

la beidana

cultura e storia nelle valli valdesi



Lire 8.000

33

ottobre 1998

CENTRO CULTURALE VALDESE EDITORE

LA BEIDANA
anno 14°, n. 3 - ottobre 1998

Autorizzazione Tribunale di Torino
n. 3741 del 16/11/1986

Publicazione periodica

Responsabile a termini di legge:
PISSA ERAS

Comitato di redazione:

MARCO FRATINI
(coordinatore)
MARCO BESSON
DAVIDE DALMAS
MARCO FRASCHIA
TULLIO PARISE
INES PONTET

Società di Studi Valdesi
Via Beckwith, 3
10066 Torre Pellice (TO)
Tel. 0121/932765

Centro Culturale Valdese Editore
Via Beckwith, 3
10066 Torre Pellice (TO)
Tel. 0121/932179
Fax 0121/932566

C. C. Postale n. 34308106

Abbonamento:

annuale	L. 20.000
estero ed enti	L. 25.000
sostenitore	L. 50.000
enti sostenitori	L. 100.000
la copia	L. 8.000

IVA ridotta a termini di legge.

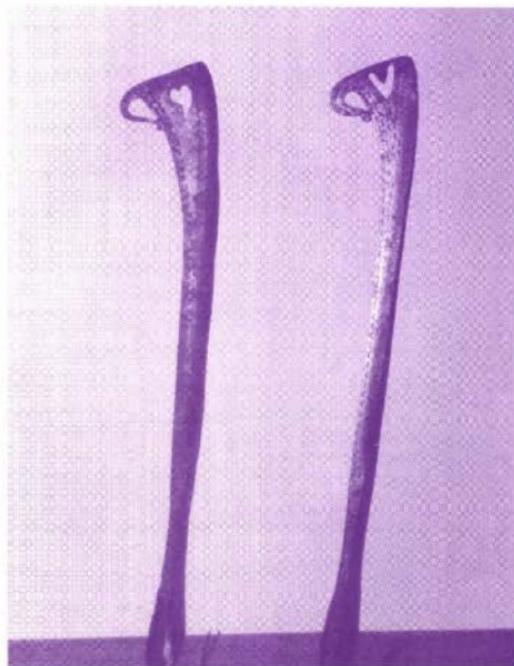
Publicazioni cedute
prevalentemente ai propri soci

Progetto grafico:
GIUSEPPE MONCHIA

Impaginazione e grafica:
MARIO RATTOMBA

Stampa:
Tipolitografia Alzani
Pinerolo

In copertina: affreschi nella cappella di San Bernardino a Lusernetta; predica di San Bernardino; particolare dell'uditorio. In più occasioni la storiografia relativa agli affreschi ha individuato nel pubblico dei valdesi (si veda l'articolo di Elena Romanello). Fotografia di Marco Fratini.



La beidana, strumento di lavoro delle valli valdesi, una sorta di roncola per disboscare il sottobosco, pare, secondo alcuni, che abbia mantenuto a lungo i caratteri agricoli, nonostante il suo impiego anche come arma, perché i Savoia, durante tutto il '600, impedivano ai valdesi il porto d'armi. Essa è il simbolo dello scontro fra una dinastia regnante e un popolo di contadini protestanti del Piemonte.

In alcuni dei più recenti numeri della rivista era assente (ve n'eravate accorti?) il consueto editoriale. A partire da questo fascicolo abbiamo deciso di ripristinare quell'antica e sana abitudine. Assai di frequente nei periodici locali (annuali, semestrali, mensili) a carattere storico-culturale manca qualsiasi premessa redazionale, introduzione al fascicolo, dichiarazione d'intenti. Uno dei motivi è che essi – spesso contraddistinti da una periodicità irregolare e legata alle lunghe scadenze – sono strutturati sostanzialmente come insieme di saggi non programmati in base ad un criterio specifico ed omogeneo. Quel genere di riviste è in molti casi caratterizzato da un taglio accademico (o presunto tale) ed è dunque privo di legami con l'attualità, il territorio in cui operano e la gente che ci vive. Non per questo esse vanno considerate inutili, anzi. Semplicemente non si pongono il problema di immaginare un progetto che vada oltre l'allestimento, ineccepibile sotto il profilo scientifico ed il più possibile corretto dal punto di vista grafico-redazionale-tipografico, del fascicolo della rivista. Nulla di male. Tuttavia, fin dalla sua nascita, «La beidana» si è posta il problema della propria funzione culturale (qualcuno forse ricorda la domanda che sottendeva ad alcuni dei primi editoriali: «esiste una cultura valdese?»). Ancora di recente i tentativi di analisi della questione legata all'identità valdese (con gli interrogativi suscitati dalle «proposte» occitaniste), con tutti i risvolti storico-folcloristici e turistico-gastronomici, hanno occupato molte delle nostre pagine ed un buon numero di ore durante le discussioni redazionali (negli uffici del Centro Culturale Valdese, ma anche nelle trattorie della zona). Riesumiamo allora l'editoriale con la sua funzione di proposta culturale e quindi politica (nel senso di comunità organizzata che progetta il proprio futuro); facciamo de «La beidana» uno strumento di riflessione, di dibattito e di proposta per l'avvenire delle nostre valli.

La redazione

Il “caso” Lusernetta

Scambi figurativi a cavallo delle Alpi occidentali

Sabato 11 luglio 1998, presso la chiesa di Santa Croce a Luserna San Giovanni (in frazione Luserna), si è svolta la giornata di studi “Circolazione di artisti e di stili nell’arco alpino occidentale nel XV secolo”, a cura del Gruppo Storico “La Lucerna”, con la partecipazione dei Comuni di Luserna San Giovanni e Lusernetta, della Regione Piemonte, della Provincia di Torino e della Comunità Montana Val Pellice.

Nella mattinata, coordinata dal professor Giovanni Romano – docente di Storia dell’Arte Moderna all’Università di Torino – sono state presentate le seguenti relazioni: Simone Baiocco, Episodi figurativi a cavallo delle Alpi occidentali nella prima metà del ‘400; Elena Romanello, Il Maestro di Lusernetta: un pittore di metà Quattrocento tra Pinerolese e Nizzardo; Laura Senatore, Tracce di scambi tra Piemonte sud-occidentale e Provenza nella pittura del tardo Quattrocento. Nel pomeriggio l’intero gruppo dei partecipanti ha visitato la cappella di San Bernardino presso il cimitero di Lusernetta, potendo dunque prendere visione “dal vivo” del ciclo di affreschi quattrocenteschi, da qualche tempo al centro di un progetto di promozione turistica.

La mano dell’anonimo frescante (convenzionalmente denominato “Maestro di Lusernetta”) è stata da tempo riconosciuta anche nella decorazione della cappella di Saint-Erige ad Auron (Alpi Marittime). Tale collegamento, sull’uppato a cavallo dell’arco alpino, non deve assolutamente stupire; il “caso” Lusernetta non costituisce infatti un esempio isolato, ma si inserisce in un’area di fermento culturale, quella alpina nel corso del Quattrocento, aperta agli scambi figurativi più di quanto si tenda oggi ad immaginare.

Nell’articolo che segue – breve anticipazione del saggio più ampio che dovrebbe vedere la luce nel volume contenente gli atti del convegno – Elena Romanello inserisce il ciclo di affreschi nel vivace panorama figurativo pinerolese di metà Quattrocento (territorio che va ancora esplorato a fondo, perché ricco di sorprese e suggestioni) ed affronta il tema del significato iconografico, già da alcuni storici messo in relazione con la presunta predicazione di San Bernardino da Siena nell’area pinerolese in funzione antiereticale nei confronti dei valdesi.

Gli affreschi di Lusernetta

Una testimonianza del culto bernardiniano in val Pellice a metà del '400*

di Elena Romanello

Il Maestro di Lusernetta e la situazione figurativa pinerolese

Gli affreschi che decorano il presbitero della chiesa cimiteriale di San Bernardino a Lusernetta colmano, nella cultura figurativa delle Alpi occidentali, un vuoto cronologico: è infatti possibile datarli intorno al 1450, grazie a Giovanni Romano, che nel 1974 individuò l'autore delle pitture di Lusernetta negli affreschi della chiesa di Saint-Erige ad Auron (recanti la data 1451), nella valle della Tinée, ad un centinaio di chilometri da Nizza¹.

Del complesso panorama artistico pinerolese quattrocentesco, in parte perduto, possediamo diverse testimonianze, sia figurative che documentarie, per la prima e la seconda parte del secolo², ma il caso di Lusernetta è l'unico aggancio cronologico sicuro per la metà del '400. Sappiamo che lavorarono

* Il presente articolo, per la parte propriamente storico-artistica, trae spunto dalla mia tesi di laurea dal titolo *Pittori itineranti tra Piemonte e Nizzardo nella seconda metà del XV secolo*, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1997-1998, relatore professor Giovanni Romano.

¹ G. ROMANO, voce *Canavesio Giovanni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XVII, Roma 1974, p. 730. Le evidenti affinità stilistiche tra i due cicli furono messe in luce da E. ROSSETTI BREZZI, alla quale si deve l'unico, sinora, intervento critico sul Maestro di Lusernetta, cfr. E. ROSSETTI BREZZI, *Maestro di Lusernetta, c. 1450*, in E. CASTELNUOVO-G. ROMANO (a cura di), *Giacomo Jaquerio e il gotico internazionale*, catalogo della mostra, Torino 1979, pp. 411-413. Un precoce caso di artista pinerolese attivo nel Nizzardo fu Giovanni Francino, che, a Nizza dal 1410, su committenza di Pietro Martini, dipinse, per la chiesa di San Francesco, un polittico, ora scomparso, ma ancora esistente ai tempi del Goffredo (autore di una *Storia delle Alpi Marittime* che vide la luce nel 1839; cfr. E. ROSSETTI BREZZI, *Percorsi figurativi in terra cuneese. Ricerche sugli scambi culturali nel basso medioevo*, Novi Ligure 1985, p. 19.

² Per la prima metà del '400 pinerolese, cfr. G. ROMANO, *Aspetti della pittura gotica nel Pinerolese*, in A. F. PARISI-G. ROMANO (a cura di), *Mostra del gotico nel Piemonte centro-occidentale*, catalogo della mostra a Pinerolo, Torino-Pinerolo 1972, pagine non numerate.

presso la corte degli Acaja Giacomo Jaquerio (nel 1403 è attivo nel castello dei Principi d'Acaja a Torino, l'attuale Palazzo Madama, nel 1415 eseguì le vetrate per la cappella del castello di Pinerolo e nel 1418 affrescò l'oratorio adiacente al castello di Pinerolo³), Aimone Duce (lavorò nei due castelli degli Acaja a Torino, almeno dal 1417, e a Pinerolo, dove risiedeva dal 1428 e dove è documentato per l'ultima volta nel 1444⁴), malgrado non ci siano giunti documenti pittorici dell'incontro tra queste due personalità di spicco del tardo-gotico piemontese. Esistono inoltre diverse prove che testimoniano un rapporto figurativo tra il Pinerolese e il marchesato di Saluzzo: si vedano il busto-reliquiario di San Giovenale nel Duomo di Fossano eseguito dall'orafo pinerolese nel 1417 su committenza di Ludovico d'Acaja⁵, gli affreschi con le Storie della Vergine nella parrocchiale di Roletto⁶, quanto di più vicino ci

³ E. CASTELNUOVO, *Giacomo Jaquerio e l'arte nel ducato di Amedeo VIII*, in *Giacomo Jaquerio*, cit., p. 31, con bibliografia precedente; cfr. anche G. ROMANO, *Tra la Francia e l'Italia: note su Giacomo Jaquerio e una proposta per Enguerrand Quarton*, in *Hommage à Michel Laclotte. Études sur la peinture du Moyen Age et de la Renaissance*, Milano-Parigi 1994, p. 177. Il catalogo della mostra del 1979 è ancora oggi uno strumento propedeutico indispensabile per chi voglia affrontare lo studio dell'arte in area torinese nella prima metà del XV secolo, aggiornato dal saggio di G. ROMANO, *Da Giacomo Pitterio ad Antoine de Lonhy*, in *Id.* (a cura di), *Primitivi piemontesi nei musei di Torino*, Torino 1996, pp. 112-209. Alla fine degli anni '70 l'esigenza di fare il punto della situazione sull'arte quattrocentesca del Piemonte occidentale culminò (dopo la piccola ma significativa esposizione fotografica di ROMANO-PARISI, *Mostra del Gotico*, cit.) nel catalogo della mostra curata da G. ROMANO, *Valle di Susa. Arte e storia dall'XI al XVIII secolo*, Torino, 1977 (si veda in particolare, per la pittura quattrocentesca, il saggio di E. ROSSETTI BREZZI, *La pittura in Valle di Susa tra la fine del Quattrocento e i primi anni del Cinquecento*, pp. 181-203). Restano tuttavia fondamentali, come registi documentari (seppur con qualche errore), gli scritti di E. BERTEA, *Ricerche sulle pitture e sui pittori del Pinerolese dal XIV secolo alla prima metà del XVI*, Pinerolo 1897) e di P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa Pinerolese*, in particolare i voll. IV e VI, Pinerolo 1899, 1901-1903.

⁴ M. DI MACCO, *Dux Aimone, 1429*, in *Giacomo Jaquerio*, cit., p. 400. L'intervento più recente su Aimone Duce è di E. ROSSETTI BREZZI, voce *Dux Aimone*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XLII, Roma 1993, pp. 240-241. Per molto tempo, a causa di una svista del Caffaro (A. CAFFARO, *Pittori ed altri artisti medievali in Pinerolo*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», anno I, nn. II-III, 1896, p. 155) si ritenne che l'ultimo soggiorno documentato a Pinerolo di Aimone Duce risalisse al 1461, da correggere in 1441 (cfr. A.F. PARISI, *I Longo tra i pittori tardo-gotici del pinerolese*, in *Jacobino Longo pittore attivo...1508-1542...*, catalogo della mostra, Luserna San Giovanni 1983, p. 97). Sono pinerolesi gli ultimi documenti riguardanti Aimone Duce e due dei tre cicli pittorici accertati, ovvero gli affreschi di Santa Maria Assunta a Macello, datati 1429, e nella chiesa della Missione a Villafranca Piemonte, firmati.

⁵ M. LEONE-G. ROMANO, *Severino Dorerio, 1417*, in *Giacomo Jaquerio*, cit., pp. 276-278.

⁶ G. GALANTE GARRONE, *Maestro di Roletto, 1420-1430*, in *Giacomo Jaquerio*, cit., pp. 404-406. Nel 1979 la Galante Garrone tentò di attribuire al Maestro di Roletto le Storie Sacre di Santa Maria del Monastero di Manta, ora in deposito a Saluzzo, presso il Museo di Casa Cavassa (EAD., *Maestro di Roletto (?), c. 1440*, in *Giacomo Jaquerio*, cit.,

possa essere al Maestro della Sala baronale della Manta e infine il Maestro di Lusernetta, che del Maestro della Manta serba memoria⁷. Tra gli artisti che furono attivi nell'ambito culturale degli Acaja ricordiamo inoltre, nella prima metà del XV secolo, Giacomo Pitterio, che lavorò presso i principi nel 1412⁸, mentre Giovanni Beltrami firmò gli affreschi nella chiesa di San Giovanni ai Campi di Pioresi, datati 1414⁹. L'evoluzione artistica non si interrompe nel 1418, con la morte del principe Ludovico, poiché l'erede Amedeo VIII di Savoia si servi degli stessi maestri francesizzanti¹⁰, mentre un cambiamento si avverte solo negli anni centrali del secolo, quando tra le rare menzioni di artisti nei quaderni delle taglie di Pinerolo si distinguono, nel 1450, i nomi noti di Giovanni Canavesio¹¹ del quale non si conoscono opere pinerolesi all'infuori degli affreschi, ora scomparsi, nella chiesa di San Siro a Virle (datati 3 giugno 1487)¹² e Matteo Serra (attivo dal 1444 al 1468), capostipite della bottega che nella seconda metà del '400 monopolizzò il mercato valsusino e che lasciò nel Pinerolese gli affreschi nella chiesa di San Domenico a Pinerolo, il frammento con il santo vescovo orante (già attribuito a Canavesio)¹³, Museo Civico di Pinerolo, gli affreschi in frazione Santa Lucia, da riferire tutti a Bartolomeo Serra¹⁴.

p. 182), ma in tempi più recenti ha preferito parlare semplicemente di affinità tra i due cicli; cfr. EAD., *Cicli pittorici nell'"ecclesia prope castrum"*. *Il fascino discreto del contesto locale*, in G. CARITÀ (a cura di), *Le Arti alla Manta*, p. 212.

⁷ G. ROMANO, *Per un eroe senza nome: il Maestro della Manta*, in *Id.* (a cura di), *Castello della Manta*, Quaderni di restauro, Milano 1992, p. 4. Giuseppe Dardanello, dopo avere studiato i documenti fossanesi, suggerì di individuare nella Sala baronale della Manta una maestranza facente capo ad Antonio Pocapaglia di Saluzzo; cfr. G. DARDANELLO, *L'antica collegiata dei Santi Maria e Giovenale*, in G. ROMANO (a cura di), *La Cattedrale di Fossano*, Fossano 1993, p. 49. Per un intervento recente sui pittori Antonio e Pietro Pocapaglia di Saluzzo si veda E. ROSSETTI BREZZI, *Tra Piemonte e Liguria*, in ROMANO, *Primitivi piemontesi*, cit., pp. 35-38.

⁸ CAFFARO, *Pittori ed altri artisti*, cit., p. 115. Per Pitterio l'ultimo intervento critico è di ROMANO, *Da Giacomo Pitterio*, cit., pp. 112-117.

⁹ ROMANO, *Giovanni Beltrami, 1414 (?)*, in *Giacomo Jaquerio*, cit., p. 174.

¹⁰ ROMANO, *Aspetti della pittura gotica*, cit., pagine non numerate.

¹¹ Già il CAFFARO riporta il documento che parla di un "magister iohannes canavexii pinctor" (*Pittori ed altri artisti*, cit., p. 156).

¹² B. BAUDI DI VESME, *Le origini della feudalità nel Pinerolese*. in *Studi pinerolesi*, vol. I, 1899, p. 70, nota 1. Su Canavesio si veda l'ultimo intervento di V. NATALE, *Non solo Canavesio. Pittura lungo le Alpi marittime alla fine del Quattrocento*, in G. ROMANO (a cura di), *Primitivi piemontesi*, cit., pp. 40-109, con ampia bibliografia precedente e una riconsiderazione dei problemi figurativi della zona alpina.

¹³ Per la vicenda critica cfr. NATALE, *Non solo Canavesio*, cit., p. 107, nota 88.

¹⁴ Cfr. G. ROMANO, *Sur Antoine de Lohny en Piemont*, in «Revue de l'art», n. 85, 1989, pp. 35, 38, *Id.*, *Tra la Francia e l'Italia*, cit., p. 188, nota 46. P. LASSANDRO, *Attività pittorica di Bartolomeo e Sebastiano Serra*, tesi di laurea in Storia dell'Arte Medioevale, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1993-1994, relatore professor Giovanni Romano, p. 6. Il corpus pittorico dei Serra fu ricostruito dalla BREZZI nel 1977 (*La pittura in Valle di Susa*, cit., pp. 181-203).

Nell'ambito di tale contesto figurativo noto, il Maestro di Lusernetta rappresenta quindi l'unica personalità artistica di un certo rilievo, a metà '400, di cui restino tracce pittoriche nel Pinerolese. Egli dipinse nel presbitero della chiesa di San Bernardino a Lusernetta il Cristo in Mandorla con il Tetramorfo (ovvero i simboli degli Evangelisti)¹⁵, la cui somiglianza con l'analogo soggetto di Auron è evidente (figg. 1-2), sia nell'impostazione delle figure e nelle fisionomie, che nella descrizione degli animali ossuti o dal piumaggio scintillante e metallico. Ritornano inoltre nei cicli francese e italiano le stesse tipologie di stoffe, l'abbigliamento e le espressioni dei personaggi: si guardi per esempio la predica di San Bernardino a Lusernetta e la Predica della Maddalena ai Marsigliesi ad Auron (figg. 3-4). La presenza di artisti attivi al di qua e al di là delle Alpi era nel XV secolo tutt'altro che un caso isolato (si vedano i famosi casi di Canavesio, i Serra, Jean Baleison, Hans Clemer): i rapporti tra la val Luserna e il Nizzardo sono documentati, oltre che dall'esistenza a Nizza (sin dalla fine del '300) di un ramo della famiglia piemontese dei Luserna¹⁶, dalla carica di ricevitore generale delle imposte della Contea di Nizza rivestita nel 1453 da Francesco da Vigone¹⁷, della famiglia degli Opezzi, un cui membro, Boniforte, fu nel 1451 consigliere di Bibiana¹⁸.

Sulle pareti laterali si stagliano i monumentali Apostoli (sul muro settentrionale troviamo da sinistra verso destra San Pietro, Sant'Andrea, San Giacomo Maggiore, San Giovanni, San Tommaso e San Giacomo Minore; sulla parete meridionale prendono posto San Filippo, San Bartolomeo, San Matteo, San Simone, San Taddeo e San Mattia). La parete absidale è occupata al centro dalla Predica di San Bernardino (nell'atto di mostrare il trigramma di Cristo ai fedeli, fig. 5), tra la Lapidazione di Santo Stefano a sinistra e San Chiaffredo (patrono della città di Saluzzo) a destra, ritratto in abito da cavaliere: si tratta di una rappresentazione insolita per il santo, che fu il secondo

quando ancora non si conoscevano i nomi di tali artisti (chiamati convenzionalmente Maestro di Ramat e Maestro di Jouvenceaux), resi noti da un documento del 1495, in cui Bartolomeo Serra, rappresentato dal figlio Sebastiano, riceve il pagamento per avere affrescato la Passione di Cristo nell'antica parrocchiale di San Maurizio Canavese (C. NOVERO-G. DESTEFANIS-G. BALMA MION, *Èl pais dle "teste quadre". Analisi storica, ambientale, artistica della Comunità di San Maurizio Canavese*, Borgone di Susa 1981, pp. 154-155).

¹⁵ Per tale iconografia cfr. L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien. Iconographie des Saints*, vol. III, t. 2, Parigi 1958, pp. 712 (Giovanni), 829 (Luca), 870 (Marco) e 928 (Matteo).

¹⁶ E. CAIS DE PIERLAS, *Le fief de Châteauneuf dans les Alpes Maritimes du XI^e au XV^e siècle. Étude féodale et généalogique*, in *Miscellanea di Storia Italiana*, t. XXIX, 1892, p. 474.

¹⁷ E. CAIS DE PIERLAS, *La ville de Nice pendant le premier siècle de domination sabaude*, Torino 1898, p. 115.

¹⁸ A. MANNO, *Il patriato subalpino. Notizie di fatto storiche, genealogiche, araldiche e feudali desunte da documenti*, Firenze 1895-1906, vol. XIX, p. 62 (consultato nell'edizione dattiloscritta conservata presso la Biblioteca Reale di Torino).



Fig. 1. Cristo in Mandorla con il Tetramorfo; Auron, chiesa di Saint-Erige, 1451 (Maestro di Lusernetta). Fotografia dell'autrice.



Fig. 2. Cristo in Mandorla; Lusernetta, chiesa di San Bernardino, 1450 c. (Maestro di Lusernetta). Fotografia di Marco Fratini.



Fig. 3. Predica della Maddalena ai Marsigliesi, particolare; Auron, chiesa di Saint-Erige, 1451 (Maestro di Lusernetta). Fotografia dell'autrice



Fig. 4. Predica di San Bernardino da Siena, particolare; Lusernetta, chiesa di San Bernardino, 1450 c. (Maestro di Lusernetta). Fotografia di Marco Fratini.

abate di Monastier trasformato poi in martire della legione tebea dagli agiografi, ai quali sembrava sconveniente che un monaco fosse il protettore di una città illustre come Saluzzo¹⁹. È probabile che l'iconografia del San Chiaffredo cavaliere abbia avuto come modello un San Sebastiano, secondo una consuetudine abbastanza diffusa in Francia (si veda la chiesa di Saint-Grat a Lucéram, nelle Alpi marittime)²⁰. La lunetta della parete absidale raffigura la Vergine in trono tra Maria Maddalena e San Giovanni Battista, davanti a uno sfondo di ampio respiro, con quinte di alberi che si sforzano di rendere uno scorcio paesaggistico, più moderno della vegetazione ricalcante i moduli della Manta che ritroviamo ad Auron. La volta del presbiterio è delimitata da due fasce a foglie d'acanto, interrotte da tre tondi ciascuna, contenenti figure di santi (San Costanzo, l'Agnello Mistico, Santa Lucia, Santa Barbara, Santo Stefano e Santa Caterina).

La decorazione quattrocentesca²¹ della cappella cimiteriale di Lusernetta appariva limitata al solo presbiterio, fino a quando non fu rinvenuto nel sottotetto, lungo la parete settentrionale, durante i lavori di ristrutturazione del 1997, un San Giorgio a cavallo, della stessa mano dell'autore che affrescò la zona presbiteriale. Tale ritrovamento farebbe pensare a una campagna decorativa molto più estesa di quella visibile oggi, come dimostrerebbe una serie di sondaggi effettuati sulle pareti laterali dalla Soprintendenza ai Beni Ambientali e Architettonici del Piemonte, che hanno rivelato la presenza di strati di pittura sottostanti all'intonaco, mentre la zona superiore della navata, con i relativi affreschi, fu occultata dall'edificazione di una volta ribassata. L'ipotesi che la costruzione della volta attuale della navata sia da riferire ad un momento non coevo alla campagna pittorica eseguita dall'anonimo frescante, sarebbe confermata dalle visite pastorali che sino al 1730 parlano di un presbiterio «fornicatum» (voltato a botte) e del restante edificio «tabulatum» (con copertura in travi lignee)²².

¹⁹ F. ALESSIO, *I martiri tebei in Piemonte*, in *Miscellanea Valdostana*, XVII, Pinero-lo, 1903, p. 51.

²⁰ ROSSETTI BREZZI, *Maestro di Lusernetta*, cit., p. 411. Si veda anche il polittico ricomposto di Antonio Monregalese al Museo Civico d'Arte Antica di Torino.

²¹ Oltre ad essa esiste, sulla parete settentrionale, appena prima del presbiterio, una Madonna della Misericordia datata 1512, da attribuire non a Jacopino Longo (come si è a lungo pensato, cfr. O. SANTANERA, *Madonna di Misericordia tra i Santi Biagio e Sebastiano*, in *Jacobino Longo pittore*, cit., pp. 13-14), bensì a un suo collaboratore che Giovanni Romano denominò "Pseudo Jacopino Longo", al quale spetterebbero il trittico proveniente dalla chiesa di Santa Maria della Spina nel castello di Revigliasco (ora nel Museo Civico di Moncalieri), la tavola della Crocefissione nella chiesa di Santa Croce a Lanzo e, nella chiesa di San Sebastiano a Pecetto, l'Assunta nella navata centrale, la Madonna con il Bambino, Sant'Antonio Abate, San Michele e San Sebastiano in un sottarco della seconda campata; cfr. G. ROMANO, *Opere d'arte e committenti alla Sacra: dal XIV al XVI secolo*, in lo. (a cura di), *La Sacra di San Michele. Storia, arte, restauri*, Torino 1990, p. 149, nota 27.

²² Visita Pastorale di Michele Antonio Vibò, 1699, Archivio Arcivescovile di Torino, 7.1.21, foglio 59: «presbiterium est fornicatum [...] in reliquo habet tabulatum» e Visita Pastorale di Francesco Arborio di Gattinara, 1730, Archivio Arcivescovile di

Il Maestro di Lusernetta, attivo nell'ambito culturale in cui lavorarono Aimone Duce e Giacomo Jaquero, rinvigorì alcune formule gotiche ampiamente sperimentate, come le decorazioni a foglie di acanto, inserendovi dei putti nudi (ad Auron), derivanti forse dalla miniatura lombarda²³ e mostrò una certa propensione per il *trompe-l'oeil*, tipico della cultura jaqueriana. Egli rivelò anche di conoscere la cultura della Sala baronale della Manta, per il modo di delineare i sottili alberi dalla folta chioma di Auron, che presentano però un fusto nodoso e più robusto a Lusernetta, accanto alla Madonna con il Bambino; qui, il trono della Vergine dilatato verso lo spettatore ricorda la scena analoga nell'anticamera della Sala baronale della Manta²⁴. Dall'intervento della Rossetti Brezzi in poi il Maestro di Lusernetta venne ricordato come un esempio della linea più quieta della tradizione jaqueriana, ormai in fase di esaurimento, insieme ai vari anonimi di Forno di Lemie, di Baudenasca e Giorgio Turcotto²⁵.

