

BOLLETTINO DELLA  
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

## La memoria valdese fra oralità e scrittura



Numero Speciale

XVII FEBBRAIO 1992



## SOCIETA' DI STUDI VALDESI

Via Beckwith, 3 - 10066 TORRE PELLICE

### MONOGRAFIE EDITE IN OCCASIONE DEL XVII FEBBRAIO

serie italiana

- 1923 — D. JAHIER, *Pietro Valdo e il movimento valdese italiano nel Medio Evo*  
1924 — D. JAHIER, *I Valdesi italiani prima della Riforma del secolo XVI.*  
1925 — D. JAHIER, *Il 1° art. dello Statuto e la libertà religiosa in Italia.*  
1926 — D. JAHIER, *Enrico Arnaud*  
1927 — D. JAHIER, *I Valdesi e la Riforma del secolo XVI*  
1928 — D. JAHIER, *I Valdesi e Emanuele Filiberto*  
1929 — D. JAHIER, *I Calabro-Valdesi. Le colonie valdesi in Calabria nel secolo XVI.*  
1930 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Carlo Emanuele I*  
1931 — A. JALLA, *Le valli valdesi nella storia*  
1932 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Vittorio Amedeo I, la reggente Cristina e Carlo Emanuele II*  
1933 — G. JALLA, *I Valdesi e la guerra della Lega di Augusta 1690-1697.*  
1934 — D. JAHIER, *La cosiddetta guerra dei banditi*  
1935 — A. JALLA, *I Valdesi e la casa di Savoia*  
1937 — D. JAHIER, *Vittorio Amedeo II ripara presso i Valdesi durante l'assedio di Torino nel 1706*  
1938 — G. ROSTAGNO, *I Valdesi italiani. Le loro lotte e la loro fede*  
1939 — D. BOSIO, *Dall'esilio alle Valli native*  
1940 — A. JALLA, *I luoghi dell'azione eroica di Giosué Gianavello*  
1941 — A. JALLA, *Le vicende di Luserna nel quadro della storia valdese*  
1942 — P. BOSIO, *Rinnegamento e abiura di Valdesi perseguitati*  
1943 — T. BALMA, *Pubbliche dispute religiose alle Valli tra ministri valdesi e missionari cattolici*  
1944 — A. PASCAL, *La prigionia dei Valdesi. Dal carcere di Luserna al tragico bivio (1688-1689)*  
1945 — D. BOSIO, *Fedeltà fino alla morte*  
1946 — G. MATHIEU, *Il Candeliere sotto il moggio, ossia Vicende storiche ed estinzione della fede valdese in Val Prigelato*  
1947 — A. ARMAND-HUGON, *Le milizie valdesi al XVIII secolo.*  
1948 — D. BOSIO, *L'emancipazione dei Valdesi*  
1949 — A. JALLA, *Le colonie valdesi in Germania nel 250° anniversario della loro fondazione*

Per una svista tipografica non più emendabile è stato ommesso il nome dell'autore dell'opuscolo, che è la dott. BRUNA PEYROT.

Ce ne scusiamo con l'Autore e con i lettori.

BOLLETTINO DELLA

SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

## La memoria valdese fra oralità e scrittura



Numero Speciale

XVII FEBBRAIO 1992

Spedizione in abbonamento postale - Gruppo IV/70  
n. 2 - 2° semestre 1991

*A mia nonna  
Felicie Morel*

## La memoria valdese fra oralità e scrittura

### 1. *Il bisogno di memoria*

Avere memoria fonda l'esistenza umana. Ognuno di noi, col passare degli anni, sviluppa un'idea di se stesso in base ai ricordi del suo piccolo passato. La casa dei genitori, i parenti, i giochi infantili, la scuola, il lavoro, la chiesa, la guerra, la povertà, i viaggi, i sentimenti verso gli altri ed i desideri personali, e tante altre cose ancora, incidono nella memoria spazi precisi in cui noi, con gli altri, ci siamo mossi. Mentre però il nostro corpo, custode unico della nostra storia, registra fedelmente come una cinepresa tutto quel che ci accade, la memoria preferisce scegliere, di volta in volta, fatti, personaggi, situazioni adatte all'immagine che si vuol lasciare intendere di sé, in un determinato momento della propria vita o di fronte ad un particolare interlocutore. Proviamo a pensare, ad esempio, a ciò che diremmo di noi ad un amico ritrovato dopo molti anni o ad un giornalista in giro a caccia di interviste. La memoria non si alimenta, tuttavia, soltanto con la storia clinica di ognuno, ma ognuno, a sua volta, mescola i suoi ricordi con quelli delle persone a lui più vicine o vissute prima di lui, conosciute dai racconti familiari o rimaste famose nella cronaca locale del paese. Muta accompagnatrice delle nostre giornate, ci accorgiamo della necessità della memoria soltanto quando sentiamo o abbiamo il bisogno di raccontarla ed è così che allora cerchiamo di darle un vestito appropriato, con il colore giusto e la misura adatta all'occasione che ha causato il suo indispensabile apparire.

Un viaggio nella memoria è sempre avventuroso: si sa forse che cosa si va cercando, ma quasi mai che cosa si trova. È successo anche a me, quando, cinque anni or sono, mi accinsi ad andare a scoprire se esisteva, e come si presentava, la memoria collettiva dei valdesi sulla loro plurisecolare storia di minoranza religiosa.

Che cosa si ricordava oggi della storia valdese: le date forti, 1532, 1655, 1689, 1848... oppure pochi episodi paradigmatici dell'intera vicenda? E come si raccontavano quegli avvenimenti di cui nessuno ormai da generazioni poteva essere stato testimone oculare? Per quali canali era passata la loro trasmissione e quale significato i valdesi contemporanei attribuivano alla loro storia? Sono alcune delle

tante domande all'origine della ricerca che ha coinvolto più di 400 persone, presenti nelle riunioni quartierali dove sono avvenute le interviste.

Periferia estrema dell'organizzazione della chiesa valdese nelle valli pinerolesi, le riunioni quartierali sono piccole assemblee dove, una volta al mese, da settembre a maggio, si studia la Bibbia o si commenta un problema attuale. Prima dello spopolamento montano che colpì massicciamente anche le alte valli Pellice, Chisone e Germanasca a partire dagli anni dell'ultimo dopoguerra, il quartiere fungeva da importante nucleo sociale aggregante del mondo contadino, dove i suoi abitanti, condividendo le medesime condizioni di vita, avevano elaborato una rete di interscambi solidali. Si pensi al tradizionale *festin*, la festa agricola celebrata fra il solstizio invernale e l'equinozio di primavera, quando si cucinava il maiale, di cui una parte diventava pressoché l'unica carne consumata dalla popolazione delle alte Valli, e parenti e vicini vi erano invitati per aiutare nei lavori di macellazione e per avere un momento festivo comune.

## 2. Le serate

Gli incontri con le riunioni quartierali hanno avuto luogo nelle ottocentesche scuollette Beckwith, così chiamate dal nome del generale inglese che ne fu ispiratore e benefattore. In molte frazioni delle alte Valli – Bobbio, Prali, Angrogna – i partecipanti hanno ripetuto il gesto secolare del portare sotto il braccio un pezzo di legno per la stufa, posta al centro della stanza di incontro. In un solo caso, ai *Gianassoni* di San Germano, il quartiere si è ritrovato nella stalla, suggestivo sfondo, un tempo abitudine quotidiana, oggi normalità solo per alcune famiglie. Ai *Balmas* sempre di San Germano, invece, l'ospitalità venne offerta da una « stalla » moderna, un accogliente garage, dove in sottofondo non ruminavano le vacche, ma ronzava la lavatrice. La maggior parte degli incontri è avvenuta nelle sale di attività delle nove comunità visitate (Angrogna, Bobbio Pellice, Inverso Pinasca, Pinerolo, Prali, Prarostino, San Germano, San Giovanni, Villar Perosa), in genere dislocate al capoluogo del paese, vicino al tempio, in un'ala della casa pastorale, punto di riferimento centrale per tutta l'attività ecclesiastica. Scendendo poi verso Pinerolo, le case familiari hanno accolto le « riunioni quartierali »; luoghi meno ufficiali, ricavati all'interno di una domesticità privata, davano una diversa risonanza al parlar di storia e di Bibbia. Ma come cominciare a parlarne senza cadere in un negativo stile inquisitorio, basato sulla domanda e la semplice risposta, che non rendono pienamente conto della complessità sia del discorso narrativo dei parlanti sia delle tematiche trattate? Molto semplicemente ho incominciato con alcune brevi domande che tuttavia lasciassero liberi gli esordi della discussione collettiva del piccolo gruppo, riunito, come d'abitudine, attorno al proprio pastore o al proprio predicatore laico, responsabile della serata. La mia persona figurava invece come

conduttrice del dialogo, una intervistatrice, prevista per la serata, un po' anomala, perché nello stesso tempo conosciuta e sconosciuta. Familiare in quanto valdese, « sospetta » in quanto non si capiva bene dove volesse andare a parare con quel registratore acceso ed il quaderno per gli appunti.

È vero, il mio ruolo, in questa lunga ricerca è stato sempre connotato da questa doppia identità, di appartenente alla chiesa ed al mondo valdese da un lato e di ricercatrice dall'altro: una condizione di vantaggio e di rischio. Il vantaggio è consistito nell'aver avuto la possibilità di cogliere il massimo valore del biografico in riferimento al circuito sociale ad esso sotteso. Allusioni ai dibattiti in corso nella chiesa, critiche complici verso qualche autorità locale poco amata, espressioni linguistiche tipicamente occitane, pensieri teologici e riferimenti biblici importanti per la tradizione protestante, doppi sensi e modi peculiari di certi ambiti valligiani, non avrebbero potuto essere colti nel suo senso più profondo forse da uno studioso « esterno » alla realtà valdese delle Valli e, di conseguenza, l'interpretazione dei contenuti emersi dall'intervista collettiva avrebbe sofferto di incompletezza o inesautività. Il rischio passava invece nel pensare di « sapere troppo », nel non lasciar approfondire, o anticiparne la conclusione, i ragionamenti di cui si intuiva l'approdo, nel non contrastare sufficientemente lo schema di comunicazione orale proprio della società condivisa lasciandosi scorrere al suo interno e autocensurandosi in anticipo là dove già si sapeva che il discorso sarebbe ammutolito.

Il « decantamento » delle interviste, riascoltate e schedate dopo alcune settimane, il diario e la comparazione con altre ricerche, ma soprattutto la consapevolezza dell'errore, hanno reso possibile un lungo processo di oggettivazione del materiale orale raccolto. Ciò significa che tutto quanto è stato detto in una serata è stato « tagliato » e ricomposto secondo le tematiche emerse. Una scoperta interessante è che, se ogni serata scopriva un argomento dominante attorno al quale il gruppo tornava sempre con i suoi commenti, la lettura globale delle serate annunciava un timido ordine della memoria collettiva nel suo lento, a volte faticoso e autoc contraddicente, affiorare.

Con la corrente definizione di memoria collettiva non si intende infatti la semplice e perfetta riscoperta di un passato intatto, pronto ad apparire sullo schermo della nostra mente ad un mirato richiamo. Noi evochiamo la memoria con domande precise, curiosità finalizzate e desideri radicati nel presente. E la memoria ci restituisce un passato selezionato su queste domande, queste curiosità e questi desideri. Neppure il montaggio dell'insieme dei ricordi è spontaneo, perché per farlo sono necessari dei modelli culturali che ne rendano possibile una decifrazione significante. Quale modello avrebbero usato i valdesi delle riunioni quartierali per parlare di storia e di Bibbia? Già è difficile studiare la singola fonte orale nel caso delle storie di vita, figuriamoci l'analisi dell'oralità collettiva che sta *oltre* l'individuo – in atavici mondi orali – e *dentro* l'individuo, godendovi la sua creatività. I titoli dei paragrafi seguenti non saranno dunque casuali: uno dopo l'altro gradue-

ranno i possibili « livelli » della memoria collettiva quale essa appare dalle fonti orali raccolte nelle riunioni quartierali.

### 3. I testimoni

Prima però di entrare nel merito dei contenuti orali, soffermiamoci brevemente su due aspetti non secondari della ricerca: la composizione sociale dei partecipanti alle riunioni quartierali e la lingua parlata. La prima vede la netta prevalenza delle donne (269 contro 134 uomini), quasi l'esatto doppio. L'esito non è casuale. Altre inchieste confermano ciò che è sotto gli occhi di tutti, la tendenza cioè ad una femminilizzazione della presenza ecclesiastica. Le donne ci sono, partecipano alle attività della chiesa locale, sebbene lascino facilmente agli uomini la gestione delle istanze decisionali come il Concistoro. Viene da domandarsi se la maggior operosità femminile non funga da correttivo all'assenza maschile, riempiendo semplicemente gli spazi da loro abbandonati per rivestire ruoli pubblici oggi più apprezzati, piuttosto che corrispondere ad una vera esigenza di protagonismo delle donne. Se si sfoglia la stampa evangelica, non si trovano mai articoli che incoraggino od esortino le donne, rivendicandone la legittima possibilità, ad occuparsi delle faccende ecclesiastiche, eccetto ovviamente nel caso delle Unioni femminili. Ciò successe, ad esempio, quando si discusse, all'inizio del Novecento, sul voto e sull'eleggibilità delle donne. La preoccupazione principale consisteva nel rimpiangere il disinteresse maschile, unito alla inconfessata paura verso un soggetto-donna conosciuto ed apprezzato soltanto al riparo delle pareti domestiche o circoscritto allo spazio sociale della loro « Unione », al massimo nelle attività di cura di anziani e bambini. La storia dell'attivismo femminile nella chiesa, dalle migliaia di paia di calze confezionate per i bazar, alle migliaia di ore dedicate all'istruzione biblica delle nuove generazioni, resta un'opera ancora da compiere.

Il divario fra uomini e donne si accentua col passaggio dalle alte alle basse Valli. Gli uomini della montagna ritengono ancora importante frequentare le riunioni quartierali. La bassa valle invece sembra mescolare due civiltà diverse, quella contadina, al limite delle sue risorse, e quella cittadino-industriale (o terziaria), in cui i ritmi di lavoro, la fretta come abitudine quotidiana, il poco tempo libero, fanno passare in secondo piano ciò che un tempo era fondamentale: la riunione di lettura biblica, quando, almeno una volta per settimana, tutto il quartiere si fermava per riflettere e pregare insieme. Un altro dato rilevante è la presenza prevalente di cinquantenni e sessantenni di ambo i sessi, piccolo specchio dell'andamento demografico valligiano, tendente all'invecchiamento della popolazione. Fra le professioni, di conseguenza, sono i pensionati ad avere la percentuale maggiore, seguiti dalle casalinghe, dagli agricoltori, dagli operai e dagli artigiani. Le riunioni quartierali riflettono sbiaditi ritagli di un'antica corrispondenza fra vita

della chiesa e vita paesana, fra sacro e profano, fra percorsi individuali e memoria comunitaria, espressione di un universo economico e mentale coeso, pur nelle sue conflittualità e nei suoi sussulti interni. Questo mondo subì diverse cesure gravi, le cui conseguenze per il presente non sono state ancora sufficientemente valutate. Due guerre mondiali, l'emigrazione e lo spopolamento, l'inurbamento, l'incontro con il turismo di massa, lo sfondamento culturale dei media hanno disorientato profondamente il tessuto comunitario. Siamo in presenza non soltanto di cesure sul piano sociale ed economico. Ad esse corrispondono altrettante rotture sul piano della memoria, ferma nel ricordo della vita collettiva a prima dell'ultima guerra mondiale. Dopo, se ha voluto proseguire, ha dovuto farlo ancorata soltanto ai destini individuali che non hanno più avuto un centro, prima rappresentato dalla chiesa, dove pensare se stessi insieme agli altri.

#### 4. *Le lingue parlate*

Le lingue impiegate nella conversazione collettiva sembrano riflettere tale frastagliamento culturale. I testimoni hanno parlato in quattro codici: italiano, francese, *patois* occitano e piemontese. Il francese, per i più anziani, si conferma lingua di chiesa. Ben lo esprimono queste parole:

- Tutto, tutto, tutte le preghiere le so tutte in francese; anche quando entro in chiesa e devo dire la preghiera, devo dirla in francese perché non so dire nient'altro.
- Anche quando fa le pulizie di casa pensa in francese?
- No, penso in piemontese e in sanjanin.

Il francese per molti anziani resta legato ai ricordi di giovinezza, imparato a scuola o al catechismo e fatto « fruttare » anche nel lavoro, in terra d'emigrazione nella vicina Francia. Molti concordano nell'attribuire alla « casa » la condizione necessaria all'apprendimento del francese, mantenuto – si dice – in val Pellice e deluso in val Germanasca, con l'eccezione di Massello.

