

RETORICA, EPICA E PENSIERO MITICO NELLE LEGGENDE VALLIGIANE

Proposta di lettura di alcune leggende valdesi

Fulvio Trivellin

1. PREMESSA

Questo contributo, estrema sintesi d'un lavoro più ampio finora inedito, è un tentativo di elaborare un modello per rendere conto di tre gruppi di leggende valligiane: i racconti, qui esaminati, di carattere **epico-religioso**, le leggende inerenti la **punizione su se stessi** e, infine, quelle sulla **formazione dei toponimi e degli antroponimi** di origine epica.

2. IL MATERIALE UTILIZZATO

Il materiale adoperato proviene soprattutto dalla raccolta, *Légendes et traditions populaires des Vallées Vaudoises*¹, dello storico valdese Jean Jalla. La cosa non deve affatto meravigliare, in quanto tale silloge appare la più adatta a prestarsi per l'analisi qui intrapresa; viceversa, il lavoro di Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*², la maggiore raccolta di leggende valdesi pubblicata risulta, vedremo poi perché, meno utile.

Si utilizzeranno anche altri materiali di confronto: i "monumenti" valdesi³, vale a dire sei luoghi (Prangins, Sibaud, Chanforan, Bars d'la Tallhola, Ghieisa 'd la Tana e Collegio dei Barbi di Pra del Torno) memoria storico-religiosa valdese, non trascurando, naturalmente, il manoscritto di Jalla pubblicato (il *cahier* 14)⁴, i componimenti scolastici fatti compilare dallo stesso Jalla, insegnante al Collegio Valdese di Torre Pellice, fra gli anni scolastici 1893-94 e 1908-9 (il cosiddetto *cahier* 15)⁵ e altre fonti ancora⁶.

In allegato si riporta per esteso, in forma di tabulazione, il materiale leggendario utilizzato, del quale si fornisce in questa sede una breve descrizione:

1) 2. ed., Torre Pellice, 1926 (la 1. ed. è del 1911).

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

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

4) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista "anomalo"*, in BSSV, a. (1998), n. 180, pp. 65-114. Per l'edizione del 1911 Jean Jalla, insegnante al Collegio di Torre Pellice, grande conoscitore di persone e di luoghi, utilizzò un quaderno manoscritto dove riportò propri appunti, sintesi di componimenti scolastici dei propri allievi, letture di vario genere, ecc. Nell'archivio Jalla presso l'Archivio della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice, tale quaderno è numerato come "cahier 14".

5) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Prima parte*, in "Beidana", n. 31 (1998), febbraio, pp. 53-68. *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Seconda parte: val Germanasca*, in "Beidana", n. 32 (1998), giugno, pp. 36-54. *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo»*. *Terza parte: val Pellice*, in "Beidana", n. 33 (1998), ottobre, pp. 42-59. Una parte dei componimenti scolastici riguardanti tradizioni e leggende valligiane venne reperito presso l'archivio Jalla e numerato come "cahier 15".

6) **Gerolamo MILO**, *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di Enea Balmas, ed. a stampa, Torino, Claudiana, 1971 (ed. or. 1587). **Scipione LENTOLO**, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore raccolta fedelmente da Scipione Lentolo, Napoletano in tempo ch'egli era ministro della Parola di Dio nelle valli d'Angrogna, Lucerna, Bobio, Peroscia e San Martino (in Piemonte) – 1559-1566*, a cura di T. Gay, ed. a stampa, Torre Pellice, Tip. Alpina, 1906 (ed. or. 1595). **Pierre GILLES**, *Histoire Ecclésiastique des Églises Vaudoises de l'an 1160 au 1643*, ed. a stampa, Pinerolo, Chiantore & Mascarelli, 1881 (ed. or. 1644). **Jean Paul PERRIN**, *Histoire des Vaudois*, Genève, M. Berjou, 1618. *Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese che abita nelle Valli del Piemonte, di Angrogna, Luserna, S. Martino, Perosa e altre, a far tempo dall'anno 1555 fino al 1561*, a cura di Enea Balmas e Carlo Alberto Theiler, Torino, Claudiana, 1975 (ed. or. 1568). **Jean JALLA**, *Glanures d'histoire vaudoise*, Torre Pellice, Tip. Alpina, 2 voll., 1936-39; **id.**, *Histoire anecdotique des Vaudois du Piémont*, Torre Pellice, Bottega della Carta, 1933. **Filippo CARDON**, *La giustificazione della Riforma religiosa avvenuta nel XVI secolo*, Pinerolo, Chiantore, 1870. **Amedeo BERT**, *Nelle Alpi Cozie. Gite e ricordi di un bisnonno*, Torre Pellice, Tip. Alpina, 1884.

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

LEGENDA: - I numeri che seguono nella colonna del *cahier 14* si riferiscono a quelli introdotti in fase di pubblicazione del manoscritto [cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, in BSSV, n. 180 (1997), giugno, pp. 65-114]
- I numeri che seguono nelle colonne di «Jalla 1926», «Bonnet ed. it.» e «altre fonti» si riferiscono alla numerazione delle pagine nelle citate edizioni.

3. TRADIZIONE

Lo storico inglese Eric J. Hobsbawm⁷ definisce le tradizioni come l'

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

In questo senso esamina quelle nazionaliste provenienti dalla Francia repubblicana, dalla Germania imperiale e dagli Stati Uniti, evidenziando modalità e cause del costituirsi in ciascun Paese di precise e specifiche tradizioni aventi senso in relazione all'agire e agli scopi delle élite detentrici del potere politico. Tale senso, grazie a un'azione profonda e persuasiva, divenne anche il senso per le masse subalterne: la «repubblicanità» post rivoluzionaria per i Francesi, la continuità fra Sacro Romano Impero e impero germanico per i Tedeschi e l'«americanismo» per gli Americani (autoctoni e immigrati); si può notare nelle tre realtà l'uso di strumenti per certi versi analoghi, l'adozione di finalità decisamente simili ma il conseguimento di risultati distinti, in termini di ricadute e di significati dal punto di vista delle rispettive classi sociali politicamente egemoni, giacché diverse furono le situazioni storico-politiche interne per ognuna delle tre realtà nazionali.

Intorno alla costruzione delle tradizioni e della memoria storica in ambito valdese, gli studi di Bruna Peyrot, in particolare *La roccia dove Dio chiama*⁸, chiariscono l'azione e gli scopi dell'élite valligiana tra fine '800 e inizi '900. Ciò che, però, non sempre pare emergere con la necessaria forza da questo studio è l'elemento *retorico* che, invece, sembra rilevante per definire con precisione l'azione di tipo «educativo-pedagogico» da parte delle élite valligiane, nei termini di finalità e di forme assunte⁹ da tale azione. Infatti¹⁰:

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

Se si pensa alla spigolatura storica (mi riferisco a brevi accenni storici a episodi e personaggi misti di realtà e di tradizione riuniti, ad esempio, nelle *Glanures d'histoire vaudoise* di Jean Jalla) e a un certo trattamento riservato al materiale cosiddetto leggendario o, comunque, tradizionale, siamo al centro delle cose: vediamo, appunto, soddisfatti i tre requisiti più

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

8) **Bruna PEYROT**, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Sala Bolognese (BO), Forni, 1990. Nonché altri suoi saggi sempre sulla costruzione della tradizione e della memoria valdese.

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

10) **Remo CESERANI, Lidia DE FEDERICIS**, *Il materiale e l'immaginario 10. Strumenti*, Torino, Loescher, 1985, p. 63. Cfr. inoltre **Remo BARILLI**, *Retorica*, Milano, Mondadori, 1983, in part. p. 3. Vedasi inoltre **Maria Pia ELLERO**, *Introduzione alla retorica*, Firenze, Sansoni, 1997, pp. 45-46.

sopra delineati: l'insegnamento, la partecipazione emotiva e la forma adottata per tenere desto l'interesse dei destinatari¹¹. Si può, a buon diritto, parlare di *retorica valdese*, in pratica di una strategia che lega fra loro manifestazioni all'apparenza dissimili, come cippi, rocce o crepacci rocciosi e aneddoti storici, leggende e tradizioni varie.

Colui che, a giudizio della Peyrot, si erse quale protagonista nello sforzo di costruzione d'una memoria storica e che appare perfettamente in sintonia con un modo di agire di tipo retorico, fu per l'appunto Jean Jalla, peraltro autore di opere ancora oggi fondamentali in ambito valdese. E proprio le citate *Glanures* – a giudizio della Peyrot¹² – si rivelano essere concisi

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

Jalla, in sintesi, conclude la Peyrot, «non inventò la divulgazione storica, [bensì] la volse alla sua forma più completa»¹³, con ciò proseguendo gli intendimenti della generazione del 1848, che diede avvio al «progetto pedagogico volto ad educare il popolo valdese»¹⁴, vale a dire a mettere per iscritto, come affermarono Hyppolite Rollier e Jean Pierre Meille, una

Storia dalla quale siano escluse le discussioni intellettuali in modo da far emergere soltanto i risultati; una storia inoltre semplicemente, familiarmente scritta e che (...) si proponga (...) di raccontare ciò che è essenziale, i grandi tratti, i grandi esempi (...)¹⁵.

La citazione conferma che proprio di retorica di parla, d'una retorica che in parte s'appoggia sulla *doxa* (l'opinione comune)¹⁶ e in parte sull'*episteme* (la verità, il dato storico, ciò che realmente accadde), non trascurando (tema centrale in questa sede) la relazione fra volontà e azione, fra teoria e prassi, nelle élite culturali valligiane.

La visione del mondo di coloro che promossero il costituirsi d'una memoria precipuamente valdese e l'educazione storica (fatta di grandi esempi, di *exempla* nel significato più classico del termine)¹⁷, riposava sulla coscienza della verità che sussisteva a monte del loro

11) «La retorica antica chiedeva ai racconti tre requisiti fondamentali: la verosimiglianza, la chiarezza e la brevità.» (Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 128). Per quel che concerne il terzo requisito, la brevità «sembra (...) associata all'intelletto e alla memoria: per ragionare su qualcosa occorre tenerlo saldamente in testa» (id., *Introduzione alla retorica*, cit., p. 129), elemento che, se da un lato appare da riferirsi a colui che racconta, dall'altro non risulta affatto secondario per ciò che attiene al destinatario della *narratio*, come l'indagine di Bruna Peyrot efficacemente attesta.

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

13) Cfr. id., *La roccia...*, cit., p. 244.

