcatamente egemoni; 3) infine, il modello appare sintesi di fattori appartenenti a livelli diversi del reale, i quali poterono quindi influire in modo difforme, giacché relativamente diversi, tra mondo valligiano e realtà esterne (sia locali che nazionali) appaiono gli intenti, per quanto maggiormente simili i percorsi compiuti e le modalità adottate. Infatti, dal punto di vista del modello, si reputa secondario e all'apparenza senza ricadute concrete, in ordine ai temi qui esaminati, il ruolo socio-economico della borghesia nelle Valli.

Va poi evidenziato come i due piani si contrappongano sulla base del paradigma di tipo oppositivo **Cosciente vs. Non cosciente** (in parte o del tutto), da intendersi come progettualità palese volta a enfatizzare la peculiare soggettività e a riprendersi la propria storia avversa a elementi meno (parzialmente o niente affatto) percepiti ma non per questo epifenomenici e che nella concretezza delle particolari temperie storiche fecero da sfondo, da *background*, in una vera e propria dialettica tra fatti pertinenti ai due piani. Si può, infatti, ritenere che senza il ruolo ideologico della borghesia in via di definitiva affermazione nelle aree industrializzate, le élites locali valligiane non si sarebbero potute riconoscere ed agire in quanto classe produttrice di consenso (sul piano culturale e religioso); senza modelli risorgimentali quali il «riscatto d'un popolo oppresso» i risvegliati non avrebbero presumibilmente potuto identificare sino in fondo il cattolicesimo come *ennemi*, rispetto a cui condurre innanzi con estremo vigore i processi di emancipazione; senza l'incontro tra diffuso particolarismo montano e individualismi variamente

rampollanti non si sarebbe potuto porre l'accento sulle proprie peculiarità; e senza il connubio tra miticità intrinseca dei modelli risorgimentali e propensione degli schemi mentali, plasmati dal Risveglio, all'uso non cosciente del dato mitico-fantasmatico (e irrazionale) non si sarebbe con ogni probabilità elaborata la particolare tipologia di materiale epico-retorico esaminato in precedenza, nel senso che talune finalità pedagogico-educative non avrebbero trovato sbocco sul piano della costruzione d'una vera e propria mitologia.

Per certi versi esterno ai due piani appare invece il rapporto fra limitato ruolo economico della borghesia locale e prevalente ruolo economico interno delle borghesie esterne alle Valli stesse: da qui una parziale biunivocità di questo rapporto, giacché se è vero che la borghesia valligiana manifestò un iniziale e tumultuoso protagonismo ed ebbe un ruolo importante per il sopraggiungere nell'area di investimenti stranieri, è altresì vero che furono poi i Widemann, i Gütermann, gli Abegg (o, per altri versi, la Roberto Incerti di Villar, ora SKF) a gestire la politica industriale nelle Valli, ad onta dei vari paternalismi più sopra citati.

3.5. EPILOGO

Si è cercato nelle conclusioni di esaminare suggestioni aventi senso soprattutto per un osservatore esterno: ciò non s'è affatto tradotto nel riconoscimento dell'assenza di autonomia del Risveglio, nel rifiuto delle esigenze risvegliate d'un rinnovamento della vita spirituale, nella scarsa considerazione di volontà tese a un radicamento del Valdismo fuori dalle Valli, nel tentativo di passare sotto silenzio autenticità e specificità delle elaborazioni e delle scelte di carattere religioso compiute nelle Valli e neppure nel tacciare *sic et simpliciter* l'élite valligiana o una sua parte di generico irrazionalismo; alquanto sommessamente si è proposto di tenere presenti elementi che *potrebbero* aver agito esternamente alla coscienza delle élites religiose e intellettuali valligiane agenti tra seconda metà del XIX e primi decenni del XX secolo.