Il francese si affermò ufficialmente presso i valdesi con un atto risalente al sinodo di Chanforan (1532). Dopo aver votato l'adesione alla Riforma, i convenuti si autotassarono per 1500 scudi d'oro, una somma non lieve per l'epoca, in vista di un progetto di traduzione in francese della Bibbia, affidata a Louis Olivier, meglio conosciuto come Pierre Robert Olivétan. Il perché di questa scelta, quando il latino era la lingua dotta internazionalmente più usata e già esistevano alcune copie della Bibbia in francese, è questione che agita ancora oggi gli storici.

G. Audisio, medievista, vi scorge un atto imposto dai riformatori svizzeri. G. Casalis la considera un gesto di desacralizzazione e di divulgazione. Per G. Tourn, infine, essa è un'anticipazione profetica di ciò che sarà l'Europa riformata, in cui con il latino si scriveva e con il francese si viveva la quotidianità. La scelta di

Chanforan acquista maggior rilievo se si considera la pluralità linguistica della prima metà del XVI secolo alle Valli.

I barba corrispondevano tra loro in occitano, con i riformatori d'oltralpe in latino; gli « Atti » di Chanforan furono redatti in italiano, ma, con probabilità, la discussione sinodale si tenne in occitano, la lingua comune ai convenuti dei due versanti alpini. Avere una Bibbia in francese, da quel momento in poi significò fondare i pensieri della fede in una lingua privilegiata tanto da elevarla, nel costume, a « lingua di chiesa ». L'italiano restò, almeno per più di un secolo, l'altra lingua di predicazione, per la presenza di molti pastori provenienti dal cattolicesimo, come Lentolo, Trucchi, Garino, Miolo, Varaglia, oratori in italiano e talvolta in piemontese. La peste del 1630, come si sa, falciò buona parte della popolazione valligiana con la quasi totalità del corpo pastorale, sconvolgendo la fisionomia geografica e sociale del mondo valdese. La *langue d'oil*, lingua materna per le nuove generazioni di fedeli, trasmise non solo un codice linguistico, ma uno stile culturale mediato dalle comunità riformate francesi dalle quali provenivano i nuovi ministri di culto, stabilitisi alle Valli per curarne la vita spirituale. Parlare francese in questo angolo di Piemonte aumentò la separatezza culturale fra i valdesi e gli abitanti della pianura, con ripercussioni simboliche certo non indifferenti. Non avrà contato poco il fatto che i valdesi parlassero la lingua diplomatica della corte sabauda e che quindi, idealmente, come di fatto avvenne, essi potessero considerarsi adeguati interlocutori del loro sovrano. Conoscere il francese rese i valdesi più europei ed aperti all'internazionalismo riformato, verso il quale puntarono quello sguardo impedito verso oriente dagli editti antiprotetanti.

Dopo il Rimpatrio, di ritorno dai « Réfuges » dove continuarono la pratica del francese, solidali nella distretta con le vittime dell'assolutismo del re Sole, fino a fine Ottocento, i valdesi usarono quattro lingue, anche se le dotte restarono l'italiano e il francese. E proprio attorno alla loro adozione nelle prediche e nelle scuole, si scatenò una lunga disputa ottocentesca, a volte molto accesa, i cui echi risuonarono sulla coeva stampa evangelica. La lingua dell'evangelizzazione, possibile dopo il 1848, è l'italiano, si diceva, perché non emargina i potenziali convertiti al valdismo. Non possiamo sottovalutare il francese, si ribadiva, dopo secoli di educazione religiosa con le sue parole. Che ne sarebbe della moralità della nostra gente se non fosse più possibile la lettura dei libri di edificazione provenienti dalla Svizzera e dalla Francia? Come sarebbe possibile comunicare con i fratelli stranieri? Lo stesso *Echo des Vallées vaudoises* ammise sin dal primo numero che: « la lingua sarà ancora francese per qualche tempo, ma i sentimenti saranno italiani e lo diventeranno sempre di più ».

L'oggetto del contendere divise i valdesi delle Valli, sostenitori del francese, dai valdesi delle « stazioni » della penisola, fautori dell'italiano. I primi accusavano i secondi di non comprendere il valore storico ed europeo del francese; i secondi accusavano i primi di non essere moderni e di preferire il loro ghetto alpino alle

piazze italiane. Tutti concordavano nel riconoscere il francese come linguaggio familiare e teologico insegnato dai padri e l'italiano come strumento di lavoro che avrebbe potuto riunire tutti gli italiani in una nuova famiglia religiosa dalle Alpi alla Sicilia.

La questione delle lingue « valdesi » si presenta dunque da sempre molto complessa. C'è chi parla di « colonizzazione » della *langue d'oïl* sulla *langue d'oc*, e, con l'avvento del fascismo, dell'italiano su tutti gli altri codici di espressione. Attualmente, l'italiano e il piemontese « vincono » il francese e il *patois*. Il francese sembra non assolvere più alcun compito sociale particolare e il *patois* è diventato un fatto di trasmissione linguistica quasi privata, all'interno di poche famiglie. La *querelle* assume oggi toni di rivendicazione politica, non attinenti al nostro piccolo studio. Tuttavia, forse, bisognerebbe interrogare di più la storia e magari scopriremo che i nostri dibattiti non sono inediti!

## 5. Le voci della memoria

Torniamo adesso ai nostri piccoli gruppi quartierali ed entriamo senza altre attese nei contenuti del discorso collettivo. Parliamo allora di storia, rispondendo ad alcune domande:

« Quali personaggi e avvenimenti ricordate della storia valdese? »,

« Quali figure ed episodi vi sono rimasti più impressi? »,

« Quali sono le tappe fondamentali della storia valdese? ».

La prima risposta di solito era di questo genere:

— Noi eravamo collegati con la chiesa continuamente, il culto c'era la domenica, quando eravamo bambini c'era la scuola domenicale, il Corriere dei piccoli, il giornale delle scuole domenicali, l'Amico dei fanciulli... poi l'unione quartierale e l'unione giovanile, tant'è vero che sono stato segretario dell'unione del Serre di Villar Pellice, poi lì ci rendevamo gli incontri con quelli del Bessé, con quelli della Piantà, con quelli dell'Inverso, con quelli del Teynaud, del Ciarmis, e via dicendo, si faceva il giro... tutte le sere ero impegnato. Al venerdì c'era la corale...

Per parlare della loro storia passata, i valdesi delle riunioni quartierali cominciano da se stessi. Al ricordo di cos'è la storia valdese si risponde: « io ho fatto... ». La chiesa organizzata funge da contenitore della memoria valdese; nel suo spazio si radicano le biografie individuali. È come se il valdese o la valdese non potesse menzionare i passaggi cruciali della sua esistenza senza collegarli ad altrettanti luoghi di incontro comunitario. Più che il che cosa si è fatto allora è rimasto impresso il clima affettivo fra le persone, lo stile dei rapporti interpersonali e la disposizione dello spazio sociale. Le fonti orali citano i ricordi contenuti in

questo quadro istituzionale, confermando altre ricerche sulla memoria che, se fosse senza una cornice di riferimento, si smarrirebbe scollando i fatti dal significato loro attribuito dagli individui per capire la propria identità. Viene allora descritto il culto e la predicazione del pastore, le scuiolette di alfabetizzazione nel quartiere e la scuola domenicale, le Unioni giovanili, la corale, la filodrammatica. Mentre ci si attarda nell'esplorazione particolareggiata di questi ambienti, non ci si può esimere dal dare giudizi di valore ed esprimere pareri, e l'orale di oggi, irrispettoso verso il tempo cronologico, evoca lo scritto di cento anni prima sulla stampa evangelica. Dietro l'atto narrante della memoria si delinea l'ambito sociale da cui la memoria dei singoli trae alimento, per adattare una storia plurisecolare alla sua vicenda personale. Ad esempio, diversi hanno ripetuto questa frase:

— Ma il sermone del pastore non era mica tanto facile.

Una lagnanza che spesso apparve su « *L'Echo* », come questa del 1898 (n. 46):

Notre impression est que beaucoup de sermons ont trop ce caractère d'abstraction et de théoricit , si l'on nous passe le terme, et nous croyons que la pr dication gagnerait beaucoup    tre plus concr te.

La memoria rivelata nel racconto della propria vita all'interno della chiesa, oltre ad aver fissato nella mente versetti e strofe di canti, che si ripetono sorprendentemente nei momenti difficili o lieti, gira attorno a due « fuochi » principali: l'Unione giovanile e quelli che potremmo chiamare i *personaggi indelebili*.

## 6. Le Unioni giovanili

— All'Unione si leggeva, c'era un presidente, un vicepresidente, si leggeva un pezzo della Bibbia, una piccola spiegazione, si cantava qualche cantico, alle volte si faceva dei giochi, e l'autunno si cominciava a preparare la recita del XVII febbraio, e a studiare per questo e per quello...

— La cosa che avevo pi  difficoltd a fare era la preghiera, facevamo a turno, io la preghiera la facevo a memoria fin da bambina per  in pubblico mi prendeva una tremarella... poi   passata.

L'ultima testimonianza, fra le tantissime raccolte, riflette bene il salto di qualit  che il contesto unionista imponeva: la preghiera fra le pareti domestiche era parte della quotidianit  privata; dirla in pubblico, anche se di coetanei, richiedeva una padronanza del rituale della riunione e il controllo della paura dell'« esporsi » allo sguardo collettivo. L'Unione, con i suoi precisi regolamenti, funzionava, senza

accorgersene, da scuola di democrazia, dove bisognava imparare a difendere le proprie opinioni, a litigare senza rompere le amicizie, a gestire un'assemblea ed a intervenire, senza uscire dal tema, sull'ordine del giorno. Le parole dei testimoni, nel tono e nel calore del ricordo, confessano la solidità dell'organizzazione unionista, senza forse sapere che dietro la vividezza e la forza della loro memoria si è consolidato un lungo percorso educativo.

L'obiettivo che guidò la diffusione delle Unioni, infatti, nella seconda metà del secolo XIX, fu la fiducia in una rete associativa rivolta ai giovani per impedire loro l'abbandono della chiesa dopo la confermazione. Nate, ancora una volta, grazie all'impegno dei « risvegliati », sull'esempio dei paesi protestanti europei, le Unioni non vennero accolte subito con entusiasmo. Se da un lato potevano offrire un'alternativa ai giochi d'osteria e al ballo, dall'altro non si capiva bene che tipo di rapporto dovessero tenere con le rispettive chiese locali. Il pastore, ad esempio, non sempre era bene accetto ed entrava solo là dove non esistevano condizioni di interdenominazionalità, perché poteva apparire un privilegio valdese.

La memoria collettiva si è dunque dilungata nelle descrizioni delle attività unionistiche, sui nomi di compagni e amici, sulle recite; al contrario è rimasta muta sul lungo e complesso dibattito sulla questione giovanile, iniziatosi negli anni trenta, l'epoca di formazione degli attuali sessantenni e protrattosi fino ai recenti anni sessanta, quando esplosero politicamente i movimenti operaio e studentesco. L'eco di quel dibattito coinvolgente, aspro, conflittuale, che separò le chiese, a volte appare in frasi generiche, o meglio, in quelle locuzioni ricorrenti come « una volta il pastore faceva più visite », « una volta c'era più fede », « adesso facciamo troppe riunioni su tutto e studiamo poco la Bibbia » e così via. Non se ne ricordano, tuttavia, consciamente i termini, si percepisce solo un forte disagio, un dolore per una rottura, condivisa o avversata, che non è mai stata ricomposta in una nuova lettura globale della propria storia di credenti e di chiesa. La stessa cosa succede, nelle riunioni quartierali, anche con la Resistenza, grande pagina di protagonismo popolare, presente nel mito del ricordo di una lotta vinta per ideale, ma non legata abbastanza, integrata nella storia di sé come chiesa. Queste cesure di elaborazione collettiva corrispondono ad altrettante cesure della memoria, sono buchi neri con i quali prima o poi bisognerà fare i conti perché altrimenti fanno lo sgambetto alla nostra identità. Come dire, in ultima analisi, che a restare saldo nel ricordo, ancora una volta, è il « contenitore » dell'organizzazione istituzionale più che il contenuto di un dibattito.

## 7. I personaggi indelebili

Una delle frasi più ripetute potrebbe essere questa:

— Mio nonno aveva una vera libreria, credo che non ci sia più nessuno che legge come

leggeva lui, aveva tutti i libri immaginabili.

I nonni, con i maestri di canto, le maestre di scuola, i colportori (per chi ancora li ha conosciuti), ed il pastore con la moglie, costituiscono la vasta schiera dei personaggi indelebili, veri « ganci » della memoria, attorno ai quali girano le relazioni comunitarie delle parrocchie. Di loro, si ricordano i gesti, le frasi celebri, le sgridate subite con onore, le sfide a loro lanciate. La loro autorevolezza si fonda sulla capacità di trasmettere norme di vita e comportamenti esemplari, soprattutto come credenti. Tutte le fonti orali, pur nella varietà dei riferimenti, confermano l'indiscussa centralità della figura pastorale. Il pastore è ricordato, quasi mimato, in ogni suo gesto, e temuto perché percepito come censore della propria moralità. Tuttavia, le affermazioni dei testimoni sembrano resistere singolarmente al tentativo di interpretare la funzione pastorale secondo l'ortodossia protestante. Sembra che tutto il dibattito, più volte ripreso nei secoli e nel corso degli ultimi trent'anni, sia passato senza cambiare la carica affettiva, e anche critica, con la quale i valdesi circondano i loro pastori. In altre parole, quando se ne discute in generale, guai a dire che il pastore « vale » più di altri, egli è « uno come tutti »; contemporaneamente però, la sua autorità traspare dal tono di voce e dalla fiducia con i quali se ne parla. Il pastore, è in ogni caso, « colui che sa ». E, in effetti, il peso della sua cultura è diverso da quello del prete cattolico. Egli è un intellettuale al servizio di una comunità che aiuta a vivere evangelicamente e di cui condivide le vicende, ma non sempre la cultura; il prete invece, specie nelle campagne, è più integrato nella cultura popolare di cui gestisce l'aspetto del sacro: una differenza di classe non tanto in termini economici quanto in termini, appunto, culturali. E a proposito di cultura popolare, vediamo come anche nella memoria collettiva valdese essa abbia fatto irruzione, comparando subito dopo, o accanto, ai ricordi della vita nella chiesa.

## 8. *L'irruzione della cultura popolare*

Per vie diverse, la Riforma protestante e la chiesa romana, specie dopo il Concilio di Trento, depurarono la cultura popolare, fatta di feste, riti, giochi, credenze, magie e riso irriverente come visione del mondo, dalle forme ritenute più eversive, tracciando confini sempre più netti fra sacro e profano. Ma, se la gerarchia cattolica si impegnò nel recupero delle feste popolari all'interno del calendario rituale ecclesiastico, i predicatori protestanti, più intransigenti, asserirono la totale inconciliabilità fra la fede evangelica e qualsiasi manifestazione esteriore che potesse confondersi con la superstizione popolare.

I testimoni delle riunioni quartierali non possono tuttavia dimenticare, specie nelle alte Valli, il vasto repertorio folclorico generato dalla società contadina. Essi citano storie di grotte, pentole d'oro, nascondigli segreti dei selvaggi, « magie »

della natura, ma l'insieme di questi elementi non diventa mai un modo per interpretare il mondo. Il racconto del gruppo, rimbalzando di voce in voce, sembra procedere intonandosi su due accordi vicini e separati: quello che interpreta l'esplosione rievocativa della tradizione contadina, legata alla terra, e quello che accompagna la ricerca di una adeguata rappresentazione mentale di che cosa significhi essere gente che si conosce, sta insieme e fa delle cose insieme. La vita contadina viene descritta, lo stare insieme trova senso invece soltanto pensando di avere la stessa appartenenza religiosa. È come se si ragionasse così: « Faccio il contadino, sono valdese ». Questa supposta affermazione si riflette sul racconto della memoria che, fra i tanti resoconti citati, ha seguito tre ragionamenti-tipo possibili che lasciamo dire subito alle fonti orali.

A) — Dicono che c'è anche l'oro nascosto.

— Dicono che fiorisce la notte di san Giovanni.

— Quella sera avevamo il fieno secco. Era una domenica sera di tre o due anni fa, il trattore era rotto e non l'abbiamo potuto portare giù. Alla sera ha incominciato a venire su un po' di nebbia e allora siamo andati su a tirare dei nylon sul fieno secco. Poi mio marito è venuto giù prima; io mi sono fermata perché il lavoro per me non è mai abbastanza ben fatto e dovevo ancora mettere il paravento e le pietre che non si alzino il nylon. Poi sono venuta giù. Guardavo lì e ho visto proprio del fuoco che faceva, ma di continuo, come un lampo, due o tre volte. Mi è venuta la pelle d'oca. Adesso ci credo proprio.

— E ci sono anche i segni che escono per dire che c'è ancora l'oro lì sotto.

— Dei maghi, sembra il tempo dei maghi.

B) — Mi hanno raccontato la storia di un'erba seminata dai preti

— L'aconito

— Che erba è?

— Un'erba che è velenosa, che sulla bocca delle capre, delle pecore, se la mangiano muoiono

— E dicono che i preti l'hanno seminata in questa valle per far morire la gente

— Al tempo delle persecuzioni

— In patois è la *tora*

— Magari pensavano che i valdesi la raccogliessero per mangiare

— È come l'insalata, una testa rossa così, sì che è buona!