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

15) Cfr. id., *La roccia...*, cit., p. 244 (trad. dello scrivente). Confrontandosi con l'originale, altre sono le suggestioni parimenti interessanti: così la necessità, a fronte dell'ignoranza in cui è caduta la popolazione valdese, di operare attraverso «la pubblicità, una pubblicità saggiamente e cristianamente diretta [la quale] è uno dei rimedi più efficaci per opporsi a questo male. Esponendo in modo chiaro e semplice al nostro gregge le basi della nostra organizzazione ecclesiastica, i diritti e i doveri che ne discendono per ciascun membro della Chiesa (...)» Hyppolite ROLLIER, Jean Pierre MEILLE, *Prospectus*, in «L'Echo des Vallées», n. 0 (1848), pp. 2-3. Non trascurando l'esigenza di operare sul piano «popolare» (p. 2) o il giudizio attribuito alla storia valdese, al punto che «ignorarla non è solamente trascuratezza, lassismo, è prevaricazione, è un vero crimine» (p. 2 - trad. dello scrivente): parole pesanti, come si evince!

16) Quel «che è accettabile da tutti o dalla maggioranza, o dai sapienti o dalla maggioranza dei sapienti» (Remo CESERANI, Lidia DE FEDERICIS, *Il materiale e l'immaginario*, cit., p. 63: «Aristotele raccomandava agli oratori di non scegliere gli argomenti in base a un criterio di verità, ma in base a ciò che il pubblico riteneva fosse vero (o ragionevole, o desiderabile). I dati verosimili danno all'uditorio un'illusione di certezza, ma non resisterebbero al vaglio dell'analisi scientifica. La retorica, tuttavia, diceva Aristotele, è una tecnica, e le tecniche studiano il relativo e non il particolare. La retorica perciò non considera verosimile ciò che appare verosimile ad un individuo particolare, ma ciò che un gruppo di individui, caratterizzati dagli stessi *ethe*, ritiene probabile, credibile. Individuare il verosimile vuol dire dunque individuare degli uditori omogenei») (Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, Firenze, Sansoni, 1997, p. 44).

17) Come riferimento di letteratura *esemplare*, si veda il classico JACOPUS DE VARAGINE, *Legenda aurea*, a cura di Alessandro e Lucretia Vitale Brovarone, Torino, Einaudi, 1995. «Chi usa l'exemplum rappresenta il proprio interlocutore come incapace di cogliere categorie astratte, svincolate dalla concretezza delle cose; egli delinea, cioè, l'immagine di un pubblico prigioniero di una perenne visione parziale dei fatti, e di un oratore che solo, per contro, è in grado di mostrargli quella visione totale cui egli soltanto ha accesso. Tra oratore e pubblico l'exemplum traccia un rapporto fondato sulla disuguaglianza: l'oratore si colloca su un piano più alto rispetto al suo pubblico, un piano dal quale le cose si vedono meglio e per intero; egli "sa" più cose, o cose diverse, può attingere a un'enciclopedia più vasta

agire e del loro esserci: il messaggio medievale di Valdo, l'adesione alla Riforma e il lascito di correnti interne al Protestantismo, tra cui il Risveglio¹⁸. Non trascurando le interminabili traversie vissute per affermarsi quale entità religiosa distinta dal cattolicesimo, per il quale le verità poggiavano su premesse diverse e che cercò lungamente di annientarlo.

I tre momenti dell'agire retorico, quindi, s'imposero quali elementi formali, nel progetto della costruzione cosciente d'una storia ampiamente condivisa, che contemplates sia il recupero dei fatti storici dal punto di vista valdese e sia la possibilità che la comunicazione raggiungesse il maggior numero di abitanti delle Valli. Appare così evidente come la retorica sia divenuta per forza di cose *epica*, in una sintesi che dà il senso delle lotte combattute per esistere e del fatto che «in quel tempo» l'azione di qualcuno, fossero stati umili montanari anonimi o, soprattutto, conosciuti condottieri e pastori di anime e di popolo, aveva fatto sì che i Valdesi avessero potuto conservare la propria specificità, la terra e la vita.

Si vedano taluni casi atti a esemplificare il modo di procedere di tipo retorico adottato dal citato Jean Jalla. Nel volume di Amedeo Bert, *Nelle Alpi Cozie*¹⁹, vengono riportate due tradizioni orali, che troveranno posto nella silloge dello storico valligiano (nella prima colonna la versione di Bert e nella seconda l'equivalente di Jalla). Ecco la prima²⁰:

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

Si racconta un fatto simile a Rora, con questa differenza: la giovane che, inseguita dai soldati, si getta dall'alto della formidabile rocca del *Pont Vieux* nella Luserna, fu sostenuta dalla sua gonna in aria, poi sull'acqua del baratro profondo nel quale essa cadde, avendo il vento gonfiato le sue vesti. Essa poté così sfuggire sia al disonore che alla morte.

o diversamente organizzata, nella distribuzione gerarchica di valori e disvalori, rispetto a quella del suo pubblico. Ma la visione integrale della realtà, cui l'oratore ha accesso, può essere svelata al pubblico soltanto mostrando un secondo particolare, dato che, incapace di ragionare a partire da astrazioni, l'interlocutore comprende solo ciò che vede e di cui ha concreta, sensoriale esperienza» (**Maria Pia ELLERO**, *Introduzione alla retorica*, cit., pp. 52-53). Cfr. inoltre interessanti osservazioni in **Maria Pia ELLERO**, **Matteo RESIDORI**, *Breve manuale di retorica*, Firenze, Sansoni, 2001, p. 25: «Con il progressivo organizzarsi della Chiesa in sistema istituzionale, la predicazione evangelica divenne una delle forme più comuni di discorso retorico. Questo fatto fu sicuramente determinante per la fortuna e la diffusione dell'*exemplum*, poiché le storie esemplari apparvero subito estremamente efficaci per una retorica di tipo pedagogico, come quella che serviva appunto per l'evangelizzazione. I predicatori additavano al loro pubblico un comportamento da imitare o da rifiutare in funzione della salvezza eterna. In questo senso l'*exemplum* si mostrava particolarmente adatto anche per un altro suo carattere specifico: quello di essere un fatto, alla lettera, memorabile».

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

18) Sul sopraggiungere del Risveglio nelle Valli in due fasi, l'una nella prima metà del XIX sec. e la seconda a cavallo del 1875, di tipo revivalistico e a carattere esclusivamente religioso e per una disamina dello stesso cfr. **Augusto ARMAND HUGON**, *Storia dei Valdesi 2. Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, Torino, Claudiana, 1974, p. 282. «Con "risveglio" (...) la storia del protestantesimo intende normalmente indicare un movimento di ripresa di consapevolezza ed entusiasmo nei confronti della fede, e di rinnovamento della vita, da parte di ampi settori della popolazione, generalmente in seguito a una predicazione intensiva da parte di pastori o laici che ritengono giunto il momento di chiamare le chiese a un "salto di qualità"» (**Fulvio FERRARIO**, *Il protestantesimo dalla fine del XVI secolo ai nostri giorni*, in **Giovanni Filoramo** [a cura di], *Storia delle religioni 2. Ebraismo e Cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 530. Simile definizione si trova in **Ugo GASTALDI**, *I movimenti di risveglio nel mondo protestante*, Torino, Claudiana, 1989, pp. 5-6).

19) **Amedeo BERT**, *Nelle Alpi Cozie...*, cit., p. 205.

20) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 94 (trad. dello scrivente).

Mentre la precedente, come s'è potuto notare, era già stata collocata da Bert nelle Valli Valdesi sulla base, v'è da presumere, di una tradizione anteriore («dice la leggenda», scrisse), quest'altra, invece, subisce un trattamento difforme nel passaggio dalla versione di Bert (colonna di sinistra) a quella di Jalla (colonna di destra)²¹:

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

Lo stesso accadde a una ragazza, che dei soldati sfrenati inseguivano. Ella si gettò nel burrone ripido che separa Maussa dei Meinets sulla collina del Villar e, fuori di testa per la paura, saltava tutti gli ostacoli. A un tratto si trovò nell'alto d'una parete di roccia. Senza esitare, decisa di sacrificare piuttosto la propria vita che il suo onore, ella si gettò, raccomandando la sua anima al proprio Creatore, rialzandosi senza essersi fatta alcun male.

Tornata più tardi in quei luoghi con le proprie compagne, essa s'inorgogli per la libertà ottenuta e, proprio come la bella «Alda» della Sacra di S. Michele, volle ripetere il salto. Ma la caduta la sbriciolò a tal punto che non si trovò nulla di più grande di lei che un'orecchia. Da lì, si racconta, il nome di *Sautaurëilla*, che porta la graziosa cascata che cade da questa roccia, a monte dei Garnier.

Bert si riferisce alla tradizione medievale della *bell'Alda*²² che si precipitò dal monte *Pirchiriano* per non cadere viva nelle mani di soldati e che, ritentando il gesto di fronte alle proprie compagne, venne punita con la morte per il suo orgoglio. Come si vede, la leggenda compare ambientata sulle colline sopra Villar Pellice, dal che il dubbio circa la reale provenienza del racconto rimane: venne da Jalla reperita in loco o, come appare probabile, visto l'appunto nel proprio manoscritto²³, non venne da lui rilocalizzata a Villar Pellice, non adottando un'ottica folclorica, bensì «inventando» lui stesso una tradizione o manipolandola?

Atteggiamento simile pare potersi ravvisare nel caso della leggenda sul *Bars 'd la Taiola* e il *Bars 'd la Bela Gianà* la quale giunse a Jalla presumibilmente dal resoconto di Scipione Lentolo e dall'anonima *Storia delle persecuzioni...*²⁴, passando per la versione del suo allievo Emilio Benech²⁵, proseguendo con la versione di Jalla stesso tratta dalla silloge sul

21) *Ibid.* (trad. dello scrivente).

