

LA LEGGENDA VALDESE SU “LA MAL’HEURE”: PROPOSTA DI MODELLO

PREMESSA

La trascrizione del cosiddetto cahier 14 di Jean Jalla, ovvero del manoscritto preparatorio alla pubblicazione della prima edizione della sua silloge sul leggendario valligiano, *Légendes des Vallées Vaudoises* (Torre Pellice, 1911), mi ha condotto alla parallela trascrizione di quel che si può appellare cahier 15, ossia di una congerie di manoscritti che ha funto, nella quasi totalità dei casi, da base sia per la stesura del cahier 14 e sia per la successiva edizione a stampa del 1911, nonché per quella del 1926¹.

Entrambi i cahiers hanno, a loro volta, indotto lo scrivente a un riesame globale del leggendario locale, lavoro tuttora in corso e nel quale troveranno posto tutti i racconti pubblicati da Jalla, quelli compresi ne *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte* di Marie Bonnet, gli abbozzi di racconti contenuti nel manoscritto di Jalla e i lavori facenti parte del cahier 15.

L’esistenza di citati cahiers ha indotto a un più approfondito riesame di tipo comparativo il leggendario locale, lavoro da poco terminato e nel quale hanno trovato posto tutti i racconti pubblicati da Jalla, quelli compresi ne *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte* di Marie Bonnet², gli abbozzi di racconti contenuti nel manoscritto di Jalla e i componimenti e le lettere facenti parte del cosiddetto cahier 15. Trattasi, in definitiva, di 448 narrazioni, la sintesi delle quali, sotto forma di tabella riassuntiva, troverà posto quale allegato in una monografia dedicata al leggendario epico-retorico non ancora pubblicata³.

IL METODO DI ANALISI

Nondimeno, il predetto lavoro si rende maggiormente necessario per giungere, qualora sia possibile, a un modello analitico che renda conto sia delle specificità del leggendario valligiano e sia della sua inclusione in un ambito socioculturale più ampio (mi riferisco alla cultura francoprovenzale, ai contatti con l’adiacente zona francofona, alle molteplici connessioni con le altre aree protestanti, ecc.). Nella mia Tesi di Laurea, dedicata al leggendario stregonico⁴ ho affrontato il tema con un occhio volto, da un lato, alla particolarità del mondo valdo-riformato e, dall’altra, ai molteplici legami che l’univano alle aree circostanti, cattolicizzate; questo modo di procedere mi ha consentito di elaborare una sorta di “modello” che cercasse di dar conto, da un punto di vista formale e, nello stesso tempo, contenutistico, degli intrecci nei quali streghe, stregoni, diavolo e figure immaginifiche erano protagonisti.

Ora, però, il problema si amplia: ultimo fatto, in ordine di tempo ma, certo, primo in quanto rilevanza, è stato il configurarsi del ruolo di Jalla, da me percepito sempre meno come folclorista (altrove parlo di lui, infatti, come folclorista “anomalo”) e sempre più come narratore e rielaboratore,

1) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, 1926. Mentre la trascrizione del cahier 14 sta per essere pubblicato sul “Bollettino della Società di Studi Valdesi”, una parziale trascrizione dei lavori facenti parte del cahier 15 (ovvero componimenti scolastici assegnati da Jalla e talune lettere concernenti leggende varie) troverà posto nel corso del 1998, suddiviso in tre parti, su “La beidana” Sul cahier 14 cfr. ora **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in «BSSV», n. 180 (1997), giugno, pp. 65-114. Sul cahier 15 vedasi **id.**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in «la beidana» n. 31 (1998), febbraio, pp. 53-68; n. 32 (1998), giugno, pp. 36-54; n. 33 (1998), ottobre, pp. 42-59.

2) Per un approfondimento del rapporto fra Marie Bonnet e Jean Jalla cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Che Dio voglia o non voglia*, cit., pp. 27-32.

3) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Che Dio voglia o non voglia*. Retorica ed epica nelle leggende della Valli Valdesi, inedito, pp. 215-225.

4) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in “B.S.S.V.”, n. 173 (1993), dicembre, pp. 3-41 (abrégé della Tesi di Laurea); ma vedasi anche **id.**, *Introduzione* in **Marie Bonnet**, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, a cura di A. Genre, Torino, Claudiana, 1994, pp. 15-41.

all'interno di un progetto nel quale la collezione di racconti intesa in senso precipuamente folclorico appare, sto per dire, per certi versi epifenomenica anche se, oramai è certo, al leggendario egli dedicò oltre trent'anni della sua vita intellettuale.