C) — Agli Eissart c'è un luogo, dicono che, dei tempi dei tempi, era un luogo sacro. E difatti c'è una luce strana... e c'era una figlia che sentiva (da casa sua) il papà cantare di lì ed era segno che stava bene, che iniziavano una giornata. E lo chiamavano proprio luogo sacro. E difatti c'era uno di qui, una volta era marzo, è andato su di là e dice: "Non c'è nessuno. Sono proprio sicuro che non c'era nessuno". Dice che ha sentito una voce che l'ha chiamato. Daviot. È stato lì un po', si è guardato intorno, poi ha detto: "Ma, non c'è nessuno sopra, non c'è nessuno sotto". È andato, ha continuato ad andare su, tre volte questa voce l'ha chiamato, poi dice: "Mi è venuto freddo, uno spavento!". Dice: "Ho cominciato a correre, sono corso fino a casa". Dice: "Questa era la voce di Dio che mi chiamava". Lì era un luogo

sacro e difatti ci sono pietre strane.

Il primo testo allude all'incendio dei filoni visibili la notte di San Giovanni, fra il 24 e il 25 giugno, tradizionalmente considerata la festa estiva più importante del nord Europa, messaggera primaverile. L'oro fiorisce con cifrari sulle rocce o a chiarori, segni che poi inspiegabilmente scompaiono, lasciando nei testimoni oculari un'impressione molto viva e concreta, la cui fisicità è ancora percepibile nel racconto. L'esperienza non può essere spiegata con l'intervento della teologia, né inserita nella storia valdese, ambedue insufficienti a dar ragione di questa « illusione ottica » che, non senza riluttanza, viene definita « il tempo dei maghi ». Le manifestazioni dell'irrazionale, infatti, sono sempre state considerate dai pastori valdesi superstizione pagana e manovre per distrarre i credenti dall'impegno quotidiano. L'entrare in rapporto con l'occulto, specialmente con entità invocate per proteggere beni materiali, fa parte di una religiosità domestica dalla quale essi hanno con costanza cercato di allontanare i fedeli, opponendole un modello di etica intramondana, ispirata alla serietà, alla modestia, alla disciplina, alla costanza nel lavoro, alla razionale costruzione del quotidiano e soprattutto all'autocontrollo, come tanti scritti sulla stampa evangelica comprovano. Ciò nonostante, si è mantenuto presso i valdesi un filone di cultura « magica » che meriterebbe un approfondito studio, riscoperto nella sua dimensione di strumento di difesa e conoscenza del reale. Parlo di filone « magico » in senso allargato, comprendente la medicina, l'alchimia e l'erboristeria popolari usate per curare persone e bestiame, oppure l'arte di guaritori e guaritrici.

La storiografia valdese conferma la tradizione della medicina popolare. Il più antico storico valdese, Miolo, narra che i barba itineranti erano esperti in medicina e chirurgia, professione che essi esercitavano molto bene nel loro peregrinare. Un altro storico, il Léger, riporta un documento controfirmato da sei anziani di chiesa su misteriosi casi di stregheria. Il Gilles, infine, ignora il diavolo, ma riporta fatti straordinari avvenuti in val Luserna nel 1640, come le strane gocce di sangue sulle foglie e sulle erbe dei prati. L'erba è anche il tema del nostro secondo testo, dove si parla di un'erba velenosissima, l'aconito, che si dice sia stata piantata dai preti. In questo caso l'antagonismo religioso del mitico « tempo delle persecuzioni » diventa lo schema esplicativo di un fenomeno naturale.

Tutti e tre i racconti, registrati a Bobbio, inseguono tentativi di spiegabilità dell'accaduto. Nel primo caso (i filoni d'oro), la cultura popolare, per « capire », offre la chiave del « meraviglioso »; nel secondo è la storia a dare spiegazioni e nel terzo la teologia. La « voce che chiama » rievoca infatti molti passi biblici. Dio chiama i profeti, chiama per nome, proprio come Daviot. Questi tre esempi, ma molti altri se ne potrebbero fare, sembrano rappresentare la frontiera dell'incontro fra cultura popolare e mentalità valdese, meno netta di quanto si possa supporre. Dai loro rispettivi immaginari, la memoria collettiva valdese seleziona le figure e i

modelli di base, utili al riscatto individuale reale e ideale, e a volte sembra fondere elementi di tradizioni differenti, che, a prima vista potrebbero non apparire contrastanti. Infatti, l'Antico Testamento avvalsa la presenza di luoghi sacri, di manifestazioni di Dio inspiegabili alla ragione umana, di immagini, sovente derivanti dalle religioni politeiste delle società agricole cananee, che felicemente possono coincidere ancora oggi con le credenze contadine. Le fonti orali cioè, in alcuni casi, mediano e convalidano la millenaria cultura contadina, passando per i passi biblici dell'Antico Testamento.

Ma come risolvono i valdesi il rapporto con un ineludibile centro di vitalità della cultura popolare e contadina: la festa?

### 9. *Le feste temute e approvate*

Se il Carnevale, per il popolo, fu la festa per eccellenza sin dall'antichità, per i valdesi invece, rappresentò senza dubbio l'occasione più temuta ed aborrita. Il Carnevale, nel suo antico significato, capovolge il mondo, azzardando insoliti accostamenti. Riduce il doppio all'unità, unisce e scambia il posto a ciò che si presenta diviso, confonde l'alto con il basso, la destra con la sinistra, il maschile con il femminile, il re con il servo. Nel rendere tutto ambiguo e confuso, irride il potere vero senza però alterarne le regole: un modo di pensare incomprensibile per la tradizione protestante che vuole cambiare, non capovolgere, la realtà. Se al valdese viene predicata la coerenza fra parola e vita come può giocare con le maschere? Come può riempire le piazze di grida festose e trasgressive, se è la storia della sua vocazione a deciderne il destino? Non il riso rumoroso, ma la gioia silenziosa riempie il credente voluto dai predicatori protestanti. Le fonti orali non amano parlare del Carnevale, quasi non interessa. Quando si parla di festa, i valdesi pensano ad una sola in particolare: il XVII febbraio.

### 10. *Il XVII febbraio: « la » festa valdese*

Momento di ricordi personali, di identificazione comunitaria e obbligato passaggio per risvegliare la memoria della storia valdese ad essa indissolubilmente legata, la ricorrenza del XVII febbraio commemora la data dell'emancipazione civile concessa ai valdesi da Carlo Alberto nel 1848. Com'è noto, anche se verso il sovrano sabauda andò sempre la riconoscenza dei valdesi, in realtà egli vi acconsentì più per pressione politica che per convinzione, nel clima del rinnovato anelito riformatore del Risorgimento italiano. Il vero artefice delle « Lettere Patenti » fu invero il marchese Roberto d'Azeglio che, sostenuto dalla stampa liberale, già nel dicembre 1847 aveva presentato una petizione in favore della tolleranza religiosa,

firmata da 600 notabili piemontesi (con membri del clero, avvocati e lo stesso Cavour) e diretta ai protestanti ed agli ebrei. Lo Statuto venne firmato l'8 febbraio 1848 e nove giorni dopo i valdesi furono ammessi a godere dei diritti civili comuni a tutti i cittadini del regno sabauda, pur restando la restrittiva dicitura: « nulla è innovato nel culto » (art. 1) e la religione cattolica romana rimanendo a fondamento dello stato. Gli avvenimenti successivi ne avrebbero imposto un'interpretazione estensiva e più sostanziale di quanto i legislatori avrebbero voluto; nell'immediato, tuttavia, nella coscienza dei valdesi contò solo il fatto che il ghetto in cui erano stati confinati da secoli era davvero finito anche sul piano giuridico. L'accordo, firmato il 17 febbraio apparve sulla Gazzetta Ufficiale il 24 successivo. Nella notte, uno studente in teologia J. J. Parander, che ne lasciò memoria scritta, con un amico cioccolatiere, E. Malan, raggiunse le Valli con la lieta notizia. Il 25, venerdì, Torre Pellice ospitava il mercato settimanale e la gente che vi si trovava tornò immediatamente a casa per dire la grande novità. Anche la popolazione cattolica venne coinvolta nella gioia collettiva e i campanili di tutte le chiese suonarono a festa. La sera, centinaia di fuochi si accesero sulle montagne, ancora innevate, mentre già si stava organizzando la partecipazione al corteo in onore di Carlo Alberto per la domenica dopo a Torino. Delegazioni di tutte le province vi giunsero per inaugurare solennemente il nuovo corso costituzionale; i valdesi aprirono la sfilata con un drappello di ragazzi con la coccarda tricolore, seguiti dalla bandiera « valdese » con su disegnata la croce dei Savoia.

L'avvenimento si impresso profondamente nella coscienza collettiva valdese. Il 1848 aveva realizzato il sogno di generazioni di valdesi, tanto che il Sinodo di quello stesso anno, decise all'unanimità di celebrare quella data come giorno di festa con un culto, per rendere grazie a Dio dei suoi benefici.

L'anno dopo, un episodio verificatosi a san Giovanni fece sì che il XVII febbraio diventasse una « festa valdese » attorno alla quale rinserrare le fila, almeno una volta l'anno, per ribadire la propria identità. I fatti si svolsero nel modo seguente: il sindaco di San Giovanni, Michele Pertuso, invitò la Guardia Nazionale, tutta formata da valdesi (perché il comune era a stragrande maggioranza valdese) a presidiare la festa del *Corpus Domini* dell'agosto 1848. Ne seguì un vivace scambio epistolare sui primi due numeri de *L'Echo*, appena venuto alla luce, sull'opportunità o meno di chiedere a dei valdesi una simile prestazione. Il sindaco, cattolico per norma amministrativa, ribadiva ciò essere nell'ambito delle funzioni della Guardia ed i redattori replicavano invece dimostrarsi un'inutile provocazione. La mattina del 17 febbraio dell'anno successivo offrì l'occasione per una risposta al gesto del sindaco. La Guardia invitò i suoi aderenti a radunarsi sulla piazza dei Bellonatti di San Giovanni e marciare in parata fino alla porta del tempio.

Cadute le barriere fisiche e legali della convivenza separata fra le due religioni, restavano quelle ideali e culturali, che i valdesi volevano ristabilire in modo chiaro. Non fu, tuttavia, un caso, che oltre a questo episodio, proprio a San

Giovanni apparissero le prime iniziative, dopo il 1848, di recupero della storia valdese, grande baluardo di identità contro l'inevitabile processo di omologazione postquarantottesco. Qui, infatti, il conflitto fra i liberali – più disposti a collaborare con i cattolici in opere filantropiche sovraconfessionali e più « italiani » nel senso che si identificavano con più forza con il nuovo nascente stato risorgimentale – ed i « risvegliati » – più tradizionalisti ed attivi sul fronte della chiesa, impegnati in opere sociali confessionali e nella evangelizzazione permanente – era molto acceso. I « risvegliati » pertanto sentirono il bisogno di non fare perdere l'unità al popolo valdese in facili ecumenismi. Si ingegnarono, dunque, a mantenere desto l'interesse per la storia e, come vedremo, sull'onda del loro impegno, la sua memoria – con le commemorazioni, il museo, i luoghi storici – si radicherà nella consuetudine valdese.

Nel 1852, invece, in val Pellice, si formò una federazione tra diversi comuni per mantenere vivo il ricordo dell'emancipazione, celebrata con « banquets fraternels » a turno nelle varie comunità aderenti. Il primo si tenne naturalmente a san Giovanni, poi a Prarostino, Torre Pellice, San Germano. Per i vent'anni successivi si perdono le tracce di questi incontri, riesumati negli anni ottanta dalle Unioni giovanili, protagoniste indiscusse delle « soirées », il cui programma prevedeva canti, recitazioni e rinfreschi. A questo punto si aprì fra i valdesi un lungo e, come sempre, accessissimo dibattito, senza esclusione di colpi, sulla necessità o meno di tenere la festa del XVII febbraio, quando la ricorrenza – dicevano alcuni – si sarebbe potuta unire benissimo alla festa nazionale dello Statuto, fissata dal Parlamento per la prima domenica di giugno. La tesi liberale, insistente sull'abolizione dell'atto sinodale che invitava alla ricorrenza, considerata un atto di separatismo anti-italiano, venne recepita dal Sinodo del 1861, con l'invito ai Concistori di associarsi alla festa italiana dello Statuto.

Se la proposta passò a livello dei « quadri » istituzionali valdesi, specie cittadini, fallì preso i valligiani, nei quali l'attaccamento al XVII febbraio era ormai troppo radicato per essere cancellato anche solo da un invito sinodale. Fu così che il XVII febbraio, rifiutato dalla maggioranza dei « vertici » della chiesa valdese, trovò ospitalità presso la base popolare, che convertì la festa in festa dei bambini e delle scuole, per salvaguardarne la continuità, e – forse – per mantenere l'unico momento di ritrovo collettivo permesso, a carattere non religioso.

Ed è a questo punto che la memoria orale si ricollega alla memoria scritta, dando ragione del ruolo fondamentale assunto dalla festa del XVII febbraio per ricordare la storia valdese. La faticosa data è la chiave principale per arrivare finalmente a parlarne. Per quell'occasione, infatti, si è sempre ripensato o raccontato un episodio particolare, tratto dal vasto repertorio della vicenda valdese.

## 11. *I momenti della festa*

La descrizione della festa del XVII febbraio ruota attorno a cinque figure base corrispondenti ad altrettanti momenti o fasi della festa stessa: la voluta distinzione dalla ricorrenza dello Statuto, la preparazione familiare della festa, il ruolo delle scuole, ricordato dai più anziani, il corteo, le « serate » con recite e canti, i falò.

— Al XVII febbraio si preparava la zuppa di pane e buona che era, poi andavamo tutti in chiesa, era una festa formidabile.

— Si facevano anche le busie [bugie, dolci], dopo il falò si andava in una stalla a mangiarle.

— Al XVII febbraio tutte le scuole si univano e si trovavano al centro, tutti insieme.

— Il primo della scuola portava la bandiera.

— Ogni scuola aveva la sua. Era un onore portarla.

— E guai se ognuno non aveva la coccarda, lacrime finché la mamma non ne trovava una tutta stropicciata in un posto, in una scatola, e andava bene quella senò non andavamo via!

— Il tricolore era il segno della libertà.

— Le bandiere più vecchie avevano la corona disegnata sul bianco.

— Poi gridavi "Viva il XVII febbraio"; non mollavamo mai.

— Al XVII c'era un po' la tradizione di fare la sera un dramma valdese. Alle recite prima si piangeva, poi si rideva con una farsa.

— Al XVII febbraio ci davano l'opuscolo, la brioss e un portugal [arancio].

I ricordi potrebbero continuare ore e ore su questo tono, ovunque, in ogni riunione quartierale. I racconti insistono particolarmente, tuttavia, su alcuni elementi che può essere interessante analizzare meglio. Nel corteo, per esempio, vi si può leggere l'intenzione ideale di prendere possesso di un territorio passando per i suoi due centri collettivamente frequentati: la piazza, luogo profano di raduno ed il tempio, luogo estremo di riconoscimento dell'appartenenza religiosa. Così il convergere dei cortei provenienti dalle frazioni del paese nel suo centro, simbolicamente danno l'idea della conquista di uno spazio, proprio come fanno gli animali quando marcano il loro territorio. Non solo, sovente il percorso del corteo valdese riproduce un'ellissi o un cerchio, le più antiche figure di danza umana, dallo spiccato valore spirituale, come sostengono molti antropologi, perché circondare un oggetto o uno spazio significa ridurlo sotto la propria padronanza. Il corteo – ma è da verificare se davvero in ogni comunità era così – rispettava una ripetuta disposizione: prima le scolare, poi gli scolari, sempre in ordine di altezza, mentre gli insegnanti li accompagnavano ai lati, con funzione di guida e vigilanza. Dietro seguivano i genitori, gli anziani, i membri di chiesa che lo desideravano.

Le testimonianze evidenziano due altri elementi del corteo: la bandiera e gli slogans. Ambedue simboli di patriottismo, sventolati sotto le finestre del parroco,

dove anche la voce si faceva più robusta, si trasformavano in esplicite carte di identità valdese. Un tempo si gridava pure « Viva l'Istruzione! », segno della grande fiducia dei valdesi nell'emancipazione culturale.

Lo scopo delle « serate », invece, era di commemorare un episodio di storia valdese e il dramma fu certo la forma più adatta a caratterizzare l'opposizione valdesi - cattolici, perseguitati - persecutori, almeno fino ai timidi tentativi ecumenici degli ultimi anni sessanta. La drammatica valdese funziona da pilastro della memoria individuale e collettiva e ne riprenderò tra breve lo studio, concentrando invece l'attenzione piuttosto sul momento centrale della festa del XVII febbraio: il falò.