L'anonimo frescante di Lusernetta propose ad una data molto avanzata (dopo la metà degli anni '50 del XV secolo) soluzioni risalenti a venti-trent'anni prima: si pensi alla vegetazione e alla preziosità decorativa (per esempio nelle armature cesellate di Auron) della Sala baronale della Manta (da datare intorno al 1420²⁶), dove le capigliature impalpabili della serie delle Eroine paiono tornare ad Auron, nell'angelo simbolo dell'Evangelista Matteo. Gli alberi di Lusernetta, dal tronco che si avvita su se stesso, ricalcano quelli presenti nella Resurrezione di Lazzaro di Guglielmo Fantini al Battistero di Chieri (1432-1433)²⁷, posti però, a destra di San Chiaffredo, su uno sfondo rosso dai toni caldi e mediterranei che fanno presupporre la conoscenza delle soluzioni di Barthélemy d'Eyck giovane. I personaggi del Maestro di Lusernetta compiono sempre dei gesti misurati, a volte vezzosi: si veda la mobilità delle mani dalle lunghe dita, che mostrano spesso il palmo aperto verso lo spettatore²⁸. Il clima della narrazione è sereno, anche nelle situazioni più drammatiche.

Torino, 7.1.26, foglio 158: «pro medietate versus altare majus (ecclesia) est fornicata [...] pro altera medietate habet pro fornice tabulatione».

²³ ROSSETTI BREZZI, *Il Maestro di Lusernetta*, cit., p. 412. La Brezzi avvicinò tale motivo (che trova riscontro solo nel fregio sovrastante i Santi della cappella del castello di Fénis) all'arco di accesso alla cappella della Regina Teodolinda nel Duomo di Monza; per una riproduzione fotografica si veda R. CASSANELLI-R. CONTI (a cura di), *Monza. La Cappella di Teodolinda nel Duomo*, Milano 1991, p. 159.

²⁴ ROSSETTI BREZZI, *Il Maestro di Lusernetta*, cit., p. 412.

²⁵ ROMANO, *Da Giacomo Pitterio*, cit., p. 177.

²⁶ L. BELLOSI, recensione alla mostra *Giacomo Jaquero e il gotico internazionale*, in «Prospettiva», n. 20, gennaio 1980, pp. 89-93; gli studi a riguardo si sono assestati ora in una serie di saggi raccolti in ROMANO, *La Sala baronale*, cit.

²⁷ Quanto sappiamo oggi su Guglielmo Fantini è reperibile in G. ROMANO, voce *Fantini Guglielmo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XLIV, Roma 1994, pp. 643-644.

²⁸ La mano dal polso piegato che offre il palmo allo spettatore si trova anche in Pèronet Lamy: si veda la scena della Celebrazione della messa, foglio 112 r. del Messale

che, come nel martirio di San Dionigi (ad Auron), quando il santo è sulla graticola mentre gli astanti sono assorti nel pettegolezzo cortese. Sono soprattutto le soluzioni di Auron, con le scene così dense di figure, affollate sino ai limiti dei riquadri, a farci venire in mente le miniature, in particolare quelle eseguite da Jean Bapteur nell'Apocalisse per Amedeo VIII, ora alla Biblioteca Laurentina dell'Escorial, presso Madrid. Bapteur, di Friburgo, lavorò all'Apocalisse, in base ai conti della tesoreria sabauda, dal 1428 al 1434, illustrandolo sino al foglio 14²⁹. Nel 1435 si spostò a Chieri, dove avrebbe potuto conoscere Guglielmetto Fantini, che Bapteur rivide forse nel 1450, se è lui il «Guillaume le peintre de Quier» che contratta il prezzo delle sue prestazioni per il duca di Savoia in presenza di Bapteur³⁰. Nell'Apocalisse di Bapteur si ritrova il curioso copricapo a forma di volatile (foglio 1 r.) che indossa uno degli aguzzini di Santo Stefano a Lusernetta (fig. 6), così come ricorrono alcuni particolari architettonici, quali il mulino a vento (foglio 1 v.), impensabile alle nostre latitudini, che a Lusernetta fa da sfondo al San Giorgio a cavallo; o ancora si trova una porta intagliata a rombi in rilievo (foglio 3 r.) in una scena delle Storie di Sant'Erigio ad Auron. Le fisionomie dall'incarnato cereo e il mento sfuggente, oppure dall'elegante aguzzo profilo sono presenti in diverse scene dell'Apocalisse e del ciclo di Auron³¹, quasi come se

di Felice V, alla Biblioteca Reale di Torino, 1439-1440. Su Péronet Lamy si veda la bibliografia contenuta in ROMANO, *Da Giacomo Pitterio*, cit., p. 187, nota 56.

²⁹ G. ROMANO, *Momenti del Quattrocento chierese*, in M. DI MACCO-G. ROMANO (a cura di), *Arte del Quattrocento a Chieri. Per i restauri del battistero*, Torino 1988, p. 17: dal 1432 la decorazione dell'Apocalisse è divisa con Péronet Lamy, il cui segno si scorge dal foglio 13 v. (testine in scorcio nella cornice), fino a quando non interviene Jean Colombe, alla pagina 24 r. Su Jean Bapteur cfr. il repertorio documentario di S. EDMUNDS, *New light on Bapteur and Lamy*, in «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», vol. 102, 1967-1968, pp. 501-554, con le precisazioni di ROMANO, *Da Giacomo Pitterio*, cit., p. 185, nota 52; cfr. anche la voce *Jean Bapteur* di K. HRANTZKY, in *Saur Allgemeines Künstler-Lexicon*, vol. VI, Monaco di Baviera-Lipsia 1992, pp. 599-600. Jean Bapteur dipinse una statua lignea di San Felice eseguita da Jean de Vitry nel 1445 per Felice V, l'antipapa (ovvero Amedeo VIII); cfr. P. LACROIX-A. RENON, *A propos des stalles de Saint-Claude: quelques notes "sauvoisiennes"*, in B. ANDENMATTEN-A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Amédée VIII-Félix V premier duc de Savoie et pape (1383-1451)*, Colloque international, Ripaille-Lausanne, 23-26 ottobre 1990, Losanna (Fondation Humbert II et Marie José de Savoie, Bibliothèque Historique Vaudoise; n. 103) 1992, p. 437. Per l'Apocalisse dell'Escorial si vedano le riproduzioni contenute in C. GARDET, *L'Apocalypse figurée des ducs de Savoie (MS. Escorial E Vit. V)*, Annecy, 1969 e nel facsimile *Apocalypsis figurada de los duques de Saboya*, due volumi, Madrid, 1980; S. EDMUNDS, *Jean Bapteur et l'Apocalypse de l'Escorial*, in A. PARAVICINI BAGLIANI (a cura di), *Les manuscrits enluminés des comtes et ducs de Savoie*, Torino 1990, pp. 92-108; F. AVRIL-N. REYNAUD (a cura di), *Les manuscrits à peintures en France (1440-1520)*, catalogo della mostra, Parigi 1993, p. 204.

³⁰ EDMUNDS, *New lights*, cit., p. 543 e ROMANO, *Fantini Guglielmo*, cit., p. 643.

³¹ Si vedano i lebbrosi curati da Sant'Erige ad Auron e gli Eletti che adorano il Signore e l'Agnello (foglio 10 r. dell'Apocalisse); oppure, nella caduta della stella

il frescante di Lusernetta avesse una conoscenza diretta del testo miniato da Bapteur, saltando il tramite jaqueriano, di cui, tranne che un generale orientamento di base, restano poche tracce nel Maestro di Lusernetta.

Tale artista, negli affreschi di Saint-Erige ad Auron, riprese il motivo barnabiano della Crocefissione, con il volto di San Giovanni Evangelista appoggiato al palmo della mano (che si ritrova anche in Pitterio, nel polittico per la Sacra di San Michele³² e nella Crocefissione dell'Ospedale di Moncalieri³³), un ulteriore esempio della fortuna di Barnaba da Modena in ambito jaqueriano. Il gusto per le stoffe preziose, l'abbondanza di dorature che ad Auron rivestono calici, aureole, pastorali e croci processionali finemente intagliate, la varietà di abiti e acconciature elaborate, rispondono alle esigenze di una committenza raffinata, quale poteva essere quella di Auron³⁴, mentre a Lusernetta l'esibizione della ricchezza e della sovrabbondanza decorativa è limitata dalla possibile committenza legata alla Confraternita di San Bernardino da Siena.

La chiesa di San Bernardino a Lusernetta nei documenti

Già il Caffaro tentò di identificare la cappella cimiteriale di San Bernardino con l'antico oratorio della Confraternita di San Bernardino a Luserna³⁵, ma tale affascinante ipotesi non trova purtroppo un riscontro documentario, poiché il visitatore apostolico Angelo Peruzzi distinse con chiarezza i due edifici, ispezionati nello stesso giorno, il 23 settembre 1584. A tale data risale la prima menzione della chiesa di San Bernardino, costruita per maggiore comodità degli abitanti di Bibiana, che la utilizzavano come chiesa parrocchiale, dal momento che la chiesa di San Marcellino, dove risiedeva di diritto il priore, era troppo distante dall'abitato³⁶. Il primo parroco

"Assenzo" (foglio 12 v. dell'Apocalisse), si confronti il profilo di San Giovanni Evangelista con quello di San Dionigi (ad Auron) intento a celebrare la messa in carcere. Altri particolari degli affreschi di Lusernetta, quali le mattonelle quadrate con un tondo inscritto secate dalla diagonale (che tanta fortuna avranno in seguito) e gli alberi dal fusto filiforme e la conica chioma spugnosa (nella lunetta della Vergine e nel San Giorgio a cavallo), si trovano in alcune miniature dell'Apocalisse all'Escorial (fogli 2 v. e 29 r.; foglio 24 v.).

³² ROMANO, *Da Giacomo Pitterio*, cit., pp. 112-117.

³³ Tale opera è stata riferita da ROMANO alla primissima attività di Guglielmetto Fantini (*Fantini Guglielmo*, cit., p. 643).

³⁴ La presenza, nel ciclo pittorico della chiesa di Saint-Erige, di diversi santi vescovi estranei alla diocesi di Nizza (Sant'Erigo, vescovo di Gap, Sant'Isicio, vescovo di Grenoble, San Dionigi, vescovo di Parigi e San Donnino, vescovo di Digne) fa supporre che il pellegrinaggio a tale chiesa fosse organizzato dai vescovati di Gap o Digne; cfr. M. ROQUES, *Les peintures murales du sud-est de la France (XIII^e-XVI^e siècle)*, Parigi 1961, p. 225.

³⁵ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. VI, p. 485, nota 1.

³⁶ Visita Apostolica di Angelo Peruzzi, 1584, Archivio Arcivescovile di Torino, 7.1.4, foglio 279 v.

di Lusernetta si installò nel 1613³⁷, e la chiesa di San Bernardino continuò a funzionare parrocchialmente (questa volta per Lusernetta e non più per Bibiana) sino al 1754, anno in cui le funzioni parrocchiali passarono alla cappella rurale di Sant'Antonio Abate, dove risiedono tutt'ora³⁸, mentre la chiesa di San Bernardino, quando fu costruito il cimitero di Lusernetta, probabilmente a inizio '800, ne divenne l'edificio di culto.

Alcuni studiosi riportarono la notizia dell'impiego della chiesa di San Bernardino come cappella gentilizia dei conti Luserna di Rorà, dei quali esisterebbe lo stemma sulla facciata³⁹. In realtà tale arma non appartiene ai Luserna, caratterizzati da un blasone bandato d'argento e di rosso⁴⁰, e resta di difficile identificazione: di certo si sa che la banda doppiomelrata nera su fondo oro (che occupa la parte destra dello scudo) era propria dei conti di Morozzo⁴¹, ma si ignora il motivo per cui tale stemma lapideo (probabilmente di recupero) venne posto sulla facciata della chiesa di San Bernardino.

Malgrado non si possa identificare l'edificio con l'oratorio della Confraternita di San Bernardino di Luserna, il legame con essa non è peregrino: si guardi, nel ciclo affrescato della chiesa di Lusernetta, la doppia e importante presenza di Santo Stefano, che compare a destra di San Bernardino e in un tondo al di sopra della Vergine nella lunetta. Ebbene, la manutenzione dell'altare intitolato a Santo Stefano nella chiesa parrocchiale di San Marcellino di Bibiana era affidata alla Confraternita di San Bernardino da Siena di Luserna⁴² che non dovette essere del tutto estranea alla committenza degli affreschi di Lusernetta. Essi presentano un'altra particolarità iconografica (oltre alla Maddalena, santa tipicamente provenzale), ovvero, a sinistra di San Bernardino, la presenza di San Chiaffredo, patrono della città di Saluzzo, il cui culto sembra avere a metà '400 una notevole fortuna a Pinerolo (dove esisteva un

³⁷ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. VI, p. 546.

³⁸ G. CASALIS, voce *Lusernetta*, in *Dizionario Geografico Storico Statistico Commerciale degli Stati di Sua Maestà il Re di Sardegna*, vol. IX, Torino 1841, p. 983. Lusernetta dipese dalla giurisdizione di Bibiana fino al 1789, quando si proclamò comune indipendente (*Ibid.*, p. 982).

³⁹ A. PITTAVINO, *Storia di Pinerolo e del pinerolese*. Torre Pellice 1963, p. 480 (l'autore fa risalire la costruzione della chiesa all'XI secolo, senza possedere alcuna prova) e G. VISENTIN-E. GIAJ, *Arte nel pinerolese. Itinerari*, Pinerolo 1976, p. 82.

⁴⁰ MANNO, *Il patriziato subalpino*, cit., vol. XVI, p. 399.

⁴¹ A. FRANCHI-VERNEY, *Armerista delle famiglie nobili e titolate della Monarchia di Savoia*, Torino 1873, p. 124. Un esponente di tale casato fu segretario dello stato sabaudo che notificò il 21 ottobre 1771 un biglietto regio riguardante la donazione di una campana al capitolo di Pinerolo (CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. IV, p. 105): andando per esclusione potrebbe trattarsi di Carlo Filippo (morto nel 1781), figlio di Luigi Francesco Morozzo Castrucci della linea di Magliano, ministro di stato e primo segretario dell'Interno negli anni 1768-1773 (MANNO, *Il patriziato subalpino*, cit., vol. XVIII, p. 454).

⁴² "Memorie della Confraternita di San Bernardino (1579-1698)", manoscritto conservato nell'Archivio Parrocchiale di Bibiana (cito da CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. VI, p. 481).



Fig. 5. Predica di San Bernardino da Siena, particolare; Lusernetta, chiesa di San Bernardino, 1450 c. (Maestro di Lusernetta). Fotografia di Marco Fratini.



Fig. 6. Lapidazione di Santo Stefano; Lusernetta, chiesa di San Bernardino, 1450 c. (Maestro di Lusernetta). Fotografia di Marco Fratini.

borgo con questo nome): risale al 1444 la richiesta di poter costruire una cappella in onore di San Chiaffredo, mentre la medesima istanza fu presentata l'anno successivo per l'edificazione di un oratorio nella sagrestia dei frati minori⁴³.

La figura di San Bernardino da Siena al centro della parete absidale nell'atto di mostrare il trigramma di Cristo ai fedeli perché lo onorassero (come era sua consuetudine alla fine della predica) suggerirebbe, alla base dell'iconografia, una funzione antiereticale⁴⁴, confermata dalla notizia dell'inserimento della Cattedrale di San Chiaffredo a Saluzzo nelle liste inquisitoriali dei pellegrinaggi espiatori imposti ai valdesi⁴⁵. La diffusione in val Pellice dell'eresia detta "valdese" (con la quale, spesso, venivano confuse tendenze anticlericali di varia natura⁴⁶) portò il papa Nicolò V a colpire nel 1448 la popolazione con l'interdetto, una pena canonica che aveva effetto solo sui cristiani cattolici, mentre gli abitanti di tali vallate si stavano avvicinando a dottrine religiose eterodosse. La situazione non era molto chiara allora nemmeno per la Chiesa Cattolica, dal momento che l'eresia comunitaria veniva contrastata dai potenti per la sua forte carica antipapista e soprattutto antif feudale: i signori di Luserna pagarono più di seicentocinquanta fiorini per le spese processuali contro gli eretici, per far fronte ai quali fu chiamato l'inquisitore domenicano Giacomo da Buronzo. Nell'ottobre del 1451 un successore del Buronzo, Fauzone de Regibus di Asti, impiantò a Pinerolo un tribunale per un processo contro i valdesi, che aveva come principale indiziato il vicario dei ministri valdesi Filippo Regis, della val San Martino⁴⁷. Solo dopo che si verificarono diverse migliaia di abiure, seguite però da molteplici

⁴³ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. IV, pp. 176 e 256. La presenza a Lusernetta, in uno dei tondi, di San Costanzo, patrono della diocesi di Saluzzo, farebbe pensare a una committenza non estranea a tale città: del resto i marchesi di Saluzzo furono responsabili, a partire dalla fine del '200, di una serie di donazioni ai frati minori di Pinerolo (D. MULETTI, *Memorie storico-diplomatiche appartenenti alla città ed ai marchesi di Saluzzo*, vol. V, Saluzzo 1831, p. 119).

⁴⁴ ROSSSETTI BREZZI, *Maestro di Lusernetta*, cit., p. 411. La rappresentazione del santo era utilizzata per la conversione dei valdesi insieme a Vincenzo Ferreri e al Beato Bernardino da Feltre; M.A. RORENGO DE' CONTI DI LUCERNA, *Memorie storiche Dell'introduzione dell'Herésie nelle Valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo e altre di Piemonte. Editti, Provisioni, Diligenze delle Altezze di Savoia per estrarle col breve compendio d'esse, e modo facile di confutarle*, Torino 1649, p. 127.

⁴⁵ P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (milieu du XIV^e siècle-vers 1530)*, École Française de Rome, Roma 1993, vol. I, p. 677.

⁴⁶ Fin dalla metà del XIV secolo catari e valdesi, in Occidente, venivano spesso confusi tra loro, tanto che il nome "valdese" sostituì quello di "cataro" per indicare gli eretici in generale; cfr. G. GONNET, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV*, in "Il grano e le zizzanie": fra eresia e riforma (secoli XII-XVII), Soveria Mannelli 1989, vol. I, p. 232; l'articolo era già apparso sul «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 108, dicembre 1960, pp. 12-36.

⁴⁷ GONNET, *Casi di sincretismo*, cit., pp. 268-269.

casi di recidiva, il pontefice Nicolò V tolse l'interdetto, nel breve del 17 agosto 1453⁴⁸, ed è forse a tale momento che può essere riferita la decorazione della chiesa di San Bernardino a Lusermetta, in concomitanza con le celebrazioni per la canonizzazione di San Bernardino da Siena (avvenuta il 20 maggio 1450), che secondo la tradizione popolare percorse le valli pinerolesi all'inizio del '400.

La presunta predicazione di San Bernardino da Siena nel Pinerolese

La supposta predicazione di San Bernardino da Siena⁴⁹ nelle valli pinerolesi, risalente al 1418, è priva di riscontri documentari, malgrado la notizia riportata da Felice Alessio⁵⁰ sia stata ripresa dal Caffaro⁵¹ e ritenuta valida ancora nella recente *Enciclopedia Bernardiniana*⁵²: secondo l'Alessio San Bernardino arrivò nella zona di Pinerolo da Chieri, toccando Piobesi, Vigone e Macello, tutte località che conservano una testimonianza figurativa del culto di San Bernardino⁵³, interpretate dall'autore come prove certe del suo passaggio, piuttosto che effetti della diffusione del suo culto. Condivise il parere dell'Alessio Attilio Jalla, che giudicò la cappella di San Bernardino di Lusermetta un modesto documento artistico dell'azione pastorale del santo senese contro i valdesi. Secondo l'autore essi sarebbero stati raffigurati nell'uditorio della predica di San Bernardino, impassibili alle parole del santo, il cui volto pare esprimere «il misticismo ansioso quasi doloroso», come di chi soffre per «l'inerte incredulità degli ascoltatori»⁵⁴.

Secondo la narrazione dell'Alessio San Bernardino passò per Bibiana, Lusermetta, Luserna, Bricherasio, Pinerolo, Frossasco e di lì andò a Torino⁵⁵. Più cauto fu il Caffaro nel dare la notizia, come non accertata, della presunta

⁴⁸ R. CEGNA, *L'Ussitismo piemontese*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», n. 71, 1971, pp. 11-22; la notizia è riportata anche in PARAVY, *De la chrétienté romaine*, cit., vol. II, p. 968.

⁴⁹ Il nome del personaggio era in realtà Bernardino degli Albizzeschi (Siena 8 settembre 1380-L'Aquila 20 maggio 1444); questi fu canonizzato il 24 maggio 1450 da Nicolò V (S. ALOISI, *Biografia*, in *Enciclopedia Bernardiniana*, vol. IV, L'Aquila 1985, *passim*).

⁵⁰ F. ALESSIO, *Storia di San Bernardino da Siena e del suo tempo*, Mondovì 1899, p. 153.

⁵¹ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. VI, p. 462.

⁵² ALOISI, *Biografia*, cit., pp. 101-102, la cui fonte per il passaggio di San Bernardino nel Pinerolese è V. FACCHINETTI, *San Bernardino da Siena, mistico sole del secolo XV*, Milano 1933, pp. 307-309.

⁵³ ALESSIO, *Storia di San Bernardino*, cit., p. 153.

⁵⁴ A. JALLA, *Luserna. Vicende e tradizioni nel quadro della storia valdese*, Torre Pellice 1940, p. 13. L'autore pone l'eventuale visita missionaria di San Bernardino nel Pinerolese intorno al 1425 (*Ibid.*, p. 12).

⁵⁵ ALESSIO, *Storia di San Bernardino*, cit., pp. 156-157: lo studioso riportò quelle località che avevano una chiesa, oratorio o confraternita intitolata a San Bernardino.

predicazione di San Bernardino nel Pinerolese, diversamente da quanto si può dire per Vincenzo Ferreri, riguardo al quale possediamo una serie di note spese del 1402 o 1403, che provano la sua predicazione a Pinerolo⁵⁶. Del resto gli "Acta Sanctorum", sull'azione evangelizzatrice di San Bernardino da Siena in Piemonte, dicono semplicemente «Galliam Cisalpinam petere», senza specificare i luoghi da lui toccati⁵⁷. Anche se San Bernardino probabilmente non giunse mai nelle valli pinerolesì, la sua fama di predicatore si diffuse a tal punto che il suo culto ebbe un'enorme fortuna, dimostrata dal grande numero di fondazioni, cerimonie e confraternite a lui dedicate nella zona. La confraternita di Pinerolo, per esempio, esisteva almeno dal 1460, ma la cappella venne costruita su licenza pontificia solo nel 1505⁵⁸; a Luserna vi era il già menzionato oratorio della Società di San Bernardino, a Macello c'era una cappella appartenente alla Confraternita di San Bernardino (e così a Bricherasio), Frossasco ospitava una «ecclesia disciplinatorum» che Caffaro identificò con la chiesa della Confraternita di San Bernardino citata in un testamento⁵⁹. Sulla scia della canonizzazione del santo fu indetta inoltre una solenne processione a Pinerolo nel maggio del 1451, affinché San Bernardino scongiurasse la peste⁶⁰ che aveva già colpito la città nel 1450 e che tornò negli anni 1452 e 1454⁶¹. Sempre nel 1451 Nicolò V concesse l'indulgenza a coloro che avrebbero visitato il 20 maggio la cappella di San Bernardino eretta dal nobile Gerardo Trucchiotti nel chiostro esterno dei frati minori di San Francesco a Pinerolo⁶²; le celebrazioni solenni in onore di San Bernardino, canonizzato nel 1450, concorrerebbero a datare il ciclo di Lusernetta subito dopo questa data.

Come non vi è alcuna prova documentaria di un'azione evangelizzatrice diretta di San Bernardino nel Pinerolese, così è privo di fondamento storico

⁵⁶ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. III, 1897, pp. 82-83: un documento ci informa del pagamento a due frati che recapitarono alcune lettere del comune di Pinerolo a Vincenzo Ferreri ("Vincendo Feret"), il quale si trovava allora a Fossano; da un altro conto risulta il denaro speso per la confezione di due cappe, fornite dal comune di Pinerolo a Ferreri e a un suo compagno.

⁵⁷ *Acta Sanctorum*, voce *De S. Bernardino Senensi*, maii (20-24), tomo V, Antuerpiae (Anversa) 1685 (ristampa anastatica, Bruxelles 1968), p. 282. La vita del santo qui narrata (da un suo contemporaneo) fu tratta da un manoscritto appartenente al cardinale Francesco Barberini.

⁵⁸ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. IV, p. 123.

⁵⁹ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. VI, pp. 485, 568, 598 e 606.

⁶⁰ CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. III, p. 4: l'autore trae la notizia da un decreto del comune di Pinerolo conservato nell'Archivio Civico (Atti Consolari, mazzo 3°, volume III); nella nota 1, egli riferisce che l'obbligo di celebrare San Bernardino sarebbe riportato anche in un ordinato del 19 maggio 1451 emesso dal comune di Torino.

⁶¹ A. M. NADA PATRONE, *Un problema aperto: le crisi di mortalità fra Trecento e Quattrocento nel Piemonte Sabauda*, in A. M. NADA PATRONE-I. NASO (a cura di), *Le epidemie del tardo medioevo nell'area pedemontana*, Torino 1978, p. 36.

⁶² CAFFARO, *Notizie e documenti*, cit., vol. IV, p. 123, nota 4.

l'accanirsi del santo contro i valdesi: forse sia l'una che l'altra notizia furono mutuate dalla figura di San Vincenzo Ferreri⁶³, alla cui autorità si appellò San Bernardino a conforto del culto del trigramma da lui diffuso. Il santo, al termine della predica, invitava i fedeli a onorare la tavoletta sulla quale era impresso il nome abbreviato di Cristo ("IHS")⁶⁴, ma tale gesto venne interpretato da alcuni come un atto superstizioso e addirittura eretico⁶⁵, sulla cui ortodossia dissipò ogni dubbio solo il riconoscimento di Eugenio IV (bolla "Apostolicae Sedis" del 7 gennaio 1434). Il presunto accanimento di San Bernardino contro i valdesi ha origine dalla XXVII Predica Volgare di Siena, in cui il santo si scaglia contro quelli del barilotto⁶⁶, così chiamati per via di un rituale macabro nel corso del quale un bambino, che veniva lanciato di mano in mano, moriva, e le sue ceneri, poste in un barilotto, venivano poi date da bere a ciascuno dei partecipanti: si tratta evidentemente di una leggenda popolare che la dice lunga sull'ignoranza e la diffidenza verso coloro che si allontanavano dall'ortodossia cattolica. San Bernardino, alludendo alla "superstizione dei Nicolati" alla quale credevano i valdesi della zona alpina, continua così il suo sermone: «Sono di queste tali genti qua in Piemonte, e sonvi andati già cinque inquisitori per levare via questa maledizione, i quali so' stati morti da queste male genti [...] E più che non si truova inquisitore che vi voglia andare per mettervi mano»⁶⁷; l'episodio citato dal santo senese, riguardante l'uccisione di frati predicatori, ha un riscontro documentario, malgrado le vittime siano due e il delitto non si possa imputare con certezza ai valdesi

⁶³ REAU, *Iconographie*, cit., III-3, 1959, pp. 1330-1332: egli nacque a Valencia (Spagna) nel 1350 e morì a Vannes nel 1419, alla corte del duca Jean di Bretagna. Il frate domenicano predicò in Spagna e in Francia, dove convertì molti ebrei, valdesi e catari; fu canonizzato da Callisto III nel 1455. Nella vicina chiesa di Santa Maria Assunta a Macello (decorata da Aimone Duce nel 1429) sono raffigurati tre episodi della vita del Santo (San Vincenzo Ferreri che risuscita un bambino, il Sogno premonitore e la Predicazione sull'Anticristo) che indicano la precoce diffusione del suo culto, «giustificato da necessità politiche di gestione antiereticale del feudo» (ROSSETTI BREZZI, *Dux Aimone*, cit., p. 240).

⁶⁴ Il cambiamento della forma della tavoletta, da rettangolare a rotonda (in ambito pittorico), rispondeva forse all'intento di impedire che il simbolo venisse frainteso dai fedeli più semplici come talismano o oggetto magico (D. ARASSE, *Iconographie et évolution spirituelle: la tavolette de Saint-Bernardin de Sienne*, in «Revue d'Histoire de la Spiritualité», L, 1974, p. 445).