In attesa di dare conto, in uno specifico intervento, del rapporto fra Jalla e la cultura orale valligiana, nonché di quelli che ritengo i fini ultimi delle indagini dello storico valdese in campo folcloristico⁵, in questa sede vorrei presentare, in breve, un abbozzo di modello interpretativo relativo a una leggenda desunta, per l'appunto, dal lavoro di Jalla: mi riferisco a *La mal'heure*, che può leggersi più sotto, tradotta a cura dello scrivente.

Dicevo del metodo. Il cosiddetto formalismo di Vladimir J. Propp⁶ è ciò che ha consentito l'elaborazione della tabella più sotto riportata e quello proppiano continuo a ritenerlo, al di là di qualsivoglia critica, il l'approccio imprescindibile per accostarsi allo studio del folclore narrativo orale (o, nel nostro caso, orale-scritto). Il netto rifiuto verso lo strutturalismo è, però, mitigato dalla presa d'atto che l'accettazione, - come dire - cum grano salis, di approcci di tipo dualistico/oppositivo può anche tornare utile per comprendere funzioni e intrecci nell'accezione proppiana, ciò che, nel presente articolo, verrà tenuto presente.

Ma grande interesse nasce dalle riflessioni attorno ai lavori di Algirdas Greimas⁷ riletti attraverso le suggestioni di Marvin Harris. L'insistenza di Greimas di giungere in tema di fiabe a modelli esplicativi che diano conto di opzioni possibili e accettabili, si sposa con l'insistere dell'antropologo americano sui concetti di emica ed etica, ovvero, rispettivamente, su ciò che risulta pertinente dal punto di vista dell'osservato e su ciò che pertiene al punto di vista dell'osservatore⁸.

Tale modo di porre il problema, al di là della sua apparente accademicità, risulta - a mio giudizio - di fondamentale importanza nello studio sia dei fenomeni tipicamente antropologici e sia, nel nostro caso, delle manifestazioni folcloriche. Troppa antropologia e troppo folclore, infatti, si sono arenati sulle secche dell'incapacità di dar conto sino in fondo della netta distinzione fra i due diversi punti di vista. Il caso della stregoneria, ad esempio, è tipico dell'indecisione degli studiosi al riguardo i quali, alla fin fine, hanno sussunto plurime manifestazioni magistico-stregoniche provenienti da aree extraeuropee nella visione occidentale del fenomeno stregonesco (cioè della storiografica caccia alle streghe dei secoli XV-XVII). Lo stesso strutturalismo, d'altro canto, con la sua pervicace volontà di dar conto della logica del pensiero primitivo, s'è alla fin fine accartocciato su se stesso e sulla congerie di strutture meno nella mente degli osservati e più nella testa degli strutturalisti stessi⁹.

Manca, e il merito del materialista culturale Marvin Harris sta proprio in quel che si va dicendo, una decisa operazionalizzazione dei termini, dei concetti, delle categorie, ecc. utili alle analisi e disinvoltamente adoperati dagli studiosi "come se" fossero scientifici. Quel che seguirà è un tentativo in tal senso, un primo sondaggio volto a enucleare un modello, a verificare se tale modello

5) Per altre valutazioni sul ruolo di Jalla cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Che Dio voglia o non voglia*, cit., pp. 161-162.

6) Cfr. **Vladimir J. PROPP**, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988 [ed. or., *Morfologija skazki*, Leningrad, "Academia", 1928]; **id.**, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976 [ed. or., *Istoriceskie korni volsebnj skazki*, Leningrad, 1946]; **id.**, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, Torino, Einaudi, 1990 [ed. or., *Russkaja skazka* (postumo), Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1984].

7) Cfr. **Algirdas J. GREIMAS**, *Du sens*, Paris, Ed. du Seuil, 1970 [tr. it., *Del senso*, Milano, Bompiani, 1996], in part. il cap. "La struttura degli attanti del racconto. Saggio di indagine generativa", pp. 261-282.