Che autonomia dell'azione risvegliata ci sia stata, lo conferma il tentativo, condotto nella presente sezione, di far emergere talune peculiarità di questa corrente protestante la quale, dal punto di vista *etico*, appare aver inciso profondamente in relazione al costituirsi delle tradizioni esaminate nelle sezioni precedenti. Se è vero che senza le suggestioni sintetizzate nel modello i risvegliati si sarebbero trovati senza il necessario *background* per costituire tradizioni come quelle esaminate, è altresì vero che si rese necessario il Risveglio onde riempire di contenuti talune suggestioni, nonché un certo retroterra culturale, sociale, politico i quali, a prescindere da siffatto movimento, si sarebbero presumibilmente posti come pure forme a sé stanti e prive di quell'afflato spirituale e teologico, di quella vitalità, che appare come una *conditio sine qua non* in ordine all'elaborazione/rielaborazione del materiale preso in esame.

Il duplice approccio di tipo *emico/etico* si rivela pregnante nel momento in cui appare maggiormente difficile la presa su un soggetto e su un suo derivato: ci si riferisce, ad esempio, a un particolare punto di vista dell'élite valligiana e al materiale leggendario-leggendarizzato. Infatti, senza rinunciare ad una visione interculturale, un approccio di tipo *emico* ha permesso di cogliere punti e momenti nei quali si marcò la differenza rispetto al «fuori» o, viceversa, vennero utilizzati internamente elementi «esterni» o esternamente presenti (sia nei contenuti che nelle forme) ma in contesti e per scopi diversi; nello stesso tempo, le ipotesi di pertinenza *etica* hanno posto in luce le molteplici relazioni che fra area valdese ed aree limitrofe poterono esistere, consentendo il passaggio da micro a macroanalisi, sia sul piano della struttura sociale,

politica ed economica e sia su quello sovrastrutturale e mentale. Non solo: l'analisi in termini di *emica* valligiana ha portato allo scoperto processi di sostanziale razionalizzazione di materiale narrativo (orale-scritto), come il caso del leggendario diabolico-stregonesco conferma⁸⁸; dal canto suo, però, l'approccio di tipo *etico* ha posto in risalto elementi di matrice irrazionalistica, derivanti dal radicarsi della proposta del Risveglio e dalle suggestioni confluitevi, ciò ch'ebbe riflessi sul piano dell'elaborazione della tradizione, in ordine sia alle modalità adottate e sia ai contenuti presenti.

All'apparenza in contrasto, tali constatazioni discendono dai due punti di vista adottati e dagli strumenti analitici adoperati nel corso delle esposizioni; apparentemente in contrasto non significa antitetici né, tantomeno, irrelati, sia per ciò che riguarda l'analisi e sia per quel che attiene ai risultati conseguiti. Trattasi, molto più semplicemente, delle prospettive in ordine alle quali le due pertinenze si collocano: dal punto di vista degli attori sociali, rispettivamente, e da quello dell'osservatore esterno – come più volte s'è ribadito –, dalla qual cosa non ne consegue che l'una o l'altra siano errate o parziali, o l'una soggettiva e l'altra oggettiva. Entrambe possono generare riflessioni o trovare applicazioni valide su scala interculturale: quel che, però, è certo è che l'approccio di pertinenza *etica* induce a rivedere punti di vista ritenuti dati di fatto e ad accostare espressioni culturali sulla base di paradigmi aventi rilevanza scientifica, vale a dire atti a produrre generalizzazioni di portata macroculturale, macrosociale, ecc., come nel caso degli schemi mentali di tipo causale, del rapporto fra élites borghesi e base popolare per ciò che riguarda, in specifico, la circolazione della cultura⁸⁹, dei variegati e diversamente rampollanti particolarismi e irrazionalismi, delle plurime suggestioni provenienti dall'esterno o, per finire, della costruzione della tradizione (retorica).

88) Ma si vedano, *supra*, le analisi, ad esempio, sui due gruppi di leggende concernenti la cosiddetta prova di forza e di coraggio e il toponimo degli *Appiotti*. Oppure, per altri versi, quel che emerge dall'analisi di taluni gruppi di fiabe leggendarizzate in **Fulvio TRIVELLIN**, *Dalle catastrofi leggendarie ai cicli fiabeschi in area valdese. Ipotesi di ricerca e di connessioni tra leggende e fiabe*, inedito.

89) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 82-83, n. 32 e nota 37, a proposito d'un gioco di parole fra «sectes» e «insectes», in relazione – manco a farlo apposta – al dibattito tra fautori e oppositori del Risveglio nelle Valli.