⁶⁵ Così è riportato in un libello del 1431 (E. LONGPRÉ, *S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus*, in «Archivum Franciscanum Historicum», n. 30, 1937, p. 179). Sul simbolo bernardiniano si veda inoltre G. GENTILE, *Il coro nel Sant'Ippolito di Bardonecchia proveniente dal San Pietro di Novalesa. "Symbolum veteris et novi testamenti": apparato iconografico e struttura degli antichi stalli corali della Novalesa*, in *La Novalesa. Ricerche-fonti documentarie-restauri*, Novalesa 1988, p. 199.

⁶⁶ L'Alessio rileva che i valdesi venivano designati dal vocabolo "barbetti", ovvero una possibile deformazione popolare di "barilotti" (ALESSIO, *Storia di San Bernardino*, cit., p. 155, nota 4).

⁶⁷ ALOISI, *Biografia*, cit., p. 101.

(si è già vista del resto la forte carica antifeudale insita, in queste valli, nell'adesione a dottrine eterodosse). Nel giro di pochi anni furono assassinati infatti due martiri domenicani, San Pietro Ruffia di Savigliano nel 1365 e il suo compaesano Beato Antonio Pavonio, morto nel 1374⁶⁸, ma le sommosse della popolazione contro gli inquisitori furono numerose anche nel corso del '400: si vedano i casi, a metà secolo, dei tumulti a Savigliano nel 1445 contro il domenicano Giacomo da Buronzo⁶⁹, ad Angrogna nel 1448 (fu assassinato il curato) e, poco dopo, la grande sollevazione in val Luserna del 1483, nella quale gli abitanti, rivoltatisi contro i nobili, vollero in seguito resistere all'autorità ducale di Carlo I, che partecipò alla repressione⁷⁰.

Emerge, da questi esempi, la commistione, più volte ribadita, di motivazioni politiche, religiose ed economiche alla base del malcontento popolare verso il potere istituzionale, che spesso reprime le sollevazioni in nome dell'ortodossia religiosa, la cui rappresentante, la Chiesa Cattolica, è una dei maggiori proprietari feudali dell'epoca. La necessità di fermare le ondate di disordini portò probabilmente a divulgare la leggenda della predicazione di San Bernardino nelle valli pinerolesi contro gli eretici, cosa che in realtà fece San Vincenzo Ferreri, alcuni anni prima (1399-1403)⁷¹. La notizia storicamente fondata dell'azione pastorale di Vincenzo Ferreri nel Pinerolese unita alla grande fama dei sermoni di San Bernardino da Siena, pronunciati in giro per l'Italia, contribuirono forse alla nascita della leggendaria predicazione, nella zona di Pinerolo, del santo senese, che ebbe un'enorme fortuna, a giudicare dalla quantità di confraternite e fondazioni religiose sorte in suo onore, tra le quali spicca la cappella di Lusernetta, importante testimonianza storica e documento figurativo nel panorama quattrocentesco pinerolese.

⁶⁸ FACCHINETTI, *San Bernardino da Siena*, cit., pp. 307-308.

⁶⁹ GONNET, *Casi di sincretismo ereticale*, cit., pp. 12-36. Buronzo fu espulso da Savigliano più per motivi politici che religiosi: promotrice della sua cacciata fu la Società del Popolo, che favorì la dissidenza contro la Chiesa, difesa dai nobili.

⁷⁰ PARAVY, *De la chrétienté romaine*, cit., p. 968.

⁷¹ A tale proposito si veda P. PARAVY, *Remarques sur les passages de Saint Vincent Ferrer dans les vallées vaudoises (1399-1403)*, in *Croyances religieuses et société alpine (Colloque de Freissinières 1981)*, in «Bulletin de la Société d'Études des Hautes-Alpes», 1985-1986, pp. 143-155.

Per una “geografia” dei segni sacri nel Pinerolese Le croci rurali nel territorio di San Secondo

di Paolo Cozzo

Tra i vari simboli della pietà popolare presenti nelle nostre campagne, le croci sono tra quelli che meglio testimoniano «l'attaccamento delle popolazioni alla visibilità del sacro»¹, ma anche tra i più avari dal punto di vista documentario, ponendo sostanziali difficoltà allo studioso che ne intende ricostruire origini e funzioni nella storia del territorio rurale. Scarse o nulle sono infatti le fonti d'archivio a proposito delle croci, a differenza di quanto avviene per altri segni, come le cappelle o i piloni votivi, e altrettanto limitata è la produzione storiografica su questo tema².

La carenza di documentazione, tanto negli archivi comunali quanto in quelli parrocchiali, impone un'interpretazione degli unici dati esistenti: le croci stesse. Occorre quindi avvicinarsi a questi simboli con la consapevolezza che essi, nella loro materialità, devono fornire le informazioni che lo storico cerca normalmente negli archivi. Evidenziamo subito le difficoltà ed i rischi di una simile operazione: la mancanza di prove documentarie non permette di fare affermazioni sicure, né può garantire da obiezioni di metodo o di merito. D'altra parte pare ammissibile tracciare un quadro interpretativo del fenomeno, partendo da ciò che la realtà mette a disposizione, senza avanzare pretese di esaustività, ma senza rinunciare a priori al tentativo di una lettura storica.

¹ Cfr. A. VAUCHEZ, *Introduzione in Storia dell'Italia religiosa*, Roma-Bari 1993, p. 7.

² Ricordiamo a questo proposito le opere di H. MARTIN, L. MARTIN, *Croix rurales et sacralisation de l'espace*, in *Archives de sciences sociales des religions*, Paris 1977, e di G. LE BRAS, *Sur l'histoire des croix rurales*, in *Miscellanea Historica*, Lovanio 1946, pp. 319-336, e successivamente in *Etudes de sociologie religieuse*, Paris 1955, pp. 85-99. Per un esauriente aggiornamento bibliografico cfr. L. GAFFURI, *Moyen Age occidental - bibliographie raisonnée*; in corso di pubblicazione su «Mélanges de l'Ecole Française de Rome»; Atti del convegno “Lieux sacrés; lieux de culte, sanctuaires: approche terminologique, méthodologique, historique et monographique” (Roma 2-3 giugno 1997).

La croce rurale

Si possono distinguere tre grandi periodizzazioni nello studio delle croci rurali: l'alto medioevo, il basso medioevo e l'età moderna.

Già in età antica esse avevano una funzione sacrale: erano oggetti rituali «a cui veniva attribuita e delegata la funzione di impedire a influenze nefaste e a varie entità malefiche (demoniache solo a partire dall'epoca cristiana) di infestare l'abitazione, il villaggio, il campo agricolo»³. Molte volte segnavano il confine tra due o più territori, oppure tra diverse proprietà. Proprio per questo nell'alto medioevo si cercò di imprimere un significato religioso a simboli che sino ad allora avevano avuto natura e funzione estranei al cristianesimo. Tale processo di "sovrapposizione" culturale venne facilitato dall'identità morfologica tra la croce rurale ed il simbolo della fede cristiana: la croce era destinata a diventare il segno più rappresentativo dell'intero mondo occidentale.

A partire dal secolo XI l'Europa conobbe uno straordinario moltiplicarsi di croci, legate ad usi sempre meno omogenei. Accanto alle funzioni già tipiche nel mondo antico, come quella di indicare la sacralità di un luogo o di limitare il territorio, ne assunsero altre nuove, come quella di proteggere i raccolti, ricordare con la loro presenza un fatto o una persona, orientare e confortare il pellegrino lungo i percorsi, in particolare nei punti di diramazione delle strade.

Il significato intrinseco di ogni croce è strettamente collegato con la sua localizzazione: poste al centro delle piazze o nei luoghi di mercato, esse rappresentavano il patronato divino sulla vita della comunità, mentre quando erano situate nel cimitero (e sino alla riforma tridentina ciò avveniva raramente) stavano ad indicare la garanzia celeste nel legame tra mondo dei vivi e mondo dei morti. A volte poi esse avevano un significato commemorativo: ricordavano il punto preciso di un incidente, di un duello, di una morte violenta, oppure segnavano il percorso di un viaggio "speciale", come il corteo funebre. Più spesso le croci erano il segno di confine di circoscrizioni civili ed ecclesiastiche, come diocesi, parrocchie, abbazie, signorie, città, villaggi.

Nel corso dei secoli le croci rurali conobbero uno sviluppo architettonico che portò ad una tipologizzazione delle dimensioni, della struttura, dei materiali. Nel mondo occidentale si affermò un modello di croce rurale piuttosto semplice, a pianta latina, di dimensioni medio grandi (generalmente rapportate alla stazza umana) e realizzate in pietra. Le particolarità regionali fecero sentire la loro influenza originando spesso delle tipologie più complesse ed articolate, come nel caso delle croci irlandesi o dei *calvaires* bretoni.

³ Cfr. M. CIANCI, *Antey-Saint André. La croce nell'architettura rurale*, Chatillon 1994, p. 18. Altre interessanti annotazioni sulla croce nell'architettura rurale in *Id.*, *Torgnon. Croci di edificazione e di Missione*, Chatillon 1996, pp. 15-32.

Resta ancora da analizzare la funzione originaria di questi segni sacri ed il loro "status" giuridico. È bene ricordare che, in quanto segni sacri, le croci rurali erano oggetti benedetti e godevano dei benefici loro derivanti da questa speciale condizione. Nel medioevo furono considerate luogo d'asilo, proprio come le chiese ed i cimiteri. Nel 1095, nel concilio di Clermont presieduto da Urbano II, si ribadì la protezione che la croce posta ai bordi delle strade poteva offrire a qualunque fuggitivo, salvo poi la necessità di pentimento da parte di quest'ultimo⁴. È interessante notare come questo privilegio concesso alla croce, nato proprio nel fervore delle crociate e che comportava una esaltazione quasi feticista dell'oggetto sacro, venne gradualmente ridimensionato, per essere cancellato totalmente dalla riforma tridentina.

La croce voleva essere uno strumento, e nello stesso tempo un simbolo, di elevazione dell'uomo verso Dio, attraverso l'implicito riferimento al mistero della redenzione, sostanziato dalla fede e dalla preghiera. Ma nello stesso tempo essa voleva essere segno di protezione divina, nei confronti dei villaggi, delle campagne, dei raccolti, dei viaggiatori: in questa funzione traspare una natura atavica e "tribale" delle croci, rielaborata e ridefinita dal cristianesimo.

La croce è stata sino al crepuscolo dell'età moderna un centro della vita sociale, un punto di raccordo tra l'uomo e il territorio. Ma è stata anche simbolo privilegiato della vita religiosa, intorno al quale si è animata per secoli la pietà dei viandanti e si è organizzata la fede delle comunità rurali.

Rimane un interrogativo: le croci «erano l'espressione di una volontà da parte della Chiesa di cristianizzare lo spazio o la sovrapposizione di tradizioni culturali anteriori [...] o attestano al contrario che, dopo uno sforzo plurisecolare di cristianizzazione, gli abitanti della campagna avevano ormai pienamente assimilato le sacralità cristiane e cercavano di associarle al loro ambiente di vita familiare?»⁵. Probabilmente ha ragione André Vauchez nell'affermare che «solo ricerche svolte caso per caso [...] permetterebbero forse di rispondere a questa importante questione»⁶.

Un caso locale: San Secondo di Pinerolo

L'area presa in considerazione, il territorio rurale di San Secondo di Pinerolo, presenta alcune caratteristiche che possono andare ad integrare il discorso generale appena tracciato. San Secondo fu teatro durante tutta l'età moderna di una forte contrapposizione tra la popolazione cattolica e la forte minoranza valdese, concentrata in modo particolare nelle aree precollinari e

⁴ Cfr. MANSI, *Sacrorum conciliorum collectio*, Venetiis 1792, t. XX, col. 818, cc. 29-30.

⁵ Cfr. A VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari, spazi sacri e vagabondaggio religioso nel medioevo*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cit., p. 469.

⁶ *Ibid.*

collinari del paese. Come non leggere allora il significato dei segni sacri anche alla luce di questa conflittualità religiosa?

Le croci rurali rientrano perfettamente tra gli strumenti simbolici di lotta in mano alla chiesa cattolica, anche se è difficile stabilire se esse nascerono con questa finalità, o se invece affiancarono tale funzione ad un'identità già sedimentata nei secoli. Non potendo disporre di un'adeguata documentazione, dobbiamo quindi fare riferimento alle informazioni derivanti da una "lettura" critica dei segni stessi, per poter individuare induttivamente alcune linee generali. Sarebbe inoltre estremamente interessante verificare il grado di interazione tra le croci rurali ed altri segni sacri più esplicitamente impegnati nella «conquista religiosa della terra»⁷, come le cappelle campestri o i piloni votivi. Un studio comparativo permetterebbe infatti di scoprire analogie e differenze tra oggetti materiali e simbolici protagonisti per secoli, sul territorio di San Secondo, di una "geografia" del sacro rurale.

Il territorio di San Secondo vede la presenza di quattro croci rurali. La loro dislocazione è varia, essendo situate in zone decentrate e tra loro piuttosto distanti, sicuramente in aperta campagna sino agli inizi di questo secolo⁸.

Una prima caratteristica da segnalare è l'assenza di questi segni nel centro abitato, caratteristica che conferma la stretta connessione tra le croci e la ruralità. Ciò potrebbe confermare la tesi secondo la quale questi segni, rielaborati e ricostruiti nel tempo, sono nati come soggetti di un antico culto agrario, probabilmente vivo nel Medioevo quando «in quei punti, il prete, seguito dai fedeli, si fermava a pregare ed a chiedere intercessioni per i raccolti»⁹.

Altro aspetto interessante è la posizione di queste croci, tutte adiacenti a intersezioni viarie: in tre casi si tratta di un bivio, in un caso di un trivio. Viene spontaneo, seguendo Vauchez, il riferimento all'antica funzione protettiva esercitata dalla croce nei confronti del viandante e l'assicurazione della retta via per il pellegrino «dove strade o cammini s'incontravano, o anche ai confini di due popoli, dove le processioni che si snodavano durante i tre giorni delle Rogazioni si fermavano prima di raggiungere la chiesa del villaggio»¹⁰.

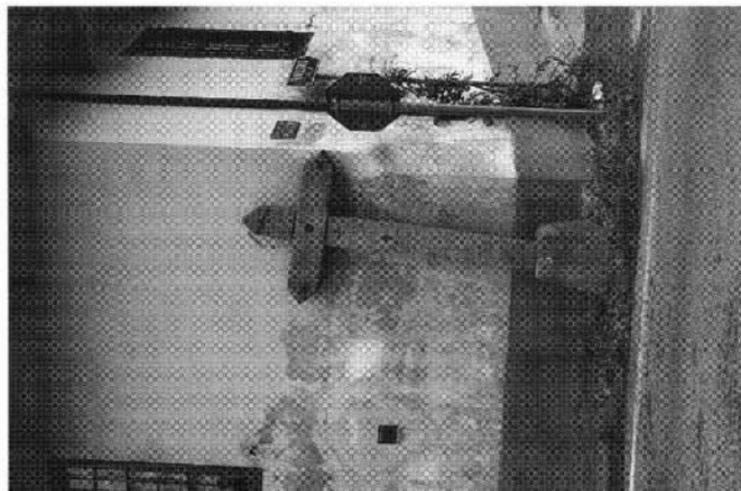
Questo messaggio originario – tenere la retta via, non sbagliare strada – era particolarmente valido anche da un punto di vista simbolico, perché poteva mettere in guardia dal pericolo valdese sempre in agguato: la strada

⁷ Cfr. G. DE ROSA, *I capitelli nel paesaggio veneto: metodologia di una ricerca storico-religiosa*, in *I "capitelli" e la società religiosa veneta*, Vicenza 1979, p. 12.

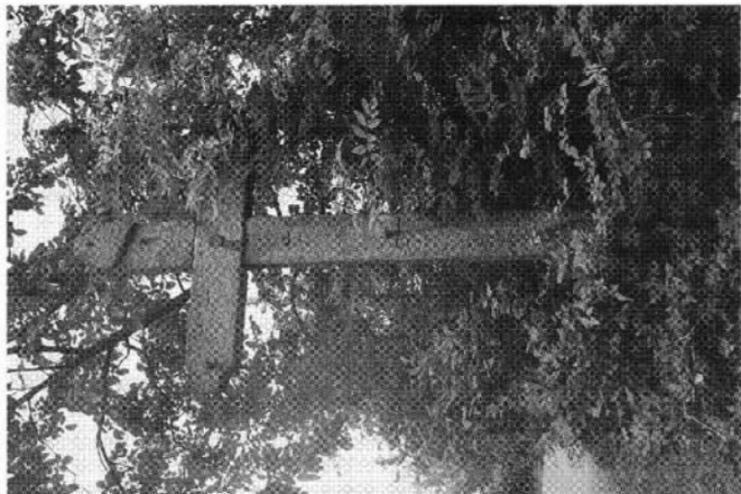
⁸ Le quattro croci sono così localizzate sul territorio rurale di San Secondo di Pinerolo: 1°) incrocio tra via Airali Superiori e via Fontana Bertino; 2°) incrocio tra via Airali Superiori e via San Rocco; 3°) incrocio tra via Castel del Lupo, via Palazzasso, via Fossat; 4°) incrocio tra via Fossat e via Gay.

⁹ Cfr. E. BIANCHI, *Castellania di Miradolo e Contea di San Secondo nella storia del vecchio Piemonte*, Pinerolo 1987, p. 405.

¹⁰ Cfr. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari*, cit., p. 469.



Croce sita nell'incrocio tra via Castel del Lupo, via Palazzasso, via Fossat.



Croce sita in frazione Miradolo, incrocio tra via Fossat e via Gay.

maestra da seguire poteva essere percepita, nell'immaginario collettivo, come la via tracciata dalla Chiesa nella storia.

Un'altra possibilità interpretativa, sempre legata alla localizzazione in punti d'incrocio, è quella che vede nelle croci i punti di partenza degli accompagnamenti funebri dell'ecclesiastico sino al cimitero. Il fatto che le croci siano poste in zone frazionali e non nel centro, lungo strade che conducono tutte al capoluogo (ove si trovava il camposanto), rafforza quest'ipotesi: il feretro partiva dall'abitazione e veniva accompagnato dai parenti sino alla croce, qui ad attenderlo poteva esserci un sacerdote o un altro ecclesiastico incaricato di guidare il corteo sino al luogo di sepoltura. L'interpretazione delle croci come segnali di posa dei cadaveri è una delle più attendibili, anche se non è esaustiva.

Altra caratteristica di queste croci è quella di trovarsi in relativa prossimità con i confini del comune. È però rischioso assegnare loro il ruolo di indicatori dei confini della comunità sanseconese, perché non abbiamo un riscontro cartografico che lo confermi. Anche il discorso della giurisdizione ecclesiastica, benché fondato, rimane tuttavia aperto. Resta il fatto che queste croci sono poste in zone liminari: due di esse segnano l'inizio di un territorio decisamente collinare, e una è addirittura posta all'imbocco della val Chisone; le altre due sono invece poste nella zona più pianeggiante del territorio, all'imbocco della val Pellice. Se è vero che «qualunque fosse la loro origine, dimenticata o trascurata, le croci servivano da punto di riferimento topografico»¹¹, non potrebbero queste essere degli indicatori dell'aspetto orografico del paese?

Altro elemento importante è quello della datazione. Possediamo dati precisi per tre croci su quattro, quelle che appunto riportano scolpita la data di costruzione, ed in altri due casi anche lettere o sigle, che potrebbero essere le iniziali dello scultore, oppure di qualche altro personaggio direttamente o indirettamente legato alla storia di quella croce. Tali datazioni (1761, 1774, 1775) collocano la posa di questi segni sacri in un periodo in cui l'attrito tra cattolici e protestanti non si manifestava più nei fatti di sangue, così frequenti nel XVII secolo. La fine del Settecento è anzi un periodo in cui «la vita valdese non ebbe altri gravi disturbi da parte dei cattolici sabaudi, e ugualmente i cattolici di San Secondo e Miradolo non ebbero a lamentare anch'essi gravi fatti di incompatibilità»¹².

Rimane allora da spiegare perché in uno scorcio del XVIII secolo, relativamente tranquillo dal punto di vista religioso, sorsero tre croci rurali, con caratteristiche architettoniche e scultoree molto simili. E resta pure da chiarire quale fosse il rapporto tra queste croci e quegli altri monumenti religiosi, come le cappelle campestri ed i piloni votivi che, numericamente

¹¹ Cfr. Ph. ARIÈS, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, trad. it. Roma-Bari 1980, p. 309.

¹² Cfr. BIAGGI, *Castellania di Miradolo*, cit., p. 357.



Croce sita nell'incrocio tra via Airali Superiori e via S. Rocco (frazione Airali).



Croce sita in via Airali Superiori e via Fontana Bertino (frazione Airali).

ridotti oggi, vantavano in passato una massiccia presenza nel paesaggio sansecondese¹³. Rispondevano, nella diversità morfologica, alle stesse esigenze, o si ponevano invece sul piano di una funzionalità differente?

Sicuramente i piloni, ma ancor di più le cappelle, manifestavano in modo più diretto il legame tra la comunità e le istituzioni, civili ed ecclesiastiche. Quasi sempre questi edifici avevano un "patrone" (nel senso di patronato), privato o pubblico, come nel caso delle cappelle di S. Rocco, S. Sebastiano e dei SS. Giacomo e Cristoforo, di proprietà comunale. Inoltre difficilmente questi edifici sacri cadevano nell'anonimato, e raramente il tempo riusciva ad occultare l'intimità di quello speciale rapporto che si veniva ad instaurare tra essi e la comunità locale dalla cui devozione corpo.

Dunque, mentre per le croci rurali sappiamo solo che con molta probabilità esse furono erette «sul luogo in cui in precedenza esistevano già altre croci o simboli sacri, che servivano per le processioni delle rogazioni»¹⁴, piloni e cappelle campestri, «il cui culto veniva officiato saltuariamente secondo un calendario prefisso e, naturalmente in occasione della festa del "Patrono" a cui esse erano titolate [...] sorsero per volontà di singole persone o famiglie più facoltose, quali espressioni di intenzione religiosa, a ricordo di un avvenimento miracoloso, o per semplice gratitudine devozionale alla fede cattolica»¹⁵. In altre parole cappelle e piloni lasciano trasparire un'intenzionalità e una partecipazione istituzionale estranee alle croci rurali, che mostrano invece la loro natura di "anonimi" soggetti di stratificazione culturale.

Si va così faticosamente delineando un quadro che presenta la persistenza, nella campagna sansecondese, sino alla fine dell'età moderna, di simboli antichissimi ed oggi difficilmente decifrabili. Tante possono infatti essere le interpretazioni di questi segni sacri, ma nessuna sembra coglierne in modo esaustivo il senso e l'identità. Probabilmente questi segni sono una forma di rielaborazione cristiana (o cristianizzata) di un'antica ritualità agreste, che il cristianesimo medievale assunse e reinterpretò nel tentativo di penetrare capillarmente negli ambienti rurali. La scelta della croce, il simbolo stesso della fede rivelata, può essere il chiaro indizio di una «vittoria della religione

¹³ «I piloni votivi che anticamente esistevano nel territorio della Castellania, dovevano essere abbastanza numerosi, da quanto è riscontrabile nei documenti d'archivio, che però, li evidenziano puramente come punti di riferimento in relazione a misure di terreni, lavori di strade, ecc., senza nessuna traccia d'identità né costruttiva né di altro carattere artistico» (cfr. BAGGI, *Castellania di Miradolo*, cit., p. 415, nota n. 120). Per quanto riguarda le cappelle campestri, se attualmente possiamo ricordare quelle di S. Rocco (via S. Rocco), quella di S. Sebastiano (via D. Godino), quella dei SS. Giacomo e Cristoforo (via Costagallina), quella di S. Giovanni Battista (via Airalì Inferiori), in età moderna si potevano contare quelle private della Lombarda, dell'Annunciata, di san Lorenzo, mentre a Miradolo erano presenti quelle di S. Teodoro, di San Rocco, di S. Antonio, di S. Giovanni Battista de' Pagliarini, del Crocifisso de' Baraudi (*Ibid.*, p. 404).

¹⁴ Cfr. BAGGI, *Castellania di Miradolo*, cit., p. 405.

¹⁵ *Ibid.*, p. 403.

cristiana sul paganesimo, vittoria che non si presentava tanto come una rottura, quanto come un processo di adattamento del vecchio al nuovo. Alla sacralizzazione pagana dello spazio succede quella cristiana con i simboli della nuova religione¹⁶. Col tempo però le croci assunsero una serie di significati, valori e funzioni nuovi e difficilmente raccordabili sotto un unico modello interpretativo. Le principali ipotesi (segni di indicazione e protezione per i viandanti, luoghi di posa per i cortei funebri, segni di confine tra giurisdizioni, segni commemorativi, simboli di ortodossia) non vanno lette in senso alternativo, bensì aggiuntivo, secondo una stratificazione di significati variabile nel tempo, «nella prospettiva di una continuità funzionale che non escludeva l'evoluzione delle credenze né la loro profonda complementarità»¹⁷.

La scarsità di fonti che rende problematico qualsiasi tentativo interpretativo non riduce, bensì rinvigorisce l'interesse per questi segni così remoti. Nella consapevolezza che attorno alla croce, simbolo capitale dell'ortodossia, sono fiorite nei secoli, anche nelle campagne del Pinerolese, ramificazioni di significati le cui radici penetrano nella parte più profonda del nostro passato.

¹⁶ Cfr. DE ROSA, *I capitelli nel paesaggio veneto*, cit., p. 13.

¹⁷ Cfr. VAUCHEZ, *Reliquie, santi e santuari*, cit., p. 471.

La val Chisone e la dissidenza religiosa

Seconda parte: Cinque e Seicento*

di Daniele Tron

Verso la Riforma

Nel 1518 – l'anno successivo alle 95 tesi di Lutero – l'arcivescovo di Torino Claudio di Seyssel, poco dopo aver preso possesso della sua carica, colpito dalla conversione di qualche valdese ottenuta a Torino, si recò in visita pastorale in alcune terre della sua diocesi abitate dagli eretici, fra le quali tutta la valle del Chisone. Interrogò la popolazione ma non ottenne alcun risultato apprezzabile in termini di abiure. La sua preziosa relazione a stampa¹ testimonia una netta prevalenza del valdismo sia nella bassa che nell'alta valle. Valdismo che, alla vigilia della Riforma, appare tutt'altro che ripiegato su se stesso, in grado persino – come testimoniano due libri di polemica e confutazione del francescano Samuele di Cassine editi a Cuneo nel 1510² – di diffondere anche al di fuori delle Valli opuscoli e materiali di meditazione religiosa, alcuni dei quali a stampa!

Pochi anni dopo l'Europa intera, scossa dalla potente voce di Lutero e degli altri Riformatori transalpini, sarà in fermento per le nuove idee di riforma della chiesa. Gli echi di quanto stava accadendo in Germania e in Svizzera giunsero naturalmente anche nelle nostre valli. Di questo discussero i

* Il presente articolo è una versione leggermente modificata di un contributo che apparirà in tedesco in un libro miscelaneo curato da Albert De Lange per la *Deutschen Waldenservereinigung* in occasione del trecentesimo anniversario dalla fondazione delle colonie valdesi tedesche provenienti dalla val Chisone.

Per un errore tipografico, di cui ci scusiamo con i lettori e con l'autore, nella puntata precedente (pubblicata sul numero 32 di questa rivista) è stata interrotta l'ultima frase che va completata in tal modo: «In più tale decisione favorevole alle comunità ricorrenti in giudizio si inquadrava nel più generale processo di accentramento e di affermazione del potere centrale a scapito dei vari potentati periferici» [N.d.R.].

¹ *Adversus errores et sectam Valdensium disputationes perquam eruditae ac piae*, Parigi, J. Petit, 1520.