22) Su cui cfr. **Tersilla GATTO CHANU**, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 93-95 la quale fa riferimento a **D. Carutti**, *La bell'Alda e i laghi di Avigliana*, in **A. Brofferio** (a cura di), *Tradizioni italiane*, Torino, 1847, pp. 712-713; nonché a **V. Maioli Faccio**, *L'insidia del meriggio. Il Biellese nelle sue tradizioni*, Bologna, 1953, pp. 67-68. Nella stessa nota riferisce che quest'ultima afferma, in una nota, come il tema ricorra in parecchie leggende valdesi. Si veda anche **Edoardo CALANDRA**, *La bell'Alda. Una leggenda medievale*, Pavia, Liber, 1994 (ed. or. 1885). Si evidenzia che mentre la versione di Gatto Chanu oppone Alda ad un generico cavaliere che vuole approfittare di lei e della sua verginità, Calandra contrappone alla ragazza addirittura il diavolo in persona, ulteriormente dicotomizzando la lotta fra Male e Bene; in ogni caso la struttura dei racconti è simile, così pure l'ambientazione; viceversa, la leggenda riferita da Maioli Faccio colloca l'accaduto al santuario di Oropa. Ma la versione più interessante è quella fornita da **Michele RUGGIERO**, *Tradizioni e leggende della valle di Susa*, Torino, Piemonte in bancarella, 1970, pp. 77-78, in cui nota che Alda si sfracellò sul fondo del dirupo «e, come commentano i paesani, 'l toc pi gross a l'è l'ouria» (p. 78), ciò che si collega al toponimo *Sautaurëilla* attribuito da Jalla nella versione valdese. Per un panorama storico circa il consolidarsi della tradizione riguardante la figura della *bell'Alda*, vedasi **Renato BORDONE**, *La leggenda della bell'Alda*, in *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte Europeo*, «Atti del Quarto Convegno Sacrense», Torino, EDA, 1996, pp. 131-147. Vedasi infine **Fulvio TRIVELLIN**, *La "Bell'Alda" fra leggenda e tradizione*, in "La Valaddo", XXXI (2002), n. 4, dicembre, pp. 16-17 (parte prima); XXXII (2003), n. 1, marzo, p. 21 (parte seconda), mentre la parte terza risulta ancora inedita.

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

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

25) Cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Le fonti di Jean Jalla, folclorista «anomalo». Parte terza: val Pellice*, cit., p. 48.

leggendaro valligiano²⁶, per terminare con il passaggio in un suo articolo compreso nelle *Glanures...*²⁷. Lo storico valdese introduce dapprima (*Légendes et traditions populaires...*) il toponimo della *Bella Gianà* e l'eco dei suoi lamenti e poi (*Glanures...*) la sua provenienza dai Bonnet e l'esistenza della capra per sfamare lei e suo nonno.

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

Tende, così, a riproporsi un contrasto tra la precisione di Marie Bonnet nel fornire nomi, cognomi e localizzazione geografica degli informatori di racconti che paiono più vicini all'ambito autenticamente popolare²⁸ e l'assenza quasi assoluta di indicazioni nelle due edizioni del testo di Jalla. Perché questa reticenza? Non si può non pensare che una parte del materiale pubblicato sia frutto, oltre che di informatori vari indiretti (Lentolo, Miolo, Cardon, ecc.) e diretti (i suoi allievi presso il ginnasio di Torre Pellice, i vari Tron, i Berton, ecc. che gli fornirono altri racconti, il *cahier 15*), della ricerca paziente e della profonda conoscenza ch'egli aveva delle Valli (la quale certamente non si pone in dubbio)²⁹ ma pure della fantasia di Jalla stesso, con ciò trovando conferma d'essere stato un raccoglitore di leggende ma, al tempo stesso, un facitore di storie, un narratore, un inventore³⁰, un retore, appunto.

Ulteriori conferme paiono ritrovarsi nel suo interesse per i monumenti valdesi, soprattutto per quelli tradizionali: si vedano, infatti, i suoi articoli dedicati al *Bars 'd la Taiola* o alla *Ghieisa 'd la Tana* pubblicati nelle *Glanures d'histoire vaudoise*, che paiono collegati, nel primo caso almeno, alla sua silloge sul leggendaro valligiano; non trascurando come Jalla faccia riferimento, nel manoscritto, alla *Ghieisa 'd la Tana* in un contesto ferico-stregonesco (riprendendo presumibilmente un componimento scolastico di Carlo Maggiore³¹ utilizzato nella silloge sul leggendaro valligiano: *Les sorciers du Vëngie*³²). Tutto ciò conferma il suo agire a tutto campo, tra storia e metastoria, tra leggenda e realtà, attraverso costanti rimandi fra le sue opere, soprattutto quelle di taglio aneddotico-divulgativo, cioè retorico.

26) Jean JALLA, *Légendes ...*, cit., pp. 92. Nell'ed. del 1911 della silloge, Jalla accenna al fatto che «il pianto malinconico della giovane sfortunata [tende a] levarsi dall'altopiano di Peirataglià (...)» (p. 73 – trad. di chi scrive)

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

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

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

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

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

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

Se avesse voluto attenersi a un minimo rispetto del metodo folclorico di raccolta e trascrizione del materiale narrativo orale, Jalla avrebbe dovuto riportare, tra l'altro, le versioni originali, le eventuali varianti valligiane, il luogo di reperimento, cenni sull'informatore, ecc.: così non fu e, per ciò che concerne, ad esempio, il racconto della *Bella Gianà*, donde provengono le intromissioni sopra riferite non lo sapremo, né fu sua cura farcelo sapere.

Ma Jalla non agì da solo. Alle sue spalle, cronologicamente, era nel frattempo sorta, nel 1882, la Société d'Histoire Vaudoise, dopo discussioni e confronti seguiti alla lettera di Edouard Rostan comparsa sul numero 28 del 1881 del settimanale «Le Témoin», nella quale proponeva la costituzione di una «Società Valdese di ricerche storiche, letterarie e scientifiche»³³. In realtà la costituenda Società tese ad occuparsi del solo aspetto storico-culturale, ossia «di tutte le ricerche che si correlano alle Chiese Valdesi»³⁴, in altre parole a proporsi³⁵

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

e suo primo presidente regolare fu quel Barthélemi Tron che risultò tra i pochissimi informatori citati nella silloge sul leggendario di Jalla. Occorre, altresì, notare come Jalla compaia nel direttivo della Société dalla fine del secolo³⁶: il suo primo articolo sull'abiura del pastore Danna³⁷ risale al 1892 ma, soprattutto, fu citato a partire dal 1904 in occasione di «una iniziativa importante, destinata ad avere notevole peso per la divulgazione storica presso la gente valdese in genere, ed i giovani in particolare: la pubblicazione di un opuscolo “per mantenere presso il nostro popolo la conoscenza della nostra storia”»³⁸, ossia l'opuscolo del 17 febbraio. Con l'inizio del secolo la sua presenza e la sua attività si fecero più rilevanti.

4. IL METODO DI LAVORO

Si è, innanzi tutto, proceduto alla tabulazione del materiale leggendario disponibile: operando sull'insieme di tutto il materiale leggendario valligiano (di cui questo intervento sulla cosiddetta **epica religiosa valdese** è parte), ci si è trovati di fronte alla necessità di articolare le colonne in modo da poter ricomprendere tutti i racconti, onde renderli utili ad una classificazione articolata e nello stesso tempo onnicomprensiva.

Questo modo di procedere, adottata di fatto sin dalla prima indagine sul leggendario stregonico³⁹, si basa sul metodo di Vladimir Propp⁴⁰, per quanto semplificato e, dall'altro, su

33) Cfr. «Le Témoin» del 15 luglio 1881, n. 28, pp. 226-27 (trad. dello scrivente. Si veda, poi, l'intervento del pastore Henri Bosio sul numero del 29 luglio 1881 della stessa rivista, nel quale reputava positiva l'iniziativa di costituire una società che studiasse i settori elencati da Rostan, confermando come gli eventuali risultati delle ricerche «non saranno di ordine puramente scientifico. È impossibile che una conoscenza più completa della dottrina e della vita della nostra Chiesa nei tempi passati non abbia una positiva influenza sulla Chiesa dei nostri giorni» (p. 242 – trad. di chi scrive). Cfr. inoltre Gianni BELLION, Giorgio TOURN, *Cento anni di cultura valdese 1881-1981*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, in part. pp. 7 sgg. e Davide JAHIER, *Cinquant'anni di vita della Società di Storia Valdese*, in BSSV, n. 57 (1931), pp. III-XVII.

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

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

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

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

38) Gianni BELLION, Giorgio TOURN, *Cento anni di cultura valdese 1881-1981*, cit., p. 14 (trad. dello scrivente).

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

40) Vladimir Ja. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1988 [ed.or., *Morfologija Skazki*, Leningrad, «Academia», 1928]. Inoltre, i saggi comparsi fra 1930 e 1945 e raccolti in Italia sotto il titolo di *Edipo alla luce del folclore*, Torino, Einaudi, 1975; l'altrettanto

ipotesi causalistiche: esiste uno stato d'equilibrio iniziale modificato per l'intervento di qualcosa o qualcuno; tale intervento dipende da una causa e produce degli effetti; infine, l'azione può protrarsi per più momenti o fasi, da cui previsione di più azioni, all'interno dello stesso racconto, che condurranno al ristabilimento di un equilibrio finale, ossia all'epilogo del racconto, qualunque esso sia.

Quel che emergerà dall'analisi saranno manifestazioni del punto di vista valdese, vale a dire di ciò che s'è composto (soprattutto sul piano della cultura «alta») intorno alle ragioni dell'esserci della fede valdese a fronte di volontà opposte che tesero a negarla.

Tale fatto tende a ricordarsi al tema della «memoria», cioè all'attualizzazione di quel che un tempo accadde, soprattutto all'epoca del Glorioso Rimpatrio, e che venne tramandato alle successive generazioni. Assistiamo, così, sul piano del leggendario, alla costituzione di un patrimonio leggendario **ideale** al quale raffrontarsi per ricordarsi, per non dimenticare, sorta di «in quel tempo» arricchito di ricordanze, di fatti e fatterelli storici o parastorici che **allora** diedero senso e significato alla resistenza valdese e che **oggi** (contemporaneo alla generazione di Jalla) dovettero rafforzare la necessità, l'urgenza del ricordo, della memoria.

L'**oggi** così inteso, occorre ribadirlo, rinvia ad un esserci concreto che consentì agli emancipati a seguito dell'editto albertino del 1848 di costruire la memoria storica, attestazione della presenza valdese nella storia del Cristianesimo e delle Valli. In questo senso, se l'**oggi** non fosse stato, al tempo di Jalla, concreto e reale non si sarebbe costruita memoria (orale, scritta, monumentale, topografica) e il ricordo che noi odierni avremmo del valdismo sarebbe quello d'uno dei tanti “fermenti ereticali” di cui la storia della chiesa è zeppa. L'analisi della cosiddetta **epica religiosa valdese** sta tutta racchiusa in questo passaggio.

5. L'ANALISI DEL MATERIALE LEGGENDARIO

5.1. Premessa

Inizialmente s'era ritenuto di poter scindere in due momenti distinti l'analisi di ciò che si ritiene il nocciolo del leggendario epico valdese, il **castigo verso i persecutori** e il **martirio del popolo valdese**. In realtà l'analisi andava unificata, giacché questi due gruppi di leggende erano due facce dell'**epica religiosa valdese**.