## 12. *Il falò*

Dietro l'accensione dei « feux de joie » ritroviamo innanzi tutto gli aspetti della preparazione, tipici della festa fondatrice di un popolo o di una società. Ciò avveniva, per esempio, per il Carnevale o per le feste di corporazione di mestiere nella società di Ancien Régime, quando ogni particolare della cerimonia veniva deciso e provato durante tutto il corso dell'anno precedente. Diverse fonti orali hanno raccontato al proposito il gesto « preparatorio » di rubare la legna al vicino cattolico per fare il falò. Questa confessione mantiene tuttavia una duplice valenza. Da un lato si riallaccia ad un fatto ritenuto, anche da chi narra, tipicamente goliardico, spesso suscitatore di aspri rimproveri familiari. Infatti, il XVII febbraio mantiene in tutte le testimonianze orali la caratteristica del ricordo infantile e della socialità giovanile, rispettosa dell'autorità e disposta allo scherzo. Dall'altro, però, il « rubare ai cattolici » viene giustificato quasi come un atto di riparazione storica alle persecuzioni subite dagli antenati, una trasgressione legittimata dall'appartenza religiosa che viene in qualche modo rafforzata, se ne colpisce collettivamente il nemico. Se l'attesa della festa, con l'accensione dei fuochi, inizia sempre la rievocazione della ricorrenza, la visione della moltitudine dei falò disseminati sulle montagne, fa scoprire la festa condivisa, una festa che non è tale se non si sta con gli altri, insieme, dentro, da attore e non da semplice spettatore, da protagonista, si potrebbe dire, di quel fuoco attorno al quale ci si ritrova e che evoca contemporaneamente l'immagine della gioia - per la libertà ricevuta - e del rogo - della persecuzione subita.

Il falò suggerisce ancora un'altra considerazione. Il fatto che si accenda a metà febbraio può essere comparato ai fuochi preparati per bruciare Carnevale, presenti nelle zone limitrofe delle Valli valdesi. L'antropologo A. van Gennep, studiando il folclore delle Hautes-Alpes, nel catalogare i molti tipi di fuochi che s'accendevano nel Queyras e nel Brianzese, ne aveva colto il significato di buon augurio per il raccolto e di scaramanzia verso eventuali malattie alle persone ed al bestiame, al

momento della fine dell'inverno ed al cominciare di un nuovo ciclo di crescita. Può darsi che con la tanto difesa festa del XVII febbraio si sia verificata un felice coincidenza fra la cultura contadina del ciclo agrario e l'identità storica valdese, oppure ancora un riuscito incontro fra cultura « alta » e cultura « bassa », in cui la festa ricomponesse, seppur non risolvendolo, il conflitto del corpo sociale. La festa del XVII febbraio insomma è davvero un'occasione per rendere visibili i legami della propria appartenenza collettiva. In questo è una « vera » festa. È anomala invece perché non capovolge niente, non invoca né sperimenta il mondo rovesciato, piuttosto distribuisce accuratamente i ruoli. A ciascuno il suo posto, si potrebbe dire, perché da ogni posizione la festa del XVII può essere « soddisfacente »: dal cuoco del pranzo comunitario applaudito alla fine del pasto, alle ragazze in costume che servono in tavola, alle autorità invitate, all'oratore ufficiale di turno cui compete di commemorare la ricorrenza.

Ed è una festa anche perché il XVII febbraio non si collega quasi mai al 1848. Sembra che i testimoni, ricordando il 1848 ed il XVII febbraio, non si accorgano della loro unità. *Il XVII febbraio ed il 1848, elementi cronologici di una stessa memorabile giornata sembrano scindersi, nella memoria, in due calendari paralleli, che, corrispondendo a diverse associazioni mentali della coscienza collettiva, provocano l'incoerenza. Il 1848 resta una data nella cronologia delle date importanti per la storia valdese che, tuttavia, sparisce nella rievocazione orale, portata invece a valorizzare il tempo festivo.*

L'emblematicità della festa del XVII febbraio conferma la sua funzione di supporto al ricordo del passato. Come la piazza principale di un paese rappresenta un punto di sicuro orientamento nella mappa di uno spazio ancora sconosciuto, così la descrizione del « XVII » è la via maestra che porta alla memoria della storia valdese.

### 13. Dalla memoria spontanea alla memoria provocata

Con la consapevolezza di non poter evitare alcuni schematismi, è possibile riconoscere la presenza, nella memoria collettiva valdese, di alcuni « livelli » o meglio modi di ricordare il passato storico. Il primo è contenuto in una piccola frase: « al tempo delle persecuzioni », chiave di una idea mobilitante: « la storia valdese è una storia di persecuzioni, i valdesi sono stati perseguitati ». Alla memoria non interessa la cronologia, si spiega altrettanto bene con un indefinibile « tempo delle persecuzioni ». « Le persecuzioni » sono il primo approccio alla storia valdese, il primo, immediato ed efficace ragionamento storico, la « prima risposta » a che cos'è la storia valdese. Questa frase diventa un modo abituale e comune di dire, un intercalare nei vari ragionamenti sul passato e anche sul futuro, quasi un proverbio in cui sia contenuta la saggezza della morale della vita.

La memoria raggiunge il secondo livello con i nomi chiave. Essi sono episodi di storia valdese e personaggi. Storie però senza date, titoli senza sviluppo di fatti e nomi senza corpi, privi di biografia. L'episodio più citato è il *Glorioso Rimpatrio* (le interviste – è bene ricordarlo – sono state registrate due anni prima della commemorazione del terzo Centenario, per cui pochi ancora ne avevano sentito parlare), seguito da: *Balsiglia* (luogo della resistenza valdese nell'inverno 1689-90), *Ghieisa d'la tana* (grotta dove, si dice, si nascondessero i valdesi), *Chanforan* (prati dove i valdesi aderirono alla Riforma, nel 1532), *Esilio, Sibaud* (luogo del giuramento di ufficiali e soldati nel 1689), *Pasque piemontesi* (repressione anti-valdese del 1655), *Riforma, Bars d'la Talhiola* (vecchio nascondiglio valdese sulle pendici del monte Vandalino), *colonie di Calabria, valdesi di Prangelato, Prangins* (luogo di partenza del Rimpatrio), *Rocciaglia, Rocciamaneut* (luoghi della resistenza valdese del XV secolo, in val d'Angrogna).

Fra i personaggi, invece, a detenere il primo posto è Gianavello, seguito da: Arnaud, Valdo, gli Invincibili, Beckwith, Capitan Robert, Leydet, i barba, Catinat, Carlo Alberto, il colportore, Marie Durand, Gian Fortuna, Jahier, Léger, Olivetano, Pianezza, i Poveri Lombardi, Salvagiot e Varaglia.

La memoria orale accosta personaggi con nome e cognome a ruoli sociali, come i barba o il colportore, condottieri e re sabaudi a capi-popolo valdesi, scrittori e benefattori a gente comune diventata famosa solo per la sua morte, toponimi locali di antica data a luoghi storici creati appena da un secolo, nomi di città a denominazioni locali di prati e campi. La memoria è un archivio disordinato in cui non vige la norma della catalogazione e della schedatura. Eppure ha un suo ordine, una sua logica molto simile al nostro inconscio, e, come questo, la memoria dà rilevanza al particolare contro il generale, al frammento piuttosto che all'insieme, alla simultaneità delle affermazioni al posto della regola di non contraddizione. Perché lasciare Valdo, il fondatore del movimento ereticale dei Poveri di Lione al terzo posto? Perché preferire massicciamente Gianavello? Perché insistere sul Glorioso Rimpatrio?

Prima di cercare una risposta, rileggiamo insieme gli elenchi precedenti degli episodi e dei personaggi. La maggior parte di essi rientra nel capitolo « Glorioso Rimpatrio » che, quindi, oltre alla sua chiara dicitura, si allarga ad altri titoli della memoria. L'Esilio, Prangins, Sibaud, Balsiglia sono altrettante tappe dell'itinerario di rientro dei valdesi, così come Arnaud, Leydet, Salvagiot, Robert, Gian Fortuna sono personaggi legati a quel susseguirsi di anni dolorosi. Se il Rimpatrio diventa un polo aggregante di attori e luoghi, il vero protagonista di questi primi due livelli di memoria collettiva è il Seicento, il secolo delle guerre e delle persecuzioni religiose. È un caso? Una fortuita preferenza? Una scelta motivata? Perché la memoria valdese persiste ostinatamente a riportare alla coscienza un solo secolo? Sono le stesse fonti orali ad indicare una possibile strada per scoprirlo: la storia ricordata coincide con i titoli e le scene di molte recite preparate per la serata ricreativa del XVII febbraio.

#### 14. *La drammatica valdese*

Le fonti orali rievocano un'infinità di titoli teatrali. Elenchiamo soltanto i più citati:

- « Sotto la neve pane » (Lina Tedaldi)
- « Rinnegata » (Samuele Tron)
- « La figlia dell'anziano » (Strong *alias* S. Tron)
- « La contessina di Luserna » (Giovannino Tron)
- « Il sapore del sale » (Edina Ribet)
- « Gli Invincibili » (Giovannino Tron)
- « La rapita in val d'Angrogna » (Arturo Muston)
- « Il bivio » (Elina Quattrini)
- « La boina » ( ? )
- « La fiancée de Cucuruc » (Eva Lecomte)

La produzione di testi teatrali è vastissima. Presentati con la copertina disegnata, o semplici dattiloscritti, hanno sempre come destinatari le Unioni giovanili. Alcuni sono frutto di ricerche storiche, poi divulgate, come la trilogia « I Villanova » di Teodoro Balma, personaggi della Riforma saluzzese. Altri riprendono pagine celebri di storia valdese. Gli autori sono quei pastori, professori, laici impegnati, stranieri innamorati delle Valli che hanno dato forma scritta a pensieri e sentimenti suscitati dal popolo al quale appartenevano, per nascita o per elezione. L'intento fu sempre edificante. Gli interlocutori erano la platea degli ascoltatori ed i giovani valdesi che, studiando le battute del dramma avrebbero rivissuto la loro storia e le avrebbero impresse nella mente come regole di comportamento e ideali a cui ispirarsi per fortificare la loro identità religiosa:

Il dramma valdese non deve essere considerato nella categoria del divertente o del noioso. Il dramma valdese vuole essere una predicazione: predicazione che, invece di essere parlata, è rappresentata: il pubblico vede sulla scena la propria fede, la fede ricevuta dai padri, rappresentata, drammatizzata.

Così scrivevano nel 1938 due pastori valdesi, V. Subilia e T. Balma, in un libretto, intitolato appunto *La drammatica valdese*, importante fonte scritta a cui comparare le nostre testimonianze. La drammatica valdese, infatti, offre un interessantissimo esempio di avvenuta circolarità fra oralità e scrittura.

Per avere un quadro più completo ho schedato un campione di trenta testi teatrali. Un terzo ha come tema il Seicento, senza contare la centralità di questo periodo nei compendi di storia valdese a episodi. Il secolo delle persecuzioni vince dunque largamente sulle altre fasce temporali, prese in considerazione dagli autori,

che, specie negli anni Venti e Trenta del Novecento, gli anni boom del teatro, possiamo presumere pensassero ciò che Subilia scrisse:

La trama che inquadra e lega atti e personaggi, appartiene al passato, che era e che non è più. È il mondo fosco e ferrigno della persecuzione... Oggi quest'atmosfera di terrore e morte è tramontata... sulla scena si è riprodotta una situazione superata che non è più nostra... Ma l'idea, l'anima, lo spirito che ha dato vita a quella storia e che ha fatto essere quei piccoli uomini dei giganti, resta. È la fede.

L'intento educativo, alla base della proposta filodrammatica, come si vede, intendeva riproporre l'antico « spirito » che aveva fatto essere i valdesi dei « giganti ». Gli anni Venti e Trenta, infatti, furono anni difficili, in cui la chiesa cercava di capire il senso della sua testimonianza nella società italiana, oppressa da un regime totalitario che ne minacciava seriamente l'identità. La recitazione del dramma poteva rinvigorire l'appartenenza religiosa dei giovani di allora, confermata dalle fonti orali di oggi, a riprova dell'estensione capillare della filodrammatica:

— I drammi della storia valdese era più facile ritenerli... perché sono delle cose che si... non so, se si sentono di più, ma è più facile perché è impostato anche meglio.

Così qualcuno ha detto, e sembra davvero l'esatta applicazione delle parole del pastore Subilia:

Il personaggio storico del passato acquista senso e sangue e carne per noi, e noi ci trasfondiamo in lui ed egli si irasfonde in noi... Per questo si esige che gli attori siano dei credenti, cioè della gente che non solo comprende, ma sente e vive questa fede e che è chiamata ad esprimerla sulla scena attraverso la rappresentazione di un fatto storico del passato, con profonda e austera coscienza, con senso sacrale.

La rete filodrammatica sembra davvero aver costruito un solido apparato educativo di massa, che la memoria orale dimostra essere perfettamente riuscito a trasmettere l'identità di gruppo che il Seicento, il secolo di preferenza interpretato, ha fondato sulla categoria interpretativa del « tempo delle persecuzioni ». Il sorriso apparso sulle labbra dei testimoni nel dire: « io ho fatto persino il prete! », ne è un'ulteriore conferma. Nei testi teatrali, infatti, i personaggi sono nettamente caratterizzati e il prete rappresenta sempre il cattivo, mentre il cattolico colui che tenta la giovane valdese apparentemente sprovveduta.

Questi ruoli, molto ben marcati, persero il loro mordente specie negli anni Sessanta. I tempi del nuovo ecumenismo, da un lato, e la secolarizzazione del boom economico, dall'altro, misero fine alla polemica anticattolica attraverso il dramma valdese che, nemmeno fra i valdesi, era ormai più accettato come forma di comunicazione.

Infatti, nel dopoguerra, subito prima della tempesta delle elezioni politiche del 1948, sulla stampa evangelica scoppiò una polemica « Pro o contro la drammatica valdese », sulla qualità ed il genere dei drammi. I giovani, si disse, sono stufo dei drammoni storici e strappalacrime, perché limitarsi ad essi? Perché non recitare testi biblici, se si vuol rendere testimonianza evangelica, oppure perché non dedicarsi alla recitazione di testi culturalmente validi tratti dalla storia del teatro? La soluzione trovata viene detta dalle fonti orali stesse, poiché:

— I drammi... finiva che facevano sempre piangere... allora facevamo il dramma e poi una farsa, per compensare un po'.

È quanto aveva suggerito un articolo de *L'Eco delle valli valdesi* del 1954.

Lo stretto rapporto verificato fra fonti orali e scritte dimostra un caso riuscito di incontro fra « alta » e « bassa » cultura, nel senso che gli ideali degli autori dei drammi e la « teoria » della drammatica valdese corrispondono esattamente alla memoria orale dei testimoni che ne ripetono, ancora oggi, le motivazioni e le emozioni, le difficoltà e l'immedesimazione.

## 15. I romanzi

La drammatica dà ragione, come abbiamo visto, dell'importanza assunta dal Seicento nella memoria collettiva valdese. È sufficiente, tuttavia, da sola, a fonderne così profondamente il ricordo? In realtà, accanto alla drammatica, altri due elementi rafforzano l'identità dei valdesi attorno al secolo delle persecuzioni: la lettura dei romanzi storici e la « politica » delle commemorazioni.

Tre romanzi appoggiano la memoria. Citati in pressoché tutte le riunioni quartierali, essi sono: *Sei sorelle valdesi* di William Bramley-Moore, *Paola ossia la piccola valdese* di Eva Lecomte e *Nel paese del rododendro rosso* di Mary Pos.

Il più antico è *Sei sorelle valdesi*, edito in inglese per la prima volta nel 1865. La prefazione dell'autore affronta tematiche simili ai contenuti delle fonti orali: persecuzioni a cagione della verità, confronto con altre vicende di persecuzione, cattolicesimo considerato come « spirito di sistema ». I valori comunicati attraverso la storia familiare di Gianavello, di cui, secondo il libero adattamento dell'autore, sei fratelli avevano sposato sei sorelle, sono tipici della tradizione valdese orale e scritta. La trama è intercalata da valutazioni teologiche, etiche, culturali che rendono il testo un avvincente incontro con la storia valdese. Sembra di rileggere lo storico Jean Léger, quando a pagina sessanta viene fatto dire:

— Di che cosa ci vantiamo, come Valdesi? — chiedeva Rodolfo a Rinaldo, quando i bambini entrarono nella stanza.

— Della nostra antichità e della nostra purezza.

— Che intendi dire con questo?

— Prima di tutto che abbiamo dimora in queste Valli dal tempo in cui i nostri antenati ricevettero la verità dagli stessi apostoli; in seguito, che siamo cristiani primitivi, i quali si sono sempre opposti alle innovazioni di Roma.

La terza parte del romanzo è dedicata poi ai fatti del 1655 e porta l'emblematico titolo di *Le montagne*, in cui la natura fa da sfondo alla ricerca della fede evangelica.