² Presso Simone Bevilacqua; i titoli sono: – *Victoria triumphale contra li errori de Valdeisi*; – *De Statu Ecclesie. De Purgatorio. De Suffragiis defunctorum. De corpore Christi: libellus feliciter incipit contra valdenses qui hec omnia negant*.

valdesi in un'assemblea – o meglio un "capitolo generale" dei predicatori – che ebbe luogo in val Chisone, nel vallone del Laux (comunità di Usseau), e che la tradizione vuole si sia tenuta nel 1526. In tale occasione venne deciso di inviare due barba, Guido di Calabria e Martin Gonin, a raccogliere informazioni, a procurarsi i nuovi libri di cui tanto si parlava, e a prendere contatto diretto con alcuni degli uomini più rappresentativi della nascente Riforma, come Ecolampadio e Bucero. Una successiva assemblea tenutasi nel 1530 a Merindol, nel Luberon – zona provenzale di consolidato insediamento valdese – inviò altri due emissari, Georges Morel e Pierre Masson, col compito di approfondire i contatti. Infine nel 1532, alla presenza dei riformatori di area franco-svizzera Guillaume Farel e Antoine Saulnier, si tenne un'altra animata assemblea in val d'Angrogna, nello spazio della fiera denominato Cianforan (il campo foraneo, appunto), che decise ufficialmente l'adesione del movimento valdese alla Riforma. Ma a causa di seri dissensi interni – di cui si erano fatti portavoce presso l'Unità dei Fratelli boemi i barba Daniel de Valence e Jean de Molines – che contestavano apertamente quella decisione di fortissima discontinuità con il passato, si dovette tenere l'anno dopo a Prali (val Germanasca) un'ulteriore riunione, che si concluse però con la sostanziale conferma della scelta compiuta. Si avviava così il concreto processo di integrazione nel mondo riformato che nel volgere di poco più di vent'anni cancellerà la maggior parte delle caratteristiche proprie del valdismo medievale, sia dal punto di vista dottrinale e di sensibilità religiosa, sia da quello organizzativo, con la rinuncia alla tradizionale pratica di prudente mimetizzazione dei fedeli e alla predicazione itinerante dei barba. Saranno sostituite dal sistema presbiteriano, operante alla luce del sole, che comporta comunità territoriali stabili con a capo un pastore residente in ciascuna di esse, il più delle volte coniugato³.

Alla diffusione del fermento di contestazione religiosa e alla sua successiva affermazione – alle Valli ma anche al di fuori, nella pianura circostante –, cooperò poi notevolmente l'occupazione francese di buona parte del Piemonte, che durò dal 1536 al 1560 e per alcune zone si protrasse di fatto fino al 1574. Durante questi anni, ufficiali e soldati mercenari simpatizzanti delle nuove idee, oltre a predicatori luterani e calvinisti provenienti d'oltralpe, contribuirono all'espansione della fede protestante con un atteggiamento di benevole tolleranza quando non di velato sostegno. E questo anche ai massimi livelli, come nei casi del conte Guglielmo di Fürstemberg, governatore militare delle Valli valdesi per conto del re Francesco I, e del suo luogotenente Gauchier Farel – fratello del noto riformatore e animatore della svolta di Cianforan – simpatizzanti della Riforma oltre che interessati ad indebolire le signorie locali, laiche (come la potente famiglia dei Luserna) od ecclesiastiche (come l'abbazia di Pinerolo) schierate col partito cattolico. Sotto

³ Su Cianforan e dintorni cfr. G. PLATONE, *1532 Chanforan: svolta del valdismo*, Torre Pellice 1982.

la loro tutela, quindi, opinioni e dottrine al limite dell'ortodossia o decisamente eterodosse poterono circolare senza molti ostacoli in parecchie località delle valli, val Perosa inclusa⁴.

Il Pragelatese – che naturalmente era soggetto al governatore del Delphinato e al Parlamento di Grenoble – non essendo invece infeudato a Signori, costituiva da questo punto di vista un'eccezione, sebbene anch'esso non fu certo esente dal fermento contestativo e "rivoluzionario" che percorreva le altre vallate. Per quest'area furono decisivi la progressiva crisi di egemonia e il lento ma inarrestabile declino dell'abbazia di Oulx (sotto la cui giurisdizione, si è detto, la valle si trovava) giunto all'apice proprio nel XVI secolo, in analogia, del resto, a quello constatabile per l'abbazia di Santa Maria di Pinerolo, a sua volta esercente molti diritti sulle valli di Perosa e Germanasca⁵. Per compensare la diminuzione delle rendite dovuta alla svalutazione monetaria si ricorreva al cumulo degli incarichi: ad un unico titolare venivano assegnati più benefici ecclesiastici. I titolari, che non risiedevano sul posto e si limitavano a riscuotere ed amministrare la rendita delle decime, si facevano sostituire da dei vicari, in genere salariati con prebende miserevoli, e aventi una formazione e preparazione culturale piuttosto rudimentale, che venivano a costituire una sorta di "proletariato ecclesiastico". Costoro non erano certo in grado di contrastare validamente i predicatori preparati e motivati formati a Ginevra e nelle altre cittadelle della Riforma: tanto più quando questi proclamavano a gran voce che il gravoso drenaggio fiscale operato dalle varie istituzioni ecclesiastiche doveva essere impiegato a favore delle esigenze spirituali dei fedeli e non per il mantenimento di una casta sacerdotale oziosa ed incapace!

Dopo anni di sotterranea e magmatica diffusione, il consolidamento definitivo della Riforma avvenne in tutta la val Chisone – come del resto in quelle della Germanasca e del Pellice – nel quinquennio 1555-1559 nel quadro della grande offensiva di predicazione lanciata da Ginevra in tutto il territorio francese. Risale alla primavera 1555 la missione di due esponenti inviati direttamente dalle autorità ginevrine, Jean Vernou e Jean Lauvergeat, i primi di una lunga serie – una ventina solo negli anni 1556-60 – di veri e propri "commissari politici", come si direbbe in termini moderni. Dopo essersi fermati per qualche giorno a Balboutet (Usseaux), essi predicarono un po' più a lungo a Fenestrelle, accolti con entusiasmo dalla popolazione, per dirigersi successivamente in val d'Angrogna e poi ripartire alla volta di Ginevra a chiedere rinforzi per un compito che si preannunciava assai fruttuoso. Essi tenevano sermoni, due al giorno, ciascuno della durata di un paio d'ore buone, a gruppi di fedeli riuniti nei fienili, poiché le case non potevano

⁴ Sul periodo cfr. J. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Firenze 1914, pp. 44-107.

⁵ Sul Pragelatese cfr. B. PAZÈ BEDA - P. PAZÈ, *Riforma e cattolicesimo in val Pragelato: 1555-1685*, Pinerolo 1975.

accogliere tutta la gente che vi accorrevano; si rivolgevano in primo luogo, evidentemente, ai valdesi per spiegare le nuove dottrine, ma la loro predicazione si allargava a tutta la popolazione. La rottura ufficiale col vecchio mondo cattolico si stava consumando definitivamente.

Nonostante la dura repressione messa in opera negli anni immediatamente seguenti dai Parlamenti di Grenoble e di Torino, che costò la vita a parecchie persone – tra cui lo stesso Vernou, giustiziato insieme a tre suoi compagni a Chambéry e, in val Perosa, al ministro di San Germano – essa si rivelò inefficace ad arginare il fenomeno. In tutte le valli già di tradizionale insediamento valdese si iniziò a celebrare il culto in alternativa alla messa, e non più in piccole assemblee semiclandestine, ma in vere e proprie funzioni religiose con predicazione, canto di inni, celebrazione dei sacramenti. Questo implicava naturalmente il reperimento di locali adatti e la residenza sul posto dei predicatori. In quel decisivo quinquennio vennero dunque adibiti a nuovi luoghi di culto edifici ubicati in località delle valli più o meno facilmente accessibili. Si trattava per la maggior parte di costruzioni assai modeste, quattro muri, un tetto, e all'interno una cattedra per il predicatore e alcuni tronchi per far sedere donne e bambini: non per nulla la definizione assegnata alla prima di esse, quella della comunità di San Giovanni (val Pellice) – definizione radicata poi in appellativo definitivo – è stata quella di *ciabàs*, ossia "baracca" nell'idioma locale. Non isolato era però anche il caso di riutilizzo delle sedi di antiche confraternite o di chiese cattoliche riconvertite a templi – una volta purgate dall'*idolatria* delle immagini e dei paramenti sacri, spezzati ed eliminati gli altari – nel momento in cui la grande maggioranza della popolazione di una località passava compatta al campo riformato.

Attorno ai luoghi di culto e ai predicatori, che cominciavano anche ad essere chiamati "pastori", si ricomponevano così comunità sul tipo delle parrocchie tradizionali. A differenza però della chiesa romana, non si crearono diocesi rette da vescovi, ma ogni comunità era strutturata in modo autonomo con un "concistoro", consiglio di presbiteri (anziani), eletti dai fedeli e responsabili unitamente al pastore della disciplina e dell'andamento della comunità, cui si affiancava un diacono che, come nella chiesa primitiva, era incaricato dell'assistenza a poveri e vedove.

Si realizzava così un duplice cambiamento: i valdesi da diaspora clandestina si mutavano in organizzazione religiosa e la Riforma, da iniziale movimento d'opinione, diventava progetto di una nuova chiesa che salvaguardasse i valori della tradizione, rivivendoli nella purezza di un evangelo interpretato alla luce dei nuovi strumenti che la grande tradizione culturale dell'Umanesimo aveva messo a disposizione.

Fuoco alle polveri

Il 3 aprile 1559 terminava la lunga guerra di egemonia tra Francia e Impero con la firma del trattato di Cateau-Cambrésis, in virtù del quale il duca di Savoia Emanuele Filiberto, il vincitore della battaglia di S. Quintino, riceveva promessa di essere reintegrato nel possesso dei suoi stati, dal 1536 in gran parte occupati da eserciti francesi e da guarnigioni spagnole. Le Valli di Luserna, San Martino e Perosa ritornavano così sotto la dominazione della loro antica e tradizionale casata, ma furono ben presto teatro dello scontro ideologico e militare tra la Riforma e la sempre meglio strutturata riorganizzazione cattolica, più tardi definita come Controriforma. Del primo fu artefice il noto gesuita Antonio Possevino con una serie di iniziative, la più nota delle quali fu la disputa col pastore di San Giovanni Scipione Lentolo, ex frate napoletano, alla presenza di altri 12 ministri delle Valli sabaude; del secondo fu esecutore materiale Giorgio Costa, signore della Trinità che ebbe l'incarico dal Duca di occuparsi di quella plebaglia di montanari che rifiutava di sottomettersi al suo editto di Nizza, il quale imponeva la cessazione di ogni propaganda e qualsiasi pubblica espressione della nuova religione nei suoi possedimenti.

La valle di Perosa venne molto meno coinvolta delle altre nell'aperto e sanguinoso conflitto che, intervallato da brevi tregue, durò dal novembre 1560 al giugno 1561. Tuttavia ebbe anch'essa a subire violenze e repressioni sotto il pretesto di aver prestato man forte ai correligionari delle altre vallate, di aver profanato chiese cattoliche e di voler instaurare o restaurare in più luoghi il pubblico esercizio della R.P.R., la Religione Pretesa Riformata, come iniziava ad essere definita dai suoi avversari. Il capitano del castello di Perosa, ad esempio, ebbe ordine d'impadronirsi di tutti i ministri e predicatori riformati e di demolire i templi, ma trovò tale resistenza che ebbe sei soldati uccisi. Come rappresaglia, il Trinità ingiunse a tutte le terre circostanti di "bruciar vivi" i responsabili dell'uccisione e di devastarne le case⁶.

Dopo mesi di violenze, di saccheggi e di una guerriglia validamente sostenuta da una compagnia di 400 archibugieri della val Pragelato (accorsi, al comando del pastore Martin Tachard, a sostenere i loro confratelli in difficoltà), Emanuele Filiberto – intermediari la sua consorte Margherita di Francia (simpatizzante della Riforma) e il conte Filippo di Racconigi (cugino del duca) – giudicò più conveniente scendere a patti coi suoi sudditi valdesi piuttosto che sostenere gravi costi per la loro repressione. Pertanto il 5 giugno 1561 si stipulò a Cavour un accordo (nella prospettiva dei contraenti un *Interim*) il quale concedeva piena amnistia ai riformati, riconosceva ad essi la libertà di coscienza e fissava limiti e modalità che dovevano regolare

⁶ A. PASCAL, *I Valdesi di val Perosa (1200-1700)*, Torre Pellice 1957, p. 3.

l'esercizio della loro religione, permettendo il pubblico culto in località scelte fra le più decentrate⁷.

Di questo vero e proprio trattato – il primo in tutt'Europa a concepire l'idea (temeraria per quel tempo) che una parte dei sudditi potesse professare una religione diversa da quella del proprio sovrano – ci interessano particolarmente in questa sede gli articoli 6, 7 e 8, i quali indicano le borgate della bassa val Chisone in cui erano permesse tali pubbliche manifestazioni di fede. I riformati di Perosa dovettero abbandonare le chiese cattoliche di S. Genesio e di S. Nicolao (che avevano occupato negli anni precedenti, perché rimaste senza parroci e senza fedeli) e limitarsi a celebrare prediche e congregazioni nel tempio innalzato al Podio, nel territorio di Pomaretto, presso la confluenza del Chisone con la Germanasca. Quelli di Pinasca e delle località vicine ebbero l'ordine di celebrare gli atti pubblici del loro culto nel luogo detto il Gran Dubbione, e quelli di San Germano nella località detta Dormiglioso, avendo in comune il tempio ed il pastore con i valdesi di Roccapiatta (Prarostino). Ai ministri delle tre parrocchie fu però concesso, come del resto a quelli delle altre Valli, di prestare assistenza religiosa ai fedeli che erano stabiliti fuori dei limiti sopra indicati, purché essi si astenessero dal predicare pubblicamente e dal fare assemblee sospette.

L'assetto ecclesiastico dato dall'accordo di Cavour alle comunità valdesi di val Perosa era stato fatto a seguito della restituzione ad Emanuele Filiberto anche di questo territorio in virtù del trattato di Cateau-Cambrésis. Ma i successivi accordi di Blois (26 aprile) e di Fossano (3 novembre) del 1562, che dopo lunghe e spinose trattative ridiedero finalmente al duca Torino (eletta a nuova capitale), Chieri, Chivasso e Villanova d'Asti, sancirono in pari tempo che la Francia avrebbe trattenuto in suo possesso non solo la città di Savigliano, ma anche la piazzaforte di Pinerolo ed il castello di Perosa, volendo il re riservare il libero passaggio verso l'Italia ai suoi eserciti. Ritornarono pertanto francesi le terre situate sulla sponda sinistra del Chisone, da Porte a Perosa, ed anche il borgo di San Germano, situato sul versante opposto; questa situazione perdurò fino al 1574, anno in cui, unitamente a Pinerolo, furono nuovamente cedute allo stato sabauda.

Così sia tale zona – relativamente a questo intervallo di 12 anni, dopo il quale rientrò sotto la regolamentazione prevista dall'accordo di Cavour –, sia soprattutto quella dell'alta valle del Chisone, vennero coinvolte negli aspri conflitti politico-religiosi francesi di fine Cinquecento. In particolare il Pragelatese fu investito più o meno direttamente (a seconda dei casi) nelle

⁷ Sull'accordo di Cavour e le sue conseguenze cfr. R. DE SIMONE, *La pace di Cavour e l'Editto di S. Germano nella storia della tolleranza religiosa*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi» (d'ora in poi «BSSV»), n. 110 (1961), pp. 35-50; T. PONS, *Sulla pace di Cavour del 1561 e i suoi storici*, «BSSV», n. 110 (1961), pp. 127-155, oltre al recente P. MERLIN, *Dal Piemonte all'Europa. I risvolti internazionali della politica antiereticale di Emanuele Filiberto di Savoia*, «BSSV», n. 177 (1995), pp. 74-86.

otto guerre di religione che dilaniarono la Francia fino alla concessione da parte di Enrico IV di Bourbon dell'editto di Nantes (1598). Nella nostra regione si fronteggiarono il partito cattolico di Laurent de Maugiront (luogotenente generale del Delfinato) e del capitano La Cazette (capo delle armate delfinatesi al di qua delle Alpi), contro quello ugonotto comandato in un primo tempo dal barone des Adrets (a più riprese governatore del Delfinato) e dal signore di Montbrun; in seguito – dopo la morte per decapitazione di quest'ultimo (1575) – sarà il celebre duca di Lesdiguières ad imporsi, divenendo luogotenente generale delle armate francesi in Piemonte, Savoia e Delfinato, poi governatore della regione delfinatese, ed in pratica il vero padrone della zona, specie dopo l'eliminazione del La Cazette, fatto assassinare nel 1590.

Nel 1583 il prevosto dell'abbazia di Oulx in visita pastorale alla valle di Pragelato constatava che la popolazione era ormai completamente riformata e che si era anzi addirittura persa memoria di quali fossero un tempo le proprietà della chiesa cattolica, compresi gli edifici di culto. E non si trattava di esagerazione: l'egemonia riformata di matrice ugonotta fu tale che, a differenza della val Perosa (dove esistette sempre un nucleo minoritario ma resistente di popolazione "papista" concentrata a Perosa e soprattutto al Dubbione), per quasi un secolo portò in effetti alla scomparsa del cattolicesimo in tutta la valle⁸.

L'epoca dell'egemonia riformata

Così descriveva la situazione ecclesiastica di inizio Seicento il moderatore e storico valdese Pierre Gilles⁹:

La valée de Cluson a 6 communautez: *Pragela* la plus ample, puis en descendant, *Uxeaus*, *Fenestrelles*, *Mentoles*, *Villaret* (où commencent les vignes) & *Meane*, la plus basse du Dauphiné, joignant celle de la Perouse, qui est du Piedmont: tellement que la bourgade de la Chapelle, où est le Temple des Réformez, & vis à vis de la maison de leur Pasteur, est la moitié en Italie, & l'autre moitié en France, le Temple en France, & la maison du Pasteur en Italie.

Contemporaneamente in val Perosa esistevano la chiesa riformata di *Villar e San Germano* unite in un'unica parrocchia, quella di *Pinasca* con *Dublon* e *Gran Dubbione*, e quella di *La Chapelle*, con *Meano-Perosa*-

⁸ Per quanto sopra JALLA, *Storia della Riforma...*, cit. e soprattutto il bel libro del PAZÈ, *Riforma e cattolicesimo...*, cit.

⁹ GILLES, *Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées, recueillies en quelques vallées de Piedmont et circonvoisines, autrefois appellées Vaudoises*, Genève 1644, p. 10 (ediz. del 1881: v. I, p. 15).

Pomaretto, in cui il ministro veniva indicato di volta in volta dai documenti dell'epoca come residente in una di queste comunità. Complessivamente le comunità protestanti in tutta la valle erano dunque solo 8 perché La Chapelle era comune ai due stati, come abbiamo visto.

La separazione tra due entità politico-territoriali anziché danneggiare favori notevolmente il movimento riformato che poteva giocare a più livelli sulla rivalità politica dei rappresentanti delle diverse istituzioni, sul conflitto di giurisdizione, sulla complicazione delle procedure repressive quando si trattava di sconfinare in un altro stato, oltre che naturalmente sulla possibilità di asilo oltre frontiera in caso di aperte persecuzioni armate.

Al contrario nel campo riformato i rapporti ecclesiastici erano continuativi e solidali, come lo dimostra, tra l'altro, la partecipazione attiva dei ministri delle due regioni alle Assemblee Generali e ai numerosi Sinodi tenuti unitariamente per quasi mezzo secolo. Infatti fino al 1598 la val Pragelato, insieme alle valli piemontesi e a quelle del marchesato di Saluzzo, faceva parte integrante di un'unica organizzazione ecclesiastica, come provano ampiamente i frammenti dei verbali sinodali (conservati a partire dal 1564) pubblicati da Jean Jalla nel "Bollettino della Società Studi Valdesi" (nn. 20-28). Solo in quell'anno, infatti, con il sinodo iniziato a Grenoble il 4 agosto, verrà decisa l'integrazione della valle nella struttura sinodale riformata del Delfinato anche se possiamo far risalire già al luglio 1594 il suo progressivo distacco organizzativo dalle valli del pinerolese, di cui poi altre tappe sono rappresentate dagli anni 1596-97.

Ma anche dopo la separazione, l'organizzazione e la vita ecclesiastica del Delfinato è così a stretto contatto con quella delle valli piemontesi, che nei verbali del Sinodo delfinatense tenutosi fra il 16 e il 24 agosto 1612 si legge: «MM Joseph Monnin, Joseph Gros, Javel, Sydrac, pasteurs és Vallées de Piedmont ont esté receus en ceste C.^{te} pour avoir voix en tout ce qui concernera la doctrine». E ancora:

A demande si un pasteur qui sert en une province peut demeurer obligé à une autre pour avoir esté receu au S.^t Ministère en icelle ou autrement, a esté jugé que le pasteur n'est nullement obligé qu'à la province où il sert, et quant à M. Clement pasteur au colloque de Valcluzon, Giles et Bonnet au colloque d'Ambrunois, qu'ils n'ont aucune obligation au synode de la Vallée de Lucerne¹⁰.

dove, anche se la risoluzione è nella direzione di indipendenza, il solo fatto di porsi il problema dimostra quanto a contatto fossero i due tronconi. Ed una forte integrazione col mondo ugonotto francese, sia dei valdesi delfinatesi, sia – e questo era meno scontato – di quelli politicamente soggetti allo stato sabauda, perdurerà per quasi tutto il Seicento, come stanno ad indicare una

¹⁰ J. JALLA, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686)*, «Bull. de la Soc. d'Histoire Vaudoise» (d'ora in poi «BSHV») n. 22 (1905), pp. 43 e 45.

numerosa serie di indizi quali ad esempio la non inconsueta rotazione – nell'avvicendamento presso le sedi delle varie comunità – di esponenti provenienti dal corpo pastorale delle due aree; il comune *curriculum* di studio dei futuri ministri, che sovente prevedeva – oltre al quasi canonico soggiorno a Ginevra o a Losanna per qualche anno – la frequenza presso accademie teologiche francesi (Die in particolare, ma anche Nîmes e persino Saumur); il supporto organizzativo di vario genere (dall'intervento politico-diplomatico a quello finanziario, a quello editoriale) che i riformati del Delfinato – più numerosi, più favoriti economicamente, e meglio garantiti sul piano normativo dall'Editto di Nantes – erano in grado di fornire ai confratelli delle Valli.

L'editto di Nantes e la successiva "tregua armata"

Nel 1594 Enrico IV di Bourbon, che per spregiudicato ed abile calcolo politico aveva abbandonato la religione riformata di cui era stato fino a poco prima il campione, riuscì ad entrare nella capitale ("Parigi val bene una messa!") e a farsi consacrare re di Francia. Con l'intento di pacificare le aspre controversie tra cattolici e riformati, nella primavera del 1598 promulgò a Nantes un editto, articolato in più parti (alcune delle quali "segrete"), che consentiva l'esercizio pubblico del culto riformato in tutti quei luoghi del regno dove era stato esercitato fino al 1597. Venne previsto un contributo dello Stato di 45 mila scudi per gli stipendi dei ministri. Ma nel contempo riaffermò numerosi obblighi, come quello di pagare le decime al clero, quello di rispettare le festività cattoliche, oltre che di restituire i beni della chiesa usurpati.

Queste disposizioni, mentre erano nel complesso abbastanza favorevoli nei confronti dell'insieme dei riformati di Francia, danneggiavano quelli della val Pragelato, dove non esisteva alcun cattolico. Per questo motivo il Lesdiguières non le fece di fatto mettere in pratica nonostante le pressioni provenienti a più riprese dalla diocesi di Torino, e questo anche dopo il 1622, anno della conversione al cattolicesimo del quasi ottantenne governatore ed ex leader ugonotto. Solo dopo la sua morte, avvenuta nel 1626, il re Luigi XIII diede il via alla procedura giuridica per il ristabilimento della fede cattolica nella valle secondo le disposizioni dell'Editto di Nantes, sino ad allora completamente disatteso. Nel 1629 fu nominato un priore per Mentoulles, Michel Orcellet, che domandò la restituzione dei beni "usurpati" dai riformati, che venne subito accolta. Furono così restituiti i cimiteri, le case parrocchiali, alcuni beni immobili come prati e campi, e si pagarono nuovamente le decime. Nello stesso tempo furono poste a Mentoulles e a Villaretto (Roure) delle missioni di Padri cappuccini; a Fenestrelle vennero insediati due francescani "riformati", ad Usseaux due gesuiti e a La Ruà di Pragelato due Padri dell'Oratorio. Iniziò così una lenta ma tenace lotta intrapresa dalla chiesa cattolica per rimettere piede nella valle. Ma tale

iniziativa sarà portata avanti in un primo momento in modo discontinuo per vari motivi, i principali dei quali furono la guerra e la terribile epidemia di peste che imperversò negli anni 1630-31 cancellando oltre la metà della popolazione di questa come anche delle valli soggette ai Savoia, dove la peste mieté vittime in misura forse anche maggiore. Morirono dodici pastori su diciannove, compresi tutti e tre i ministri della bassa val Chisone: Joseph Chanforan a Villar-S. Germano, David Javel a Pinasca e Jean Berton a La Chapelle-Perosa; anche i Padri della missione cappuccina ivi stabilita non scamparono al morbo. Furono invece risparmiati i cinque pastori della val Pragelato, che rimasero al loro posto, al contrario dei missionari cattolici inviati in quella zona i quali, allontanatisi per sfuggire al contagio, non vi fecero più ritorno – se non per brevi incursioni – per oltre 25 anni, lasciando solo il priore di Mentoulles (Simon Roude senior, succeduto nel frattempo all'Orcellet) per molto tempo l'unico cattolico residente in tutta la valle¹¹.

Solo alla metà del Seicento inizierà l'effettiva riscossa della Chiesa cattolica – basata sull'appoggio incondizionato dato dai poteri e dalle istituzioni sovralocali francesi –, dapprima ristabilendo la messa, finanziando missioni stabili e la costruzione di nuovi edifici di culto (pur se privi di fedeli) in ogni parrocchia, e successivamente riuscendo ad ottenere, con una raffica di procedimenti giudiziari e la minaccia delle famigerate "Dragonnades", la conversione forzata o la cacciata dei Riformati e la distruzione dei loro templi nel 1685.

Il versante sinistro della val Perosa passa sotto la Francia

Nel marzo del 1630 eserciti francesi comandati dai generali La Force e Crèqui e guidati dallo stesso primo ministro, cardinale di Richelieu, invasero la valle di Perosa, espugnarono il castello fortificato ed assediaron la città di Pinerolo, che dopo un breve assedio si arrese il 31 dello stesso mese, lasciando così via libera ai riformamenti di uomini e viveri dal Delfinato verso il Piemonte. L'11 aprile, questa valle e quella di San Martino, lasciate senza difesa dal duca di Savoia Carlo Emanuele I, facevano atto di sottomissione agli occupanti, ricevendo assicurazione che anch'esse avrebbero goduto dei medesimi editti vigenti in Francia circa l'esercizio della religione riformata e che non sarebbero state molestate in materia di fede. E sebbene i frati missionari cercassero in ogni modo di opporsi alla concessione di maggiori libertà religiose rispetto al trattato di Cavour e alla normativa ducale più restrittiva, i valdesi, finché durò la guerra, ottennero assai spesso efficace difesa presso gli ufficiali ugonotti che, come il La Force ed il Vignolles, occupavano cariche importanti nell'apparato o nell'esercito francese.

¹¹ M. M. PERROT - R. BERMOND, *Val Pragelato. Storia, tradizioni folklore*, Torino 1984.

Dopo un lungo alternarsi di trattati pubblici e segreti, Pinerolo fu, con l'accordo di Mirafiori del 19 ottobre 1631 e con quello di Saint Germain en Laye del 5 luglio successivo, definitivamente assegnata alla Francia, che ne tenne il possesso per 65 anni, fino al 1696. Con Pinerolo le furono attribuiti alcuni borghi adiacenti, la valle del Lemina e tutta la sponda della sinistra orografica del Chisone, da Pinerolo a Perosa, mentre l'altro versante (denominato da quel momento "Inverso val Perosa") rimaneva ai Savoia, insieme all'intera val San Martino.

La condizione ecclesiastica della bassa val Chisone successiva all'occupazione francese è ben riassunta da questo brano del moderatore e storico valdese Jean Léger quando descrive le varie chiese riformate del "Colloque de la vallée de Perouse"¹²:

[...] celle de *Villar* & de *S. Germain*, jointes ensemble en la Vallée de *Peyrouse*, & celle de *Pramol*, celle de *Pinache* & celle de la *Chapelle*, comprenant les Communautés du *Pomaret* & du *Mean*: en ces 3 Eglises les Pasteurs demeurent sous le domaine du Roy, quoy que partie de leurs Eglises soient sur les terres du Duc de *Savoie*; par ce que par l'accord fait par ce Prince avec le Roy de France l'an 1633 qu'il s'est retenu la moitié de cette Vallée-là, pour avoir le passage libre en sa Ville de *Pinerol*, fut arrêté que l'on n'innoveroit rien pour ce qui regarde l'Ecclesiastique: de sorte que les 3 Pasteurs qui les servent, ne laissent pas d'estre membres du Synode des Vallées, & ne peuvent même estre du Synode du Dauphiné qui est de France.