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

9) Sullo strutturalismo e sulle critiche rivoltegli la bibliografia è sterminata. Si rimanda, per brevità, alle pregnanti osservazioni di **Keleln O.L. BURRIDGE**, *Lévi-Strauss e il mito*, in **Edmund Leach** (a cura di), *Lo studio strutturale del mito e del totemismo*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 123-151 [ed. or. in **Edmund Leach** (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, Tavistock Publ., 1967]; **Nur Yalman**, *Il crudo : il cotto :: natura : cultura*, in **Edmund Leach** (a cura di), op. cit., pp. 101-122. A conferma delle perplessità di fronte ad approcci strutturalistici proprio nel campo di studi prossimo all'analisi delle leggende, cfr. **Joseph COURTÉS**, *Le conte populaire: poétique et mythologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986 [tr. it., *La fiaba: poetica e mitologia*, Torino, Centro Scientifico Editore, 1992] nel quale si assiste, da un lato, al resuscitamento delle teorie ottocentesche di Max Müller & company sul mito come linguaggio e, dall'altro, alla creazione di una congerie di opposizioni che trovano riscontro, appunto, nella sola testa di Courtés, determinando così modelli interpretativi che non solo non sono la realtà (i modelli, infatti, non sono tout court la realtà) ma neppure consentono di comprenderla oltre certi e ben precisi limiti.

risulta operazionalizzato e se le ipotesi circa l'emica/etica applicate al materiale leggendario orale possono condurre a tentativi di modellizzazione macroanalitica.

LA LEGGENDA

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

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

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

ANALISI DELLA LEGGENDA

Nella prima fase della ricerca s'è cercato di riorganizzare il racconto nei suoi vari elementi salienti, individuando così singole azioni (o fasi); s'è ottenuta la seguente tabella:

PERSONAGGIO	AZIONE	MODALITA'	SU CHI	PERCHE'	EFFETTI	ALTRO
Maggiore Malanot, eroe del Rientro	Esce a consultare astri	Fuori [a guardare il cielo]	Quando moglie sta per partorire	Perché c'è un'ora nefasta nel corso delle 24 che si può conoscere in anticipo	Ma rientra presto dicendo "L'è la mal'ouro" (è l'ora sbagliata)	1a azione
id.	Cerca di ritardare la nascita di [almeno] ½ ora	Prende due grosse pietre da Germanasca e le tiene fra mani	id.	Per superare ora nefasta	Parto avviene dopo un ¼ ora	2a azione
id.	Cerca rimedi nel caso sia femmina, mentre sa che non ve ne sono se è maschio	Nel caso sia femmina occorre porla alcuni minuti sotto calderone con manici	<u>Ipotetica</u> nascita	Perché se sarà femmina la sua condotta, peraltro cattiva,	Perlomeno non sarà risaputa	3a azione
id., la cui moglie ha partorito	Pronostica	Affermando che avrà tutti i vizi	<u>Sicuro</u> unico erede	Perché già sa	Che dissiperà tutti gli averi. Così avvenne	4a azione

Come si evince, siamo di fronte a una serie di credenze magiche di carattere astrologico, nonché di conoscenze tradizionali a sfondo divinatorio in possesso di Malanot. Più sopra, però, si è fatto cenno, in tema di presupposti di natura emica/etica, alla necessità di riconoscere i due ambiti: in questo senso, la tabella ci consente di porre una prima dicotomia assoluta, teologica, ovvero quella **magia/religione**, dove il primo termine intende il comportamento emico di Malanot e il secondo intende la visione religiosa di natura emica del mondo valdo-riformato (ad esempio, il monismo

assoluto, nel quale non v'è chiaramente posto per la magia) che nei confronti di Malanot stesso si pone come visione di natura etica di lungo periodo (dal Sinodo di Chanforan in poi).

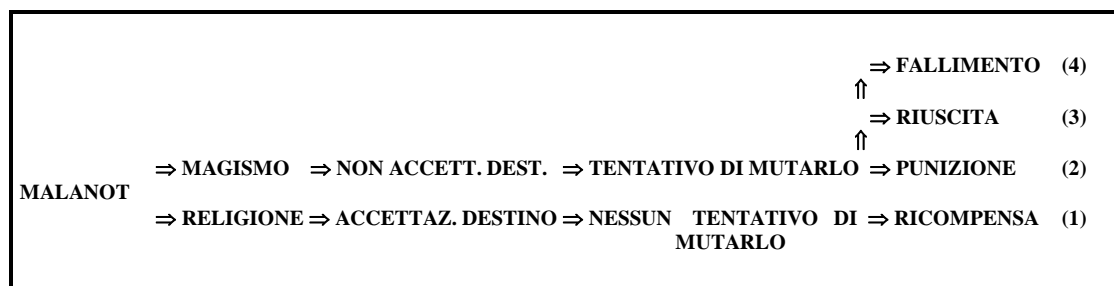
Malanot, però, come ci dice la tabella, si rende conto del momento sbagliato del parto e cerca di ritardare la nascita (colonne "effetti"+"azione"), ovvero cerca di far sì che il destino muti: da qui una seconda dicotomia interna a una visione magistica dell'agire umano, del tipo **mutamento destino/immutabilità destino**.