Il romanzo *Paola ossia la piccola valdese* di Eva Lecomte – la stessa autrice di un testo teatrale molto conosciuto, *La fiancée de Cucuruc* (rappresentato per la prima volta nel 1924, sotto gli auspici dell'*Union Chrétienne des Jeunes Filles*) – viene edito nel 1898 con queste parole: « Questo libro è destinato a voi, giovinette, l'ho scritto per voi, pensando a voi, e spero che lo leggerete con piacere ». La protagonista si ispira ad una ragazzina di Villar Pellice, realmente esistita e conosciuta dall'autrice durante i suoi soggiorni in paese. Accompagnato da illustrazioni in bianco e nero, il romanzo narra la vita di un'orfanelle accolta in una famiglia olandese, dove spande la luce della fede e muore, dopo averne convertito tutti i membri, compresa la governante.

Infine, *Nel paese del rododendro rosso* di Mary Pos, illustrato dal pittore Paolo Paschetto, edito nel 1938, racconta la storia valdese attraverso la progressiva conoscenza fattane da due ragazzi olandesi venuti alle Valli, patria d'origine della madre scomparsa. La storia valdese diventa sinonimo di tradizione civile e culturale e scoperta dell'ambiente locale. Vi si menzionano storie di animali feroci mediati dalla tradizione orale valligiana, esempi di povertà dignitosamente sopportata, leggende di fate e nascondigli dove i valdesi celavano i tesori. Il paesaggio alpino delle Valli è naturale interprete della resistenza valdese, simbolizzata dal rododendro rosso, il fiore « prettamente valdese ». Scritto in olandese, tradotto in inglese da L. Pennington de Jongh Prochet, divenne per il mondo anglofono il romanzo per conoscere i valdesi, tanto che, ancora oggi, arriva a Torre Pellice qualche turista colto per domandare dove sono i luoghi descritti da Mary Pos.

## 16. *Le poesie*

Teatro, romanzi e anche poesie. Mentre i romanzi ed i drammi valdesi hanno sempre per oggetto un tema storico, biblico o teologico, il campo della poesia allarga l'orizzonte della letteratura valdese alla vita quotidiana, di cui sanno parlare in rima un po' tutti, le élites culturali ed i contadini autodidatti delle comunità. A differenza di altre regioni, dove la rinascita della poesia dialettale sovente ironizza sul clericalismo reazionario, nel mondo valdese, invece, questa carica viene esplicitamente elevata a tematica teologica, facendone, semmai, oggetto di polemica anticattolica. La critica del mondo ecclesiastico non avrebbe mai potuto fermarsi soltanto ad un'interpretazione folcloristica. Alle Valli, dunque, la poesia popolare è dotta, in genere, riveste carattere storico, commemorativo, lirico, mai riveste la

protesta sociale e canzonatoria della società esistente, con i suoi casi di varia umanità.

Senza dimenticare tutti i poeti e le poetesse locali, incontrati nelle riunioni quartierali, oppure rivelatisi sulle pagine della stampa locale valligiana religiosa e laica, dobbiamo ricordare almeno una famosa poetessa, che tanto impresse le sue composizioni nella mente di giovinette e giovinetti: Ada Maltagliati Meille (1881-1965). Fiorentina, aveva sposato il pastore Giovanni Enrico Meille col quale condivise cinquant'anni di vita familiare e di militanza evangelica. Molte sue poesie, fra le quali, *Gian Fortuna* e *Fata del Prà* furono musicate da Virgilio Sommani, mentre tutta la sua collezione poetica venne diffusa nelle scuole domenicali e nelle Unioni giovanili.

La storia venne dunque trascritta e diffusa in forma poetica o romanzata, mediante una grande opera di divulgazione, rivelatrice, a sua volta, di alcuni aspetti della realtà valdese delle Valli. In primo luogo, la composizione letteraria rivela la stratificazione interna al mondo valdese. Il dramma o il romanzo viene scritto dall'intellettuale, la « rima » invece appartiene sia al contadino che al professore che ne dimostrano una dimestichezza non casuale il primo, né dovuta al mestiere il secondo. Ambedue le figure sociali trovavano, infatti, occasioni di incitamento. Ecco due esempi per dimostrarlo. Nel 1925 su *L'Echo* venne proposto un concorso letterario per la festa del XV agosto per « poètes et poëtesses du peuple vaudois », il che certamente presupponeva già l'esistenza conosciuta di compositrici e compositori. L'altro esempio, più dotto, riguarda *La Balziglia*, unione di lettere, creata dagli studenti del Collegio valdese nel 1855, con lo scopo di « far conoscere al di fuori i meglio lavori da essi composti e letti nelle loro settimanali riunioni », come dice l'omonimo foglio del 1862.

In secondo luogo, la specificità della tradizione poetica valdese consiste nel suo referente. Il romanzo, il testo teatrale e la poesia sono composti sempre in funzione della comunità valdese di appartenenza, o per un suo specifico settore come i giovani, o per un'occasione speciale, come la festa del XVII febbraio. Gli obiettivi della letteratura sono, in altre parole, sempre esplicitamente finalizzati alla comunicazione di un messaggio di fede. Ne consegue che autori ed autrici non possono esimersi dal comporre storia valdese perché essa è il canale privilegiato per trasmettere il senso di una vicenda collettiva quale quella dei valdesi. Il romanzo, la poesia, la *pièce* teatrale diventano mediatori dell'esperienza degli « antichi », come dicono le fonti orali, e riflesso ideale del « dover essere » valdese, individuale e di gruppo.

La letteratura si è assunta quindi il compito di organizzare il discorso storico attorno a medaglioni narrativi autosufficienti rispetto all'unità tematica, un po' come se le pagine di un libro raccontassero ognuna una storia per conto loro e nello stesso tempo fossero parte di un'unica storia, episodi completi in sé e nello stesso tempo concatenati e ruotanti attorno ad un'idea centrale: perseguitati - resistenti per la fede contro i persecutori - negatori della verità.

In terzo luogo, la poesia e il romanzo, procedendo per immagini simboliche e movimenti retorici simili alla struttura delle fiabe, rafforzati dal contesto in cui vengono trasmessi – le sedi e gli spazi dell'organizzazione della chiesa – dispongono l'ordine della memoria secondo modalità non semplicemente descrittive, ma interpretative. I valdesi cioè mentre ricordano, giudicano la storia e le azioni degli antenati.

In quarto luogo, possiamo individuare diversi soggetti sociali che presiedono alla produzione letteraria. I poeti e le poetesse, tranne Ada Meille, appartengono, di solito, all'area geografica delle Valli e cantano la quotidianità e l'epopea storica valdese. Gli scrittori di drammi, in genere, appartengono invece all'élite intellettuale valdese e compongono a scopo didattico pedagogico, rivolti alle nuove generazioni. I romanzieri, infine, almeno i più famosi, come abbiamo visto, non a caso sono stranieri. Se la poesia può nascere dall'ispirazione dell'attimo nel presente quotidiano, il romanzo deve elaborare con distanza critica la specificità ideale della realtà valdese, per restituirla in forma simbolica ai suoi protagonisti. Questi ultimi, al contrario, narrano meglio la loro terra con la rima quadrilingue, più consona alla poetica popolare contadina.

## 17. La memoria costruita

Fino ad ora abbiamo seguito questo ragionamento: la memoria orale ricorda nomi di episodi storici e di personaggi essenzialmente secenteschi. Un motivo, abbiamo detto, sta nel grande impegno della letteratura valdese – drammi, poesie, romanzi – concentrata proprio su tale secolo. Può essere questa una risposta sufficiente? Certo dimostra ancora una volta la corrente che passa fra oralità e scrittura nel mondo valdese, ma non ne spiega fino in fondo le motivazioni. Perché la storia è diventata oggetto di divulgazione, di poesia, di romanzo e di teatro? Per spiegarcelo dobbiamo fare un salto nell'Ottocento, nei dintorni della solita fatidica data del 1848.

Se leggiamo la prima pubblicazione valdese edita dopo l'emancipazione civile, *L'Echo des vallées vaudoises* ne abbiamo i primi indizi. Nel programma editoriale, esposto con una lettera aperta ai « Frères vaudois », un pastore, J. P. Meille, e un professore, H. Rollier elencano una serie di « doveri » da raggiungere. Al primo posto figura la necessità della conoscenza storica, per ovviare alla profonda ignoranza in materia del popolo valdese, e, in ordine, seguono: la conoscenza degli « affaires ecclésiastiques » e del governo costituzionale, la divulgazione di nuove tecniche agricole, la lotta al pregiudizio. Si trattò di un programma di bonifica materiale e morale, col fine di creare un valdese ideale quale le nuove condizioni politiche e civili imponevano. Molto ci sarebbe da dire sulla globalità di questo progetto politico, mediato in parte dalle ipotesi del liberalismo europeo,

filantropico e positivista. Ci basti invece rilevarne il ruolo affidato alla storia, che diventa il centro di un progetto educativo attorno al quale aggregare il popolo valdese, un resistente cemento ideale per salvaguardare e proporre la diversità positiva del protestantesimo nell'Italia che si stava facendo. Non fu una imposizione ideologica. La storia valdese andava incontro a reali esigenze di riconoscimento pubblico, ora che le barriere politiche erano cadute e, nello stesso tempo, era il piano su cui si potevano proiettare le differenze sociali interne al mondo valdese stesso, diviso ormai fra una borghesia forte sulla piazza torinese e un retroterra agricolo, radicato nell'area valligiana. Come dire che sulla storia tutti potevano andare d'accordo e ritrovare l'unità e il riconoscimento reciproco.

Su questo percorso, in prima linea scesero le Unioni giovanili, i cui membri furono impegnati ad animare, non solo le feste del XVII febbraio, come abbiamo visto, ma, ispirati dalla lettura de *L'Israël des Alpes* di Alexis Muston (1810-1888), in cui i valdesi venivano paragonati all'antico popolo d'Israele, essi si dedicarono anche all'organizzazione delle feste del XV agosto. Obbligatoriamente liberi dal lavoro nel giorno della festività cattolica, i valdesi avevano preso l'abitudine di riunirsi in un prato, tutti insieme per celebrare il loro culto e sentire una conferenza di storia valdese. Dopo il 1848, i raduni poterono essere apertamente convocati ed il primo, animato da J. B. Olivet, presidente dell'Unione giovanile di San Giovanni, si tenne a Bobbio, nel 1853. In queste occasioni, veniva distribuito un foglietto di « Récits et chants », con riassunte le date principali della storia valdese ed alcuni canti, le cui rime si impressero nella mente e nella tradizione da allora in poi.

Stampa evangelica, Unioni giovanili, letteratura, canti e, potremmo aggiungere, la curiosità degli stranieri che arrivavano alle Valli per vedere di persona i luoghi della storia valdese descritti nei libri di Muston, Gilly, Beckwith, Beattie..., convergevano sullo stesso fine: far prendere coscienza della storia valdese e attraverso di essa riflettere sul significato della presenza valdese e protestante che, se durata per tanti secoli, e dopo tante persecuzioni ancora viva, doveva pur assolvere ad una specifica missione. La storia divenne così un impegno militante e raggiunse l'apogeo nel 1889, con le grandi manifestazioni per il bicentenario del Rimpatrio, l'avvenimento che ben si prestava a divenire il simbolo dei valdesi: perseguitati, ma non piegati; cacciati, ma non vinti; esiliati, ma ritornati. A due generazioni dal 1848, la storia valdese era diventata pane quotidiano nella predicazione e nelle riunioni conviviali della vita ecclesiastica: la prima parte di questo progetto poteva dirsi conclusa. La seconda sarebbe proseguita, a partire dal 1889, con l'istituzionalizzazione della memoria valdese nel Museo, nella nascita della *Société d'histoire vaudoise*, nella sempre più sviluppata politica dei luoghi storici e delle commemorazioni e in un rinnovato slancio divulgativo.

Uno dei principali protagonisti fu Jean Jalla (1868-1935). Pastore e professore al Collegio di Torre Pellice, fu un dirigente della società valdese del primo Novecento valligiano. Dal 1894 al 1904 fu direttore e amministratore de *L'Echo* e,

con ogni probabilità, sono dovuti alla sua penna molti articoli anonimi di argomento storico e teologico. La sua rubrica, dal più ampio e sicuro successo, fu *Glanures*, attraverso la quale egli mediò la storia valdese al grande pubblico. Le *Glanures* sono spigolature storiche: la vita di un personaggio, le usanze locali, la storia di un'opera. Brevi resoconti di stile aneddotico, ad una attenta lettura, si rivelano sintesi di lunghe e pazienti ricerche, in cui Jalla ha fuso la tradizione orale, raccolta ascoltando la gente del posto, con la storiografia valdese, la voce della leggenda con la voce della storia già scritta, consegnando al popolo valdese, verso il quale è sempre andato il suo amore e la sua preoccupazione, un vasto patrimonio di conoscenze. Egli non desiderava « fare la storia », ma insegnare a pensare in comunione con il passato. Con lo stesso spirito compilò le piccole monografie edite dalla Società di studi valdesi in occasione del XVII febbraio. Le iniziò nel 1904, con *Pierre Valdo*, dedicato ai bambini delle Valli, ai quali venne spiegato che la Società di studi valdesi « C'est une bonne grand-mère qui aime fort les histoires de nos vieux pères, de nos aïeux qui furent grands; de ceux surtout qui souffrirent pour leur foi dans le Seigneur Jésus ».

#### 18. *La memoria affronta la narrazione*

I nomi chiave dei personaggi e degli episodi storici, contemplati da quello che abbiamo chiamato il secondo livello della memoria valdese, ci hanno portato lontano, fino a vedere, dietro questi semplici accenni, la costruzione consapevole di un progetto educativo che aveva il suo fulcro nell'identità ritrovata attorno alla storia, in particolare del XVII secolo.

Torniamo ora ad analizzare la memoria, così come si è presentata nelle testimonianze orali, per individuarne altre caratteristiche. Dopo l'atemporale ed emblematico « tempo delle persecuzioni », dopo i nomi chiave, la memoria sperimenta, nell'ultimo livello individuato, la ricostruzione narrativa della storia valdese, con una serie di tappe e date, in successione. Le tappe suggerite corrispondono alla scansione solitamente seguita dalle fonti scritte. Se, ad esempio, prendiamo l'indice della *Breve storia dei valdesi* di Ernesto Comba del 1937, un libro regalato con frequenza ai catecumeni, in ricordo della loro confermazione a sedici anni – e pertanto molto conosciuto dagli attuali sessantenni –, e lo confrontiamo con alcune risposte orali, scopriamo che le tappe ricordate sono i titoli di quei capitoli. Anzi, le fonti orali riducono all'osso l'indice: Valdo, un periodo « all'ombra », come è stato detto da un testimone, su *Chanforan* si sorvola per passare subito alle « persecuzioni », poi le Pasque Piemontesi, l'Esilio, il Rimpatrio. La memoria ritrova, ancora una volta, pienamente se stessa soltanto con il secolo XVII.

Nella narrazione, tuttavia, scopriamo alcune trasparenze, alcune incongruenze fra oralità e scrittura, fra le fonti orali e la storiografia valdese. La memoria orale

scopre dei « rattoppi » dovuti allo scontro con altre memorie storiche. Vediamone qualche esempio.

I racconti orali, molto suggestivi, a proposito del Rimpatrio, segnalano cruento azioni valdesi ai *Giordano* di Prali, alla *Sagna* di San Germano, al confine con Pramollo, allora unica chiesa della zona, e ai *Rostagni* di Bobbio. I libri di storia valdese non parlano mai di aggressioni dei valdesi verso i cattolici che avevano ripopolato le Valli durante il loro esilio (1686-1689). I valdesi sono i perseguitati, non i persecutori. Non ci resta che una possibile verifica: controllare le fonti coeve al Rimpatrio, quelle scritte dai diretti protagonisti e dai testimoni oculari. Le principali cronache dell'avvenimento sono concordemente attribuite, pur nel complesso itinerario del loro ritrovamento, a: Paul Reynaudin, Daniel Robert, François Huc e Henri Arnaud. Se vi contenessero le allusioni dei testimoni sarebbero sufficienti a giustificare l'influenza delle fonti scritte su quelle orali, le uniche a descrivere l'aggressività dei valdesi. La voce dei valdesi di oggi oscilla fra l'ammirato e il dubbioso, nel ripensare a ciò che è stato e di cui non è sempre facile, soprattutto nei confronti di evidenti azioni di guerriglia, ricercare una plausibile giustificazione. Un intervento, molto lungo, impossibile a riprodursi qui, segna due passaggi rimarchevoli a questo proposito: da un lato si critica la tradizione valdese che ha sempre messo in luce « la parte bella », dimenticando le ombre dei protagonisti, e il pronunciamento, dall'altro, di un'inevitabile nemesi storica che vendica i perseguitati, precipitando sui persecutori, poiché, dice il testimone, « praticamente son cose che si riflettono sempre in seguito... così glielo hanno praticamente restituito (il male) quando sono tornati ». Il Rimpatrio diventa il riscatto finale di uomini intenzionati ad appropriarsi di ciò che era stato loro destinato.

### 19. Contro-storia?

Esaminiamo, dunque, i testi orali e leggiamo in seguito le fonti coeve: vedremo cosa succede.