Questa situazione perdurerà fino al 1685, anno della revoca dell'editto di Nantes: infatti vediamo i pastori delle varie comunità che continuano ad essere aggregati al Sinodo delle Valli piemontesi, come si può constatare dagli atti sinodali superstiti pubblicati da Jean Jalla e dalla dislocazione dei pastori della valle che partecipano alle assemblee ecclesiastiche poco prima della Revoca: Henri Arnaud a Pinasca, i due Bayle – Pierre (padre) e Jacques (figlio), più tardi esuli in Germania –, rispettivamente a Villar-San Germano e a La Chapelle (Meano-Perosa-Pomaretto).

¹² J. LÉGER, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont ou Vaudoises. Divisée en deux livres*, Leyde 1669, libro I, p. 10.

Le fonti di Jean Jalla, "folclorista anomalo" Parte terza: la val Pellice

di Fulvio Trivellin*

Con questo terzo articolo si conclude la pubblicazione parziale dei componimenti (e delle lettere) che Jean Jalla utilizzò dapprima nei suoi appunti manoscritti (il cosiddetto cahier 14) e poi nelle due edizioni a stampa (1911 e 1926) dedicate al leggendario valligiano.

Anche in questo caso si è preferito presentare tutti i componimenti, anziché riportarne qualcuno in più ma senza alcun commento: i ragazzi, tranne rare eccezioni, lavorarono bene e riferirne con la maggior esautività possibile, dato lo spazio a disposizione, è parso il giusto omaggio verso i loro sforzi.

[PIETRO] GRILL (senza data)

Il componimento di Grill ha in parte fornito lo spunto per il brano su *Castelus et ses grottes*, inserito da Jalla nell'edizione del 1926 del suo volume *Légendes des Vallées Vaudoises*, alle pp. 91-92, senza però fare cenno alcuno alla leggenda ivi riportata, dichiaratamente agiografica ed apologetica (la ragazza valdese insidiata dal prete che si butta nel vuoto per non cadere viva nelle sue mani e che si salva miracolosamente).

STEFANO JANAVAL (17 novembre 1893)

Il racconto di Janavel compare nelle due edizioni del lavoro di Jalla come *La croix des Dagots* in quella del 1911, pp. 67-68 e come *La croix de Riou Crô* in quella del 1926, pp. 82-83, privilegiandosi l'uno o l'altro dei toponimi ivi esistenti. Fra i racconti nelle due edizioni insistono talune differenze, tuttavia non sostanziali. Per quel che concerne l'intreccio, non v'è molto da dire, in quanto ci si trova di fronte più che a una storia di briganti (come evidenziato da Jalla), ad un racconto sul nome di un luogo (come sostenuto da Janavel stesso nel componimento).

STEFANO JANAVAL (senza data)

PAOLO BARIDON (senza data)

Data la contiguità fra questo componimento di Janavel (che si riporta) e quello di Paul Baridon (che si omette), si è deciso di presentarli assieme. Scorrendo il testo dato alle

* I disegni pubblicati in questo articolo (e nel precedente) di Fulvio Trivellin sono di Andrea Genre.

stampe da Jalla, ci si rende conto com'esso risulti debitore verso entrambe le versioni della leggenda su *Le sauvage de val Guichard* (cfr. ed. 1911, pp. 50-52 e 1926, pp. 62-64): Janavel gli fornì l'impianto generale, l'intreccio, mentre Baridon gli suggerì la collocazione geografica (val Guichard, vallone dei Carbonieri) e le filastrocche in dialetto patois. Il testo di Janavel risulta più ampio e articolato, e media a Jalla un evidente contrasto di contenuti, ovvero il fatto che la trasmissione agli umani di capacità e tecniche di sopravvivenza (lavorare il latte e i suoi derivati) non può risultare tanto vicino a noi da giustificare la taglia di "mille francs", ovvero l'esistenza del denaro. Siamo di fronte a un esempio classico di trasmissione da parte di una figura comunque esterna al mondo umano di tecniche di sopravvivenza le quali, necessariamente, debbono essere state fatte proprie dall'uomo "in illo tempore", ovvero «il y a de ceci plusieurs centaines d'années», come nota Janavel introducendo il suo componimento (ma prima e non dopo che «nos ancêtres étaient à peine sortis de la barbarie du moyen âge»). Questo è un mito di fondazione, di trasmissione di conoscenze, e colui che trasmette agli umani è un personaggio ultramondano, un eroe culturale: il selvaggio, spesso depositario di antiche e fondamentali conoscenze. Che questi risulti porsi come alterità rispetto al mondo umano ci viene indirettamente confermato da Marie Bonnet, la quale riferisce della medesima leggenda sul selvaggio della val Guichard¹ ma in un contesto stregonesco "addolcito", ovvero privo della carica di aggressività altrove attribuita agli stregoni: non solo lo stregone non si vendica per lo "scherzo" della falsa filatrice ma, addirittura, muore cadendo in un precipizio, non essendo in grado di camminare con le scarpe che gli erano state donate dagli umani. Utilizzando notazioni formali di tipo strutturalistico potremmo scrivere: STREGONE : SCARPE = NATURA : CULTURA = SELVAGGIO : SCARPE (= TECNICHE CASEARIE : SOPRAVVIVENZA). Da ciò si evince facilmente non solo che NATURA CULTURA ma, soprattutto, che STREGONE = SELVAGGIO, ovvero che l'uno è la rilettura in chiave demonologico-stregonesca dell'altro e, ciò che pare più importante, che il mito (sotto forma di leggenda) raccontoci da Janavel-Baridon-Jalla è certo più antico della leggenda trasmessaci da Bonnet, se non altro perché manca ogni riferimento alla figura stregonica, storicamente determinata (caccia alle streghe, secc. XV-XVII)².

Il y a de ceci plusieurs centaines d'années, nos ancêtres étaient à peine sortis de la barbarie du moyen âge. Il ne savaient pas encore cultiver la terre et ils s'occupaient seulement de leur troupeaux.

Il y avait dans une grotte que l'on rencontre encore aujourd'hui et que l'on nomme "barma dar sauvage" un habitant que ne se laissait jamais voir.

On le nommait "le sauvage". C'était un homme plutôt court, aux épaules très larges, aux bras nerveux. Sa force égalait celle de vingt hommes de nos jours. Quelques uns des plus courageux avaient bien essayé de le voir mais il roulait à l'ouverture de sa grotte un bloc de roche si gros qu'on ne pouvait le remuer, mais il devait sortir de nuit pour se chercher de la nourriture

¹ Cfr., infatti, M. BONNET, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi del Piemonte*, Torino, Claudiana, 1994, p. 240 e segg.

² In questo senso le letture che si possono fornire risultano molteplici: vedasi, in tal senso C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989; oppure M. CENTINI, *L'uomo selvatico*, Milano, Mondadori, 1992 (ed. or. 1989); e più in generale il dibattito di tanta antropologia sulla dialettica natura/cultura.

et pendant plusieurs semaines on fit toujours bonne garde. Toutefois soit qu'il eut l'odorat fin soit qu'il n'eut pas besoin de sortir, on veilla toujours en vain.

Un jour on voit un avis! Mille francs sont promis (...) ³ à celui qui sera capable de nous livrer le sauvage lié. [R] ⁴ Mille francs c'était une belle somme pour ce temps là et les voilà tous essayer de prendre cet homme. Comment faire? Les uns conseillent une chose, les autres une autre mais tout est vain.

À quelques centaines de pas de la grotte se trouvait un village où suivant l'habitude qui dure encore de nos jours tous les gens se réunissaient dans une écurie pendant les longues veillées d'hiver et y passaient ainsi leurs soirées à parler de chose et d'autre. Mais presque tous les soirs leur conversation tombait sur "lou sarvage[⁵]" et sur les mille francs.

Un jour on s'aperçoit que cet homme fait la ronde à la fenêtre d'une écurie. On ne fait semblant de rien et on le voit revenir plusieurs soir à la suite. Alors on se poste avec des cordes tout près de là derrière les châtaigniers et on cherche de lui fermer le passage. Mais on ne peut y réussir.

Les visites du sauvage à cette fenêtre étant ordinaires et si fréquentes on s'aperçoit bientôt qu'il va pour y voir une fille. Notre homme l'aime de tout son coeur.

On veut en tirer parti.

[⁵]Nous laisserons la fille seule et il entrera dans l'écurie. Alors nous nous précipiterons dedans et il lui sera impossible de se sauver[⁵]. Mais la fille ne veut pas rester seule. Alors on a recours à une tromperie. [⁵]Faisons une fille de foin, dit l'un, nous l'habillerons, nous lui mettrons la quenouille et nous la laisserons filer[⁵]. Aussitôt dit aussitôt fait. La fille de paille semblab[⁵]e en tout à l'amante du sauvage est assise dans son écurie et travaille tant qu'elle peut. Le soir l'amant arrive mais il est sur ses gardes; après avoir jeté un regard par la fenêtre il se met à rire puis il dit:

File, file pourtant
Jamais fuseau deviendra grand
Ce n'est pas toi que j'ai aimé
Et jamais plus vous m'y⁵ prendrez.

Il maintient sa parole et pendant le reste de l'hiver on ne s'aperçut plus qu'il sortit de sa tanière. Tout espoir de gagner mille francs était passé et on commençait à l'oublier.

Quand l'automne suivant arriva, il ne craignit plus de se laisser voir. Au devant de sa grotte se trouvait une belle étendue de terrain. Tous les jours il sortait avec un instrument et se mettait à remuer la terre. Les habitants le regardait sans rien comprendre. Après l'avoir bien remuée ils virent qu'il y

³ Participio passato femminile plurale che, se riferito ai mille franchi, risulta errato.

⁴ Lettura difficoltosa.

⁵ Lettura non certa.

jetait des petits grains et après quelques jours la terre se couvrait⁶ d'un beau tapis vert.

Dans un endroit retiré de la vallée vivait une vieille femme, elle aussi moitié sauvage mais que toutefois ne foyait pas la compagnie. On ne savait pas d'où elle était venue et on disait même qu'elle était sortie de terre.

On envoya un garçon qu'elle chérissait lui demander de quelle manière on pourrait prendre le sauvage et elle lui donne une paire de soulier en lui disant: ["Vous les déposerez à l'entrée de sa grotte, en les voyant il voudra se les mettre et n'étant pas habitué à marcher ainsi il tombera"]. Les souliers furent donc mis à l'entrée de la grotte et le sauvage fut pris et garroté:

["Ce n'est pas votre malice

Qui me fit sortir du trou

Mais vous avez quelque complice

Qui m'ont fait prendre par vous["],

dit-il en riant, et il se laissa emmener.

On le mis dans une chambre pleine de bassin remplis de lait. Alors le sauvage boucha tous les trous et il se mit à faire le beurre et du fromage. Malheureusement⁷ il avait oublié de boucher le trou de la serrure. Les habitants y regarderent et le virent à sa besogne. Mais avant qu'il eut fini on entra dans sa chambre pour le conduire à la ville et recevoir les mille francs.

En les voyant entrer il leur dit:

["Si vous ne m'auriez dérangé

Vous sauriez travailler le lait

Et j'y aurais aussi, messires,

Oté du miel et de la cire["].

D'un coup il rompit ses chaînes et s'enfuit. On le chercha encore mais on ne sut jamais ce qu'il était devenu.

PAOLO BARIDON (senza data)

Mentre il primo racconto di cui si compone questo tema pare non aver trovato posto nella silloge di Jalla, il secondo fa capolino in sole due righe tra parentesi entro una variante della leggenda *L'or des Canton* (Rorà), a p. 70 ed. 1911: «[D'après un autre version, Jean Henri Canton aurait tué, d'un coup de pistolet, un homme qui avait insulté son père.]. Trattasi, quindi, di una variante di variante di un racconto; al medesimo tema accennerà Giorgio Maggiore quindici anni dopo in uno dei componimenti cui Jalla fa esplicito riferimento nel suo manoscritto. Si evidenzia un diverso finale fra le versioni offerte da Jalla e da Baridon: a giudizio del primo la miniera continuerà a fare la fortuna dei Canton, mentre per il secondo tale fortuna cesserà ad un certo punto a causa degli effetti di un terremoto. Per quel che concerne il primo racconto, esso ci appare come una delle svariate manifestazioni del secolare conflitto con la cattolicità.

⁶ Nel testo pare leggersi "se couvrir".

⁷ Lettura non certa.

AUGUSTO PONS (senza data)

Il componimento di Pons costituisce la base per il secondo dei racconti costituenti il gruppo riunito sotto il titolo di *Fées laitières* (p. 54 ed. 1911) da Jalla, il quale ha mantenuto pressoché inalterata la sostanza del racconto del suo allievo. Similmente al racconto su *Le sauvage de la val Guichard*, ci troviamo di fronte ad una figura metaumana in possesso di conoscenze circa le tecniche di sopravvivenza indispensabili per un'economia agricola come quella montana: la lavorazione del latte; ed anche in questo caso la trasmissione del sapere da parte dell'eroe culturale (qui la fata, da intendersi meno in senso "ferico" e più, appunto, come eroe culturale) avviene con l'inganno o la frode. E come nel caso del selvaggio, la trasmissione non volontaria del sapere determina la sparizione dell'essere ultramondano, ormai inutile all'uomo e, se vogliamo, al senso stesso della narrazione: i montanari hanno appreso ciò che serviva loro e l'essere fatato può farsi da parte; ora i destini umani stanno nelle mani stesse dell'uomo, il quale non deve più dipendere da qualcuno che lo sovrasta.

[AUGUSTO] PONS (senza data)

Questo racconto venne ripreso pari pari da Jalla e contestualizzato ancor più storicamente di quanto l'avesse fatto Pons: il generico periodo della recrudescenza delle persecuzioni verso l'*Israël des Alpes* divenne in specifico il 1561. Collocata da Jalla nel novero delle leggende storico-religiose col titolo de *La Pausa di Mort* (1911, pp. 76-77 e 1926, pp. 96-97), essa rientra appieno in quella sorta di "epos eroico valdese", costituito da racconti tendenti a esaltare le ragioni dell'essere valdese e, per converso, a giustificare al negativo l'agire dei nemici, i cattolici in primis. Siamo nei pressi dell'agiografia, dei racconti partigiani che ogni cultura elabora, appunto, per confermare le ragioni che stanno alla base della sua esistenza e resistenza ai continui attacchi e ai tentativi di sterminio, come il caso valdese insegna.



Les Pausas des Morts! Drôle de nom que celui-là, surtout si l'on sait qu'il a été donné à un tertre qui pendant longtemps a été nu et uni et qui maintenant est rempli de rochers aux formes très bizarres. A ce nom se rattache une légende très ancienne qui se raconte encore dans quelques-uns des hameaux les plus retirés de nos Vallées.

C'était aux temps des plus violentes persécutions contre l'Israël des Alpes. Deux compagnies de soldats, de moines et de pillards partirent un soir de la Tour avec le dessin d'aller attaquer le redoutable et imprenable Pra-du-Tour. Les Catholiques qui déjà maintes fois avaient dirigé leurs attaques contre ce village si petit, mais défendu par des héroïques montagnards avaient décidé cette fois de le surprendre par derrière, et afin de ne pas donner l'alarme aux Anglognins, ils avaient fait partir leurs soldats pendant la nuit pour pouvoir attaquer le Pra-du-Tour avant le jour.

Les soldats marchaient gaiement, car ils avaient devant eux la perspective d'aller massacrer des hérétiques. Déjà ils étaient plus qu'à moitié chemin, et ils s'apprêtaient à gravir la dernière pente qui les séparait de la Vallée d'Angrogne. Arrivés à l'endroit que l'on nomma plus tard les Pausas des Morts, les deux compagnies firent halte et se disposèrent à se reposer pendant quelques heures pour réparer leurs forces abattues. Une demi-heure après tout le camp était plongé dans le silence; les sentinelles elles-mêmes avaient oublié leur contigus et s'étaient laissé suprendre par le sommeil.

Tout-à-coup, au milieu de cette profonde tranquillité, se fit entendre une détonation plus formidable de celle qu'auraient pu produire cent bouches à feu. Le ciel quoique parfaitement serein fut illuminé d'une lueur de couleur rouge-sang. La terre trembla jusque dans ses fondements.

Les soldats épouvantés, éveillés par ce vacarme, essayent de s'échapper, mais en vain: leurs membres refusaient leur service et se raidirent peu à peu jusqu'à prendre la consistance de rochers informes.

Le lendemain matin lorsque le pâtre de la vallée arriva en ce lieu fatal où ces brebis avaient trouvé jusqu'alors une herbe tendre et fraîche, ne fut pas surpris en apercevant d'énormes masses de rochers qui avaient encore les formes de corps tordus.

[ELI] BERTALOT (senza data)

Certo è che se l'argomento dovevano essere le leggende valligiane, allora il componimento di Bertalot dovette risultare fuori tema, in quanto egli narrò una vera e propria fiaba, condita con i più "classici" *loci communes* delle fiabe, ivi compreso il baratto fortuna/anima, caro a tanta letteratura colta. L'esempio in questione è sintomatico della difficoltà, in questo caso di uno studente, di afferrare il senso d'uno specifico leggendario distinto dallo specifico fiabesco, mitologico, ecc., in quanto spesso non esiste uno specifico leggendario, giacché la leggenda tende talora a distinguersi dalla fiaba per il solo fatto d'essere localizzata geograficamente e storicamente. Infatti, anche nella leggenda accadono avvenimenti "meravigliosi", irreali e agiscono personaggi talora metaumani, come il diavolo popolare in questo caso beffato. Dal punto di vista tassonomico, tale

"leggenda" pare rientrare nei tipi M211 per quel che concerne il patto col diavolo, H1010 sui compiti impossibili o H310 per le prove imposte al pretendente, per non parlare del tipo 1182, *Lo stajo raso*, fiaba diffusa in tutta Europa e incentrata sulla restituzione, da parte di uno studente, entro un anno, al diavolo di uno stajo colmo d'oro fino all'orlo e che inizialmente era stracolmo⁸.

E[MILIO] BENECH (4 Mai 1894)

AUGUSTO PONS (senza data)

[ELI] BERTALOT (10 Mai 1894)

STEFANO JANAVEL-GIGNOUS (4 Mai 1894)

Questi studenti sono i compilatori dei componimenti fatti dedicare da Jalla al *Bars d'la Taiola*, uno dei luoghi tradizionali della storia e della cultura valdese. Sostenuto, enfatico, talora esageratamente ricercato, il lavoro di Benech risultò quello poi utilizzato da Jalla nel suo *Le Bars de la Taiola* (1911, pp. 73), ovvero ne *Le Bars de la Bella Gianà et le Bars de la Tallola* (1926, pp. 92-94). Questo racconto proviene dalla *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri contro il Popolo che chiamano Valdese...* di Scipione Lentolo (1595) ed è uno degli esempi di sintesi fra storia e metastoria, di tradizione su cui poi Jalla si appoggiò per "creare" la leggenda.

Occorre riconfermare il ruolo attivo di Jalla nella scelta di versioni di tradizioni comuni che gli tornassero utili ai suoi fini, ovvero ad una compilazione che solo nel 1911 vedrà la luce e il cui contenuto pare essergli chiarito strada facendo. Difatti, si può notare come il primo approccio di Jalla nei confronti dei suoi "informatori" non risulti preciso in quanto a scopi: "spreca" (se così si può dire) quattro componimenti sul *Bars* e altri tre sul terremoto del 1808 (e non sappiamo quanti altri ancora), mentre il materiale veramente utile gli proverrà dalle composizioni sulle leggende, "valdesi" o del "mio paese", a seconda dei titoli da lui assegnati.

Nel caso del *Bars*, in specifico, si nota come Jalla abbia poi trasformato in leggenda la tradizione più prossima alla forma narrativa propria della leggenda, ovvero quella trasmessagli da Benech (l'episodio del vecchio padre e della giovane figlia martirizzata da se stessa); viceversa, il racconto di Pons (maggiormente descrittivo e più sintetico di quello di Benech) risultava troppo vicino alla tradizione vera e propria per poter assumere una forma-leggenda, anche se da quest'ultimo pare aver ripreso l'accenno al massacro di vecchi, tralasciando di menzionare quello delle donne. Nell'edizione del 1926, infatti, Jalla spostò il suicidio della ragazza in un generico *Bars* (della "Bella Gianà", appunto), mentre in quello della *Taiola* fece accadere il massacro dei soli anziani valdesi indifesi. Dal canto suo, Bertalot appare come il narratore degli individui, dei singoli protagonisti di grandi eventi, tuttavia non epici a tal punto da ergersi ad interpreti di racconti leggendari così come poi ritenuto da Jalla, il quale preferì seguire, come già s'è detto, la tradizione della ragazza precipitata nel vuoto per non cadere nelle mani degli assatanati papisti. Meramente descrittivo risulta il componimento di Janavel: esiste una tradizione ed egli la descrive al pari d'una guida ai luoghi tradizionali della cultura valdese con, in più, le sue impressioni sulla gita effettuata al *Bars*.

⁸ Cfr. S. THOMPSON, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 74, 710 e segg.

[PIETRO] GRILL (19 Janvier 1894)
 PAOLO BARIDON (senza data)
 [ELI] BERTALOT (senza data)

Jalla non utilizzò, sia nel 1911 che nell'edizione del 1926, i componimenti di questi ragazzi. Posto di fronte ai resoconti di un fatto realmente accaduto, si decise a non pubblicare nulla, per quanto conscio che un fatto storico, peraltro grave come un terremoto, può generare dei prodotti fantasmatici. Tale fatto pone, giustamente, il problema del rapporto fra reale e fantastico, ovvero di ciò che conduce alla nascita di prodotti narrativi orali come le leggende le quali, a differenza delle fiabe, mostrano maggiore aderenza al dato reale. Ma proprio l'agire di Jalla, come più volte altrove rimarcato, pone a sua volta dei problemi, nel senso che fu lui, talora, e non i ragazzi, a creare la leggenda, ovvero a localizzarla geo-storicamente, ovvero a trasformare la fiaba (o ciò che a questa si avvicina) in una leggenda.

AUGUSTO PONS (senza data)

Pons risulta essere stato l'informatore per due leggende sulle bestie feroci un tempo presenti nelle valli – quella su *Les loups de la Palà* (1911, pp. 57) e quella su *Les lynx* (1911, pp. 58), che Jalla riprese senza evidenti modifiche – sulla scorta, come scrisse fin dal sottotitolo, dei ricordi di un abitante di Rorà. Più che a leggende ci si trova di fronte alle rimembranze di tempi che furono, quando la zona meno densamente abitata e coltivata risultava rifugio propizio per gli animali selvatici, taluni dei quali potevano risultare pericolosi per l'uomo stesso. Il componimento conferma come l'uomo dovette – come dire – combattere contro una natura ostile e "altra da lui" per affermarsi e vivere ed in questo senso le due leggende ivi riferite esaltano proprio l'alterità della natura stessa, esasperando l'agire delle belve a danno dell'uomo e delle sue creazioni (ad esempio, i tetti delle case), con ciò esasperando la dicotomia natura/cultura.

NON FIRMATO [ma ABEL GEYMONAT]⁹ (Torre Pellice 8/2 1908)

La leggenda sul conte Billour, fatta propria da Jalla nelle due edizioni a stampa sul leggendario (storico-religioso) valligiano, conferma il metodo di lavoro di Jalla stesso, in questo caso sintesi di ciò che scrive un alunno e di fatti storicamente rilevanti quali, ad esempio, la demolizione del castello stesso, come nota lo storico, opera non dei conti di Luserna bensì del governatore francese di Torino (1549), certo non contrario alla Riforma, quanto piuttosto preoccupato di sgombrare la strada per la Francia da piazzeforti potenzialmente minacciose.

LUIGI GAYDOU (senza data)
 SILVIO BONNET (senza data)

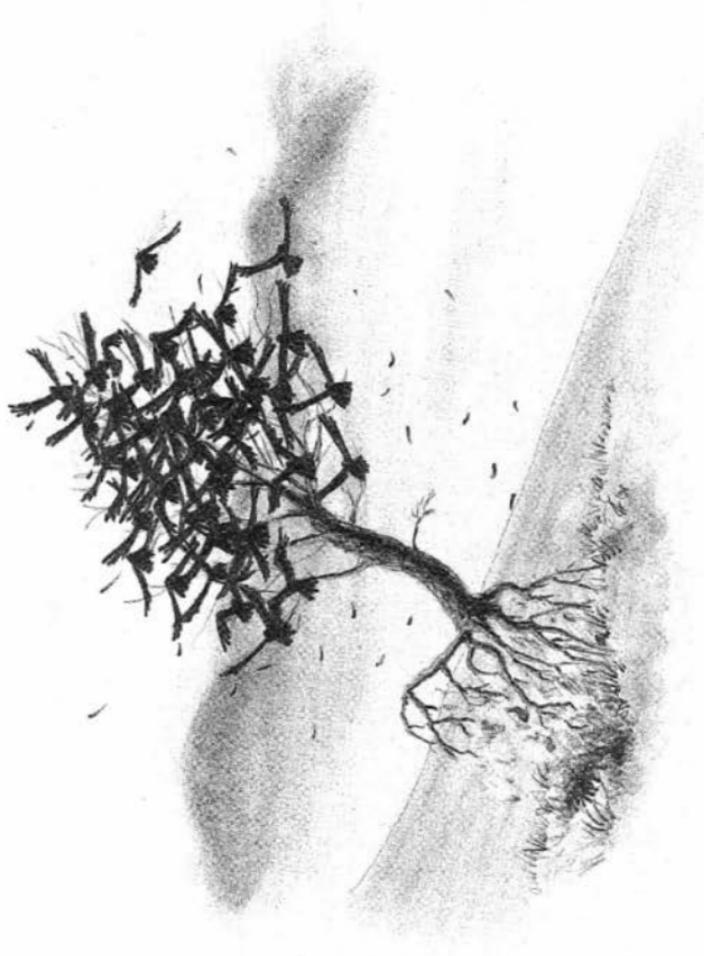
Nel *cahier 14*, Jalla appunta Gaydou come autore di una leggenda sugli "Apiots" (cfr. ed. 1911, pp. 47-48). In realtà, il vero autore della leggenda sugli Appiotti è Silvio Bonnet. Infatti, messo di fronte a due versioni della stessa leggenda, Jalla propende per

⁹ Cfr., infatti, un riferimento nel *cahier 14*, nonché la leggenda titolata, appunto, "Le Comte Billour" (JALLA, *Légendes des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice 1911, p. 78 e, nell'edizione del 1926, a p. 98).

quella di Bonnet ed è questa, infatti, ch'egli pubblica integralmente, migliorandola sintatticamente e rendendola in lingua francese. Mentre la prima si basa su un intreccio piuttosto ovvio (le fate stanche della stupidità umana lasciano un ricordo di sé ad un uomo buono), questa sintetizza taluni *topoi* classici dei racconti fiabeschi: antro sotterraneo, esseri che vi lavorano, oro, relatività del tempo, segreto da mantenere e poi violato. Al di là della collocazione geografica, questa è una fiaba nella migliore tradizione medievale transalpina (relatività del tempo e violazione del segreto – si pensi alla classica fiaba di Melusina) con, in più, intromissioni di probabile origine germanica (esseri sotterranei che lavorano/custodiscono tesori: elfi, nani, ecc.). Come sia giunta ad Angrogna non si sa (anche se non sono da trascurare, per ovvie ragioni, i fitti scambi religioso-culturali con l'area riformata centroeuropea): in ogni caso i temi risultano alquanto diffusi e non v'è da stupirsi che li si ritrovino pure in val Pellice. Quivi all'acquisizione "miracolosa" dell'oggetto magico non fa seguito il suo uso, l'eventuale furto e il suo recupero, in quanto su detto schema s'innesta quello del segreto violato, che comporta la sparizione dell'oggetto magico e la morte del suo possessore; la relatività del tempo si pone come segno di una pressoché impossibile relazione fra l'aldiqua e l'aldilà, sia esso il mondo infero, un antro sotterraneo, Avalon, ecc.