Da questo momento, però, subentrano le "punizioni", ovvero si fa evidente la contrapposizione fra un uomo che cerca di intervenire sulle faccende di pertinenza divina (dicotomia **umano/divino**) e l'ambito divino, il quale esclude a priori l'intervento umano (soprattutto quando consideriamo il caso protestante). Una prima punizione appare la nascita anticipata, da cui l'opposizione **ritardo nascita/anticipo nascita**.

Una seconda opposizione si manifesta in modo evidente nel frutto del concepimento: la "speranza" di Malanot risiede, a quel punto, nel fatto ch'egli auspica la nascita d'una femmina, per la quale un rito magico appare ancora possibile; in realtà verrà alla luce un maschio: da qui il contrasto, in termini di discendenza, **maschio/femmina**.

Lungi dall'essere finita, l'odissea magistica di Malanot si conclude com'era giusto si concludesse: gli nasce non solo un maschio ma questo maschio dissiperà tutti gli averi, da cui una dicotomia in termini patrimoniali del tipo **dote/eredità**. Non immediatamente percepibile dal contesto legendario, tale opposizione si palesa tenendo presente il significato della dote in società agro-pastorali, nelle quali l'eventualità di "dotare" le figlie significava la possibilità teorica di difesa del patrimonio da parte del "dotante", ciò che non era possibile coi figli maschi, ai quali spettava l'eredità. Nel caso di Malanot, poi, la nascita di un unico figlio maschio, significò la quasi inevitabilità da parte sua di conferirgli in toto il suo patrimonio con, in più, la consapevolezza che questi l'avrebbe poi dissipato tutto. Ciò che puntualmente, ci dice la leggenda, avvenne.

Queste dicotomie¹⁰ e la contestuale lettura in termini sintagmatici e paradigmatici della tabella ci consentono di proporre il seguente (e alquanto semplificato) abbozzo di modello:



Se, come sembra, l'appena riportata formalizzazione¹¹ rispecchia, per sommi capi, le possibilità teoriche di un racconto come quello su *La mal'heure* (è, naturalmente, da escludersi la nascita d'un

10) Che potremmo altrimenti formalizzare:

$$\frac{\text{MAGIA}}{\text{RELIGIONE}} : \frac{\text{UMANO}}{\text{DIVINO}} : \frac{\text{MUTAM. DEST.}}{\text{IMMUT. DEST.}} : \frac{\text{RIT. NASCITA}}{\text{ANT. NASCITA}} : \frac{\text{FEMMINA}}{\text{MASCHIO}} : \frac{\text{DOTE}}{\text{EREDITA'}}$$

ciò che consentirebbe di cogliere appieno il susseguirsi delle opposizioni da una situazione iniziale di astrazione estrema a una finale di totale materialità, che è poi, se si vuole, ciò che pare muovere il maggiore Malanot ad agire in termini magistici: la ricchezza e il potere determinano uno snaturamento del rapporto con Dio e con la realtà: da qui l'opposizione RICCHEZZA MATERIALE/POVERTA' MATERIALE, che appare il doppio rovesciamento della dicotomia POVERTA' SPIRITUALE/RICCHEZZA SPIRITUALE.

11) Che si potrebbe formalizzare anche in altro modo; posti: **R/-R** come opposizione religione/non religione (magia); **D/-D** come opposizione destino accettato/destino non accettato; **M/-M** come opposizione mutamento destino/non mutamento destino; **P/-P** come opposizione punizione/non punizione (ricompensa); **F/-F** come opposizione fallimento/non fallimento (riuscita); vs indicando le singole opposizioni, si otterrebbe il seguente schema:

$$\begin{aligned} & \Rightarrow \text{F} && (4) \\ & \uparrow \text{vs} \\ & \Rightarrow \text{-F} && (3) \\ & \uparrow \\ & \Rightarrow \text{-R} \Rightarrow \text{-D} \Rightarrow \text{M} \Rightarrow \text{P} && (2) \end{aligned}$$

figlio morto), occorre nondimeno dare brevemente conto delle tre possibili opzioni, ribadendo, nel contempo, come il modello nella sua globalità risulti di natura etica, ovvero sia in grado di ipotizzare le possibili soluzioni dal punto di vista di un osservatore esterno, modello che, a sua volta, si articola in opzioni di natura emica, pertinenti cioè di specifici ambiti socioculturali.