Occorre prevedere il doppio binario causale e morale, da intendersi, il primo, come successione di eventi all'interno d'una situazione storicamente reale o verosimile, che da un inizio conduce verso la fine; il secondo come valutazione che viene data, da parte della cultura valligiana, sul comportamento e l'agire degli attori delle storie stesse. Se il giudizio risulta parte integrante di qualsivoglia prodotto (qui narrativo), è altresì vero che mai come nel contesto del racconto epico tale giudizio diventa insostituibile ai fini della narrazione.

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

SEQUENZA COMPORTAMENTALE-CAUSALE

fondamentale, per quanto controverso testo, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1976 [ed.or., *Istoriceskie korni Volsennoj skazki*, Leningrad, 1946]; gli esempi di analisi storico-morfologica nelle *Feste agrarie russe*, Bari, Dedalo, 1978 [ed.or., *Russkie agrarnje prazdniki*, 1963]; il postumo, teorico e riepilogativo di decenni di studi dedicati alla narrativa orale, *La fiaba russa. Lezioni inedite*, Torino, Einaudi, 1984 [ed.or., *Russkaja skazka* (postumo), Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta, 1984]. Infine l'opera che ha dato lo spunto per la stesura del presente lavoro: *L'epos eroico russo*, Roma, Newton Compton, 1978 [ed.or., *Russkij ge-roiceskij epos*, 1958].

OPPOSIZIONI / GIUDIZI



Esso è in grado rendere conto contestualmente sia dello sviluppo del racconto e sia delle tensioni di tipo oppositivo⁴¹ man mano che la narrazione procede.

5.2. La struttura logico-sequenziale delle leggende epico-religiose

Questa si riferisce al comportamento degli attori in gioco dentro alla mancata dialettica di una situazione altamente conflittuale come furono, del resto, la repressione antivaldese fin dal Medioevo, l'agire valdese teso alla propria sopravvivenza e, non secondariamente, le posizioni in tema di missionarismo evangelico delle generazioni successive al Risveglio.

Dal punto di vista della struttura sequenziale, il racconto valdese epico può così compendiarsi:

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

In linea con l'argomento del presente convegno, occorre ricordare come l'evento **Vittoria** presupponga, a volte, l'intervento di elementi esterni al solo agire razionale, umano. Trattasi, come nelle migliori tradizioni epica e fiabistica, di aggiunte retoriche⁴² di tipo immaginifico-fantasmatico volte a confermare come il giusto goda di ogni protezione possibile, ad esempio, grazie alla presenza decisiva dell'*aiutante magico*⁴³ quale figura funzionale all'azione del protagonista. Così l'uccello «tui-tui» (sitta o picchio muratore) in Jalla⁴⁴:

Gli uccelli *tui-tui* si avventarono, una volta, in gran numero su Prali, emettendo questo grido: *Tui-tui – i soun eisi* (Venite tutti, sono qui). Li si seguì fino al di sopra della Maiera, donde si vide il nemico che scendeva senza paura. Ci si appostò per un'imboscata e lo si sconfisse al *Crô la Guerro*.

O la potenza di Dio implacabile contro i nemici, che pare tratta di peso dal resoconto

41) Col segno “meno”(che significa “non”) nelle relazioni che seguiranno si indica l'opposizione di ruoli, funzioni, giudizio o punti di vista, come opposti furono, per certi versi e in determinati periodi della loro esistenza, Cattolicesimo e Valdismo. Il segno “vs.” (“versus”) indica la relazione di tipo oppositivo.

42) In questi e altri casi (ad esempio, quelli delle campane citati in nota precedente) pare trattarsi di vera e propria figura del pensiero, in specifico di *prosopopea* o *personificazione*, cioè di «rappresentazione antropomorfizzante di oggetti inanimati o concetti astratti» (Maria Pia ELLERO, *Introduzione alla retorica*, cit., p. 375), «collegata all'allegoria ed estesa a comprendere anche le “umanizzazioni”, popolari e colte, di animali nelle fiabe, nella favolistica, nella satira, nell'aneddotica e nella narrativa in genere (...)» (Bice MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1992^o, p. 265).

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

44) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 95 (trad. dello scrivente). Ma cfr. Teofilo G. PONS, *Vita montanara e tradizioni popolari alpine (Valli Valdesi) II*, Torino, Claudiana, 1979, il quale accenna alle leggende qui esaminate, evidenziando come entro i «nostri racconti leggendari troviamo anche uccelli che, con il loro grido, riescono ad esprimere sentimenti quasi umani, a personificare la voce della giustizia, della commiserazione o della pietà, ad indicare, a suggerire la via della salvezza, ad evitare imminenti pericoli, a rappresentare cioè un aiuto soprannaturale e provvidenziale» (p. 161).

nel testo biblico d'uno degli interventi dell'Onnipotente in favore degli Ebrei⁴⁵:

Improvvisamente, in mezzo alla tranquillità più profonda, sotto il cielo stellato, si fece udire una detonazione più potente di quella di cento bocche da fuoco. Il cielo si illuminò d'un colore rosso sangue. La terra tremò fino alle fondamenta. I soldati, svegliati di soprassalto, vollero fuggire spaventati; ma le loro membra rifiutarono di funzionare e loro stessi si irrigidirono poco a poco fino a diventare dei massi informi.

Ovvero il gesto paramagistico di Arnaud⁴⁶ che salva i *Valdesi erranti* e che si configura come tipica manifestazione di magia simpatica (o di stregoneria, a seconda della lettura e di chi giudicava – vedasi alla voce “caccia alle streghe”):

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

O la nebbia che spesso favorisce i Valdesi: ad esempio, in occasione dell'uccisione del capitano Saquet o quella «che salva i valdesi della Balsiglia presi nell'accerchiamento franco-sabaudo»⁴⁷, per non citare la pentola rotolante non udita dal soldato nemico o il grano sotto la neve che sfama i valorosi nel corso dell'inverno 1689-90 alla Balziglia, che tanto sanno di un fortuito che tende al *quasi miracoloso* o al *miracoloso tout court* (soprattutto nel caso del grano). In quanto partigiana e strettamente connessa con il dato folclorico e orale, la presenza di mezzi e figure metaumani (centrale in ambito popolare) non solo non nuoce all'intreccio dei racconti, non solo non contraddice il razionalismo degli stessi e il teorico rifiuto calviniano d'ogni forma di metafisica⁴⁸ ma avalla l'opzione per la quale al perseguitato in quanto difensore della vera fede (dal *suo* punto di vista) sono concessi ampi margini nel proprio agire, anche valicando i confini fra natura e sovrannatura; sicché lo stesso Arnaud, uno degli eroi del Glorioso Rimpatrio, poté scrivere⁴⁹:

Per ritornare da quelli che avevano abbandonato l'Aiguille uscendo dall'alto, avrebbero potuto cadere nelle mani delle truppe nemiche: ma Dio, che li conduceva, coprì i loro nemici con una nebbia così oscura ch'essi non videro questa piccola truppa che fuggiva.

Tali fatti ben esemplificano la commistione col dato di origine tipicamente popolare, fiabesco, secondo cui agli eroi e ad altre figure protagoniste è concesso travalicare i limiti naturali⁵⁰. A tal proposito, lo studioso americano Northrop Frye⁵¹, discutendo dei vari modi del-

45) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 96 (trad. dello scrivente). Per un tema analogo cfr. Tersilla GATTO CHANU, *Leggende e racconti popolari del Piemonte*, Roma, Newton Compton, 1987, pp. 187-188, leggenda «I maledetti di S. Costanzo» (tratta da E. Milano, *Nel regno della fantasia. Leggende della Provincia di Cuneo*, Torino, 1931, pp. 177-187), in cui un gruppo di persecutori di s. Costanzo, appunto, che lo seguiva minaccioso e che si mise a un certo punto a tirargli dei sassi, venne tramutato in rocce, chiamati i «Cicio 'd pera», complesso geologico presente presso Villar San Costanzo, in valle Maira.

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

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

48) Vedasi, Bruna PEYROT, *La roccia...*, cit., p. 115: «I predicatori protestanti, più intransigenti, asserirono la totale inconciliabilità fra la fede evangelica e qualsiasi manifestazione esteriore che potesse confondersi con la superstizione popolare».

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

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

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

le opere d'invenzione narrativa, ritiene possibile che queste possano

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

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

Quel che si va dicendo e quel ch'emerge dai racconti tende a mostrare correlazioni con entrambi i modi, cioè a mostrare nessi significativi con il dato popolare (modo 2) e con la costruzione narrativa epico-retorica (modo 3). Il tema del protagonista, da questo punto di vista, può proporsi come reale paradigma della sintesi tra volontà delle élite (tesa alla costruzione della memoria e delle tradizioni) e apporti e modalità popolari/popolarizzati: seguendo la linea della derivazione colta delle tradizioni, il modo 3 appare significativo di possibilità e limiti dell'eroe; seguendo la linea della contaminazione popolare (sia a priori che a posteriori) ci si trova entro il modo 2, maggiormente aperto al meraviglioso di lontane e variegata ascendenze (sia cristiane che, soprattutto, pagane).

La figura dell'*aiutante* può anche essere interpretato da figure non metaumane: come nel caso d'una contadina⁵²:

I Valdesi si mantenevano, un'altra volta, al di sopra di *Sapatlé* (Prali) quando una donna, che rastrellava l'erba, si accorse del nemico e li avvisò.

Viceversa, il *dono* può anche configurarsi come non magico⁵³:

Quattro Valdesi erano al *Pian della Svirota* (...). Una *Svirota* non è altro che un gioco per bambini, un bilancino orizzontale formato da una plancia mobile, assicurata per mezzo di un perno a un tronco d'albero steso per terra. Su ordine di Gianavello, questi quattro si misero a girare molto lesti spingendo la plancia, senza mai arrestarsi. I nemici, dopo Rora, credendo che numerosi Valdesi scendessero dal Cassuler e, contornando la Rocca Roussa, potessero piombar loro addosso dall'alto, si ritirarono indegnamente. Si aggiunga che, per completare l'illusione, l'ingegnoso capitano fece mettere a ciascun uomo due calze di colori differenti.

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

A proposito della figura di Janavel appena citata, Bruna Peyrot afferma che «è un indicatore polifunzionale che ha tratto alimento dalla tradizione folclorica impersonando l'eroe giustiziere (...)»⁵⁴. Se tale affermazione è pienamente condivisibile, subentra qualche perples-

52) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 95 (trad. dello scrivente). Cfr., inoltre, Fulvio TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista «anomalo»*, cit., p. 95, n. 71.

53) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 102 (trad. dello scrivente).

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

sità quando Peyrot scrive che⁵⁵

la memoria valdese incorpora i luoghi consacrati dalla storiografia valdese, riservandosi, tuttavia, altri accostamenti suggeriti da altre tradizioni, come quella mitico-fiabesca o agreste-contadina. *Mantenendo costante il riferimento spaziale degli eventi, ne muta alcuni elementi per rendere la storia più credibile, più umana, meno divina.*

In realtà, sulla base dei riscontri leggendari, è parzialmente vero il contrario: ciò che si definisce in Peyrot, *valdesizzazione*⁵⁶ si è posta come lente che ha filtrato la lettura del dato folclorico dal punto di vista valdo-riformato, integrando in questo modo dato folclorico e dato reale e, in ogni caso, ideologia folclorica e ideologia religiosa; tuttavia si è concessa maggiore libertà narrativa per ciò che ha avuto attinenza ai momenti cruciali della storia valligiana: in questi contesti epici il dato folclorico (popolare o popolarizzato) ha teso a prevalere, in quanto ivi fu in gioco (e si narrò circa) la propria libertà di fede, la propria terra, la vita dei propri avi (e, per estensione, la propria). Per intenderci: nel contesto epico in genere, proprio per la sua natura spesso retorica (per le finalità tese alla glorificazione di qualcosa o di qualcuno), nei casi valdesi è stato facile per il dato soprannaturale farsi largo fra le maglie dell'antimagismo riformato, quasi una sorta di rinforzo, di ridondanza narrativa atta a giustificare agire/subire del giusto, avversa a quelli dell'antagonista, il quale non godeva di alcuna protezione o, semmai sarebbe potuto ricorrere a mezzi magistici negativamente determinati (ad esempio, la magia nera), sui quali il giudizio di parte era univoco e, certamente, fu adoperato sul piano della propaganda nel serrato confronto tra Riforma e Cattolicesimo⁵⁷.

L'operazione contraria avvenne, invece, per ciò che riguardò il leggendario stregonesco-diabolico. In questo caso il tema contrastava doppiamente con la realtà valdo-riformata: da un lato, l'adesione alle opzioni riformate ebbe a significare un netto rifiuto d'ogni forma di magismo, stregonismo, diabolismo, ecc.; dall'altro, le accuse di connivenza coll'elemento demonesco-stregonico giunsero dalle autorità inquisitoriali cattoliche, in quanto strumento anche di propaganda finalizzato a colpire l'eresia. Ciò, naturalmente, non poté che essere rifiutato in quanto falso e totalmente ideologico. Perciò l'elemento diabolico-stregonesco venne di fatto razionalizzato, cioè ripulito d'una parte consistente della carica aggressiva e della valenza magico-diabolica altrove elaborate e proposte/imposte: non si assistette, quindi, al rifiuto di tale stereotipo nella sua globalità (per quanto vi fosse difficoltà ad ammettere la realtà di tali figure e credenze⁵⁸), bensì al rifiuto di taluni suoi aspetti, questi sì inaccettabili (il diabolismo esasperato, la sessualità sfrenata, la connotazione femminile della figura stregonica, ecc.), come bene attestano, ad esempio, le leggende *La ragazza stregata* e *Il sabba e le due volpi*⁵⁹.

55) *Id.*, *La roccia...*, cit., pp. 192-93, corsivo di chi scrive.

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

57) Cfr. **Ernesto de MARTINO**, *Magia e civiltà*, Milano, Garzanti, 1984, pp. 54-55 ma, soprattutto, **Keith THOMAS**, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori, 1985, pp. 29-77 [ed.or., *Religion and the Decline of Magic* London, 1971]. Ma vedasi le discussioni sui giudizi morali su facili e “anomali” arricchimenti in **Fulvio TRIVELLIN**, “*Che Dio voglia o che non voglia*”, inedito, pp. 102 sgg. e pp. 128 sgg., nonché *id.*, «*Les gens sont pauvres, mais les montagnes sont riches*». *Monete d'oro e tesori custoditi nelle leggende delle Valli Valdesi*, in BSSV, n. 188 (2001), giugno, pp. 67-121.

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

59) Cfr. **Marie BONNET**, *Tradizioni orali...*, cit. pp. 283 e 285-287. Sul primo di questi racconti cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Tradizioni orali e giudizio morale. “La ragazza stregata”, leggenda valdese*, in BSSV, n. 189 (a. 2001), dicembre, pp. 113-118; nel secondo si parla fin dal titolo chiaramente di sabba ma utilizzando nel prosieguo del racconto termini alquanto blandi e, certo, lontani dalla esasperata connotazione erotico-sessuale altrove attribuita a questo momento centrale nella dialettica diavolo/strega: «strana espressione», «esaltati», «labbra spesse», «intemperanza», uomini e donne «frammischiati», «sguardi torbidi, densi, cattivi». Come si può evincere, nei due casi il

Si evidenzia, infine, il fatto che non sempre le leggende contemplano la presenza di tutte le fasi più sopra delineate: il racconto, ad esempio, dei soldati cattolici tramutati in massi informi ai piedi della Sea di Torre, si chiude anzitempo in assenza del contatto diretto cogli avversari, i Valdesi, senza presenza di scontro che, in questo frangente, risulta indiretto.

B. Martirio del popolo valdese

B.1. Situazione iniziale - Soggetto (individuale o collettivo)

B.2. Fuga

B.3. Scontro fisico (diretto) col persecutore

B.4. Martirio (cagionato o autoindotto)

B.5. Esiti vari.

La situazione iniziale appare simile a quella esaminata in precedenza, in quanto sempre due sono le volontà che si fronteggiano, siano esse individuali o collettive, come nel caso di uno dei tanti *Crô la Guerre*⁶⁰:

(...) i Valdesi (...) si videro subissati da un così gran numero di bombe, che esplodevano comprendoli di mitraglia, da credersi perduti. Non si sapeva ove girarsi per scappare. Il sangue colava così abbondantemente che le suole cominciavano a esserne imbevute. Infine, un Valdese gridò: «Dietro la montagna!», e tutti i sopravvissuti si gettarono sul versante che guarda Fontane. Erano salvi. Ma le rocce sono ancora rosse del loro sangue; ne i secoli, ne la pioggia non li hanno potuti lavare. (...).

La *fuga* compare spesso nel corso della narrazione all'inizio, esemplificando un dato saliente dell'epica valdese, in altre parole il fatto che il popolo valdese era costantemente inseguito dai suoi persecutori, religiosi e militari. Una fuga che presenta, sul piano della tradizione e del leggendario, vari aspetti; si va dal fuggire o dall'essere raggiunti⁶¹:

Una bella ragazzina quasi raggiunta dai persecutori, sull'altura di *Maniglia* (...).

Oppure, nella leggenda *Le château de Mombron*⁶², al rapimento:

Si racconta nella ragione che una ragazzina valdese, rapita ai suoi genitori era stata allevata al castello.

O, ancora, all'indicazione fedifraga⁶³:

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

La *fuga*, da questo punto, di vista, esprime una condizione sociale, geografica ed anche personale, che ha contraddistinto troppa storia valligiana e che non poteva non essere recepita anche sul piano nella tradizione leggendaria. Più oltre si esaminerà la sua importanza: per ora

rifiuto del dato magistico-stregonico non appare assoluto, bensì relativo, nell'un caso volgendolo retoricamente sul proprio avversario ideologico e religioso e, nell'altro, privandolo d'una parte dell'originaria valenza e aggressività in favore d'una terminologia maggiormente consona all'opzione antimagistica. Nel caso del sabba, come altrove già s'è fatto notare (cfr. **Fulvio TRIVELLIN**, *Passato e presente*, cit., p. 18, nota 61), pare di assistere più ad un festino di tipo «pre-sabbatico» che al supremo atto di trasmissione a streghe e stregoni dei poteri diabolici da parte del demonio, presente in persona o sotto altra veste (capro, gatto nero, ecc.).

60) **Jean JALLA**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 95 (trad. dello scrivente).

61) **Id.**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 94 (trad. dello scrivente).

62) **Id.**, *Légendes et traditions...*, cit., p. 98 (trad. dello scrivente).

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

basti ribadire la rilevanza storica della fuga (altrimenti non si sarebbe qui a scriverne) e il fatto che un'importante dicotomia del tipo **Allontanamento vs. Avvicinamento** (di cui la *fuga* costituisce uno degli estremi) appare condivisa, sul piano della struttura narrativa, sia dai racconti epici valligiani e sia dalle fiabe di magia analizzate da Vladimir Propp (funzione XI: partenza e funzione XX: ritorno)⁶⁴.

Nel caso dello scontro fra Protagonista e Antagonista, configurandosi la tipologia dei racconti come **martirio del popolo valdese**, questo non potrà che risultare soprattutto diretto, vale a dire aggressivo sul piano fisico, come nel seguente caso tradizionale⁶⁵:

I nostri storici raccontano che un vecchio di 103 anni, sorpreso dai soldati in una grotta, ivi fu massacrato, mentre la sua giovane nipote preferì buttarsi dal precipizio piuttosto che cadere viva nelle mani di questi infami.

O aggressivo sul piano verbale, come nel caso del monaco esaminato in precedenza⁶⁶:

Quando il *Vérneil Veil* era popolato, un monaco penetrò in una casa, abitata da una famiglia Morel. Vi trovò la pia madre e progenitrice occupata a spiegare la Bibbia a suoi ragazzi e nipoti raggruppati attorno a lei. Cominciò a rinfacciarle la sua eresia e a minacciare i giovani di svariati castighi, in questo e nell'altro mondo.

Per quanto certamente, non manchino esempi di scontro indiretto: il sopra riferito caso della falsa indicazione del sindaco di Angrogna ai due viandanti stranieri (non è, infatti, il sindaco cattolico che uccide i due, bensì è la sua falsa indicazione che fa sì che i due vengano eliminati per essere derubati), oppure il seguente, nel quale il martirio si manifesta come stato di fatto in quanto un certo effetto deriva da una precisa azione che si verifica sussistendo una condizione non favorevole per i Valdesi⁶⁷:

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

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

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

Ciò che vale anche per questo, per quanto non si ritenga il racconto incluso appieno nel novero della retorica epico-religiosa⁶⁸:

Sulla strada Perrero-Massello, ai confini di Maniglia, si incontra un passo molto angusto: da una parte il contrafforte che scende dal *Truc ëd Pineiròl*, chiamato in quel luogo *Bô' la Vaccho* (bosco della vacca), dall'altra una parete di roccia tagliata a picco; in fondo al vallone, il torrente Germanasca che scende ribollendo. È il *Bâ dâ Pons*. La leggenda storica che spiega tale nome è la seguente: anticamente, una legge obbligava tutti i Valdesi della Valle (...) a portare i loro morti al cimitero di San Martino (...). La strada attuale, che conduce a Massello, non esisteva. Non c'era che un brutto sentiero, di cui si vedono ancora oggi le tracce, che passava sull'alto della parete rocciosa di cui si è

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

65) Jean JALLA, *Légendes et traditions...*, cit., p. 92 (trad. dello scrivente).