Anticamente agli Appiotti eravi una casetta sola ove viveva una coppia di sposi. Un giorno andando a pascolare con una capra lungo il torrente Angrogna, essendosi alquanto allontanato da casa sua percorrendo sempre il letto del torrente sopraggiunse la pioggia, il nostro uomo va a rifugiarsi sotto una rupe della Roca Frieul, ma qual non fu il suo stupore quando gli parve sentir battere come sopra un'incudine, accostatosi vie[p]più al luogo onde proveniva quel suono trovò una porta praticata nel muro[,] allora spinto dalla curiosità lascia la sua capra e entrò. Fatti alcuni passi la luce che per poco l'aveva lasciato ricomparve e si trovò di nuovo in faccia ad una porta che si aprì immediatamente al suo arrivo e si trovò in una gran sala tutta illuminata ove una mezza dozzina di uomini lavoravano dell'oro. Dall'ammirazione vi rimase un anno senza mangiare né dormire ed il più bello è che credette di esservi rimasto solo un momento. Ad un dato momento si permise di domandare ad uno degli operai se non potesse dargli un'accetta d'oro, questi glielo concesse ma a condizione che mai gli sfuggisse di bocca[,] pena la morte[,] da chi e come l'aveva avuta. Esso lo promise, prese la sua accetta[,] esce dalla caverna[,] cercò la sua capra ma non la trovò[,] si avviò verso la casa ove domandò alla sua moglie se non aveva visto la sua capra, in qual momento giunse della gente, ma la moglie gli disse che c'era un anno che era giunta a casa e gli domandò ove fosse stato¹⁰ così lungo tempo perché lei l'aveva pianto pensando che era morto. Ma esso rifiutava di dirlo, e vedendo l'accetta gli chiesero ove l'aveva presa ma esso rifiutò di nuovo di dirlo e lo supplicarono tanto sino che lo disse ma appena l'ebbe detto cadde morto e l'accetta spari.

¹⁰ L'"ove fosse stato" è stato apposto come correzione di un precedente "come andava".



EDOARDO STALLÉ (senza data)

Questo racconto si discosta dagli altri sia per la forma che per il contenuto. La forma: esso si presenta come un fatto realmente accaduto (al padre di Stallé in primis); il contenuto: tratta di storie di spiriti, di diavoli e di libri contenenti segreti diabolici che sarebbe meglio non aprire mai, pena quel ch'ebbe a succedere al povero Carlo Bounous. Mai citato da Jalla, codesto racconto narra dell'esistenza di un libro che pare rientrare nel novero dei testi cabbalistici o magici: in questo caso, allora sì, una reminiscenza pare rintracciarsi a p. 30 dell'edizione del 1911, ove Jalla, non volendo soffermarsi ulteriormente sulle case infestate, afferma che trattasi di «fatti così comuni in tutti i paesi e, si dovrebbe dire?, così... attuali», ribadendo come «in qualche caso almeno, questi interventi diabolici datano dal giorno in cui s'è cominciato a leggere il *Grand Albert*, libro che circola in gran segreto presso qualche famiglia».

DAVIDE JALLA (senza data)

Jalla ha utilizzato tutte le storie narrate da suo figlio e allievo nel seguente modo: la storia dell'orsa e delle mele è diventata *Le Toumpi de l'Oursa* (ed. 1911, pp. 58-59); il segreto del formaggio strappato alle fate del Barriound è diventata la leggenda *Fées laitières* nella sua versione di Bobbio (ed. 1911, pp. 53-54). Infine, un cenno alla storia sul segreto della fabbricazione del burro: nel testo del 1911 esiste la versione "lunga" della leggenda *Le sauvage de la val Guichard* (pp. 50-52, la quale proviene dai componimenti del duo Janavel-Baridon), per la quale Jean Jalla scrive a Etienne Berton onde ottenere la traduzione in *patois villarenc* della quartina «Ce n'est pas vostre malice». Ora, in coda a detto racconto, Jalla fece notare come esistesse un'altra versione, più breve, proveniente – appunto – dalla val San Martino, luogo ove proprio Davide Jalla colloca il suo racconto, incentrato sul selvaggio e sul segreto della fabbricazione del burro. Nei casi di segreti in possesso di creature meravigliose o, comunque, "altre" dalla comunità umana (come il selvaggio), ci troviamo di fronte a un approccio fiabistico, ovvero mitologico, di insegnamento da parte di eroi culturali (trickster, eroi culturali vari) agli uomini di segreti loro necessari: così il burro e il formaggio nelle valli alpine, che esistono e la cui esistenza trova riscontro dal punto di vista leggendario (fiabistico-mitologico).

CARLO EYNARD (senza data)

In una nota del proprio manoscritto Jalla accenna al tema di Eynard a proposito della leggenda sulle fate della Sparea: infatti la si ritrova nel testo a stampa a pp. 20-21 ed. 1911, naturalmente depurata dell'accento all'emigrazione in America. Un fatto su cui già lo stesso storico valdese aveva attirato l'attenzione con una nota (cfr. 1911:20), è la confusione fra *fantine* e *masche*, di cui il componimento di Eynard è sintomo. L'accento di questi risulta alquanto ellittico, anche se pare di capire che i montanari credessero alle *masche*, più che alle fate. Il tema della demonizzazione delle "dame bianche" (fate, divinità o spiriti biancovestiti) ha già attirato l'attenzione di molti studiosi¹¹: qui vi si ribadisce che detta confusione (l'interscambiabilità delle dimore – in questo caso una grotta) conferma come una parte della figura stregonica sia frutto del processo di stregizzazione dello spirito bianco o fata. Del resto, come certe leggende paiono confermare, non tutte le figure stregoniche erano negative e, certo, non sempre le fate compiono buone azioni.

¹¹ Cfr., a titolo esemplificativo, L. HART-LANCNER, *Morgana e Melusina*, Torino, Einaudi, 1989, in part. pp. 1-17.

Altro tratto su cui merita soffermarsi è il ruolo delle fate quali custodi di tesori, ciò che conferma l'interscambiabilità non solo di fate e streghe, ma pure di fate, nani, draghi, diavoli, ecc.

A nord dei Coupins havvi una foresta che si chiama Sparèa. A dire il vero si chiamavano così, da noi tutti, i luoghi rocciosi e coperti d'alberi; ma ivi è la sparea per eccellenza, perché uno di noi montanari che parli della famiglia della Sparea sa subito chi sia. È questo un luogo assai roccioso, coperto d'alberi, specialmente di cespugli di castagni. Non è molto fertile; il poco che ci viene è preso dai passanti dimodoché il proprietario sarebbe quasi tentato di vendere quel terreno se non fosse a causa di una leggenda che vò riferirvi tutt'ora.

Al tempo che esistevano le fate [e noi montanari crediamo sempre a quelle, (non voglio dire precisamente ma come si dice in dialetto alle "masche") specialmente uno che ha non poca somiglianza con uno che dovrebbe ben essere conosciuto da noi.]¹² le fate dunque abitavano una grotta, che si vede tutt'ora, e lavoravano a far del bene per i campagnoli: fabricavano chiodi[,] campanelli e campanette per il bestiame loro (dei campagnoli) affinché non lo perdessero in quei monti che avevano tanti valloni e creste. Facevano prospere l'agricoltura; e si racconta ancora di un certo Giuseppe che essendo amico delle fate raccolse in un campo di due tavole un sacco di segala. Facevano piovere quando ce n'era di bisogno e far caldo a suo tempo. Ma se c'erano uomini che le molestassero sapevano anche vendicarsi e fare venire del male sopra di loro. Abitavano dunque quelle grotte di cui vi ho parlato, in buona armonia tra di loro, e si piacevano a rendere il bene a chi gliene facesse anche. Ma qui v'era qualche difetto. Il proprietario di quel terreno era odiato dai suoi vicini perché avrebbero tutti voluto che l'abitazione delle fate fosse nel loro possedimento. Allora quell'uomo che si chiamava Matteo[,] vedendo che quelli che erano beneficiati dalle fate lo odiavano prese anche a odiare quest'ultime, che per castigarlo chiusero le porte, e fecero venire tanta grandine che non restò più altro che le rocce; ma dopo[,] essendo uscite e vedendo che la loro abitazione non era più aggradevole se n'andarono a vivere in una grotta sotto al Vandalino e continuarono il loro lavoro (...) ¹³ [ed] anche oggi andando sulla roccia e battendo coi piedi si sente un rumore come roccia ferrea e ap[p]oggiando l'orecchio si sente come un tintinnio di sonagli. (Raccontano che siano i chiodi e le campanette che le fate avevano fabbricato e che lasciando quella dimora non poterono portarseli assieme perché quella grotta non ha uscita.) Tuttavia vollero lasciare un ricordo delle loro opere e misero nella grotta 5 vasi di terra pieni di soldi e con l'oro che restava loro aurearono le pareti della grotta, poi essendo uscite restrinsero talmente l'apertura (larga appena 20 cent) affinché il proprietario potesse

¹² Così nel testo.

¹³ Per rendere più scorrevole il testo, si preferisce omettere una virgola.

vedere l'oro ma non prenderlo. Lasciarono una bacchetta magica a Giuseppe con la quale avrebbe potuto entrare nella grotta e prendere i 5 vasi di terra pieni di soldi. Questo Giuseppe vi andò di notte e avendo udito da lontano la tromba di Matteo[,] il quale trombettava sempre quando giungeva a una certa distanza, per far scappare le fate, di paura [credendo] che ci fossero ancora, gettò fuori in furia i vasi, e l'apertura essendo stretta si ruppero; ma colla bacchetta magica ebbe cura di raccogliere solamente i soldi e lasciò i cocci (...)¹⁴[.] Giuseppe fece fortuna ma andò in America e Costarica in un villaggio che prese poi il nome di San Giosè, avendo paura d'essere perseguitato da Matteo il quale vide poi i cocci. D'allora in poi non si senti più nulla di particolare; le frane che scossero copersero una parte delle rocce. Ancora al giorno d'oggi si vede dall'apertura le pareti giallastre sempre umide e gocciolanti e giù in fondo qualche cocchio che si racconta essere quelli che contenevano i soldi che Giuseppe prese. Qualcuno dice che non li prese tutti ma che avendo fretta non andò a cercare negli angoli dove ve n'era nascosto uno che le fate avevano dimenticato di riferire a Giuseppe. Ecco una leggenda che si dice essere stata svolta nel luogo ove io passai i miei giorni d'infanzia nei quali cominciai a dir qualche parola e a fare il primo passo.

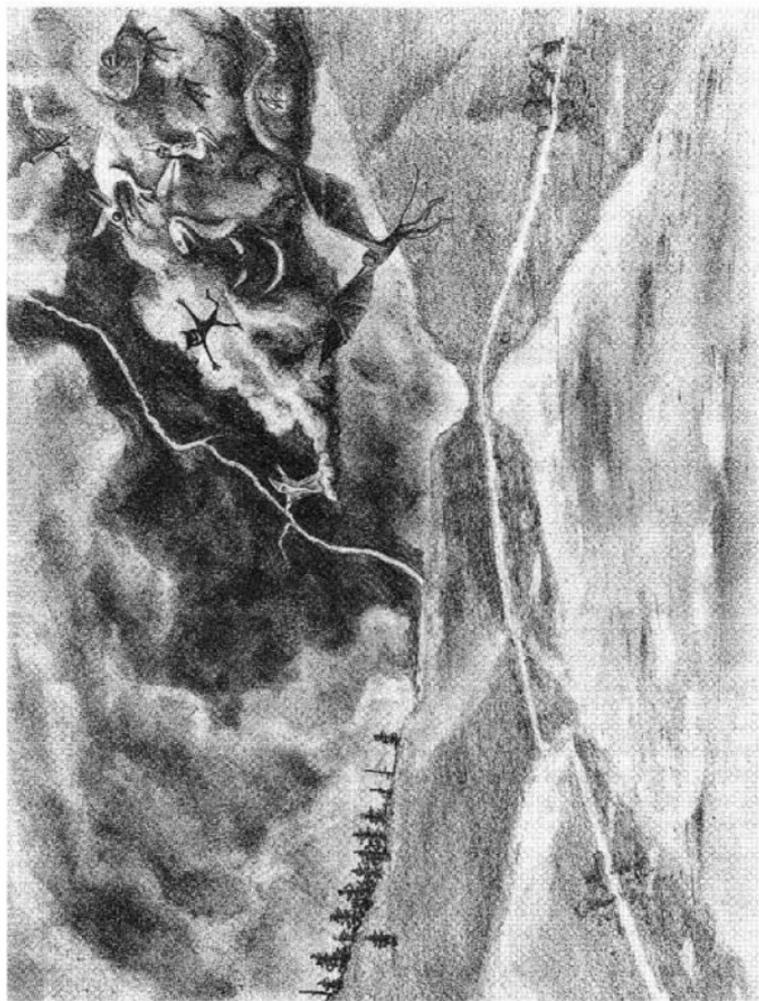
ERNESTO RICCA (Chabriols – senza data)

Pur non citato da Jalla, Ricca è l'informatore della leggenda su *La Rocchia della Fantina* (ed. 1911, p. 23), la quale si trova sintetizzata nel manoscritto. In più Ricca si lancia in un tentativo di analisi storica del sorgere delle credenze sulle fate, del loro sopraggiungere in occidente e della fallacia di codeste credenze: ricordando lavori quali quelli di Maria Savi Lopez o di Alfred Ceresole¹⁵, diventa facile pensare come Ricca, vent'anni dopo, potesse riprendere talune idee sull'origine orientale delle fate, sulla credulità e superstizione dei popoli antichi e sulla "presa di coscienza" della sua epoca (alla luce della fede, come faceva intendere Ceresole, svizzero e protestante), ovvero sull'irrealità di esse figure, nonostante il persistere di siffatte credenze presso contadini e montanari. Un cenno al toponimo *bane*, secondo Ricca presente nel vallone di Angrogna: "bane" pare derivare dal gaelico "Bean Si", ovvero *Banshee*, fata presente nella cultura celtica che funge da fata della morte e che, secondo Leander Petzoldt¹⁶, in Irlanda sembra presente in ogni famiglia. Tale appunto ci porta ad un'affermazione di Ricca stesso, il quale scrive come ricche e distinte famiglie possedessero la propria fata protettrice: al di là del problema celtico, sul quale si sono riversati fiumi d'inchiostro, talora a sproposito anche in relazione alla "celticità" delle Valli Valdesi, resta il fatto che, come

¹⁴ Si omette una virgola in favore di un punto, in quanto il racconto muta d'ambientazione.

¹⁵ Per un esame più approfondito dei quali cfr. F. TRIVELLIN, *Passato e presente. Contributo allo studio del leggendario stregonico. Le Valli Valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 173, dicembre 1993, pp. 10-11, note 25 e 26.

¹⁶ L. PETZOLDT, *Piccolo dizionario di Demoni e Spiriti Elementari*, Napoli, Guida, 1995, p.33.



Jacques Le Goff ha dimostrato a proposito dei Lusignano e di Melusina¹⁷, è pur vero che famiglie illustri si sono "dotate" di antenati illustri e mitologico-legendari onde rafforzare e rivestire d'un alone para-religioso (ideologico) il proprio potere e, di conseguenza, la propria genealogia.

Ai tempi nostri e nei nostri paesi le leggende sono ormai scomparse e quelli che vi credono sono ridotti a pochi perché s'istruiscono poco a poco e l'istruzione ha tolto affatto queste strane idee e credenze. Tuttavia molti credono ancora a certi esseri animati che non esistono che di nome, i quali, secondo alcuni lanciano, dalle loro caverne e nascondigli, infinità di terribili mali sulle persone. Nell'antichità i popoli erano la maggior parte poco istruiti e per conseguenza molto superstiziosi, e i libri che si leggono oggidi sono pieni di leggende che noi respingiamo, e non possiamo farci un'idea [su] come fossero creduli quei popoli. Ma anche i nostri paesi pochi secoli addietro erano pieni di leggende, alcune delle quali molto ridicole. Era soprattutto diffusa la credenza nell'esistenza delle famose fate, alle quali s'attribuiva la facoltà di compiere i lavori e gli esercizi più difficili, e che godevano [di] un potere sovrumano. Le fate tenevano in mano una bacchetta magica, istrumento della loro grande potenza, ma erano nondimeno alle volte, sottomesse a leggi bizzarre e umilianti. Esse hanno lasciate grandi impressioni nel medio evo quando si cominciò a parlarne. Alcune grandi e distinte famiglie possedevano la loro fata protettrice. Le fate provengono dall'oriente, e dopo aver percorso tutta l'Asia sono giunte in Europa e fino a noi.

Nelle serate fredde d'inverno, tormentavo sempre il nonno perché mi narrasse alcune leggende e aneddoti intorno a queste fate, ed egli sempre paziente, mi ripeteva molte volte le stesse storie; eccone qualche esempio. Nel val[lon]e d'Angrogna in una località detta propriamente le *bane* si trovavano alcune fate, che di giorno stavano nascoste nelle loro tane e sul far della sera, scorazzavano fra le campagne. Una di esse si metteva sulla strada poggiando un piede sopra una roccia e l'altra sopra un gigantesco e secolare noce e rimaneva in quella posizione sino a notte inoltrata, e filava. Molti giovanotti, quando andavano recar visita alle giovanette la sera, passavano per quella strada e ognuno cercava di afferrare il fuso della fata, e se poteva toccarlo quella sera era fortunato nel far l'amore; chi per disgrazia non riuscisse ad afferrarlo era fuggito dalla bella giovane. Quest'altra il nonno mi narrava ridendo. In un grande prato si innalzava maestosa una grande quercia sulla quale al principio dell'inverno molti corvi, venivano per mangiare i frutti che erano rimasti, talmente che non si vedevano più i rami dell'albero.

Un uomo più furbo degli altri ricoperse di pece tutti i rami e quando vennero i corvi, rimasero presi, i contadini corsero coi fucili, e le povere bestie furono così spaventate che spiccarono il volo portando con sé la quercia, e si vede ancor oggi il luogo dove era posta, mi disse il nonno.

¹⁷ Cfr., infatti, il suo celeberrimo saggio *Melusina materna e dissodatrice*, in J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 287-312.

GIORGIO MAGGIORE (senza data)

Giorgio Maggiore si trova citato nel manoscritto di Jalla in relazione a due delle tre leggende comprese nel componimento, ovvero a quella della "pianta vipera" e dell'oro dei Canton. Quest'ultima, troverà spazio alle pp. 70-71 dell'edizione del 1911; viceversa, il racconto che Jalla nomina come leggenda della pianta vipera¹⁸, occorre dire che trattasi semplicemente d'una credenza legata alla chiamata alle armi che, naturalmente, non ha trovato posto nelle due edizioni a stampa. Nondimeno, il primo racconto mostra fin troppe correlazioni con una leggenda già incontrata, *La Roccia d'la Fantina* (ed. 1911, p. 23). È Maggiore che "suggerisce" a Jalla che l'essere meraviglioso agisce la notte di Natale fra mezzanotte e l'una, mentre non è da questi che il suo professore trae la figura dell'essere protagonista, bensì da Ricca: trattasi, infatti, d'una fata e non di strega, come da Maggiore scritto; tuttavia sia Ricca che Maggiore confermano l'interscambiabilità tra figure meravigliose, potendo codeste figure risultare protagoniste di racconti aventi comuni intrecci: ovvero il propiziamento per i fortunati che in un preciso periodo dell'anno toccheranno il fuso di una filatrice posto loro di fronte nella via.

NON FIRMATO [ma SAMUELE CESAN]¹⁹ (Senza data)

I due racconti di cui riferisce Cesan risultano entrambi delle fiabe, meglio: delle leggende religiose, pienamente rientranti nella definizione che della leggenda fornisce Propp²⁰, ovvero di racconto edificante nato entro sistemi religiosi monoteistici. Il primo dei due, quello sull'avarò punito (da Jalla ambientato ad Angrogna) può essere accostato a leggende religiose tipo "Cristo e Pietro nel granaio" (tipo 752A), ovvero a "Il Salvatore e Pietro alloggiati per la notte" (tipo 791), ossia sussunte nel novero delle leggende religiose, con al centro santi (e divinità variamente rampollate) peregrinanti sulla terra e il trionfo della giustizia divina²¹.

NON FIRMATO (Senza data)

Compreso da Jalla nelle due edizioni della sua raccolta sul leggendario valligiano (cfr. *Esprit fort* : ed. 1911, pp. 46-47; ed. 1926, pp. 57-58), questo racconto s'incentra su una prova di coraggio non superata, si da giustificare la triste fama del luogo. L'andamento dell'intreccio è in sé razionale, nel senso che non v'è affatto intervento di esseri soprannaturali, bensì nasce dal permanere di credenze e dall'incespicamento da parte del protagonista, con conseguenti scivolamento e caduta verso il fondo della grotta. Ciò che importa, quindi, non è la realtà degli esseri ma il credervi e la lettura che si fornisce di atti, gesti, situazioni o realtà; tale racconto conferma la credenza e la sua diffusione tra le genti, nonostante che "animi indipendenti" tentassero di dimostrarne il dato irrealistico ed immaginario.

¹⁸ Cfr. F. TRIVELLIN, *Jean Jalla, folclorista "anomalo"*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 180, giugno 1997, p. 102, nota 108.

¹⁹ In uno dei vari appunti del suo manoscritto, Jalla fa cenno ad una leggenda di Samuele Cesan sull'avarò punito per la sua inospitalità: il presente componimento tratta proprio di questa leggenda, per cui l'attribuzione a Cesan risulta alquanto ovvia.

²⁰ Cfr. a tal proposito, V. J. PROPP, *La fiaba russa*, Torino, Einaudi, 1990, p. 32 e, comunque, tutta l'introduzione.

²¹ Cfr. THOMPSON, *La fiaba*, cit., pp. 190 e segg., 216 e segg.

CARLO MAGGIORE (Senza data)

In un breve appunto nel *cahier 14*, Jalla cita Carlo Maggiore come l'informatore della leggenda sul lago del Pra e, più avanti, accenna anche al componimento di G. Colombo quale altro riferimento per la leggenda in questione. Leggendo l'appunto di Jalla e confrontando il componimento di Maggiore con la leggenda edita alle pp. 40-41 dell'edizione del 1911, si notano talune difformità, ciò che porta a pensare che lo scritto di Colombo (non rintracciato) sia stato utilizzato da Jalla ad integrazione delle suggestioni di Maggiore. Nel testo a stampa non compaiono, infatti, i riferimenti alla Rocca di Cavour, a Bibiana (presenti nell'appunto), così come nella composizione di Maggiore si parla di re delle fate e dei maghi quale motore primo dell'inondazione (ai quali Jalla non fa cenno nella leggenda edita), mentre risultano assenti il ruolo delle fate nell'avvisare gli abitanti onde porsi in salvo, nonché la rima in patois da esse adoperato per avvertirli ("Scapà, scapà, lou laous dar Pra è kèrpà"). Pare, quindi, ipotizzarsi un lavoro di taglia e incolla da parte dello storico valligiano, onde confezionare una leggenda (e non una fiaba, come risulta essere il tema di Maggiore), più adatta alla bisogna e, quindi, così formalizzata, pubblicabile. La "Grotta della fata del lago" ricorda troppo da vicino fate del lago di medievale memoria, mentre il re delle fate e dei maghi tende a tal punto a correlare fate e maghi, ovvero fate e stregoni e streghe (ciò che, di fatto, può essere), da non stupirsi che Jalla abbia fatto opera di "pulizia" e non abbia accettato tale commistione.

L'estate scorsa avendo fatto una gita sino al Pra, un vecchio pastore mi condusse per un sentiero dirupato per farmi vedere "la grotta della fata del lago". Dopo quasi due ore di cammino mi fermò davanti ad una nera spelonca della montagna mezza turata da un muro che cadeva in rovina. «È qui, mi disse, che morirono la fata del lago ed il suo fedele compagno». E mi raccontò questa leggenda.

«Tu devi sapere che in quel beato tempo in cui vivevano le fate, quando uno per un semplice atto di carità, si trovava col portafoglio sempre rigonfio, o acquistava una forza straordinaria o diventava immortale; devi sapere dunque che la vallata del Po [sic] era coperta da un lago e ne puoi avere indizi sicuri per mezzo dei tre laghi che son situati più su; la montagna dove sono situate le bergerie del Pis ed i colle Barant erano unite formando così una diga che impediva all'acqua di scorrere giù nella vallata; orbene proteggeva questo lago una fata amica d'un giovine pastore che ogni tanto veniva a pascolare le sue mandrie sulle rive di quel lago.

Ora avvenne che un'estate, quando il giovine pastore saliva per l'erta china colle sue mandrie e si recava alla sua capanna alpestre, sulla vetta della montagna scorse la fata amica assisa scoraggiata sopra una roccia; guardava i villaggi del basso con angoscia; appena scorse il suo amico riprese speranza e scese incontro al giovine. "Senti", disse, "si che sei generoso e sacrificheresti volentieri la tua vita per un altro[,] dunque, va, scendi di corsa e di a tutti i villaggi che incontri: Fuggite, fra tre giorni l'argine del lago si romperà, l'acqua precipiterà in basso e se non fuggite rimarrete tutti annegati..."».

"Ma", – obbiettò il giovine

"Nessuno si può opporre alla volontà del sommo (...)»²² mio acerrimo nemico, che ha giurato la mia morte e mi à fatto perdere la mia bacchetta magica. Va dunque e quindi ritornerai a pascolar le tue capre e non penserai più a me".

Il giovine comprendendo che la salvezza di molte centinaia di persone stava nelle sue gambe non se lo fece dire due volte e andò a recare quell'annuncio a tutti gli abitanti del paese. Quindi la mattina del terzo giorno, ritornò al Pra dove per due ore cercò invano la sua bella fata. A mezzogiorno senti uno spaventevole tuono: il capo supremo delle fate e dei maghi compariva seguito da una turba di folletti portando un grandissimo fulmine che il re scagliò violentemente contro il macigno. Il giovine abbagliato dalla luce di quel razzo, chiuse gli occhi istintivamente, quindi udì uno scroscio spaventevole; per tre giorni fu un continuo turbinare[,] quindi il lago rimase completamente asciutto.

Il povero pastore addolorato di non ritrovare la sua fata errò per due giorni finché la scoprì dentro a quella grotta. Essa gli disse: ["Son condannata a morire ma [soprav]viverò pel fatto che un giovine si offra di star meco quif["]. Il giovine non si volle staccare da lei, e vissero assieme e soli durante tre anni finché un giorno udì fuori abbaiare un cane e vide cadere il muro che aveva fabbricato perché nessuno entrasse, se no la fata sarebbe morta. Appena la fata ebbe visto gli uomini entrare spirò e il pastore muto dal dolore spirò pure egli».

²² Parole illeggibili nel testo. Ipotesi: "mago".

- Sei abbonato/a e non hai ancora effettuato il rinnovo
- Vuoi fare ai tuoi cari un regalo per Natale
- Hai appena scoperto uno strumento prezioso per l'informazione nelle Valli e vorresti riceverlo a casa tua



Invia 20.000 lire sul c.c.p. n. 34308106
intestato a
Fondazione Centro Culturale Valdese
entro il 31/1/1999
specificando nella causale "abbonamento Beidana"

IMMAGINI A PAROLE

Poesie e non
a cura di Ines Pontet

Giovanni Odin di Ines Pontet

Nato a Luserna Alta, attualmente risiede a Torre Pellice; dopo aver lavorato da ragazzo come scalpellino, nel 1940 fu chiamato alle armi ed entrò a far parte dei guastatori del genio. Dal '42 al '43 fu in Africa settentrionale dove si arruolò anche nella legione straniera per evitare la prigionia. Tornato in Italia nel '46, lavorò allo stabilimento Mazzonis di Pralafera dal 1947 al 1962, anno in cui un ictus lo costrinse al riposo.

Il fatto di non conoscere Giovanni Odin di persona renderà probabilmente più incomplete di altre queste brevi note sulla sua vita, con la quale entro in contatto solamente attraverso i suoi scritti. Eppure ho ritenuto importante ricordare questa figura fra i poeti locali; collaboratore de «Il Pellice» dal '50 fino all'inizio degli anni '60, scrisse per il giornale locale più di cinquanta articoli trattando i temi più svariati: cronaca, agricoltura, turismo, storia e usanze locali, religione, oltre che poesie. Malauguratamente l'ictus che lo colpì limitò gravemente proprio quella facoltà per lui così importante e fino ad allora messa a frutto anche attraverso lo studio dei dialetti: l'uso del linguaggio.

Giovanni Odin ama scrivere e vi dedica il tempo libero dal lavoro di operaio. Cristiano convinto, di confessione valdese, è attento osservatore dei fatti del mondo. Sognatore, dotato di grande sensibilità e cercatore di giustizia, difende spesso a spada tratta i più deboli, sfociando qualche volta in giudizi un po' moralistici che possono forse quasi intenerire un lettore odierno.