Lo svolgimento (1) risulta essere quello che attiene per definizione ai presupposti del mondo valdo-riformato: non esistono pratiche magiche, il destino umano appartiene a Dio soltanto e da questo, se l'attore umano si mantiene entro i propri limiti, non può che giungere una ricompensa (non ci si pone, quindi, il problema del mutamento del proprio destino, non certo nei termini di un agire magico). Lo sviluppo (3) pertiene ad ambiti distanti mentalmente¹² dal mondo valligiano valdo-riformato: una riuscita in campo magistico può essere ritenuta verosimile, ad esempio, nelle varieguate espressioni di credenze magiche (anche nel presente), oppure essere parte integrante di società (o microsocietà) nelle quali la magia era (o è) un valore imprescindibile o importante. Viceversa, l'intreccio (4), per quanto possibile sul piano teorico (i fallimenti dall'uso di tecniche magiche sono pur sempre possibili), risulta privo di logica narrativa, in quanto appare una mera ripetizione dello sviluppo (2), equiparandosi il fallimento, agli occhi del narratore o dell'uditorio, alla giusta punizione per aver compiuto, il protagonista, nefande scelte (l'opzione magica).

Infine, appunto, lo sviluppo contrassegnato come (2): è il caso di Malanot, punito più volte perché entrato in rotta di collisione con le scelte di natura emica (ovvero di natura etica, giuste precedenti considerazioni) del suo mondo, della sua cultura. Il narratore (Jean Jalla o colui dal quale ha attinto questo racconto) non poteva prevedere altra conclusione che questa, pena - nel caso di scelta della (3)¹³ di non poter disporre di uditorio o, peggio, di non poter concludere affatto il racconto in quanto in contrasto con le proprie scelte religiose o morali.

In questo senso, quindi, la leggenda pubblicata da Jalla si conferma come un ottimo exemplum nella migliore tradizione cristiana: colui che entra in contrasto coi voleri di Dio viene punito, il Signore colpisce il peccatore, il potente (come Malanot) come il povero. Se così è, l'intreccio (1) sarebbe risultato ovvio per il narratore e per l'uditorio, in quanto entrambi avrebbero dato per scontato che chi segue gli imperscrutabili disegni del Signore viene ricompensato: da un punto di vista narrativo, non ci sarebbero stati i necessari contrasto e opposizione in termini semantici, con perdita di forza narrativa nel racconto stesso, la quale forza risiede proprio nella netta dicotomia quasi cosmica e, comunque, morale **Male/Bene**.

MALANOT vs vs vs vs
 $\Rightarrow R \Rightarrow D \Rightarrow -M \Rightarrow -P$ (1)

Tale formalizzazione consente una migliore rappresentazione delle dualità in gioco: da una negazione iniziale (-R) nello sviluppo (2), negazione dei valori pertinenti al mondo valdo-riformato, si transita, nello stesso sviluppo, a una conclusione positiva (P), però nei termini negativi del medesimo sistema socioculturale, la qual cosa equivale a una negazione; l'opposto capita nell'intreccio (1): da una accettazione iniziale dei valori religiosi, l'intreccio si conclude con una negazione della negazione di tali valori, ovvero con un valore di fatto positivo. Circa gli sviluppi secondari (3) e (4), si rinvia alle considerazioni avanzate nel corso del testo.

Non si prendono in considerazione, naturalmente, sviluppi quali, ad esempio, **R D M P** o **-R -D -M -P** per l'evidente contrasto teorico e narrativo: se si accetta il proprio destino non ha senso cercare di mutarlo; viceversa, se non si accetta il destino che sta per compiersi non si capisce perché non cercare di mutarlo o condizionarlo. Alla stessa stregua, le conclusioni -F/F non paiono pertinenti all'intreccio (1), ovvero non elaborabili sotto forma di narrazione la quale, a un certo punto, prevede il momento -M che esclude, per definizione, le conclusioni -F/F. Per una discussione più articolata cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Che Dio voglia o non voglia*, cit., pp. 168 sgg.