— Quando i valdesi sono tornati, s'erano impadroniti delle case dei cattolici, li hanno presi che facevano il pane e allora quei lì l'hanno passata brutta, uno sembra che l'han portato nel forno assieme al padre... deve essere vero, perché l'ho sentito troppe volte.

— Non avranno mandato una lettera per mandarli via dalle case!

— Hanno visto il fournel (camino) che fumava, c'erano già i nuovi inquilini!

— Io ho sentito raccontare che in montagna facevano per fare il pane... Hanno fatto che prendere e gettare nel fuoco... assieme... chi aveva abiurato.

— I cattolici arrivavano dalla parte di lì sopra, di Giordano. E poi le cantine erano piene di vino, hanno tanto bevuto che non ci vedevano quasi più. Dopo i nostri sono... i valdesi sono arrivati, li hanno quasi tutti accoppiati.

— Quando sono rientrati i valdesi, hanno trovato una famiglia di savoiardi. Nelle loro case, erano cinque bambini e il padre e la madre, e si dice che li hanno uccisi tutti insieme.

Il rientro dei valdesi seminò battaglie, imboscate, esecuzioni. Del resto, si trattava di una guerriglia montana, non di una tranquilla scampagnata. Non c'era alternativa. Come scrisse con molta lucida semplicità Robert: « il falloit vaincre ou mourir ».

I luoghi citati dalle fonti orali corrispondono a episodi particolari riportati dalle fonti coeve?

Tutte e quattro le relazioni, anzi sei, – considerata anche la prima versione di Arnaud che, come è noto, si rifece alla penna del teologo ginevrino Vincenzo Minutoli, e la cosiddetta « relazione Frache », pubblicata nel 1974 da Armand Hugon e Rivoire –, attestano l'uccisione di savoiardi a Prali. I savoiardi, infatti, erano stati insediati da Vittorio Amedeo II con l'intento di ripopolare le Valli, dopo l'epurazione dei valdesi. Furono, nonostante l'abitudine alle stesse condizioni di vita montana, sfrattati a causa – dice lo storico Arturo Pascal – della loro inettitudine e, come altri coloni sopraggiunti nelle ex terre valdesi, a causa dei loro comportamenti poco inclini al lavoro e più propensi alla rissa, al furto e al facile guadagno.

Ciò che le fonti orali aggiungono sono la famiglia distrutta e la bevuta colossale del nemico. Il numero cinque coincide invece con la cifra indicata da Huc, relativa però ai cinque savoiardi trovati sulla via da Prali a Rodoretto ed uccisi; questa cifra è stata trasformata dalle fonti orali in « famiglia ». Con probabilità, la memoria ha variato il racconto storico per seguire un altro modello narrativo, quello delle fiabe. Anche la bevuta gigantesca sembra ricalcare il motivo favolistico del banchetto in casa della maga o del brigante, che il malcapitato eroe deve consumare prima della sua prevista fine. Fare il pane, vedere di lontano il camino fumante, buttare nel forno i cattivi sembrano motivi tratti dalle favole dei fratelli Grimm. I racconti orali ci rivelano dunque la compresenza di più cicli narrativi, nel nostro caso, la tradizione mitico-legendaria delle fiabe e la tradizione storica valdese. La memoria valdese non si dimostra pertanto, ancora una volta, compattamente storica; essa appare piuttosto come una complessa struttura formata da più generi depositati, nel corso del tempo, attorno ad un nucleo più forte, la storia valdese, che in questo contesto assumerà una veste mitica.

Il confronto con le fonti scritte coeve ha confermato la concordanza con le fonti orali rispetto ai luoghi di Bobbio, Prali e San Germano-Pramollo, dove avvennero fatti cruenti causati dai valdesi. L'accordo, tuttavia, avviene solo fra fonti orali e fonti scritte coeve, testé citate. La storiografia valdese, al contrario, ricorda

gli stessi luoghi, ma li associa ad altri avvenimenti: Bobbio al giuramento di *Sibaud* e Prali alla predicazione di Arnaud sulla soglia del tempio ritrovato intatto.

Pare di essere in presenza di una tradizione minoritaria che ha assunto una forma di trasmissione prevalentemente orale, pur non essendo parallela e separata da quella scritta. Non contro-storia, bensì storia divergente, che non contraddice il mito dei valdesi perseguitati, semmai ne giustifica le azioni violente, perché nel Seicento, come sottolinea un testimone, « non scherzavano ».

Un rafforzamento del carattere mitico rivestito dalla memoria valdese ricompare in un altro comportamento degli storici valdesi: l'esagerazione del numero dei nemici e degli uccisi in campo avversario. Ciò fu rimproverato dallo storico cattolico Domenico Perrero, autore di un libretto sul Rimpatrio, edito nel 1889, in cui sostenne che l'aumento delle vittime serviva ad aumentare le somme delle collette raccolte dai protettori correligionari esteri. Sarebbe stata comunque una buona causa, si potrebbe obiettare! Ma l'esagerazione del numero dei nemici e degli uccisi in campo avversario indica un'altra abitudine narrativa, ben evidenziata dallo storico Philippe Joutard a proposito delle conte popolari sui *Camisards* francesi delle Cevenne. L'aumento delle cifre relativo ai nemici e agli uccisi fa da contrappeso all'inferiorità numerica del protagonista principale, quel soggetto individuale o collettivo che per vincere deve inventare mille stratagemmi e astuzie. In ultima analisi, anche la memoria valdese, come altre memorie collettive come quella operaia o legata alla sopravvivenza di un gruppo di minoranza, incorpora i luoghi consacrati dalla storiografia valdese, riservandosi altri accostamenti, suggeriti da altre tradizioni, come quella mitico-fiabesca o agreste-contadina. Mantenendo il riferimento spaziale degli eventi, ne muta alcuni elementi o ne aggiunge altri, per rendere la storia più credibile, più umana, più bella secondo la trama favolistica, e meno divina. In questo embrione di memoria divergente si opera lo sdoppiamento del mito in due immagini solo apparentemente opposte: i valdesi perseguitati si tramutano in valdesi giustizieri. In realtà non sono che due facce della stessa medaglia – più cristianamente accettabile la prima, più scomoda la seconda – che sono sempre coesistite nella storia valdese, storia di uomini e di donne, con le loro luci ed ombre, tipiche della vita di ognuno in ogni epoca storica. La vicenda narrata in questa sede sul Rimpatrio non è che un esempio. Scomoda sul piano teologico, perché pone problemi ai posteri di giustificazione della violenza, scomoda sul piano politico perché è stata una rivolta di popolo mai sopita, scomoda, infine, per la complessità umana e spirituale che colpiva i suoi membri, la *Rentrée* è emblematica per l'ambivalenza giocata sulla doppia identità di perseguitati e protagonisti del proprio destino: sconfitti ma non vinti.

Un'ultima considerazione: aver trovato riferimenti nelle fonti scritte coeve sugli episodi divergenti dei valdesi violenti, dimenticati dalla storiografia ufficiale, non ci consente di dimenticare che essi possono non essere dovuti alla memoria scritta. Quando si sono divulgate le fonti coeve? Come erano conosciute? È una

ricerca ancora tutta da compiere. E se questi episodi facessero intravedere una tradizione di mondi orali ancora sconosciuti, frammenti di una più vasta tradizione orale storica e laica da rintracciare? Non abbiamo risposte certe e rimandiamo l'interessante quesito ai lettori.

## 20. Gianavello: oralità e storiografia a confronto

Il personaggio più ricordato e suscitatore di una forte confidenzialità è Gianavello. Senza entrare nel merito delle sue fonti coeve, se non là dove si prestano a chiarire le fonti orali, procederò, questa volta, secondo un percorso inverso a quello fino a qui seguito. Consulteremo per prime le fonti scritte, contenenti la « biografia storiografica » del contadino di Rorà per verificarne attinenze e discordanze con il discorso orale.

Toccò allo storico Jean Léger parlare per primo di Gianavello, il suo compagno di lotta in quel cruciale decennio iniziato con la strage del 1655. Nella sua *Histoire générale des Eglises Evangéliques...*, troviamo diversi movimenti retorici che saranno ripetuti per quasi tre secoli dagli storici successivi al Léger, fra i quali: la risposta data da Gianavello al messaggio del marchese di Pianezza che teneva in ostaggio la moglie e le tre figlie, e cioè che il tormento più crudele e la morte più barbara sono preferibili all'abiura della propria fede; le immagini che il Léger intitola « Idées des massacres » con scene di donne violentate; il commento ai massacri del 1655, già contenuto nella *Lettre des fidèles exilés de la val Luserne*, ecc. Tutto ciò non compare nella memoria orale limitatasi a menzionare la « svirota ». Mentre le altre affermazioni sono riprese da Brez, Gilly, Beattie, A. Bert, Monastier, A. Muston, Emilio Comba, Ernesto Comba e J. Jalla – i più importanti storici valdesi non contemporanei a quegli avvenimenti – le fonti orali si concentrano sul tradizionale gioco dell'asse ruotata su un perno, trasformata da Gianavello in arma difensiva per far credere al nemico che la controparte fosse numerosa. Infatti, facendo girare in continuazione quattro ragazzi, troppo giovani per battersi con le armi, muniti di un berretto bianco e uno rosso, alternativamente, si diede l'illusione al nemico del passaggio di un gran numero di uomini.

La « svirota » o « svirotta » venne per la prima volta citata da Jean Jalla nella biografia del 1917 su Gianavello e ripresa nella sua *Histoire anecdotique des Vaudois du Piémont* del 1933. Dicono le fonti orali:

— Gianavello per far vedere che erano in tanti faceva sempre passare gli stessi.

— Gianavello, c'è un fatto di Rorà, dove c'era un affare che ruotava su una roccia, mi pareva che ci fosse un sacco di soldati, invece erano in sei o sette persone.

Interessante è anche comprendere l'immagine di Gianavello tramandata dalle fonti scritte, in una lunga catena che va da Léger ad Attilio Jalla, dal 1669 al 1947, per non dire ai nostri giorni, con l'opuscolo del XVII febbraio dello scorso anno di Ferruccio Jalla. Gianavello è sempre una figura che affascina, pur essendo scomodo, quasi inclassificabile. Uomo di fede e guerrigliero, mal si concilia a qualsiasi etichetta sociale o religiosa. Il suo profilo muta con il significato che si dà, nel corso dei secoli, alla « guerra dei banditi », pur restando ferma l'interpretazione prima datane dal Léger. I valdesi, cioè, presero le armi, dopo la firma della pace di Pinerolo del 18 agosto 1655 perché: era stato costruito il forte di Santa Maria a Torre Pellice a scopo di controllo aggressivo dei valdesi; i valdesi erano obbligati a vendere per poco prezzo le loro terre situate oltre i confini dell'abitabilità concessa e, causa principale, per tutti gli storici valdesi: il ruolo del « *Consiglio de propaganda fide & extirpandis Hæreticis* ». Da tale situazione ne discende la obbligata necessità per i valdesi di reagire agli « artifices malins » del clero. Le imprese di Gianavello, da « bandito » sono scusate perché necessarie, oppure rimosse, saltando dai fatti del 1655 al 1663, anno in cui il marchese di Fleury riprese la campagna contro i valdesi per debellarne il banditismo connivente, un'operazione di polizia che gli storici valdesi considerarono sempre un'ennesima persecuzione.

Dal Seicento al Novecento, tuttavia, il racconto sulle gesta di Gianavello si impoverisce progressivamente. I testi vengono « asciugati », ridotti alla semplice descrizione dei fatti. Dalla polemica antireligiosa del XVII secolo alla storia razionalistica del XVIII, sino allo storicismo romantico di Muston ed alla scrittura « oggettiva » di Arturo Pascal, il « racconto valdese », a poco a poco, perde la ricerca del senso di una storia collettiva, di volta in volta ricreata in modo paradigmatico dal singolo evento, definendosi sempre di più in direzione teologico-culturale. In altre parole, la storia resta storia fine a se stessa, piuttosto che lettura teologica di una vicenda, rischiosamente apologetica, è vero, ma costitutiva di un'identità e di una memoria non più recepta dalla storia « oggettiva ». La frontiera della differenza valdese doveva passare per altri confini.

Gianavello scopre in modo più chiaro questa non risolta questione del rapporto storia-teologia. La memoria orale rivela l'ambiguità della odierna coscienza valdese: da un lato essa sembra ereditare ancora l'incapacità ottocentesca a conciliare l'ideale risvegliato della non violenza assoluta e l'ideale risorgimentale della tolleranza reciproca delle genti, fondamento giustificante il diritto alla ribellione di un popolo oppresso; dall'altro, le testimonianze lasciano anche trasparire l'orgoglio di chi « ci provava » ad opporsi al più forte. Gianavello ha le carte in regola per diventare eroe popolare, il più ricordato dalla memoria valdese, non tanto per il rilievo tributatogli dalla storiografia valdese, essenzialmente di difensore della sua terra, quanto perché « bandito », colui che difendeva, certo anche la terra, ma in primo luogo i diritti dei poveri:

— La storia di Gianavello era fantastica... un uomo coraggioso, veramente che ha saputo far tante cose.

— Era svicio [furbo] questo Gianavello, anche la sua casa com'era ben fatta, in modo intelligente.

— Dicono che fosse anche un po' guerriero! Non tutta fede.

— Gianavello prima di combattere pregava.

— Adoperavano le armi anche. I nostri, i nostri vecchi valdesi, adoperavano le armi, come Gianavello... per difendersi anche.

— Gianavello è stato uno dei più grandi della storia valdese.

Guerriero per motivi di fede: in ciò concordano fonti orali e fonti scritte. Le fonti orali però vanno oltre, sfondano questo ruolo appartenente, del resto, anche ad altri condottieri: Jahier, Arnaud, Pellenc, oppure assegnato all'insieme della storia valdese. Perché, dunque, Gianavello è il personaggio più ricordato e perché le fonti orali sembrano dire qualcosa di più?

Gianavello riveste un posto d'onore perché contadino, laico, popolano, coraggioso nel reagire per difendere la fede e lo spazio dove viveva, in un'epoca in cui erano gli uomini ad appartenere alla terra e non la terra agli uomini. Gianavello ha offerto un'identificazione ideale, soprattutto a chi il contadino lo ha fatto davvero, oppure a chi ne ha voluto vedere i tratti precursori del suo agire. Egli è diventato così l'antenato del rivoluzionario del 1789, dell'appassionato difensore di popolo dell'Ottocento e del partigiano antifascista:

— Quando anche io e i miei compagni facevamo quella vita lì, allora ci interessava quel che faceva Gianavello, allora c'erano i cattolici che perseguitavano, noi c'erano i fascisti e i tedeschi.

Gianavello si conferma, dunque, un altro indicatore polifunzionale che ha tratto alimento dalla tradizione folclorica, impersonando l'eroe giustiziere, e dalla letteratura scritta che ha impedito l'oblio del passato collettivo dei valdesi. Per questo permane nella memoria figura « forte ». Per il futuro, sarà da verificare se, ancora una volta, la figura del « leone di Rorà » sarà recuperata a nuovi miti aggiornati che ne sottolineino altre peculiarità o se si approderà alla fine del mito stesso. A testimonianza di ciò leggiamo la seguente testimonianza:

— Forse trent'anni fa potevo vedere un Gianavello, oggi mi colpisce Beckwith perché ha avuto una parte importantissima nella chiesa, con le sue scuole, finanziava sì, ma dava dei soldi finalizzati.

## 21. *La memoria della storia si fa identità*

La memoria della storia valdese, affermata nel detto « al tempo delle persecuzioni », o estesa cronologicamente ad una serie di date precise, non si esaurisce mai nel semplice ricordo. Ad ogni evocazione si accostano giudizi di valore su singoli episodi, blocchi di avvenimenti, o sul senso complessivo della storia valdese. Gli apprezzamenti degli intervistati assolvono alla duplice funzione di pronunciare un giudizio etico sulla fede dei credenti passati e attuali e di sostituire la carenza di autentiche conoscenze storiche, spostando la conversazione su un piano di maggior compartecipazione dei presenti. I giudizi ricorrenti sono:

— Spesso la storia valdese si va a raccontare i fatti così salienti, quelli che colpiscono l'immaginazione, è una cosa, la storia valdese va studiata, vista dal principio è un'altra cosa.

— È tutto l'insieme, non si può neanche dire cosa, è tutto l'insieme, son tanti piccoli episodi che rimangono.

— Se si racconta tutto si capisce meglio il senso.