66) Id., *Légendes et traditions...*, cit., p. 97 (trad. dello scrivente).

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

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

detto.

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

Per quel che riguarda i modi del martirio del popolo valdese, questi possono cagionarsi direttamente per mano di qualcuno (l'avversario), come nel seguente episodio⁶⁹:

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

Oppure «scelte» (come nelle migliori tradizioni martirologiche) dalla persona posta di fronte alla suprema e drammatica alternativa, come in questo racconto tradizionale ambientato al *Bars d'la Bela Gianà*⁷⁰:

Quando non furono più che a pochi passi da lei, sollevando gli occhi, essa incontrò lo sguardo cupido dei soldati. Subito, la fine che l'attendeva si presentò ai suoi occhi: vide col pensiero il corpo di suo nonno profanato dai miserabili e insudiciato dal contatto con le loro mani impure; e vide se stessa servire alle basse passioni di questi mostri. Allora, rapida come il pensiero, senza neppure riflettere a ciò che faceva, spinse il cadavere dell'avo nel baratro che si apriva sotto i suoi passi e si lanciò nel vuoto.

Infine, con la dicitura «esiti vari» s'intende, come già nel precedente caso, l'epilogo della narrazione, cioè la situazione finale al termine del racconto: la vita, la morte, il castigo, l'eventuale punizione, l'eventuale emergere d'un toponimo/antroponimo.

5.3. La struttura logico-oppositiva delle leggende epico-religiose

Funzionale al giudizio morale proprio della cultura che l'ha prodotto, il racconto si configura come un netto confronto fra due soggetti (individuali o collettivi), dei quali uno si pone come Protagonista (i Valdesi, da cui provengono le leggende) e l'altro come Antagonista (i loro nemici, i Cattolici)⁷¹, da cui opposizione **Protagonista vs. Antagonista**. In questo senso, quindi, si può parlare di *epica*, in quanto contrasto narrativo (e retorico, di memoria storica) fra due contendenti, dei quali l'uno doveva difendere la propria specificità e la vita stessa e

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

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

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

l'altro rivestiva il ruolo di colui che cercava di annientarle⁷².

Il giudizio morale diventa elemento centrale nella dicotomia **Umano vs. –Umano**, in quanto il persecutore non è mai identificato come umano: il suo agire, i suoi atteggiamenti, la sua ferocia, la sua volontà di annientamento, ecc. ne fanno di lui un soggetto oltre la sfera umana. Tale fatto si mostra anche negli episodi meno cruenti, ad esempio, nella volontà dei monaci di Abbadia di ridicolizzare il pastore Appia di Prarostino, nella credenza d'un cattolico che i Valdesi avessero quattro occhi e quattro fila di denti, ecc. Questa dicotomia appare adeguata a riassumere la netta contrapposizione, di tipo epico-religioso, tra la visione valdese e quella dei Cattolici, il punto di vista dei quali in troppi casi assunse i toni della tragedia, della volontà repressivo-sterminatrice. Avversa ed essa l'agire (in teoria moralmente discutibile) dei valdesi in quanto a loro volta uccisori, appare un elemento facilmente giustificabile in base a necessità storiche (occorse rientrare nelle Valli anche militarmente) ed epico-narrative (partigianeria intrinseca dei racconti), certo in sintonia con il prototipo dell'Israël des Alpes⁷³, ovvero gli Israeliti, mai secondi a nessuno quando si trattò di eliminare fisicamente i propri nemici, come la Bibbia costantemente narra.

Altra opposizione rilevante è quella fra **Limiti umani vs. –Limiti umani**: agendo in modo inumano il persecutore va costantemente oltre i limiti di una umanità fedele a un credo religioso basato sul Vangelo e sull'amore verso il prossimo. Strettamente correlata alla prima dicotomia, tale opposizione appare adeguata a confermare ulteriormente l'epicità della situazione, nella quale la distanza fra "noi" e "gli altri" non risulta in alcun modo mediabile. Del resto, per riprendere la leggenda del cattolico che riteneva che i valdesi possedessero fattezze mostruose, tale credenza, come partigianamente raccontato, gli era stata inculcata dai preti cattolici e non da sue dirette esperienze: in questo caso, quindi, il non umano stava nel crederli esseri mostruosi da parte del cattolico (e nel dipingerli come tali da parte dei preti).

Infine, un'ultima coppia di opposizioni è la seguente: **Avere^P vs. –Avere^N** e **–Avere^P vs. Avere^N**. Essa trova giustificazione quale conseguenza degli esiti finali dei racconti, di ciò che al protagonista e all'antagonista è accaduto in sede di epilogo (colonna "effetti" nelle tabelle allegate). Con gli apici **P** ed **N** si intende la valutazione della situazione finale di ogni singolo racconto, dopo che nel frattempo si sono verificati i singoli eventi sequenziali: una positiva (**P**) e una negativa (**N**) di quel che si può leggere in conclusione, ricordando che le leggende provengono tutte dall'ambito valdese, risultando, quindi, più o meno partigiane⁷⁴.

Avere si contrappone a **non avere (–Avere)** come, ad esempio, la vita si contrappone alla negazione della stessa, come il prevalere verbale si contrappone al soccombere verbale, e via elencando. Se **avere positivo/negativo** si commentano da sé quali giudizi sull'antagonista e su quella che è la sua situazione alla fine del racconto o su ciò che non ottiene (il **non avere negativo**, ossia, ad esempio, la morte o la non coltivabilità di un campo⁷⁵), maggiore attenzione merita l'elemento **–Avere^P**: trattasi della glorificazione del martirio, in gran parte dei casi, della morte connotata in senso retorico, d'una morte che i posteri ricorderanno e che, secoli dopo, varrà come e più d'una vittoria o d'una vita, come la letteratura esemplare, dal canto suo, conferma (per non citare "altari della patria", martiri laici o le grandi morti epiche di tanta letteratura).

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

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

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

75) Come nel caso della leggenda "Il pastore lapidato".

5.4. Sintesi fra le due strutture logiche

Per giungere a un momento di sintesi fra i due relativamente diversi ragionamenti proposti, occorre riconsiderare due elementi della struttura logico-comportamentale integrandoli da un punto di vista oppositivo, in quanto due (del Protagonista e dell'Antagonista) sono le volontà fra loro inconciliabili, così come due sono gli aspetti salienti del racconto epico-religioso sul piano logico-sequenziale: il castigo per gli uni e il martirio per gli altri.

In un contesto epico-religioso, una prima dicotomia può intendersi come **Lotta** (fisica e verbale, cioè diretta o indiretta⁷⁶) che, entro l'aspetto del **martirio** si pone come **-Lotta (non lotta**, accettazione sino all'estremo sacrificio della condizione di perseguitato). Sulla base di queste considerazioni si può ipotizzare come pertinente l'opposizione **Lotta vs. -Lotta**.

La lotta, lungo la linea dell'Antagonista, conduce necessariamente, in ambiente epico, alla **non-vittoria (-Vittoria)** del medesimo, ossia alla vittoria del Protagonista, che si dà ora per implicita e ora per esplicita ma sempre certa, altrimenti non saremmo qui a parlarne.

Viceversa, la **non-lotta (-Lotta)** lungo la linea del Protagonista conduce alla sua implicita vittoria di tipo epico, mentre nei fatti (anche storici), tante vittorie (ma non definitive) ariserò al suo persecutore. Storicamente, infatti, non sono certo stati i Valdesi a «dichiarare guerra» alla cattolicità, bensì è stata quest'ultima a voler procedere all'estirpazione anche violenta dell'eresia, per quanto le genti valdesi abbiano dovuto combattere aspramente per difendersi, sopravvivere e alla fine vincere. Ci si trova, pertanto, di fronte a un'opposizione quale **Vittoria vs. -Vittoria**, che trova la sua ragion d'essere per l'ambientazione epico-religiosa dei racconti, in quanto costruzione d'una memorizzazione delle gesta di individui appartenenti ad un preciso ambito socioculturale, costruito attraverso vittorie e sconfitte militari, vittorie puramente morali, fede nei propri valori religiosi e, nel lungo periodo (ciò che conta, come già si è detto), dall'esserci definitivo, incontrastato e, alla fine, "emancipato".

Occorre, poi, ribadire come la doppia opposizione **Lotta vs. -Lotta** e **-Vittoria vs. Vittoria** costituisca il nocciolo del racconto epico per definizione e che quelli valdesi non facciano eccezione, anzi, tendano a confermare le osservazioni a suo tempo avanzate da Propp⁷⁷.

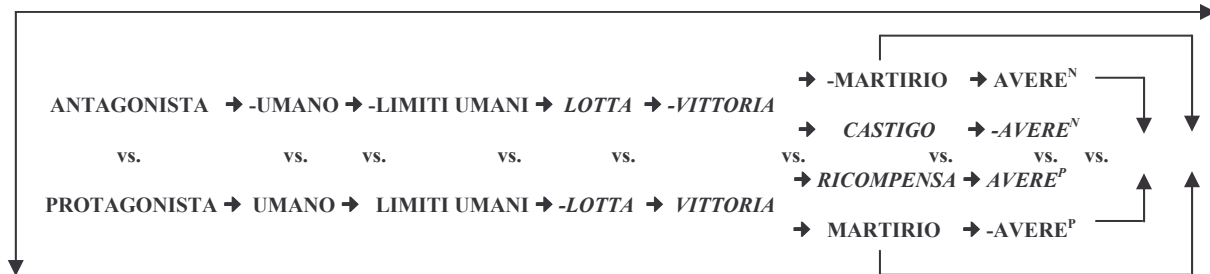
La **-Vittoria** lungo la linea dell'Antagonista prelude agli estremi delle due coppie di opposizioni **Castigo vs. Ricompensa** e **Martirio vs. -Martirio**. Da un lato il **Castigo** e dall'altro il **-Martirio**, opposizione logica al martirio di individui valdesi, che si concretizza come vacuo trionfo contingente dell'Antagonista (ad es., con la conversione comprata – il caso del pastore Danna o del Lantelme Relanqui, o rapendo i bambini valdesi per convertirli forzatamente, ecc.) che però il susseguirsi dei secoli vanificherà. In realtà ciò che più interessa qui sono gli altri due estremi, lungo la linea del Protagonista, vale a dire **Ricompensa** e **Martirio**: la **Vittoria** (morale, epico-religiosa) nella linea del Protagonista comporta o il martirio di genti valdesi (che verranno ricordati assurgendo a simboli positivi per le future generazioni nei racconti esemplari: **-Avere^P**) o la ricompensa con il ritorno nelle terre avite, il riconoscimento in quanto realtà religiosa dopo il 1848, ecc. (**Avere^P**).