12) La distanza mentale fra mondo valdo-riformato e mondi magistici risulta altresì confermata da un'analisi in termini operazionali. Intendendo con **TC** il termine di confronto (situazione iniziale), con **D** il confrontato (situazione finale) e con **S** la causa movente (ciò che interviene nel mutamento fra primo e secondo termine), il predestinazionismo protestante appare esprimibile attraverso uno schema bitemporale del tipo **TC-D/S**, in cui causa movente e confrontato si ritrovano uniti, ovvero al termine dell'operazione mentale, nella quale, quindi, non è possibile ipotizzare a priori il risultato (imperscrutabilità dei disegni dell'Onnipotente). Viceversa, l'agire causale di tipo magistico può così compendiarsi: **TC/S-D/S**, sintesi del precedente schema e di quello definibile "determinista" (TC/S-D): in esso il fattore causale risulta presente sia nelle premesse e sia nelle conclusioni, nel senso che un certo accadimento è potenzialmente prevedibile in quanto già implicito fin dall'inizio; nondimeno, il fattore magistico può emergere anche in uno schema a quattro tempi del tipo **S-TC-S'-D**, dove le riserve da parte degli attori sociali sull'efficacia di una causa movente razionale (S) trovano soddisfazione nell'intervento di una seconda causa movente di ordine metarazionale (S'). Cfr. **Silvio CECCATO**, *La mente vista da un cibernetico*, Torino, ERI, 1972, pp. 92-94.

13) O della (4) che, come s'è detto, appare una ripetizione dello sviluppo (2) con, in più, la necessità da parte del narratore di elaborare giustificazioni narrativamente efficaci al fallimento le quali, si ribadisce, troppo tendono a sovrapporsi al tracciato narrativo (2).

CONCLUSIONI

Il modello abbozzato pare, così, poter ricomprendere tutte le varianti possibili, sia quelle accettate o accettabili e sia quelle non accettate o non accettabili entro l'ambito socioculturale valdo-riformato. In questo senso l'abbozzo si pone come modello di natura etica, ovvero elaborato da un osservatore esterno in prospettiva comparativistica; dal canto suo, l'emica valligiana dice no allo sviluppo (3), ritiene inutile lo sviluppo (4), ritiene inutile (per opposti motivi) l'intreccio (1) e accetta pienamente quello (2), che è poi la storia che più sopra s'è potuta leggere.

Dal punto di vista dell'operazionalizzazione, grossi passi in avanti, è d'uopo ammetterlo, non se ne sono fatti: per giungere a definire, ad esempio, taluni generi o sottogeneri narrativi popolari (ciò ch'è stato il merito di Propp, il quale ha coerentemente delimitato operazionalmente la fiaba di magia), occorrerà estendere quantitativamente l'analisi. In prima istanza, si può dire che la proposta più sopra avanzata può, grosso modo, rendersi utile per definire cosa si intende per exempla, avendo però coscienza 1) che il genere non è specifico del mondo religioso valdo-riformato e 2) che il racconto non presenta elementi così evidenti da collegarlo esclusivamente all'area valligiana, in quanto, dal punto di vista dell'etica di lungo periodo, il magismo risulta ufficialmente bandito anche nel cattolicesimo, seppur in modo diverso dall'atteggiamento protestante, per il quale la centralità del potere di Dio pare chiudere ogni discorso in tal senso (ma noi sappiamo che non fu così, e lo sapeva pure Jalla che, infatti, nella sua silloge cita la presenza dei Grimoires presso famiglie valdesi, per non dire della Bonnet e del suo evidenziare come i valligiani coi quali venne a contatto ai fini della sua compilazione eticamente rifiutavano l'idea del diavolo, delle streghe e degli stregoni ma emicamente erano a conoscenza di racconti e di credenze che vedevano le citate figure come protagoniste).

Restano, nondimeno, talune suggestioni metodologiche che mi paiono altrimenti utilizzabili, soprattutto in vista di una definizione operazionalizzata di ciò che identifico come "epica valdese", ovvero del leggendario finalizzato al consolidamento dei valori e della realtà valdo-riformata, tema sul quale sto lavorando e che potrebbe risultare, alla fin fine, il motivo ultimo di quel che altrove ho definito il "mancato dialogo Jalla-Bonnet".

FULVIO TRIVELLIN