Se si racconta tutto si capisce meglio il senso: la storia valdese dall'inizio ai giorni nostri comunica un messaggio, si dice, quale sia sta a noi interpretarlo. Alcune valutazioni però sono certe e girano attorno ad altrettante antinomie: la povertà di « ieri » al confronto con la « ricchezza » di oggi, tornare dall'esilio o non tornare, la libertà negata fino al 1848 e poi concessa. Parole come violenza e terra atraggono in modo particolare quando si discute. Potevano i valdesi difendere la loro terra senza usare la violenza delle armi? Potevano i valdesi dimenticare la « loro » terra e restare in Svizzera e Germania a lavorare lassù? Sarebbero ancora disposti i valdesi di oggi a soffrire i patimenti delle persecuzioni per difendere la loro fede? Vale la pena ancora oggi raccontare questa storia di divisioni e di soprusi? Sono solo alcune delle cento domande che la gente si pone, e lentamente la memoria scava nelle storie individuali alla ricerca di ricordi che permettano di fare quello che fino a mezzo secolo fa si faceva con la storia: pensarsi in gruppo, definire il chi siamo noi per poter ancora dire noi. In altre parole, *il ricordo personale sostituisce la riflessione sulla storia nell'indicare la frontiera dell'identità di gruppo.*

Affermare un'identità, però, impone necessariamente il riconoscimento di una segnaletica simbolica collettivamente condivisa. Cosa può essere rimasto ai valdesi, se la storia non è più il luogo di questo riconoscimento? Le fonti orali hanno individuato in alcuni oggetti-simbolo: il costume valdese, la croce ugonotta e il tè, in alcune occasioni e nella categoria mentale della « differenza » i frammenti di un'identità ormai difficile da definire.

## 22. Il costume valdese

Simile a molti altri costumi dell'area alpina, un tempo usati nella quotidianità, il costume ha progressivamente assunto la rappresentanza di una confessione religiosa particolare, quale quella valdese. Esso si compone di una veste intera, di seta o di lana, di uno scialle di seta di vario colore, con le frange, di un grembiule lungo, nero viola o turchino e, infine, la cuffia. Nera in uso prima della confermazione, bianca dopo la cerimonia per l'ammissione in chiesa delle ragazze che hanno seguito i previsti anni di catechismo, sul davanti presenta un'increspatura a cannoncini e dietro una « sacca » per raccogliere la crocchia di capelli; ricamata con vari motivi ornamentali, è cinta da un lungo nastro pendente sulla spalla.

Le fonti orali si soffermano in particolare sulla cuffia, elemento caratterizzante del costume, non solo per la foggia, ma per il messaggio che l'indumento, consegnato di generazione in generazione, da madre in figlia, da nonna a nipote, porta con sé. La cuffia è un oggetto culturale polifunzionale; tutta la sua storia di famiglia, sin dal ciclo di lavoro necessario a confezionarla, è rivelatrice di comportamenti, consapevoli o inconsi, necessari alla persona e al gruppo di cui fa parte.

Indossarla, o bianca o nera, significa in primo luogo accettare di appartenere alla tradizione valdese e di entrare nella chiesa in cui si è nati, o in cui si è scelto di vivere. Portare la cuffia è dire di essere valdesi. Tramandarla significa rendere visibile la solidarietà fra donne della stessa casa e della stessa fede, attraverso un'arte coltivata nella domesticità per essere poi riversata nella ritualità comunitaria del giorno di confermazione dei catecumeni. Nella tensione fra casa e comunità, fra privato e pubblico, la cuffia diventa la frontiera di un'identità voluta dal singolo e utile alla coesione della comunità. La cuffia appartiene alla storia delle donne, al loro sapere, alla loro corporeità, che s'impone mentre raccontano e descrivono i colori del vestito, dello scialle, la faticosa manualità indispensabile per fare con il ferro scaldato le « piegoline » della cuffia.

La cuffia, unico pezzo del costume comune a tutte, perché l'usanza del costume intero comprato per l'occasione era dapprima uso quotidiano e poi permesso soltanto a « chi poteva », poteva diventare segnale di verifica del comportamento femminile. Chi aveva la cuffia più arricciata, con « fogge un po' speciali », come dice una testimone, dimostrava di essere pericolosamente frivola! La raffinatezza dei disegni tessuti, sul vestito o sullo scialle, sanciva invece le differenze sociali. E quelle rose rosse, blu, viola che spiccano sul fondo nero, marron a volte azzurro degli scialli, per molte donne, sono state l'unica occasione di sorridente civetteria femminile.

Nella misura in cui si verificava il passaggio del costume valdese da vestito quotidiano ad « abito confessionale », parallelamente, sembra stabilirsi anche la preferenza del momento in cui si indossa, il XVII febbraio. Un simbolo individual-

mente portato, preso nella vita di tutti i giorni, rientra nella cornice sociale per un'occasione non legata al calendario religioso (Pasqua, Natale), che raggruppa un grande numero di persone per la sua celebrazione.

Da allora in poi, periodicamente, sulle pagine della stampa evangelica si apre il dibattito sul senso del costume valdese. Uno, in particolare, apparve nel 1938 sulle pagine de *L'Echo* e, più che coglierne il significato nel contesto comunitario dove era nato, gli autori che intervennero – tutti uomini – si concentrarono sui dettagli, a loro volta rivelatori di paure, remore, incertezze di fronte al cambiamento del costume. Segnale di timore verso l'avvenire e modo per compensare la chiusura sempre più stretta imposta dal fascismo alla militanza evangelica, il mondo valdese, in quell'oscuro periodo politico, si schierò in conservatori (fautori dell'uso della calza di lana sotto il vestito) e progressisti (disposti a lasciar passare i capelli corti purtroppo non adatti alla cuffia). Sul costume un solo gioiello: la spilla sul colletto alto della veste o davanti, per fermare lo scialle. La polemica sull'emblematico abito riprese trent'anni dopo, quando, intorno al 1968, le incursioni del movimento operaio e studentesco nella chiesa colpirono l'usanza del costume, che non venne indossato per protesta contro la tradizione e per sottolineare le motivazioni essenzialmente evangeliche dell'atto della confermazione. Dietro questa richiesta di maturazione spirituale, tuttavia, con più o meno consapevolezza, si andava a colpire un simbolo che diceva qualcosa ancora a molta gente, che serviva ancora a molti per dichiarare la propria appartenenza religiosa.

Attualmente, l'uso del costume valdese sembra riprendere vigore, segno della sua rinnovata adattabilità al presente; ne sono indizi gli arrangiamenti portati dalle ragazze che lo indossano: i nastri si allungano, si accorciano o spariscono secondo i gusti, come i tessuti, i colori e i disegni degli scialli. Un altro segno della vitalità della tradizione si ha nei discorsi delle nostre testimoni che ne parlano come di un gesto ancora abituale, ancora condiviso dalla comunità, quasi scontato.

### 23. *La croce ugonotta e il tè*

Accanto al costume, che contraddistingue l'abbigliamento femminile, un piccolo monile lancia segnali d'identità: la croce ugonotta. Diffusasi prima in Francia, da poco più di un secolo si propagò in tutto il mondo protestante. Pare dover la sua origine ad un artista cattolico colpito dalla morte sul rogo di quattro giovani pastori, condannati dall'editto di Fontainebleau (1685). Indipendentemente dalle spiegazioni tecniche per ogni sua parte, la piccola colomba aggiunta in basso e la « corona » che lega i due bracci della croce, il ciondolo è diventato un distintivo universalmente riconosciuto, riprodotto in mille modi, fino all'adesivo per auto. Le fonti orali non ricordano bene la storia di questa usanza, concordano però sul fatto che la croce ugonotta sia stata un'importazione dall'estero e che la commercializ-

zazione degli ultimi cinquant'anni abbia dato un forte impulso alla sua diffusione. Purtroppo non se ne sa di più e la ricerca delle radici nostrane dell'uso della croce ugonotta sono ancora da cominciare. Un aspetto interessante è che negli ultimi vent'anni è passata, potremmo dire, a gioiello unisex, portato da uomini e donne, mentre in origine se ne ornavano solo le donne.

Infine, passiamo al terzo simbolo. Meno appariscente degli altri due, ci introduce alle abitudini quotidiane che i racconti orali dicono essere differenti fra valdesi e cattolici: il tè. Può una bevanda segnare il confine di un'appartenenza religiosa? Una fonte orale e una scritta paiono confermare l'ipotesi:

— Voi ridete, ma io ho un'amica cattolica e siamo molto amiche, eh bé, lei ha imparato a prendere il tè da quando mi ha conosciuta.

— Io invece sono stata a servizio a Pancalieri giù in pianura, proprio non ho mai sentito che ci fosse l'usanza del tè.

— Ma questo viene da quando le nonne andavano lavorare via, hanno portato, quando ritornavano, questa abitudine.

— Una volta andavamo molto all'estero, le mogli dei pastori erano spesso inglesi e inserivano questa abitudine.

Queste testimonianze, in realtà, aprono altrettante affascinanti vie di ricerca affascinanti sulla penetrazione culturale dell'usanza del tè. Ad esse potrebbero aggiungersi altre notizie, ricordi, aneddoti, conoscenze entrate a far parte della memoria familiare di molti valdesi. Si narra, ad esempio, di scalpellini che al posto del vino, per colazione, riempivano la borraccia con il tè, o di braccianti stagionali che venivano invitati dalle mogli del proprietario terriero valdese ad interrompere il lavoro, alle sedici precise, per bere « qualcosa di caldo ». Il tè si trova verbalizzato nei rendiconti delle Unioni femminili e venne persino teorizzato sulla stampa evangelica (*Le Temoin*, n. 51 del 24. 12. 1875): « C'est un moyen plus attrayant de se réunir, de se voir ».

In realtà dietro la tazza di tè si potrebbe aprire un filone di ricerca sulla storia delle donne, anelli mediatori fra « alta » e « bassa » cultura nella trasmissione di modelli di organizzazione della casa, della domesticità, dell'educazione dei figli mediati nelle case nobili o borghesi, dove prestavano servizio come cameriere, cuoche, guardarobiere o bambinaie, alle dipendenze in genere, di professori, industriali torinesi, diplomatici stranieri protestanti o pastori con la moglie svizzera o tedesca.

Il tè esprime l'accoglienza protestante, la convivialità discreta e la cura della quotidianità, tipica della civiltà nordeuropea. Gli esiti del suo innesto sulla civiltà contadina delle Valli è una pagina che sarebbe oltre modo interessante scrivere. A noi basta terminare con un'osservazione: gli oggetti-simbolo d'identità appena descritti: costume, croce ugonotta, tè, appartengono tutti alla cultura delle donne. Sono loro prerogativa, anche se, eccetto il primo, non preclusi all'uomo.

Pur non avendo, per il momento, fonti e pensieri sufficienti, per verificare l'intuizione con una appropriata documentazione, mi preme sottolineare che non sarà stato certo senza importanza per l'analisi del mondo valdese, il fatto che i simboli principali dell'identità valdese « passino », in qualche modo, attraverso le donne, anche se il falò potrebbe rappresentare il « contro-simbolo » maschile, gestito in prima persona solo dagli uomini.

#### 24. *Occasioni di diversità*

Il costume valdese, la croce ugonotta e il tè sono segnali di diversità che si « politicizzano » in situazioni che fanno emergere, volutamente o necessariamente, lo schieramento religioso. In fabbrica, all'ospedale e durante il servizio militare si sperimenta la « differenza » su vasta scala. Usciti dal grembo comunitario valligiano, dove essere valdese è palese a tutti e tutti sanno cosa vuol dire, anche i cattolici, il ritrovarsi in ambienti dove il vicino, l'altro, non lo sa e, se lo scopre, ha diffidenza e paura e, sovente, ti discrimina, significa per i testimoni delle riunioni quartierali vivere la « prova », non rinunciando alla propria testimonianza. Decine e decine di racconti narrano di battibecchi con il personale sanitario, vendicativo nei confronti degli inadempienti all'ascolto della messa domenicale, oppure con i superiori sia nell'esercito sia in fabbrica o, ancora, con gli stessi compagni di fabbrica, sempre in bilico fra la solidarietà dettata dalla condivisione delle stesse condizioni di lavoro e la curiosità, o aggressiva, diffidenza verso l'« eretico ». Sono episodi ripetutisi fino alle soglie degli anni sessanta, quando i cambiamenti sociali, politici ed ecumenici rimescolarono le carte e, forse, aprirono più spazi ai portatori di differenza.

Proprio da questi racconti, così densi e pieni di commozione, tipici quando si narra l'esperienza vera, emerge frequentemente un personaggio simbolico negativo, l'altro da sé, il prete.

Il racconto vissuto rivela piccoli gesti di resistenza, opposizioni ideali, tentativi di mantenere la diversità nel contesto incapsulante di una società quasi interamente cattolica. Le persone che, di volta in volta, sono state protagoniste di conflittualità sembrano essere assolve, perché la loro ignoranza, si dice, è causata dal prete.

— Io e mio fratello eravamo giovani, eravamo bambini insomma e parlando delle persecuzioni avevamo paura dei preti. Io avevo una paura matta dei preti. Vedevo passare un prete, si scappava... a vedere il prete era come vedere il diavolo.

— I preti si erano impossessati dei libri, quelli dove c'erano le mappe dei tesori dei valdesi.

— Dai Ciamp del Pis [Bobbio] non potevamo andare oltre, c'erano i signori preti che comandavano e volevano far morire tutti i barbet.

Le tre testimonianze riassumono esemplarmente molti ragionamenti ascoltati durante le riunioni quartierali. Esse affidano un ruolo emblematico al prete su tre registri diversi. Storico: il prete distruttore del libro, simbolo di inconciliabilità sociale; leggendario: il prete incarna l'eroe cattivo della fiaba, il brigante che ruba il tesoro; economico: il prete impersona il potere sulla terra lavorata dal contadino. Le tre componenti, già fortemente evocative da sole, moltiplicano la loro capacità di attrazione se fuse in un'unica immagine, confermando il prete bersaglio concreto e ideale, allo stesso tempo, nello scontro con il cattolicesimo. La pratica quotidiana, tuttavia, presenta o ha presentato schieramenti così netti? Come hanno vissuto i valdesi intervistati la contrapposizione con i cattolici, preti compresi, in carne ed ossa, al loro paese, nella loro realtà di ogni giorno?

- Ci facevano imparare i contrasti fra la religione cattolica e quella valdese.
- Al catechismo avevamo un quaderno delle polemiche.
- Sentendo tutte quelle storie di persecuzioni ti davano paura contro i cattolici.

Così dicono le fonti orali. E ponendo il problema della formazione religiosa, che in passato insisteva particolarmente sul ricordo delle persecuzioni, sconfinano dal presente al futuro:

- Noi altri non siamo poi più vivi, ma fra cento anni come andrà fra le due religioni?

Da queste parole, ripetute in ogni riunione quartierale, irrompe la preoccupazione per un'identità incerta. L'uguaglianza giuridica e civile con gli altri cittadini non risolve il silenzio culturale che ancora circonda il protestantesimo italiano e l'isolamento culturale e politico delle battaglie evangeliche. Questo modo di sentire pare essere l'unica percezione collettiva dei valdesi intervistati. Un sentirsi però rovesciato, al negativo, percepito sulla possibile fine dell'essere collettivo stesso. In questo contesto, la battaglia per la scuola laica e l'abolizione della religione cattolica nelle scuole di ogni ordine e grado ha offerto una chiara linea di demarcazione fra sé e il mondo, dando un po' di linfa anche alla propria identità. Su questo si è potuto infatti dire « noi », sapendo che ogni valdese, ogni protestante era d'accordo. Meno facile diventa il riconoscimento della propria identità sul fronte interno, penetrato dai modelli culturali tipici di tutta la società di massa, ben diversa ormai da quella sopravvissuta fino agli anni cinquanta, prima del cosiddetto boom economico, in cui la diversità valdese era coscienza collettiva sul lavoro, nel gioco, nella stessa politica locale.

Molti episodi di rabbie reciproche fra cattolici e valdesi a livello valligiano, o molti episodi di discriminazione narrati dai testimoni, portano la data degli anni intorno al 1948 che, come si sa, aveva impegnato le forze clericali nella campagna antisocialista in vista delle elezioni politiche. Il protestantesimo italiano, schiacciato fra queste due componenti in lotta per l'egemonia politica e culturale, non ebbe alcuno spazio di espressione, poiché il socialismo ed il comunismo erano ancora troppo atei per attrarre i valdesi che, ovviamente, non potevano schierarsi neppure con la controparte cattolica. Il risultato fu l'acuirsi di episodi, ancora una volta, di conflittualità minuta, quotidiana, sgarbi reciproci e resistenza personale, che trovano riscontro sulla stampa evangelica. Gli anni sessanta, con il Concilio Vaticano II, la nascita delle comunità di base cattoliche, l'accresciuto ruolo dei mass-media, le richieste e le speranze dei nuovi movimenti sociali, hanno fatto cadere, nelle Valli, le barriere fra cattolici e valdesi, almeno le più vistose. Una nuova impostazione del rapporto con il cattolicesimo si andava imponendo.

Nell'Ottocento e fino all'ultimo dopoguerra, il messaggio protestante era teso a persuadere il cattolico della verità delle posizioni evangeliche, e la controversia religiosa rivestiva spesso abiti polemici, alleandosi con l'anticlericalismo politico, una coincidenza che alcuni pastori denunciarono come nefasta perché deviatrice dai veri contenuti della fede.

Negli ultimi anni sessanta invece si trattò di considerare concretamente la possibilità di un dialogo con il cattolicesimo in termini positivi, di reciproco riconoscimento. I documenti sinodali in proposito sono molto chiari: aperti, ma fermi sui capisaldi del credo protestante.