5.5. Proposta di formalizzazione

76) Nella quale non v'è contatto diretto fra i contendenti ma che si risolve, solitamente, prima del contatto stesso: vedasi le citate leggende sul capitano Saquet, sui miliziani cattolici tramutati in massi, ecc.

77) Cfr. **Vladimir Ja. PROPP**, *L'epos eroico russo*, cit. , p. 12. La doppia opposizione **L/V** (lotta/vittoria) costituisce il nocciolo del racconto epico per definizione e la tradizione valdese da questo punto di vista non fa eccezione.

Risulta, così, possibile proporre la seguente formalizzazione delle opposizioni pertinenti, integrazione degli elementi salienti delle due suestiposte strutture (logico-sequenziale e logico-oppositiva, ottenendo il seguente schema relativo al doppio binario dell'epica valdese, quella concernente il castigo verso i persecutori e quella inerente al martirio di valdesi:



In corsivo sono segnalati gli esiti importanti ai fini della presente analisi: la transizione dalla doppia coppia **Lotta vs. -Lotta/Vittoria vs. -Vittoria** all'opposizione **Castigo vs. Ricompensa**, con i rispettivi esiti **-Avere^N vs. Avere^P**.

La presente proposta si presenta tuttavia come un modello esplicativo ancora troppo generalizzante. Infatti, come le risultanze dello studio di Propp sull'epos eroico russo (al pari di quello sulle fiabe di magia) appaiono capaci di generare riflessioni di più ampio respiro e si mostrano adatte ad applicazioni volte all'elaborazione di ipotesi di lavoro che consentono, tra l'altro, la formulazione di teorie in ordine alla struttura del racconto epico, alla stessa stregua il modello qui proposto pare trovare applicazioni altrove, anche presso ambiti socioculturali maggiormente connotati in senso laico e non precipuamente religiosi: ad esempio i canti di protesta nati all'interno di precisi strati sociali o lavorativi, le tradizioni resistenziale, patriottica, le retoriche nazionalistiche o sub-nazionalistiche, ecc.

5.6. Conclusioni

Nel corso del lavoro dedicato al leggendario stregonico delle Valli evidenziai in più occasioni come in tema di stregoneria, di fatto non fosse esistito un modello specificatamente valligiano avverso a quello esistente nelle contigue aree culturali cattoliche o cattolicizzate. S'era trattato, in quel frangente, di una diversa interpretazione di modelli altrove elaborati e nelle Valli trasmigrati, nonché del lascito, anche nella cultura popolare, dell'essere stata, la gente valdese, accusata di eresia e di stregoneria dalle autorità inquisitoriali.

Analogo ragionamento, credo, va fatto per ciò che attiene all'ambito epico-religioso: non esiste un modello tipicamente valdese ma esiste un utilizzo da parte del mondo valdese – in ciò si vede l'azione di Jalla e di tutta la seconda generazione seguente al Risveglio – di una struttura altrove diffusa e qui utilizzata in funzione della glorificazione, sul piano del leggendario popolare, delle “gesta” di coloro che vissero al tempo delle grandi persecuzioni, che lottarono e che, spesso, pagarono con la vita la propria fede.

Nondimeno, occorre volgersi ad un altro aspetto della tradizione epico-religiosa valdese, ai monumenti, i quali paiono mostrare più d'un legame con le tradizioni orali.

6. DALLA TRADIZIONE LEGGENDARIA ALLA TRADIZIONE MONUMENTALE

Scrivereva Attilio Jalla⁷⁸:

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

In questa asserzione paiono trovare compendio le affermazioni di Propp circa i caratteri popolari (di popolo) dell'epos, nonché le risultanze dell'analisi più sopra condotta intorno al leggendario epico-religioso valdese: «La celebrazione d'un avvenimento o d'un'impresa acquista quindi valore in quanto è la solenne affermazione d'un principio»⁷⁹. Ciò che trova conferma, ad esempio, nella sopra citata definizione dello storico Eric Hobsbawm.

Secondo Attilio Jalla, mentre le ricordanze di Prangins, Sibaud e Chanforan⁸⁰ riposano su episodi storici rilevanti per la storia religiosa valdo-riformata, i sopra citati Pra del Torno, Ghieisa d'la Tana e Bars d'la Taillola⁸¹ si fondano «su tradizioni popolari orali di origine antica ed oscura. Essi (...) non ricordano nessun avvenimento famoso, nessuna circostanza storica particolare. Le tradizioni stesse a cui essi si riferiscono sono d'indole generale e vaga»⁸².

Eppure anche questi ultimi divennero parte integrante del vissuto storico del popolo-chiesa valdese, nonché ripresi sul piano del leggendario, come il caso del Bars attesta, ciò che tende a correlarli al leggendario, ulteriore aspetto di un'unica tradizione epico-religiosa.

Sulla scorta del fatto riferito da Scipione Lentolo⁸³, relativo alla uccisione del vecchio ottuagenario e all'automartirio di sua nipote, occorre ritenere come certune tradizioni narrative costituiscano il *prius* rispetto ai monumenti: dalla tradizione orale a quella monumentale, in una sintesi fra storia e metastoria (rispettivamente Prangins-Sibaud-Chanforan e Pra del Torno-Ghieisa d'la Tana-Bars d'la Taillola) volta alla costituzione d'una memoria delle origini (Pra del Torno), della scelta teologico-religiosa (Chanforan) e di eventi d'autoaffermazione avversa all'altrui volontà d'annientamento.

Nel caso dei monumenti valdesi, la dicotomia **Fuga vs. –Fuga**, pare in grado di rendere conto dei due aspetti epici esaltati attraverso la memoria intorno a questi costruita. Ci si trova, da un lato, a Pra del Torno, Ghieisa d'la Tana e Bars d'la Taillola quali manifestazioni della persecuzione, del nascondersi, della fuga appunto, contrapposti ai due monumenti di Prangins e Sibaud, tesi a esaltare la fase del vittorioso rientro; in mezzo residua Chanforan, momento

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

79) *Id.*, art.cit., p.11.

80) Il cippo di Prangins, sulla riva svizzera del lago Lemano, indica il luogo dal quale partirono i Valdesi per il Glorioso Rimpatrio alla sera del 16 agosto 1689; su un piccolo pianoro posto poco sopra Bobbio Pellice, il cippo di Sibaud ricorda l'adunata e il giuramento ivi avvenuto l'11 settembre 1689, nel corso del quale i Valdesi giurarono unione e reciproca solidarietà, rispetto verso i subordinati e fedeltà verso i superiori, rigido mantenimento della disciplina e dell'ordine, nonché del rispetto degli scopi della loro missione; il cippo di Chanforan, posto lungo una stradiciola che da San Lorenzo sale leggermente dopo gli Odin, nel vallone di Angrogna, ricorda il luogo ove avvenne il famoso sinodo valdese del 1532 col quale il valdismo medievale si accostò alla Riforma svizzera, si fece pubblica fede religiosa, anche in contrasto con Roma e si deliberò la traduzione della Bibbia in francese (Bibbia dell'Olivetano, 1535).

81) Posto poco sopra la Cappella di Pra del Torno (Angrogna), la Scuola dei Barbi funzionò fin verso la metà del XVI secolo, in quanto dopo il citato sinodo di Chanforan venne meno il ruolo dei Barbi, sostituiti dai Ministri o Pastori che si preparavano nelle scuole zurighesi o di Basilea; dalla strada nel comune di Angrogna che dal Verné conduce agli Odin si diparte un ampio sentiero che conduce a una grotta nel vallone del Venie la Ghieisa d'la Tana, celebrata dal De Amicis nel suo *Alle porte d'Italia* e ricordo delle persecuzioni e della necessità di nascondersi e di celebrare i riti prima dell'adesione della Riforma; infine il Bars d'la Tallhola, posto sotto il Castelluzzo, alle pendici del Vandalino, sopra Torre Pellice e, in particolare, la frazione Bonnet, luogo cui s'accedeva tramite carrucola (o tagliola) e che si ritiene (Lentolo e altri) luogo ove ci si nascondeva dai persecutori.

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

83) Cfr. Scipione LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni*, cit., p. 190.

pare non meno rilevante negli esempi di esaltazione delle gesta di singoli personaggi storici (Janavel, Arnaud), sintesi di elementi sì variegati (fede, dedizione alla causa, soprannaturalismo) ma pur sempre, entro un contesto epico-religioso, per quanto ampia possa risultare l'ombra calviniana. L'eroe o è eroe o non è, sia esso individuale o, a seconda dei racconti, collettivo e, come tale, in grado di assurgere a paradigma per chi era partecipe della cultura valligiana.

Fra i temi solo accennati nel corso dell'esposizione v'è quello del rapporto fra élite intellettuali e religiose e base popolare. Per quel che riguarda la prima parte, seguendo i suggerimenti di Bruna Peyrot (per la quale «la memoria valdese è stata costruita»⁸⁸), s'è ritenuto che l'azione delle élite valligiane abbia influenzato prepotentemente il materiale leggendario, come l'agire di Jalla indica e come evidenza la presenza massiccia di racconti provenienti dalla sua silloge. Ciò pare contrapporsi alla relativamente esigua quantità di racconti tratti dal lavoro di Marie Bonnet, la quale mostra una maggiore vicinanza al variegato mondo del popolare-popolaresco; la cosa non appare trascurabile: se sul suo lavoro l'opinione può darsi con ampi margini di sicurezza (il suo obiettivo fu certamente quello di offrire un repertorio di tradizioni narrative *in ogni caso* popolari, anche nella trascrizione di leggende storiche e religiose e di racconti tradizionali), su quello di Jalla pesano, da un lato, l'opzione risvegliata, che funse da spinta sia alla volontà di rieducare spiritualmente le genti delle Valli (marcando anche i confini rispetto a Roma⁸⁹) e sia all'esigenza di darsi una storia peculiare; dall'altro, la difficoltà di separare il folclorista anomalo dal facitore di tradizioni o rielaboratore di leggende.