Legato a filo doppio con la val Pellice, sua valle natia, è appassionato di storia e cultura locale e si dedica spesso a ricerche d'archivio dalle quali trae pezzi di storia da pubblicare su «Il Pellice». Numerosi, sul giornale, sono anche i resoconti dettagliati delle gite di associazioni locali – in particolare della Corale valdese di Torre Pellice, di cui fa parte egli stesso per numerosi anni – o di feste e manifestazioni. Ma, soprattutto, grande interesse e passione dedica allo studio delle parlate locali: patouà, piemontese, francese e

persino esperanto¹; molte delle sue poesie sono scritte o tradotte in queste lingue. Fa parte per questo motivo dell'Escolo dóu Po.²

Alla valle, alla sua gente, alla natura, alla storia valdese dedica molte sue poesie, piene di sentimento. Per lui ogni paese ha le sue caratteristiche, e di ognuno fa una descrizione; la vita sociale che vi si conduce pare essere un mondo ideale, dove l'incontro quotidiano con l'altro rende la vita meno amara. Si nota infatti in Giovanni Odin una certa tendenza al pessimismo, caratteristica che l'esperienza della guerra non può che aver influenzato; è frequente nelle sue poesie il pensiero della morte, vista non tanto come angosciante, ma piuttosto come liberazione dalle bruttezze dell'esistenza. Egli non dimentica mai la sofferenza, specie altrui, in particolare nei momenti di festa (si veda per esempio *Poesia di Natale*, pubblicata nel 1958, ma scritta durante la guerra in Albania, dove il pensiero va alla madre di un soldato caduto).

Dopo questa descrizione mi viene naturale pensare che se Giovanni Odin non avesse subito la limitazione della parola che lo ha costretto in parte all'isolamento, sarebbe diventato sicuramente – per interessi dimostrati – anche un valido collaboratore della nostra rivista.

Ringraziamo Ferruccio Malanot per la raccolta degli articoli e dei dati biografici utilizzati per questa presentazione.

¹ Lingua ideata dal medico polacco Leizer Lidwik Zamenhof che ne pubblicò la grammatica nel 1887. È il solo progetto di lingua internazionale uscito dalla fase di elaborazione teorica per avere un consistente sviluppo pratico.

² Scuola poetica nata nel 1961, ispirata al Felibrige di Frédéric Mistral, il più noto poeta di lingua provenzale, premio Nobel per la letteratura nel 1904.

A la Tipografia Subalpina

Quand ch'a j riva 'na nôtissia
sul giòrnal da publichè
ël travaj subit s'inissia,
tuti a s'dan un gran da fè.

Enzo ël proto, côn perissia,
caminand avanti e 'ndrè,
a da j'òrdin côn giustissia,
tut l'è prònt pr'ncòmincè.

E Jean Jacques 'nsema Mario
pistò j tast d'la linotype:
pa da bsogn dël dizionario
ël travaj a l'è bin fait.

Le parole senza eròr
passò 'n man a Giulio e Lino,
che da bôn còmpòsitòr
e... con tocco sopraffino,

misurand a drita e snista
côn perfetta precisiòn,
(gnun-i sbagliò, pa 'na svista),
a fan l'impaginassiòn.

Quand che tut a l'è còmpost,
a l'è 'l tòrno d'j'impresòr,
e Fredino e Sergio tost
a stampè a j pensò lor:

da la machina da stampa,
ch'a l'aviò già preparà
côn incioست e carta bianca,
ël giòrnal a l'è stampà.

Lili e Laura, legatris,
a j giòrnai pen-a sfòrnà,
a j dan piega e... indiriz
për mandeije a j'abbònà.

A stò pònto Piero e Albino,
apprendisti d'ecceziòn,
con ardir garibaldino
a sòn lòr a intrè n'assion.

Otenu ël nullaosta,
fan ël gir d'j giòrnalè,
e rivand fin-a la posta
j giòrnai van a pòrtè.

Còsta l'è la "biografia"
d'una part dël bôn travaj
ch'a s'fa an tipografia
për la stampa d'j giòrnai.

1963

Quando arriva una notizia/sul giornale da pubblicare/il lavoro presto inizia/tutti si danno un gran da fare./Enzo "il proto", con perizia/camminando avanti e indietro/dà gli ordini con giustizia/tutto è pronto a incominciare./E Jean-Jacques insieme a Mario/pestan i tasti della linotype./non c'è bisogno del dizionario,/il lavoro è fatto bene./Le parole senza errori/passano in mano a Giulio e Lino/che da buoni compositori/e... con tocco sopraffino/misurano a destra e a sinistra/con perfetta precisione/(nessuno sbaglio, non una svista)/fanno l'impaginazione./Quando tutto è composto/viene il turno degli stampatori/e Fredino e Sergio presto/a stampare ci pensan loro:/dalla macchina da stampa/che avevano già preparato/con inchiostro e carta bianca/il giornale è stampato./Lili e Laura, rilegatrici/ai giornali appena sfornati/danno piega ed... indirizzi/per mandarli agli abbonati./A questo punto Piero e Albino/apprendisti d'eccezione/con ardir garibaldino/sono loro ad entrare in azione./Ottenuto il nullaosta/fanno il giro dei giornalai/e arrivano fino alla posta/i giornali vanno a portare./Questa è la "biografia"/di una parte del buon lavoro/che si fa in tipografia/per la stampa dei giornali.

Di 'd marcà

Quand che al vèner l'è 'l marcà,
j bërgè calò a la lesta,
fòlarin, scarpòn, bròcà,
capel neuw campà sla testa.

Ven-ò giù da la Còstera,
ven-ò giù da Vandalin,
calò dcò da la Vacera,
portò vènde j so tòmin.

Dop vendù la mercanssia,
lòr da bravi *montagnard*,
ant 'na piola macassia,
a còminciò a beivne 'n quart.

Béivò 'n quart e peui mes liter
pèr fè ònòr al vin ch'l' bòn;
e scòlansse bòte e liter
a j dan andi a na canssòn.

Peui la sséira "pass incért"
fan ritòrn a j so arment
pr' j sentè òrmai desért...

E andèsant pèr la Valada
(gnun-i crussi, cheur còntent)
a j dan l'ultima càntada.

1959

Giorno di mercato

Quanco il venerdì c'è il mercato/i pastori scendono in fretta/foularini, scarponi, broccato./cappello nuovo "gettato" in testa./Vengono giù dalla Còstera, /vengono giù dal Vandalino./scendono anche dalla Vaccera,/portano a vendere i loro tomini./Dopo la vendita della merce,/loro, da bravi *montagnard* [montanari n.d.r.],/in una locanda purchessia,/cominciano a bere un quarto./Bevono un quarto e poi mezzo litro/per fare onore al vino buono/e scolandosi bottiglie e litri/intonano una canzone./Poi la sera "passo incerto"/fan ritorno ai loro armenti/lungo : sentieri ormai deserti./E camminano per la Vallata/(nessun cruccio, cuor contento)/cantano l'ultima canzone.

Pensée

Vous entendez une cloche qui sonne
sur le clocher du Village!...
Si il sonnerait pour mes funéraires,
il-y-aurait il quelque personnes
que en l'entendant
trouverais naturel
murmurer une prière?

Pensiero

Sentite una campana che suona
sul campanile del Villaggio!...
Se suonasse per il mio funerale,
vi sarebbe qualche persona
che udendola
troverebbe naturale
mormorare una preghiera?

1962

Meditassiòn

El sòl l'è già stèrmasse!... Là, vers l'òrient,
la lun-a, nascent, a smija n'ostia d pan dôss;
mi, ssarand j'euj, lassò vaghè la ment:
sseugnò, còn 'na fossa, tanta pas e 'na cròss.

La neuit a ndeurm la campagna, 'l paesage;
l'arssigneul canta pi nèn sôa canssòn d'amòr,
e la luce d'la lun-a, còn so raj randage,
cònforta, afonica, j cheur pien èd dólòr.

Le stéile a bërlusò lassù 'nt'èl cel
còme tante vele èd sseugn sul placid mar.
Da j'euj 'na lacrima am cala còme 'n vel,
penssand a le tristèsse dè stò mònd amar...

Ant'un-a neuit trista, freda, calma e mesta,
pien-a d'ssilenssio, mentre niente a bësbija:
mi vòrriò che, còn l'etèrno cunè d'la fòresta,
as-sareissò mei euj 'nt'la pas infinija!...

1964

Il sole si è già nascosto!... Là, verso oriente,
la luna, nascente, pare un'ostia di pan dolce;
io socchiudendo gli occhi, lascio vagare la mente:
sogno con una fossa tanta pace e una croce.

La notte addormenta la campagna, il paesaggio;
l'usignolo non canta più la sua canzone c'amore,
e la luce della luna coi suoi raggi randagi,
conforta, afona, i cuori addolorati.

Le stelle luccicano nel cielo
come vele sognanti sul placido mare.
Dagli occhi mi scende una lacrima come un velo,
pensando alle tristezze di questo mondo amaro...

In una notte triste, fredda, calma e mesta
piena di silenzio, priva di bisbigli
io vorrei che con l'eterno cullare della foresta,
si chiudessero i miei occhi nella pace infinita!...

Nia Lingo

Doktoro Zamenhof jetis la bazon
per sia lingo por la fratecon,
de la tutaj popoloj de l' tero
jetinte la unuan fajreron.

De tiu fajro brulanta d'amor,
kaj interfratiganta ciun kor,
odiaù pli viva ol neniam;
volu Dio tiel estu ciam.

Porke en proksima estonteco,
«vi pensu kia beleco»?
Ciuj homoj povas interkompreni
ei tiu homo nin devu beni.

Il Dottor Zamenhof ha gettato la base
per la fratellanza dei popoli,
attraverso l'esperanto.

Come una fiamma che arde d'amore
affratellando i cuori degli uomini;
oggi è più viva che mai
e voglia Iddio che non abbia a estinguersi...

Così in un prossimo futuro
(pensate quale bellezza!)
tutte le genti potranno comprendersi fra loro.
Benedetto sia un tale uomo.

ASSOCIAZIONI

a cura di Marco Besson

Gruppo studio Val Lucerna

Si tratta di un gruppo d'amici, costituito da Emanuele Bosio, D'no Ciesch, Osvaldo Coisson, Augusto Comba e Ferruccio Jalla, i quali nell'estate del 1992 hanno pensato di mettere in comune i gusti, le conoscenze e le relazioni di ciascuno, per organizzare nell'estate conferenze tenute da persone di sicura competenza. E questo allo scopo di aggiornarsi e aggiornare altri amici e concittadini, attratti da tale possibilità, su temi storici, scientifici, artistici, letterari e d'attualità.

Tutto ciò senza mettere in piedi alcuna struttura e con l'intento di realizzare un'attività culturale di carattere laico, libera da affiliazioni a partiti, movimenti o gruppi di qualsiasi genere, d'ispirazione pluralistica, consistente appunto nello svolgimento di otto o nove conferenze mensili fra ottobre e maggio.

Dopo un inizio sperimentale, la cortesia e il benevolo riscontro trovato nella Comunità Montana Val Pellice e in particolare modo nel suo assessorato alla cultura hanno fatto sì che le conferenze, o talvolta le presentazioni di libri, si siano svolte normalmente nella sala consiliare della Comunità stessa, quindi in Torre Pellice, Corso Lombardini 2. Con una preferenza per le sere del venerdì, alle ore 20,45 - 21, in modo da consentire, sia ai conferenzieri provenienti da altrove, sia agli uditori impegnati a Torino durante la settimana, di approfittare dell'inizio del week-end.

Ovviamente la maggioranza dei conferenzieri è stata rappresentata da docenti universitari (non di rado residenti a Torre Pellice), ma non facendone una regola, poiché non è opinione dei promotori che il sapere sia confinato nelle aule accademiche. Le eccezioni sono state rappresentate da vari e brillanti cultori di materie diverse, da alcuni giornalisti, e da persone impegnate a livello di responsabilità in enti culturali. Varie conferenze di comune interesse sono state svolte in collaborazione con il Centro Culturale Valdese.

Augusto Comba

Gruppo studio val Lucerna
C/o Augusto Comba
V.le Dante, 54
10066 Torre Pellice
tel. 0121/95 31 89

DAL CENTRO

Cosa si muove dentro e intorno al Centro Culturale Valdese

a cura di Davide Dalmas

Da un po' di tempo ci siamo resi conto che in diverse sezioni della rivista presentavamo attività del Centro culturale, soprattutto nella cronaca degli incontri e nelle segnalazioni. Abbiamo pensato che fosse più utile e chiaro raggruppare queste informazioni in un unico luogo che rappresentasse la possibilità di valutare le linee del lavoro corrente e proporre le sfide future, i progetti in corso di elaborazione, in modo che questi possano essere sempre maggiormente conosciuti e valutati anche da chi non partecipa personalmente a questi lavori o non frequenta spesso il Centro. Questo perché siamo convinti che la verifica, la valutazione globale dei progetti andrebbe sempre fatta in comune e non ad opera soltanto degli "addetti ai lavori", di qualunque lavoro si tratti. In questo spirito un compito specifico della nostra rivista è quello di dare gli strumenti utili, le informazioni necessarie per poter valutare personalmente, per formarsi un'opinione e quindi contribuire alla scelta. In questo numero presentiamo le prospettive prossime di due aspetti delle multiformi attività del Centro: quella museale e quella della biblioteca.

Progetto 2000. Sistema Museale eco-storico delle Valli valdesi

Il 20 giugno a Torre Pellice, nell'ambito del Convegno "Il patrimonio culturale valdese. Come gestirlo tra volontariato e management" abbiamo iniziato a presentare e discutere insieme il "Progetto 2000", elaborato dal Coordinamento musei e luoghi storici valdesi con il supporto tecnico del CCV, e fatto pervenire, con richiesta di finanziamento, sia agli enti pubblici che alla Tavola Valdese.

Pensiamo perciò sia utile raccontare l'origine e gli scopi del progetto stralciando alcune brevi note dal documento ufficiale.

1. Le realtà esistenti

L'area delle valli valdesi è da lunga data caratterizzata dalla forte coscienza storica e dalla forte identità culturale della sua gente. Si sono venuti così organizzando nel tempo luoghi di riferimento in senso fisico e ideologico in cui la comunità ha ravvisato dei riferimenti importanti per la formazione e la salvaguardia della memoria.

Fra i luoghi geografici si segnalano quelli legati alle vicende dell'età controriformista, che evocano combattimenti e persecuzioni o decisioni storiche fondamentali. Fra i luoghi ideologici la Società di Studi Valdesi, fondata nel 1881, con le sue pubblicazioni, anche

a carattere divulgativo, e il suo primo nucleo museale, l'attività dei gruppi corali o di teatro.

Nel secondo dopoguerra si è avuta una serie di iniziative di carattere spontaneo per la realizzazione di piccoli nuclei museali finalizzati a custodire ed organizzare una memoria di identità culturale e storica in cui l'elemento etnografico è sempre stato però secondario. Il termine museo è forse eccessivo, date le dimensioni ridotte di questi nuclei museali.

2. Il coordinamento

La collocazione di queste iniziative in un contesto molto locale ne forniva il radicamento, ma ne riduceva la portata in un'eccessiva frammentazione.

La necessità di un coordinamento, in vista di un'organizzazione unitaria e di una fruizione del patrimonio culturale così raccolto, si è imposta negli anni '90 e si è realizzata nel 1997 nella creazione di un Coordinamento dei musei e dei luoghi storici valdesi. Compiti del coordinamento sono, secondo il suo statuto:

- collegare le diverse realtà in modo da promuoverne il potenziamento;
- rappresentarle come soggetto unitario nei confronti delle istituzioni pubbliche.

Il primo passo in questo processo di unificazione è stato, nel 1997, la messa a fuoco di alcuni problemi organizzativi:

- unificare la gestione dei diversi musei indipendentemente dal loro statuto giuridico;
- definire lo stato di conservazione degli stabili e del materiale;
- definire gli interventi necessari al raggiungimento di una condizione ottimale di conservazione.

3. Il progetto museale

L'avvio del Coordinamento è stata la prima tappa per realizzare un progetto di valorizzazione del patrimonio culturale dell'area valdese realizzando quello che si è voluto definire un sistema museale eco-storico dei musei e luoghi storici valdesi.

Il termine "sistema" è stato scelto ad indicare un complesso di realtà complementari organicamente strutturato e fruibile a diversi livelli.

Ne costituiscono punti di forza realtà diverse di tre tipi:

- i musei. Si tratta di dieci edifici la cui denominazione museo è ormai tradizionale e non più mutabile. Di dimensione varia da quella minima di un locale, come la scuola degli Odin-Bertot, a quella massima di m² 1.000 del museo di Torre Pellice, che occupa l'intero primo piano del Centro Culturale;

- i luoghi storici. Si tratta di località, legate alla vicenda valdese nei secoli, di tipologia diversa: dalla grotta detta *Gueiza 'd la Tana* al piccolo edificio del *Coulège dei Barba*, dal monumento di Sibaud ai dirupi della Balziglia;

- i locali ecclesiastici delle località dove hanno sede i musei. Sono spesso mete di comitive interessate a completare il loro giro turistico entrando in contatto diretto con un luogo di culto valdese. È infatti noto che è la realtà del mondo valdese nel suo complesso ad attrarre i visitatori.

L'uso del termine eco-storico intende porre in evidenza che si tratta di realtà a carattere storico, nel senso che si riferiscono ad avvenimenti concernenti la storia della

minoranza valdese, ma si tratta altresì di realtà che hanno attinenza con la vita di una popolazione montana che può considerarsi parte di un ecomuseo.

Parlare oggi di progetto museale dell'area valdese non significa dunque disegnare un'ipotesi di turismo da progettare e tradurre in realtà, ma razionalizzare, in vista di una migliore fruizione, un patrimonio già esistente da anni.

Il programma avviato nel 1997 prevede due livelli di intervento correlati.

a) Messa a punto in forma organica delle realtà già presenti e caratteristiche dell'identità valdese attraverso la costruzione di itinerari propriamente storici centrati su periodi e personaggi della vicenda valdese.

b) Valorizzazione del patrimonio esistente attraverso un'opera adeguata di promozione.

Andrà innanzitutto prodotto o perfezionato il materiale illustrativo, sotto forma di dépliant, opuscoli, video, CDROM. Si dovrà poi provvedere a un'adeguata segnaletica dei luoghi di interesse che, integrandosi con quella degli Enti pubblici, dia segnalazione degli itinerari, dei siti con pannelli che illustrino i caratteri del monumento. È già stato inoltre avviato, in accordo con la Tavola Valdese, un progetto di fattibilità per l'apertura di un sito web sul sistema museale.

c) Creazione di un centro operativo.

Un passo ulteriore previsto per il 1999-2000 è la creazione di un ufficio di promozione turistica che assolva due funzioni:

- sollecitare presso ambienti sia italiani (scuole, associazioni, gruppi) che esteri (chiese e ambienti del mondo protestante) viaggi e soggiorni nell'area delle valli valdesi;
- organizzare, in collaborazione con il Coordinamento Musei e luoghi storici, lo staff che dovrà nel corso del 1999 impostare la struttura minima per il funzionamento del Sistema.

Novità in biblioteca

La biblioteca è sempre una realtà attiva, posta, in un certo senso, sulla frontiera del Centro, infatti, entrando nell'ex Convitto è la prima apertura che viene incontrata dopo la porta del Centro, cosa che ha sicuri inconvenienti, infatti spesso il lavoro è interrotto da qualcuno che chiede informazioni estranee, da visitatori che vogliono pagare cartoline, da richieste in svariate lingue sull'orario di apertura del museo e così via. Al tempo stesso, però, questo fatto distrugge qualsiasi tentazione, che secondo il luogo comune è sempre in agguato nelle biblioteche, di considerarsi isola a sé, separata dal mondo, un po' polverosa e silenziosa, ma anche rassicurante. È vero quindi che la biblioteca valdese è un luogo speciale, per chi ama i libri e la discussione, lo scambio di opinioni. Sembra però che non sia ancora abbastanza conosciuta, spesso dall'esterno può avere un aspetto vagamente minaccioso. Per rendere sempre più ampia la sua apertura e diversificato il suo pubblico, da qualche anno un'associazione, gli Amici della biblioteca, tenta di inventare alcune proposte. Da un lato, infatti, la funzione di questa associazione è quella di finanziare acquisti mirati di novità librarie oppure iniziative particolari come l'acquisto di computer o programmi per la catalogazione. Dall'altra parte, però, gli Amici hanno deciso di preparare una delle due uscite annue della circolare (*Il giornale della biblioteca*) e, soprattutto, di organizzare alcune iniziative che aumentino la visibilità della biblioteca, come le presentazioni di libri, che già sono state fatte nelle ultime estati (Marina Jarre nel '97, Primo Levi quest'anno). È da poco partita, invece, un'altra iniziativa: con cadenza mensile (il primo incontro è stato lunedì 12 ottobre 1998) ci si troverà nei locali della biblioteca per chiacchierare di libri e di lettura. Chiunque ami leggere e parlare con altre persone delle proprie letture, dei pensieri e sentimenti che si ricavano, del piacere e degli stimoli ricevuti, è caldamente invitato a provare. I dettagli sono ancora tutti da inventare. Quello che è certo è che si punterà su una totale informalità, insomma non si tratterà di conferenze, di inviti ad autori, di discorsi ufficiali, ma di chiacchierate, speriamo di discussioni e anche di litigate (forse questo è sperare troppo). Per dare un via ai primi incontri si è pensato di chiedere ad alcune persone di aprirli parlando di un libro letto, in modo da evitare il classico silenzio iniziale, dopo di che ci sarà libertà di sviluppo in qualunque direzione, anche per cambiare formula se qualcosa non funziona. A presto.

Davide Dalmas

Errata corrige:

Nel numero precedente (32) della rivista, per una svista tipografica è stata omessa l'indicazione dell'autore dei disegni per l'articolo di Fulvio Trivellini su Jean Jalla; i disegni sono di Andrea Genre, il quale li ha realizzati appositamente per la nostra rivista. All'auto-ed ai lettori le scuse della redazione.

SEGNALAZIONI

a cura di Marco Fratini

STORIA

DANIELA SANTUS, *Religiosità e geografia dei simboli culturali in Val Pellice*, in «Geotema», anno II, n. 4, gennaio-aprile 1996, pp. 42-59

Quali sono i luoghi che consideriamo più significativi nella geografia della val Pellice? Quali gli elementi topografici che meglio caratterizzano Torre Pellice? Che influenza ha l'essere valdesi o cattolici nella definizione di questa *mappa mentale*? Ed infine, i cosiddetti luoghi storici sono anche dei luoghi sacri?

Sono queste le domande che Daniela Santus ha rivolto agli intervistati nel realizzare una sua ricerca apparsa in un recente fascicolo della rivista dell'Associazione Geografi Italiani, interamente dedicato al tema *Geografia e beni culturali*.

Il modo in cui percepiamo i paesaggi (urbani o rurali) che ci circondano dà forma ad una costruzione mentale dello spazio in cui noi ci muoviamo più o meno inconsciamente; la sua consistenza e la misura in cui la sentiamo condivisa con altri, influenzano inevitabilmente il nostro comportamento. La condivisione di un paesaggio culturale si basa sui metodi conoscitivi del mondo strutturati da un gruppo umano organizzato (una società). Nel dare forma ad una porzione di territorio il gruppo dissemina questo spazio di simboli culturali (storici, religiosi, ...), dando vita ad una stratificazione cronologica che non sempre è di facile interpretazione. È quello che vediamo intorno a noi ogni giorno, senza che ce ne rendiamo conto. E tutto ciò vale sia per il paesaggio rurale sia per quello urbano. I geografi da tempo si interrogano su questi fenomeni: si tratta di

interpretare una vera e propria "geografia mentale" (*geography of mind*).

Daniela Santus ha qui preso in esame il "caso" Torre Pellice, mediante un'inchiesta realizzata tra il febbraio 1993 ed il marzo 1994. Centosessanta persone residenti in Torre Pellice sono state intervistate (le quattro domande di cui sopra) e sottoposte ad un *Picture Arrangement Test* ("test di sistemazione visiva"). Il campione esaminato (con una maggioranza di persone fra i 18 ed i 30 anni e con una netta preponderanza di valdesi) ha indicato fra i luoghi più significativi della valle proprio Torre Pellice, cui seguono Chanforan, Sibaud, Rorà (sarebbe interessante confrontarli con la *carta mentale* rilevata da Bruna Peyrot nella sua ricerca sulla memoria valdese fra oralità e scrittura, condotta fra i presenti delle riunioni quartierali e pubblicata nel 1990 con il titolo *La roccia dove Dio chiama*; vi risultavano prevalenti i luoghi classici della storia valdese, mentre qui "sorprende" il primato di Torre, ormai oggi per tutti "capitale" del protestantesimo italiano). All'interno della geografia urbana torrese il primato simbolico spetta al tempio valdese (tanto per i valdesi quanto per i cattolici!), cui seguono la biblioteca valdese (!), il monumento ad Arnaud, l'ospedale. Il test grafico (P.A.T.) richiedeva infine la trasposizione su carta dei propri punti di riferimento spaziali disseminati nella topografia urbana. Alla richiesta di delimitare il territorio comunale e di specificarne il centro, è emersa l'indicazione di confini comunali più limitati di quelli reali, facendoli in questo modo coincidere con l'area centrale, già contraddistinta dai luoghi simbolici testé segnalati. Dal confronto dei risultati dell'inchiesta verbale con quelli della *carta cognitiva*, sono emersi due elementi

interessanti, in parte già intuibili preventivamente.

La non sacralizzazione del territorio (parte della cultura protestante) «ha fatto sì che il patrimonio tradizionale delle valli fosse percepito come comune: non più cattolici o valdesi, ma valligiani. Il "cuore" valdese di Torre Pellice, con la sua centralità, sarebbe quindi diventato simbolico anche per la minoranza cattolica». Inoltre, secondo l'autrice, «malgrado i tentativi dell'amministrazione comunale di Torre Pellice di adattare il piano regolatore alle esigenze di un turismo "dolce", i residenti avrebbero dimostrato un atteggiamento centripeto di chiusura verso l'esterno, o per lo meno di chiusura verso quel determinato tipo di turismo vissuto come turismo di massa» (p. 52). Dalle *mappe mentali* costruite dagli intervistati si può ricavare una differenziazione nella percezione della centralità urbana torrese. La stragrande maggioranza (la totalità dei valdesi e buona parte dei cattolici) hanno indicato il centro geografico nel tempio valdese e negli edifici circostanti; una minoranza cattolica lo ha invece individuato nel municipio, nella chiesa cattolica e nelle relative scuole, percepiti come più ravvicinati fra loro di quanto non lo siano nella realtà. Ciò ha portato l'autrice al giudizio che «è erroneo ritenere di essere di fronte ad un processo di reale fusione tra le due componenti distintive di Torre Pellice: quella cattolica e quella valdese. Più corretto è ritenere che vi sia una reciprocità d'intenti, particolarmente per quanto concerne la pianificazione urbanistica del comune, oltre che per le problematiche ecologiche e ambientali» (p. 54).

Gli stessi intervistati hanno indicato in questo senso un gradimento unanime nei confronti di un turismo eco-compatibile, orientato verso una proposta religioso-culturale. La conclusione sarebbe, insomma, che «procedendo nel cammino urbanistico intrapreso gli abitanti di questo comune, non più valdesi, non più cattolici, non più valligiani, rischiano di autopercepirsi quali cittadini di una sempre più fagocitante "città

globale", espropriati della propria cultura ridotta ad oggetto di consumo turistico passivo, folkloristico, artificialmente mantenuto» (p. 55). Il "rischio identitario" cui sembrano andare incontro i torresi, pare, almeno dal punto di vista urbanistico, essere valido anche per altre località, che pure presentano una carta urbana-confessionale differente. Se in Torre Pellice è evidente la dislocazione in una zona centrale dei luoghi simbolici della cultura valdese (si prenda via Beckwith con la presenza, in rapida successione di Foresteria, Casa valdese, Collegio, di Biblioteca e Centro Culturale, su su fino all'Ospedale), che dire di un comune come Luserna San Giovanni, in cui la storia ha riunito due borghi a carattere confessionale (in passato giuridicamente delimitati), inserendovi nel mezzo un "cuore" urbano artificiale, caratterizzato da elementi di riferimento di tipo puramente amministrativo-commerciale?

Marco Fratini

W. JERVIS, L. ROCHAT JERVIS, G. AGOSTI, *Un filo tenace. Lettere e memorie 1944-1969*, a cura di I. BOCCALATTE, introduzione di G. DE LUNA, La Nuova Italia, Firenze, 1998, pp. 226.