Poiché però la coscienza evolve a ritmi temporali lunghi, possiamo ben comprendere l'impossibilità dell'immediata penetrazione, nel corpo popolare della chiesa, specie alle Valli, della nuova relazione impostata con il cattolicesimo, spesso, bisogna pur dirlo, troppo teorica e dimentica della gravidanza storica e affettiva che stava dietro alle nuove richieste di collaborazione. Parlare in termini positivi del cattolicesimo significò iniziare ad invertire abitudini consolidate in un percorso storico di secoli.

Come sempre, però, fu la realtà stessa a suggerire, od imporre, soluzioni e riflessioni anche originali ai problemi. I « matrimoni misti » (fra cattolici e valdesi) descrivono la terra di confine dell'ecumenismo che le fonti orali affrontano, separando in modo netto il passato dal presente. In altre parole, si potrebbe dire che questo è l'unico ambito dell'immaginario collettivo in cui i testimoni si rivelino sicuri che il presente sia ecclesiasticamente meglio del passato, quando sposarsi soltanto fra valdesi poteva risultare restrittivo e ingiusto. Ma proprio chi ha contratto un matrimonio misto ha difficoltà a giustificarlo. Non sul piano biblico teologico, perché Dio, si dice, è uno solo; non sul piano pratico, perché l'amore supera gli ostacoli; è sul piano della mentalità che il matrimonio misto viene ancora colto come un'anomalia che affievolisce la differenza.

Il matrimonio misto arreca tre conseguenze possibili: l'allontanamento dei coniugi dalle rispettive frequenze religiose, l'egemonia di una in particolare, e la « parità », in cui vige il rispetto per le reciproche fedi. In questo ultimo caso, spesso ne scaturisce una vivacizzazione dell'esperienza religiosa, imposta da una convivenza che chiama in causa le rispettive storie di chiesa e che i due coniugi sono « costretti » a studiare, o ripassare, per discutere fra loro e con i figli.

## 25. *L'identità fra uguaglianza e differenza*

Nell'ultima parte di questo studio, le fonti orali paiono averci trascinati oltre il seminato. Ci dovevamo occupare di memoria della storia ed ora parliamo del futuro, di matrimoni misti, di presenza protestante. Lo sbandamento è solo apparente e sono le stesse fonti orali a riprendere il bandolo della matassa; fra i moltissimi esempi registrati, ne riporterò alcuni, prototipi di due forme di pensiero, presenti anche nel modo di ragionare di una singola persona. Per la loro chiarezza, val la pena riportarli integralmente:

— Io racconto sempre le persecuzioni perché trovo giusto che sappiano, ai cattolici... su quello batto sempre se c'è qualche discussione.

— Io invece sono esattamente l'opposto, non ne parlo mai, perché mi dà fastidio... parlo di tutte quelle grandi cose che hanno fatto i riformatori.

Identità ruotante sull'opposizione perseguitati-persecutori oppure identità nell'affermare i grandi principi del protestantesimo? Pur non escludendosi a vicenda, nella mentalità valdese dalla quale scaturisce l'autopresentazione soggettiva, « persecuzioni » e « protestantesimo » non trovano ancora un'equilibrata convivenza. Dire « siamo stati perseguitati » individua un soggetto storico, vissuto davvero, una traccia che si sta proseguendo proprio nel momento in cui se ne parla, dire « i grandi principi del protestantesimo » colloca sul piano dei valori, delle opinioni, dà riferimenti ideali. Appare una cesura fra la storia degli antenati valdesi e la teologia dei « grandi principi » del protestantesimo che non ha ragione di essere, ma che c'è lo stesso. La chiesa di oggi viene vissuta nella ricerca di un impegno di testimonianza sempre altrove da sé: gli altri ovunque siano, ovunque abbiano bisogno. La riflessione sulla storia sembra non servire più al valdese « moderno », pur alla ricerca di una sua identità. Che fare? A questo punto finisce la storia e la ricerca sulla sua memoria e inizia il confronto sul senso della presenza valdese oggi. Ci si deve dire valdese, o non meglio protestante o meglio ancora credente? E come capire queste tre definizioni ?

## 26. Caratteristiche della memoria valdese

Il procedimento fin qui seguito è stato: interrogare i convenuti alle riunioni quartierali su che cosa ricordavano della storia valdese e verificarne le risposte che, pressoché ovunque, hanno rispettato lo stesso ordine. Prima i testimoni parlano di sé, del loro curriculum ecclesiastico (scuola domenicale, catechismo, unione giovanile, recite, corale...), poi cominciano a menzionare la storia collegandola alla festa del XVII febbraio, alle recite e alla letteratura valdese conosciuta. Il primo tentativo di spiegazione storica passa per « il tempo delle persecuzioni » e, là dove è possibile, viene accompagnato all'interpretazione in chiave storica e teologica della natura; appaiono successivamente i nomi-chiave, titoli di episodi storici o nomi di personaggi famosi, fra i quali « vince » Gianavello. Infine, si tenta la narrazione che ricalca le tappe cronologiche degli indici librari di storia valdese ripetutisi da più di duecento anni. Un secolo trionfa nella memoria valdese, ed è il Seicento, sintesi mitica del ricordo storico. Questo secolo, ricordato dalla memoria orale, ha alle spalle un lungo percorso di cosciente costruzione della memoria scritta e divulgata, come parte di un più ampio progetto pedagogico di valorizzazione della minoranza valdese dopo il 1848. La narrazione implica sempre la valutazione del passato e del presente, fino ad interrogarsi sul futuro di cui non si intuiscono chiaramente le frontiere dell'identità fra il cattolicesimo ed il protestantesimo. Dall'identità sicura e netta del perseguitato all'identità incerta del protestante italiano, il valdese delle riunioni quartierali delle Valli sta a guardare e aspetta di capire che cosa lo aspetta.

Definire la memoria valdese, a questo punto, non è semplice, o meglio, è difficile quanto il definirne il suo produttore. Molti restano i nodi da sciogliere e molte le curiosità insoddisfatte. Le fonti orali ne sono state un possibile approccio, ampliato dalla comparazione con fonti scritte che ne hanno allargato la prospettiva ad un tempo plurisecolare. La memoria, come sempre, va scavata per fondi e stadi mentali sempre più in profondità, senza rispettare tempi cronologici né successioni logiche. Non possiamo che inseguirne i frammenti che lascia ricadere sollecitata dalla nostra ricerca attraverso le fonti orali. La narrazione orale ci affida, dunque, una memoria schematicamente riportabile alle seguenti caratteristiche:

1) *Una memoria genealogica.* Essa affonda i ricordi in fitte reti parentali e familiari, di vicinato e di chiesa. S'accompagna all'esperienza della tradizione narrata da un « vecchio » nel senso autorevole del termine e fonda l'identità individuale e di gruppo *sull'antenato interiore*, perseguitato a cagion della fede. Da questo fondale, essa ritaglia alcune personalità particolari: il maestro o la maestra di canto, l'anziano di quartiere, l'insegnante e, soprattutto, il pastore locale attorno al quale si stringe la vita della parrocchia. Figure chiave nella temporalizzazione della memoria, esse vengono considerate dei modelli etici a cui ispirarsi.

2) *Una memoria solidamente forgiata sull'organizzazione della chiesa.* È infatti la struttura ecclesiastica che offre lo spazio dove l'io narrante colloca le sue imprese. La storia delle persone è accaduta nel territorio della chiesa, di cui si conosce ogni più recondito angoletto. Si ricorda il « clima » di quel passaggio, del resto ancora continuato nel presente; più che i contenuti di sermoni e conferenze, lo stile di lavoro ed il modo di stare insieme; più che una predicazione particolare, sono rimasti impressi strofe di canti e versetti biblici divenuti frasi piene di forza di vita nei momenti difficili; *più che il che cosa si è ragionato, ha contato il come si è imparato ad usare il cervello.*

Questo non significa che i contenuti non abbiano avuto importanza. Le idee però agitano i comportamenti del presente, mentre per la memoria conta di più l'organizzazione di uno spazio e il modo di regolare i rapporti interpersonali.

3) *Una memoria infiltrata da altre tradizioni culturali.* Difficilmente in qualsiasi comunità umana si trova una memoria compatta ed omogenea ad essa corrispondente, senza incrinature o zone trasparenti, oltre le quali non si possano intravedere altri mondi culturali. Nel caso della memoria valdese assistiamo alla collisione con la civiltà contadina, sulla quale si è innestata, e la cui sapienza viene rielaborata in chiave biblico-teologica, fin dove è possibile, oppure accostata, in muta attenzione, quando possibile non è.

4) *Una memoria legata alla tradizione scritta.* Alcune frasi dette dai testimoni orali, il loro ragionar di storia, senza esimersi dal valutarla eticamente, il tenace riferirsi al « libro », accertano il profondo radicamento valdese nella scrittura, evocatrice a sua volta della Scrittura per eccellenza, la Bibbia. La scrittura funziona da prova del loro diritto di esistere, otto secoli fa, come pochi anni addietro, e da portavoce del loro inesaurito bisogno di essere riconosciuti. Oralità legata dunque alla scrittura, non sua copia. Oralità come storia narrata su altre tonalità e rime, più che visione alternativa del proprio passato.

5) *Una memoria costruita.* Una memoria cioè riferita costantemente ai libri di storia, ai libelli divulgativi, agli opuscoli del XVII febbraio, ai romanzi, alle poesie, ai canti e ai testi teatrali, un vastissimo repertorio che ha favorito l'immedesimazione con i personaggi del passato e plasmato i sentimenti degli attori del presente.

6) *Una memoria storica « graduata »* che, come abbiamo visto, attraversa vari livelli. Per ora li abbiamo descritti ad uno ad uno. Sarebbe interessante analizzarli internamente, cercando di capire il ragionamento complessivo che sottende ad ognuno, non solo rispetto alla storia, ma alla visione del mondo. Per esempio esiste una relazione fra chi usa la categoria del « tempo delle persecuzioni » e la sua idea di chiesa? Fra chi cita i nomi-chiave e la professione esercitata? Fra chi

si presenta raccontando il secolo delle guerre di religione o « i grandi principi della Riforma » e l'impegno nel sociale? L'elenco e le domande potrebbero continuare, incrociando variabili sempre più complesse fino alla verifica della conoscenza biblica con gli stessi criteri seguiti per capire la competenza storica e magari mettendo in relazione il « livello » della memoria storica con quello della memoria biblica.

7) *Una memoria che si fa identità.* Incomprensibile se lasciata a misurarsi solo sul piano puramente conoscitivo, rivela tutta la sua forza se libera le valutazioni dei testimoni sul significato complessivo della storia o su singoli aspetti o personaggi del passato. Oggi però la riflessione sulla propria storia non ha molto credito. Forse è difficile farla. Forse si pensa sia meglio dedicarsi al sociale. Forse si crede che il passato non serva a nessuno. Invece il passato resiste, fuori e dentro di noi, e ci tormenta perché il senso che diamo all'oggi dipende da come guardiamo il tempo che ci ha preceduti e le persone che in esso hanno vissuto.

8) *Una memoria spezzata.* Convertita in identità, la memoria va in cerca di se stessa, separata dalla doppia fonte che l'ha ispirata – quel giusto equilibrio di storia e di Bibbia che la generazione dei settantenni ancora ricorda – e tenta la ricomposizione, ora sull'uno, ora sull'altro, di questi due poli. Il passato comunitario, integrale ed integrato nella società contadina, visibile attraverso l'unità-tipo del quartiere, è ormai spezzato, e con lo spegnersi dei suoi ultimi esponenti, non si è più in grado di mantenere desta un'identità collettiva basata sull'opposizione del perseguitato valdese - persecutore cattolico.

D'altro canto, non ha ancora trovato applicazione una nuova formula di identità. Alcuni la indicano nell'essere « il protestante », altri nel « credente », al di sopra delle denominazioni ecclesiastiche. Solo il futuro ne saprà rendere conto. Per ora, la soluzione del dilemma non attiene al campo storico, il cui contributo può essere dato soltanto con la retrospettiva del cammino effettivamente percorso dai valdesi concreti. Altre possono essere le sedi per aprirne o approfondirne il dibattito, culturale e teologico, certo non indifferente per il destino del mondo valdese. La questione dell'identità, infatti, presso ogni gruppo, minoranza, o istituzione con una propria specifica storia, necessita di molta chiarezza e capacità di autocoscienza critica per accrescerne la positiva forza creatrice e propositiva ed evitare dannose chiusure culturali su se stessi. Se il futuro della società mondiale sarà il vivere nella multiculturalità di razze e religioni, anche per i valdesi si impone una ricucitura con la propria storia, né mitica né liquidatoria né trionfatrice né umiliata: il passato è umano come lo è il presente, e lo sarà il futuro, umano nel senso di fatto e complicato dalle azioni degli uomini e delle donne, con quel costante pizzico di necessità e di utopia.

\* La versione integrale della ricerca si trova in *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*. Prefazione di Luisa Passerini, Bologna, Forni, 1990. Alla bibliografia ed alle schede ivi contenute rimandiamo.



- 1950 — A. ARMAND-HUGON, *Le valli valdesi dallo scoppio della rivoluzione al governo provvisorio*
- 1951 — T. G. PONS, *Valdesi condannati alle galere nei sec. XVI e XVII*
- 1952 — E. AYASSOT, *Il primo tempio valdese della libertà. Il tempio di Torre Pellice nel centenario della sua fondazione*
- 1953 — L. MARAUDA, *La parrocchia valdese di Villasecca e il suo tempio attraverso i secoli*
- 1954 — A. JALLA, *I Valdesi a Torino cento anni fa. In occasione del centenario del loro tempio*
- 1955 — C. DAVITE, *I Valdesi nella valle di Susa (note cronologiche)*
- 1956 — T. G. PONS, *Cento anni fa alle Valli. Il problema dell'emigrazione*
- 1957 — A. PASCAL, *I Valdesi di Val Perosa (1200-1700)*
- 1958 — A. PASCAL, *La fede che vince. Galazzo Caracciolo marchese di Vico*
- 1959 — E. GANZ - E. ROSTAN, *Il centenario della colonizzazione valdese nel Rio de la Plata*
- 1960 — T. BALMA, *C. L. Paschale apostolo in Calabria, martire a Roma (1560)*
- 1961 — L. SANTINI, *Dalla Riforma al Risorgimento. Protestanti e unità d'Italia*
- 1962 — A. RIBET, *La chiesa valdese di Milano*
- 1963 — R. COISSON, *I Valdesi e l'opera missionaria*
- 1964 — L. SANTINI, *Un'impresa difficile, l'unione degli evangelici italiani*
- 1965 — L. MICOL, *Le scuole valdesi di ieri e di oggi*
- 1966 — G. BOUCHARD, *La scuola latina di Pomaretto 1865-1965*
- 1967 — A. RIBET, *Toscana evangelica. La chiesa valdese di Pisa*
- 1968 — D. MASELLI, *Attualità della Riforma del XVI secolo.*
- 1969 — A. ARMAND-HUGON, *La Riforma in Piemonte. Vicende e personaggi*
- 1970 — G. COSTABEL, *Il primato papale nella polemica evangelica del 1870 (Concilio Vaticano I) - Cento anni fa*
- 1971 — A. ARMAND-HUGON - L. SANTINI, *L'ospedale di Torre e il Gould di Firenze*
- 1972 — A. ARMAND-HUGON, *La notte di S. Bartolomeo (1572)*
- 1973 — G. TOURN, *Verso il centenario di Valdo*
- 1974 — G. TOURN, *Valdo e la protesta valdese*
- 1975 — E. BALMAS, *Pramollo*
- 1976 — L. SANTINI, *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo*
- 1977 — G. PEYROT, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo stato dal fascismo ad oggi*
- 1978 — R. NISBET, *La comunità e l'Istituto di Vallecrosia*
- 1979 — U. BERT, *Il Protestantesimo a Trieste*
- 1980 — A. ARMAND-HUGON, *La donna nella storia valdese*
- 1981 — L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*
- 1982 — M. DALMAS, *I valdesi nel Rio de la Plata*
- 1983 — ACHILLE DEODATO, *Vicende di un colportore nella Sicilia di fine '800.*
- 1984 — GIORGIO GIRARDET, *La chiesa al bivio Barmen 1934*
- 1985 — GIORGIO TOURN, *La Revoca dell'Editto di Nantes.*
- 1986 — B. PEYROT - G. TOURN, *Dalla Revoca al Rimpatrio, gli anni difficili.*
- 1987 — G. GONNET, *Dalla Revoca al Rimpatrio, Prigione ed espatrio.*
- 1988 — G. MERLO, *Val Prigelato 1488.*
- 1989 — G. PASQUET, *Dalla Revoca al Rimpatrio, il rientro.*
- 1990 — A. COMBA, *Gilly e Beckwith fra i Valdesi dell'Ottocento.*
- 1991 - F. JALLA, *Giosuè Gianavello (1617 - 1690)*

Semestrale

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971

Responsabile a termine di legge: AUGUSTO COMBA

Stampa: Tipolitografia Saviolo - Vercelli