Il materiale esaminato è autenticamente popolare, semipopolare o popolarizzato? La risposta è tre volte positiva: risulta centrale un'azione da parte delle élite, è presente materiale autenticamente popolare e si procedette alla popolarizzazione di materiale elaborato in ambiente dotto, oppure di derivazione popolare ma riletto dalle élite stesse e, quindi, rispedito al mittente, per poi essere nuovamente recuperato sotto forma di sillogi. Appare quindi ovvio dover ammettere che *senza l'opera delle élite* (e, nel caso delle tradizioni orali, d'un Jalla e dei suoi quasi mai nominati informatori) non avremmo fra le mani una delle due sillogi concernenti il leggendario valligiano; senza il ruolo dell'intelligenza risvegliata e post-risvegliata il mondo valdese non disporrebbe degli scritti qui più volte citati.

Per chiudere, cito in modo sintetico due ipotesi che reputo alla base dell'agire (come scopi che come mezzi adottati) delle élite nella costruzione delle tradizioni qui esaminate:

- 1) 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 quest'ultimo s'identifichi ideologicamente con lei (come altrove accade per altre borghesie). È però vero che questo ceto sociale (figlio della sua terra⁹⁰) mostra i suoi evi-

88) *Id.*, *La roccia...*, cit., p. 254.

89) 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» 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.

90) Le analisi condotte da **Jean-Pierre VIALLET**, *La chiesa valdese di fronte al fascismo*, Torino, Claudiana, 1985, evidenziano aspetti centrali in relazione 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 accompagnata da una buona dose di banale conservatorismo» (p. 34).

Sulla diffidenza da parte dei Valdesi nel lasciarsi coinvolgere nei processi di industrializzazione cfr. gli accenni in **Augusto COMBA**, *Mondo valdese, élites e industria fra secondo '800 e primo '900*, in **Pouvoir (Le) regional dans les régions alpines françaises et italien-**

denti limiti sociali, come se dopo i prodromi d'un processo di espansione produttiva e sociale nel XVIII secolo, il sopraggiungere del Risveglio avesse come impedito alla nascente borghesia (o, almeno, ad una sua parte) l'affermarsi sia in quanto élite intellettuale e sia quale classe trainante dal punto di vista economico-produttivo. Tale fatto portò a delegare ad altri (borghesie imprenditoriali straniere) il ruolo economico-produttivo⁹¹ e a privilegiare il proprio compito di operare su piani sovrastrutturali⁹² (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» (riscatto della patria oppressa)⁹³, alimentate da tensioni risvegliate e certamente comprensive di un neppure troppo celato paternalismo⁹⁴;

2) In tema di opzioni risvegliate⁹⁵ ci si potrebbe domandare se, parallelamente alle finalità

nes, Actes du IX^e Colloque franco-italien d'Histoire alpine, Chambéry, 3-5 octobre 1983, 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).

- 91) «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...*, cit., p. 37). Per una opposta visione cfr. **Augusto COMBA**, *Mondo valdese...*, cit., per il quale la borghesia imprenditoriale valdese appare attiva in tanti rami industriali ben oltre i limiti cronologici definiti da Viallet.
- 92) Sul ruolo delle élite 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 élite 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).
- 93) Il termine risorgimento «riassumeva 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*, in **Fabio Levi**, **Umberto Levra**, **Nicola Tranfaglia** (a cura di), *Storia d'Italia 3*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 1132).
- 94) «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 nelle Valli Valdesi*, in «la Beidana», n. 7 (1988), marzo, pp. 16-31: 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).
- 95) In ambito religioso 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, per le argomentazioni sopra riferite, il ricorso ad elementi venati d'irrazionale (di mitico, di fantasmatico, di arche-

pedagogiche e alla luce dell'ipotesi ora esaminata, sia da rinvenire in esponenti delle élite permeate di spirito risvegliato una maggiore propensione delle coscienze verso il fascino, il mitico, l'archetipale, non trascurando sia riscontri di Jalla sulla diffusione di libri di magia presso famiglie valdesi e sia la strategia di tipo retorico analizzata. 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 quel tempo», quello della affermazione della realtà valdese; che intese addirittura l'avvenuto ritorno nelle Valli in senso mitico, elaborando ex novo la definizione di «repatriation»⁹⁶; non dimenticando le varieguate produzioni letterarie cui fa cenno Bruna Peyrot (romanzi, teatro, poesie, ecc.).

Si così 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 tramiti narrativi (come la modalità epica, la quale non è certamente lontana dalla dimensione mitica⁹⁷) e argomentazioni (origini, affermazione, luoghi, figure) di natura anche mitico-fantasmatica, creduti (o fatti credere) come reali, cioè – questo è un punto nodale – non percepiti come in prevalenza mitico-fantasmatici o, sul piano narrativo, dotati di quella valenza mitica sufficiente a metastoricizzare (mitizzare) l'elaborazione e il dato reale, cioè storico: si pensi, ad esempio, al dibattito intorno al tema delle origini valdesi a seguito degli studi di Comba (anni 1870-'80)⁹⁸, dopo il lungo e totale rifiuto della critica, storicamente corretta per quanto apologetica, avanzata dal vescovo André Charvaz (*Recherches historiques...*, 1836⁹⁹). 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 adottata.

Queste due ipotesi possono così schematicamente riassumersi:

tipale) 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.

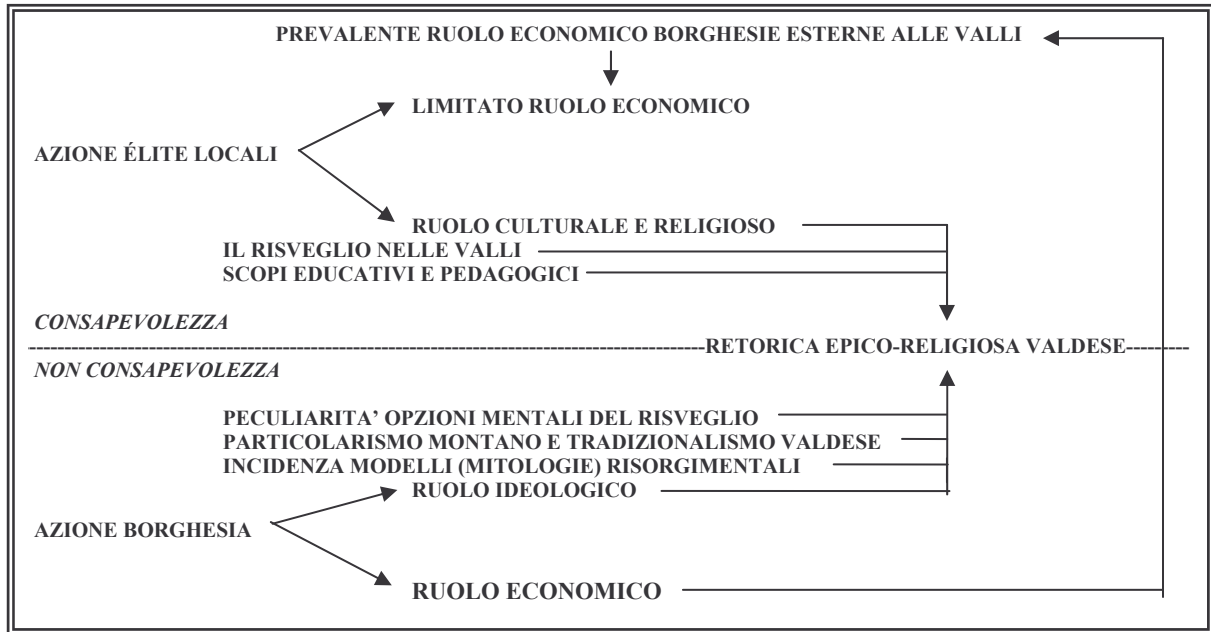
Si possono evidenziare tre elementi: da un lato forti spinte verso una maggiore spiritualità, erede di elementi pietistici e, certo, non estranea alla sua «fase di involuzione e decadenza, allontanandosi dalla matrice luterana ed accogliendo motivi mistici, apocalittici e teosofici» (Ugo GASTALDI, *I movimenti di risveglio...*, cit., p. 10), cioè l'exasperazione di taluni aspetti irrazionali (un irrazionalismo che appare anche correlato all'irrazionalismo di discendenza romantica); dall'altro, la componente fortemente morale, che conduce, addirittura, ad una visione vagamente dualistica la quale in questa sede non risulterà certo secondaria; infine e non ultimo, l'exasperazione della malvagità umana, della corruzione dell'umana specie, in quanto facilità a risultare asserviti all'agire in senso malvagio (prestando attenzione ai discorsi ingannevoli del Diavolo e divenendo servo del peccato). Tali aspetti portano allo scoperto un'accentuata determinazione in senso morale tendente al quasi-dicotomico: da un lato, per certi versi, i Buoni e dall'altro i Malvagi, con una netta prevalenza dei secondi, ciò che non solo emergerà con forza nel prosieguo delle presenti analisi intorno al materiale leggendario ma che è già venuto a galla – si ritiene – con sufficiente chiarezza a proposito della retorica epico-religiosa esaminata nella prima parte, basata su una scoperta contrapposizione fra interno ed esterno, ovvero fra Valdesi (i Buoni) e Cattolici (i Malvagi).

96) Alexis Muston «“inventò” la parola “repatriation” per definire ne l'*Israël des Alpes* il ritorno dei valdesi dall'esilio (...)» (Bruna PEYROT, *La memoria costruita...*, cit., p. 533).

97) «La tradizione epica romana si costrui 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, 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).

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

99) 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.



Mentre gli elementi della parte superiore dello schema reputo che siano stati percepiti e presenti nelle coscienze degli intellettuali valligiani, quelli della parte inferiore potrebbero essere sostanzialmente avvenuti prescindendo in parte o del tutto dalla consapevolezza della loro esistenza o vigenza da parte delle élite valdesi. Tali elementi non possono certo darsi con totale sicurezza, questo è solo uno schema, un modello, che tuttavia riprende analisi e valutazioni disparate con un grado di attendibilità molto alto: verosimilmente questi fattori possono aver inciso, ciascuno col suo grado, nella costruzione della retorica epico-religiosa valdese per come l'abbiamo conosciuta in questo intervento e per come ci è stata trasmessa da Jalla e, in parte, da Bonnet, il lavoro della quale attese troppo tempo per essere reso disponibile al pubblico italiano e valligiano.