Un filo tenace di affetti, di memorie, di rimpianti, di speranze e di fede è quello che lega Willy, Lucilla e Giorgio, i tre protagonisti dell'omonimo libro di Nuova Italia recentemente uscito. Un libro che presenta il carteggio dal carcere di Willy Jervis con la moglie Lucilla Rochat e successivamente il carteggio di quest'ultima con l'amico di famiglia Giorgio Agosti.

Jervis, valdese attivo nel Partito d'Azione durante la Resistenza, era stato catturato dalle SS italiane in località Ponte di Bibiana per motivi banali: non aveva con sé i documenti della moto. Immediatamente però i nazifascisti si resero conto dell'importanza del personaggio: ingegnere all'Olivetti, è personalità di primo piano di Giustizia e Libertà e della Resistenza in val Pellice. Jervis fu quindi condotto nel braccio tedesco delle carceri nuove di Torino e

da qui iniziò a scrivere alla moglie. Alle lettere ufficiali di lei si alternano, nel libro, quelle clandestine di lui, scritte su pezzetti di carta di fortuna e con mozziconi di matita, se non con punte di spillo. Gli argomenti sono la vita carceraria con le sue privazioni, le difficoltà fisiche, la speranza di una soluzione positiva e, per contrappunto, i gesti della fede: la lettura dei salmi, il canto sommesso degli inni, la preghiera.

Giovanni De Luna, autore dell'introduzione del volume, usa queste parole per descrivere la religiosità di Jervis: «era una 'zona libera' interiore, sottratta all'oppressione del regime carcerario, un'isola d'incontaminata purezza dell'universo concentrazionario in cui era stato sprofondato dai suoi aguzzini».

Malgrado qualche speranza per una soluzione positiva alla sua detenzione, Jervis era atteso dalla morte, che inesorabilmente lo raggiunse quando il 4 agosto 1944 i tedeschi lo fucilarono a Villar Pellice e successivamente, dopo averne trascinato il cadavere, lo impiccarono, come atroce monito. Fu riconosciuto dal pastore Tini Jahier che trovò sul cadavere alcune lettere e l'ultimo messaggio inciso sulle copertine della Bibbia.

Terminata la guerra, Giorgio Agosti, figura di primo piano del Partito d'Azione e nell'immediato dopoguerra questore a Torino, continuò a scrivere alla moglie di Willy, Lucilla. In queste lettere Agosti sembra ricercare un dialogo non solo con l'amico ucciso e la moglie di lui, ma anche con se stesso.

In una lettera scrive di volersi fare promotore di «giustizia ferma ed esemplare» verso i criminali fascisti, in vista di un'Italia «veramente libera e democratica». Da notare tuttavia anche come egli tema «la fiacca commissione di epurazione del governo romano». Altrove prevale il giudizio politico, straordinariamente lucido, quando ad esempio lamenta che «l'accordo fra socialisti e democristiani è possibile più che su un piano politico su un piano di compromesso

e di fiacchezza morale: e se riesce (come è molto probabile) è il ritorno all'italietta delle cricche elettorali, dei protezionismi, delle pastette governative». Con altrettanta precisione tratteggia anche la situazione mondiale venutasi a creare: «io non credo che oggi si possa fare un passo né qui né in Indocina senza il beneplacito dei tre grandi»; ed interessante è anche il giudizio dato sui comunisti, visti, «nonostante i loro aperti legami con la Russia e le impensabili tortuosità della loro strategia», come «l'unica vera difesa delle libertà democratiche». Parole dure Agosti le riserva per la pacificazione nazionale, vista non solo come «il proposito subdolo dei vecchi fascisti», ma anche come il desiderio «della grandissima maggioranza degli italiani di dimenticare, di mettere tutti sullo stesso piano, di ridurre a pura fazione politica quella che è stata soprattutto una rivoluzione morale».

La lettura di questo libro a tratti drammatico, a tratti melanconico e dolente, sempre preciso e ricco di documenti (non vi sono presentate solo le raccolte di lettere dei protagonisti, ma anche alcuni interessanti verbali) riporta con straordinaria vitalità un periodo della recente storia italiana. Un libro importante per lo storico professionista, per la ricchezza e la precisione con la quale sono presentati i fatti attraverso i racconti dei protagonisti. Credo tuttavia che il suo interesse non risieda soltanto nel fatto di essere semplicemente un nuovo libro sulla resistenza, che certamente aggiunge qualcosa alla comprensione di quel periodo. Infatti, penso che a qualsiasi lettore, magari un giovane che non ha vissuto direttamente quel periodo, abbia la possibilità di trovare la testimonianza di un'altra Italia. Si tratta di un'Italia che una storiografia semplicistica, di cui i media troppo spesso sono portavoce, ha forse perduto di vista, per considerare soltanto quella delle due opposte fazioni divise dalla guerra fredda. Questo libro ci riporta invece con vitalità la voce di prota-

gonisti che non erano semplicemente schierati ad est o ad ovest, ma che ad esempio rivendicavano per la resistenza lo status di «rivoluzione morale» e, come Agosti, lamentavano in Italia il mancato «costruttivo tormento di una Riforma religiosa». I loro nomi erano quelli di Venturi, di Foa, di Lombardini, di Agosti, di Jervis e di molti altri. A qualcuno fu data la possibilità dell'agire politico, di altri, come Jervis, rimase l'esempio e il sacrificio estremo che però non fu dimenticato. A più di cinquant'anni dall'epoca in cui furono scritte queste lettere rimane, terminata ormai la guerra fredda, un'eredità tutta da riscoprire.

Roberto Morbo

segnaliamo inoltre:

FRANCO CARMINATI, *Pinerolo*, in «Rassegna. Rivista della Banca Regionale Europea [Cuneo]», nuova serie, n. 5, 1998, pp. 68-79, ill.

LINGUA/DIALETTO

SIMONA NEGRI, *Raccolta di proverbi e detti popolari in Val Pellice*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso [«Lingua, cultura, territorio»], 1996, pp. 247.

Edito nella collana «Lingua, cultura, territorio» diretta da Tullio Telmon – quale contributo alla realizzazione dell'Atlante Paremiologico Italiano (API), in corso di redazione presso il Centro Interuniversitario di Geoparemiologia dell'Università di Firenze – questo interessante libro di Simona Negri costituisce un'importante raccolta di circa duemila detti popolari, di cui 1731 proverbi e 124 «paragoni liberi», ottenuti con un paziente e intelligente lavoro di ricerca nei comuni della val Pellice: Torre, Villar, Bobbio, Angrogna e Rorà, con la collaborazione di informatori locali.

La raccolta di questi 1731 proverbi è stata suddivisa in dodici sezioni, raggruppandoli a seconda del soggetto. Di questi, ciascuno è registrato, dopo il testo italiano, nel *patois* del comune (o dei comuni) in cui è stato raccolto ed anche nelle sue eventuali varianti. In calce agli stessi possiamo leggere, in caratteri più minuti, la spiegazione dell'autrice ed i commenti esplicativi per renderli accessibili ai lettori che non conoscano la parlata e gli usi della val Pellice.

In appendice troviamo la raccolta di quelli che l'autrice definisce «paragoni liberi», cioè, per esempio: «è addormentato come...»; «è affusolato come...»; «è allegro come...»; «è grasso come...», ecc. In questi, anche più che nei proverbi, si possono notare le varianti della parlata di questi cinque comuni (anzi sei, perché il dialetto del comune di Angrogna, nella parte alta, *da d'lai dar Vengie*, ha una parlata più arcaica, più simile all'occitano alpino, mentre la parte bassa, *da d'sai dar Vengie*, è più vicina al *patois* di San Germano), indice prezioso per il dialettologo ed anche per l'etnologo.

Studio iniziato a suo tempo come tesi di laurea in Geografia linguistica presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, è stato poi ampliato sotto la direzione del professor Arturo Genre, che aveva anche suggerito di completare il lavoro con una raccolta di almeno trecento toponimi di Torre Pellice, progetto poi abbandonato per non aumentare troppo la mole del lavoro.

Preceduto da una presentazione del professor Lorenzo Massobrio, docente di Geografia linguistica presso l'Università di Torino, e da una premessa dell'autrice, il volume si conclude con un lemmario italiano molto dettagliato di tutte le parole che compaiono nei proverbi.

È un lavoro di ricerca lungo e paziente e di alto valore scientifico che va a lode dell'autrice.

Oswaldo Coisson

**TRADIZIONI POPOLARI
E CULTURA MATERIALE**

ASSESSORATO ALLA CULTURA COMUNITÀ MONTANA VALLI CHISONE E GERMANASCA, *Passi in galleria. Il lavoro minerario nelle Valli Chisone e Germanasca*, (Ecomuseo della Provincia di Torino), Pinerolo, Alzani, 1998, pp. 246, ill.

Il libro, patrocinato dalla Provincia di Torino e primo numero di una collana dedicata agli ecomusei provinciali, rientra a pieno titolo nel progetto di recupero e valorizzazione turistica del patrimonio minerario in cui è impegnata ormai da cinque anni la Comunità Montana Valli Chisone e Germanasca. Tre anni fa («La beidana» n. 24, ottobre 1995), nel segnalare ai lettori gli Atti del Convegno Internazionale *Esperienze europee di valorizzazione turistico-culturale del patrimonio minerario*, tenutosi a Perosa Argentina il 2 ottobre 1993, ci auguravamo che «alla fase progettuale, ben rappresentata dalla serietà e cura con cui sono stati redatti gli atti del convegno, seguisse una più concreta e significativa fase di realizzazione» (p. 78). Ora, ad alcuni anni di distanza, possiamo dire che *Passi in galleria* rappresenta senza dubbio un'importante tappa nell'attuazione del progetto, perché dà un senso a quanto è già stato fatto e fornisce al tempo stesso uno stimolo per quanto deve ancora essere realizzato.

Scritto a più mani, non dev'essere stato facile coordinare l'apporto dei numerosi contributi che hanno trattato argomenti molto diversi tra loro, come dimostrano i titoli dei nove capitoli in cui l'opera è suddivisa: *Il sistema orogenetico alpino* (Francesco Peres); *Il contesto ambientale* (Paola Re); *Il contesto socio economico* (Clara Bounous); *Tesori fra realtà ed immaginario* (Clara Bounous); *La storia delle miniere* (Gian Vittorio Avondo); *Il processo estrattivo* (Stefano Rigatelli); *Le condizio-*

ni di lavoro (Enrica Rochon); *Vita e lavoro nella memoria collettiva dei minatori* (Elena Bertocchio, Ettore Peyronel); *La valorizzazione turistico culturale del patrimonio minerario* (Gino Baral).

Le insidie erano molte, eppure l'opera si presenta organica e omogenea, divulgativa e al tempo stesso scientificamente corretta, in grado di soddisfare tanto gli interessi e le curiosità del comune lettore quanto le esigenze dell'esperto studioso. L'unica eccezione è forse costituita dal primo capitolo, troppo tecnico e specialistico per via della natura stessa dell'argomento trattato. Numerosissime fotografie (mediamente una per pagina), in bianco e nero e a colori, forniscono al lettore un'ulteriore documentazione che affianca e per certi versi integra i contributi scritti: accanto alle parole dei protagonisti stessi della storia mineraria (capp. 7 e 8), le immagini passate e presenti forniscono un quadro completo di quello che è stato ed è il lavoro in miniera. Tuttavia *Passi in galleria* non è solo una finestra aperta su un passato più o meno recente del lavoro minerario nelle Valli Chisone e Germanasca, ma fornisce anche uno spunto di riflessione sul futuro di una risorsa che, accanto al tradizionale sfruttamento, può anche essere valorizzata a scopi turistici. Nell'ultimo capitolo (*La valorizzazione turistico culturale del patrimonio minerario*), infatti, Gino Baral, dopo aver analizzato alcune esperienze analoghe realizzate ormai da alcuni anni in Austria, Gran Bretagna, Germania e Francia, si sofferma sul progetto di valorizzazione intrapreso dalla Comunità Montana Valli Chisone e Germanasca cinque anni or sono, evidenziandone il duplice scopo: il primo, di «carattere culturale», coincide «con il dovere storico di conservare il patrimonio realizzato dal lavoro quotidiano e dall'esperienza delle genti di queste valli» (p. 229), l'altro, di «carattere socio economico», è rappresentato «dalla necessità di promuovere uno sviluppo economico a favore delle comunità locali, creando nuove opportunità di impiego, soprattutto nel campo turistico» (*ibid.*).

Se la pubblicazione di *Passi in galleria* rappresenta un ottimo risultato nella realizzazione della prima parte del progetto, senza dubbio il recupero della miniera della Paola, con la possibilità di visitare un tratto di galleria, nonché la presentazione di cinque itinerari di visita (compreso quello in quota alle miniere di calcopirite al colle del Beth) sono senza dubbio un segno tangibile della volontà pratica nel portare a termine la seconda parte del progetto.

La valutazione dell'impatto economico di un'iniziativa di questo genere si potrà fare solo tra alcuni anni; per ora, assieme all'apprezzamento dei progressi fatti in un tempo relativamente breve, formuliamo l'augurio che vi possa essere anche un riscontro turistico conforme alle aspettative.

Marco Frascia

ENRICO BERTONE, *Con la Spada e con la Croce: Antiche Feste delle Alpi Cozie*, SAGEP, Genova, 1998, pp. 190, ill.

Enrico Bertone, 44 anni, di Bagnolo Piemonte, è impiegato in un'industria dolciaria della val Pellice, ma la sua passione – per la quale spende gran parte del suo tempo libero – è la cultura alpina, che studia e documenta non soltanto con articoli, saggi e racconti, ma anche con foto e diapositive.

In questi ultimi tempi la sua attenzione è stata incentrata sulle tradizioni popolari degli abitanti delle Alpi Cozie, dal Colle della Maddalena al Moncenisio, e il frutto della sua ricerca appare in questi giorni in libreria, nello splendido (e un po' caro!) volume della SAGEP Libri & Comunicazioni.

Sono 190 pagine di carta patinata, ricche di immagini suggestive. «In questo lavoro – precisa Bertone – che è il risultato di una ricerca iniziata una decina di anni

fa, ho voluto prediligere gli aspetti storico-sociali delle principali ricorrenze di antica origine ancora esistenti sul versante italiano delle Alpi Cozie». Il libro vuole proporsi ad un vasto pubblico, ma è anche un meritato riconoscimento per coloro che in queste feste sono ancora i veri attori. In effetti il volume non segue i rigidi schemi della ricerca antropologica ed evita di proposito, come aggiunge l'Autore, «le troppe teorie che spesso circondano questi eventi di origine popolare».

E così Bertone osserva, studia, descrive, cerca di capire: quello che non dice il testo, per altro molto scorrevole, viene integrato dalla fotografia, oltre 150 immagini.

Ci sono naturalmente le varie "Abbadie" (compresa la famosa Baio di Sampeyre in val Varaita), i carnevali della val Po e delle valli di Susa, le Vie Crucis della val Sangone, il ballo "del Sabre" della valle Stura e quello di Fenestrelle.

Una decina di pagine è dedicata alle Valli Valdesi: una sintetica, ma esauriente, scheda storica fa da introduzione agli avvenimenti che secondo l'Autore caratterizzano la vita religiosa e culturale delle nostre Comunità: il Sinodo innanzitutto, poi il 15 agosto, le conferme, la festa di canto e quella del 17 febbraio, l'incontro del Colle della Croce. La suggestiva foto del falò di Rocciamaneud sotto i fiocchi di neve, si accompagna con le ormai classiche (e sfruttate) immagini di donne in costume valdese. Forse il tutto fa un po' troppo folklore, ad uso e consumo dei turisti. D'altra parte Bertone – da ricercatore attento e sensibile qual è – sa bene che il significato vero di questi valori si va lentamente perdendo e che «le tradizioni di un mondo povero oggi sono troppo in contrasto con i tempi, dove sempre più spesso le virtù umane vengono misurate col denaro, col successo».

Jean-Louis Sappé

POESIA

LOREDANA GEYMONAT, *Diamanti e altri preziosi*, Edizioni Verde Libri, Torino, 1998, pp. 63.

Ventinove poesie raccolte senza data danno l'illusione di trovarsi di fronte a fotografie senza tempo o in un tempo più vasto, quello comune a tutti: il tempo unico della vita. La vita di Loredana scorre in questi frammenti dedicati ai figli, all'infanzia, alle persone passate, a quelle presenti, a quelle più vicine e quelle più lontane. Molti, e soprattutto "molte" di noi, ci si possono specchiare tranquillamente. Il mio modesto parere è che la scrittrice abbia anche molto talento: non a caso l'editore torinese si è accorto di lei. Lo sfondo è dato dal terreno conosciuto delle Valli, da un tessuto culturale difficile da dissimulare e, d'altra parte, chi ha detto che lo si debba fare? Potrebbe essere questo - per lei, per noi - il "diamante" più prezioso.

Ines Pontet

SCIENZE

MARCO BALTIERI, *Jean-Pierre Goante, l'Audubon delle Valli Valdesi*, in «Piemonte Parchi», anno XII, n. 75, ottobre 1997, pp. 31-32.

MONTAGNA

MARCO FRASCHIA, "Signore delle cime..." *Croci, Madonne e altro sulle montagne delle Valli Valdesi*, in *Segni della religiosità popolare sulle Alpi Occidentali*, Atti dell'incontro, Susa 13-14 settembre 1997; Torino, Club Alpino Italiano, Comitato Scientifico Ligure-Piemontese-Valdostano, 1998, pp. 15-52.

RACCONTI

POSTREMO VATE, *Le valli incantate. Racconti fantastici nelle magiche valli pinerole*, Alzani Editore, 1996, pp. 126, ill.

Hanno collaborato a questo numero de «La beidana»:

- **Oswaldo Coisson**, nato a Torre Pellice nel 1912, membro onorario della Società di Studi Valdesi e della Società Storica Pinerolese, è autore di numerose pubblicazioni di storia valdese ed appassionato studioso delle incisioni rupestri in ambiente alpino, in collaborazione con il Centro e Museo di Arte Rupestre di Pinerolo, di cui è presidente onorario; è inoltre presidente dell'associazione di cultura occitana Soulestrelh.

- **Augusto Comba**, nato a Torino nel 1923, risiede a Torre Pellice; è stato responsabile della redazione delle opere storiche della casa editrice UTET e incaricato di Storia del Risorgimento all'Università di Torino. Ha pubblicato numerosi saggi sulle minoranze religiose e politiche in Italia.

- **Paolo Cozzo**, nato a Pinerolo nel 1972, laureato in Scienze Politiche; collabora come borsista presso la cattedra di Storia della Chiesa dell'Università di Torino; diplomato in pianoforte. È attualmente assessore alla cultura del comune in cui risiede, San Secondo di Pinerolo.

- **Andrea Genre**, nato a Torino nel 1970, di professione biologo. È appassionato di disegno: ha infatti realizzato le illustrazioni per i volumi *Tradizioni orali delle Valli Valdesi in Piemonte*, di Marie Bonnet, e *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, di Teofilo Pons e Arturo Genre.

- **Roberto Morbo** si è laureato in pedagogia a Torino, dove è nato nel 1964, con una tesi in Storia della filosofia. Autore di pubblicazioni di argomento musicale e storico-filosofico, dirige la corale valdese di Pinerolo ed è insegnante elementare.

- **Elena Romanello**, nata nel 1972 a Torino, dove risiede, si è laureata in Storia dell'Arte Medioevale all'Università di Torino. Studia i fenomeni figurativi quattrocenteschi tra il Piemonte e il Nizzardo, argomento della sua tesi di laurea, ed ha partecipato alla recente giornata di studi «Circolazione di artisti e di stili nell'arco alpino occidentale nel XV secolo», svoltasi a Luserna San Giovanni l'11 luglio 1998.

- **Jean-Louis Sappé**, nato ad Angrogna nel 1944, ha insegnato per trent'anni nelle scuole elementari di Angrogna. Animatore del Gruppo Teatro Angrogna, conduce dal 1995 i corsi per «conteurs» e ha collaborato al progetto «Moun pai ma lèngo».

- **Fulvio Trivellin**, nato a Pinerolo nel 1956, risiede a Bricherasio; è responsabile delle biblioteche comunali di Rivalta di Torino; è laureato in Lettere con una tesi sul leggendario stregonico valdese ed è autore della prefazione al volume di Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli Valdesi in Piemonte*, pubblicata dalla Società di Studi Valdesi.

- **Daniele Tron**, nato a Torino nel 1956, laureato in Lettere moderne con una tesi in storia sociale sulla val Germanasca, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia della società europea all'Università di Milano con uno studio dal titolo *Fra conflitto e convivenza. Valdesi e cattolici in una valle alpina del Piemonte nel XVIII secolo*. Si è inoltre occupato in più occasioni di storia valdese, in particolare del Sei-Settecento, pubblicando saggi e articoli. È attualmente vicepresidente della Società di Studi Valdesi.

Zona Cesarini

Da un po' di tempo si sentono sempre più spesso discorsi che vanno da «manteniamo la tradizione» a «valorizziamo il patrimonio culturale». Non capisco mai bene cosa vogliano dire. Uno scrittore di cui non faccio il nome diceva che tradizione è trasmissione e traduzione, non ripetizione o celebrazione del passato. Questo lo capisco. Vuol dire, tradotto in valdese, che la tradizione non è fare la festa del 17 febbraio come si è sempre fatta oppure esaltarsi perché i nostri padri erano gloriosi, ma è cercare di conoscere la storia del passato, valutare in che modo serva per la creazione del futuro personale e collettivo, trasformarla in un senso comprensibile nel nostro tempo, e, dopo questa trasformazione, farla conoscere il più possibile. A questo punto sono necessari diversi corollari. Uno. Fare la festa (o la confermazione, o qualsiasi cosa) come si è sempre fatto sarebbe comunque impossibile. Prima di tutto perché nella storia non esiste il «si è sempre fatto così»: ogni uso ha un suo inizio e una sua evoluzione, una continua trasformazione. Quindi ogni ripetizione di un costume implica già la scelta di un particolare momento della storia di quel costume come esemplare da imitare. E poi perché se anche esistesse un momento perfetto da imitare continuamente nello stesso identico modo, cambierebbero i contesti, le persone che compiono quei gesti, i pensieri sottintesi, i sentimenti e le interpretazioni che ne nascono, ossia quasi tutto ciò che conta di più. Come dice lo stesso scrittore non nominato all'inizio, «due persone che dicono la stessa cosa, non dicono la stessa cosa». Due. Essere orgogliosi della storia che ci sta alle spalle non è in sé negativo, dipende da come la si intende. Innanzi tutto comporta dei rischi gravi: sappiamo che i peggiori nazionalismi hanno sfruttato proprio le glorie del passato per esaltare il senso di superiorità contro gli altri e per cementare

tutta una popolazione dietro le bandiere di guerra. E, purtroppo, non abbiamo bisogno di andare indietro nel tempo per trovare esempi. Ma non è questa l'unica insidia. C'è il rischio di inventarsi un passato mitico, immaginario, e poi trovare solo in quello il senso di una identità più larga di quella individuale. Faccio un esempio. Sapere che persone che avevano il mio nome vivevano nel luogo dove vivo io già trecento o quattrocento anni fa, mi può far piacere, ma finisce tutto lì. Se invece cerco e scopro che persone che avevano quel cognome sono andate via da quel luogo per determinati motivi oppure che persone che avevano un cognome diverso sono venute in quel luogo perché avevano determinate idee, questo mi è più utile, perché mi porta a confrontarmi con questi motivi e con queste idee, mi aiuta a capire perché penso alcune cose, mi aiuta a trovare la mia posizione, proprio per mezzo del confronto con questa diversità che ha però qualcosa di molto vicino. Tre. Conoscere la storia, dicevo, è il primo passo per una vera tradizione. Certo, ma bisogna essere sempre consapevoli che ogni ricostruzione è una invenzione. Già solo per il fatto che si sceglie una parte infinitesima di un tutto enorme che è impossibile conoscere appieno. Senza parlare poi delle inevitabili trasformazioni che si operano accostandosi a realtà diverse da quella in cui si vive. Pensiamo cosa possiamo capire di un personaggio come Gianavello, che non ha conosciuto cose per noi normalissime come il treno, l'automobile, il telefono, ma anche, non so, l'Italia, le elezioni politiche, i testimoni di Geova, il campionato di calcio. Quattro. La scelta, in questi campi, ma non solo in questi, si fa anche se si pensa di non farla: chi pensa di non decidere, o decide senza accorgersene o lascia che sia qualcun'altro a decidere al suo posto. Bisogna essere sempre consapevoli di questa scelta, ma fare in modo che questa consapevolezza non si tra-

sformi in relativismo, e ci faccia dire: allora è tutto inventato, non è possibile capire niente del passato, ogni tradizione è pura invenzione. Perché invece si può capire qualcosa, le fonti devono essere studiate in modo corretto, non si devono falsare i dati, e così via.

Dopo questi corollari, come faremo a decidere cosa scegliere e come tradurlo nell'oggi? Certo, ci vogliono specialisti, ci vogliono cioè persone che sappiano sapere di più di quello che è necessario sapere del passato, perché diano le basi serie sulle quali si può passare alla scelta. Ma poi ci vuole una volontà di scelta e traduzione che non può essere delegata a nessuna specializzazione. Ogni persona deve farla per sé e contribuire a fare quelle grandi, comuni, di ogni luogo, identità, partito, chiesa, stato in cui intende vivere e lavorare. È un processo continuo, che non ha inizio e fine determinati, ma una storia, a sua volta. Mi chiedo a che punto siamo di questo processo continuo, in questo momento nelle Valli. Mi sembra un momento un po' debole, però al tempo stesso ricco di possibilità. Nel senso che dibattiti abbastanza stimolanti ci sono, opportunità di conoscere, dibattere, scegliere, anche, ma la norma è dividersi in gruppetti, andare avanti per conto proprio. Non c'è molta ampiezza, non ci sono alcune chiare linee comuni (modi di vivere, di fare anche piccole cose) condivise ampiamente, da per-

sono anche molte diverse tra loro. E tutto questo, purtroppo, non si costruisce coi dibattiti o con gli articoli come questo. Vedremo cosa succederà. Qualche storico forse scriverà anche questa storia.

P. S. mentre sono qui a parlare di tradizione, di trasmissione, ecc. che senso ha, ad esempio, tramandare questo nome di Cesarini, dell'italo-argentino della Juve dei cinque scudetti? La partita è quasi finita. Diciamo che l'arbitro ha già il fischietto in bocca per proclamare la fine. Cesarini prende la palla. Tira. Goal. Ed è così che una determinazione temporale: lo scadere, l'extremis, l'ultimo minuto, diventa una determinazione spaziale, un luogo, una zona. Ed è adesso da questo spazio che parlo. Tento di prendere il pallone e tirare. Chi lo sa, di fare goal. È una zona ristretta, un paio di pagine, una zona limitrofa, dopo la fine, dopo l'indice dei contenuti, dopo i titoli di coda, in un certo senso postuma, fuori tempo massimo (da ragazzino volevo essere un grande scrittore di retroguardia, ma forse ero solo bastiancontrario). Una zona contaminata, perché è sia fuori sia dentro la storia, la cultura e le valli valdesi, ossia quelli che dovrebbero essere i contenuti di questa rivista. Pretenzioso tutto questo? E come no, certo. Soprattutto pretende tanto da chi legge e meno da chi scrive. E così mi riposo.

Daide Dalmas

INDICE

	pag.
	Editoriale 1
ARTE	Il "caso" Lusernetta 2
	Gli affreschi di Lusernetta di Elena Romanello 3
STORIA	Per una "geografia" dei segni sacri nel Pinerolese di Paolo Cozzo 20
	La val Chisone e la dissidenza religiosa Seconda parte: Cinque e Seicento di Daniele Tron 30
LEGGENDE E TRADIZIONI	Le fonti di Jean Jalla, "folclorista anomalo" Parte terza: la val Pellice di Fulvio Trivellin 42
RUBRICHE	Immagini a parole: Giovanni Odin 60
	Associazioni: Gruppo studio val Lucerna 66
	Dal Centro 67
	Segnalazioni 71
	Hanno collaborato 78
	Zona Cesarini 79

In questo numero:

Gli affreschi di Lusernetta
Per una "geografia" dei segni sacri nel Pinerolese
La val Chisone e la dissidenza religiosa (II parte)
Le fonti di Jean Jalla, "folclorista anomalo" (III parte)



La beidana - Pubblicazione periodica
Anno 14°, n. 3, ottobre 1998

Autorizzazione Tribunale di Torino n. 3741 del 16/11/1986
Responsabile a termini di legge: P. Egidi
Stampa: Tipolitografia Alzani - Pinerolo

Spedizione in a.p. - art. 2 comma 20/c
Legge 662/96 - Filiale di Torino
n° 3 - 3° quadrimestre 1998