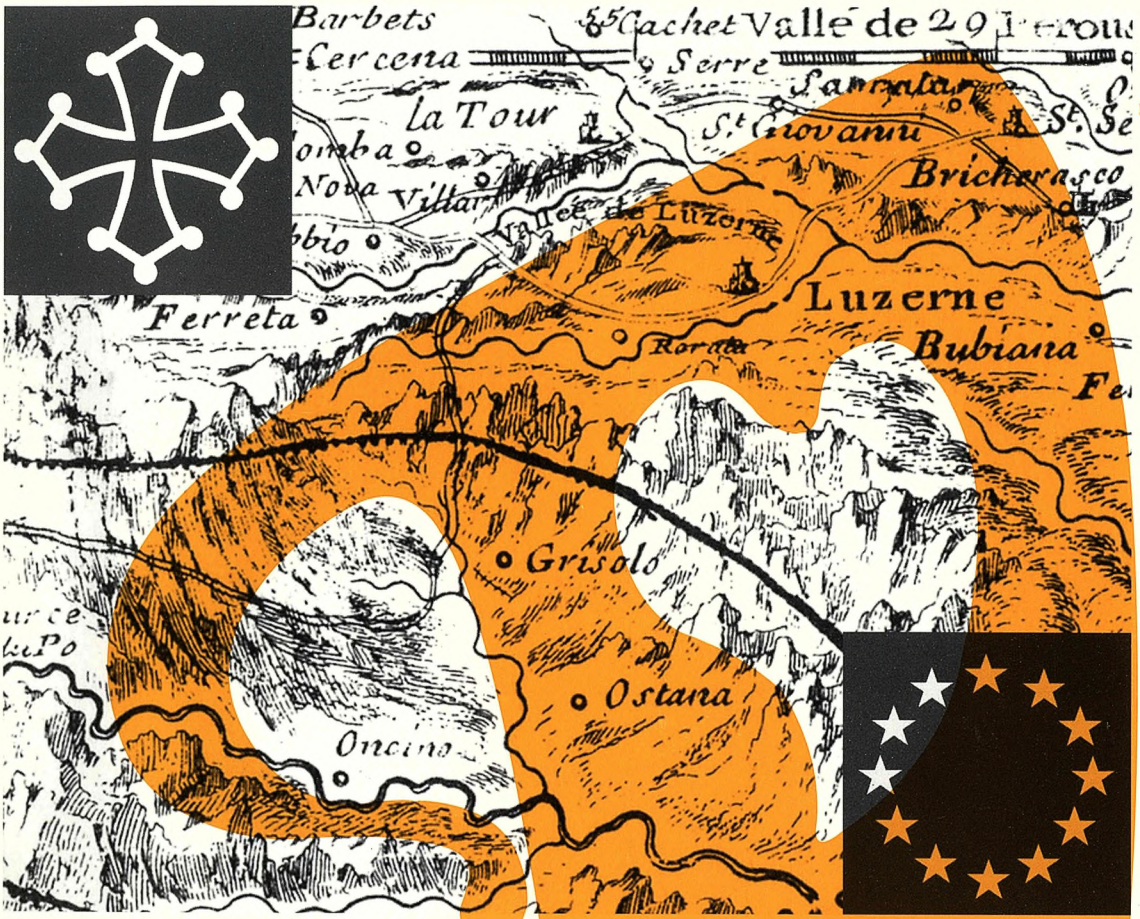
la beidana

cultura e storia nelle valli valdesi



51

dicembre 2004

LINGUA E CULTURA OCCITANA

LA BEIDANA
anno 20°, n. 51 – dicembre 2004

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

Pubblicazione periodica

Responsabile a termini di legge:
Piera Egidi

Redazione:
Marco Fraschia
(caporedattore)
Marco Buttera
Marco Fratini
William Jourdan
Silvana Marchietti
Samuele Revel
Luca Pasquet
Sara Tourn
Ines Pontet

Società di Studi Valdesi
Via Beckwith, 3
10066 Torre Pellice (TO)
Tel. 0121.93.27.65
e-mail: ssvaldesi@yahoo.it

Centro Culturale Valdese Editore
Via Beckwith, 3
10066 Torre Pellice (TO)
Tel. 0121.93.21.79
Fax 0121.93.25.66
e-mail: centroculturalevaldese@tin.it
C. C. Postale n. 34308106

Abbonamenti 2005:

annuale	12 euro
biblioteche	12 euro
estero ed enti	15 euro
sostenitore	26 euro
enti sostenitori	52 euro
la copia	5 euro
arretrati	6 euro

IVA ridotta a termini di legge.
Pubblicazioni cedute
prevalentemente ai propri soci.

L'Editore garantisce la tutela dei dati personali,
che potranno essere rettificati o cancellati
a richiesta dell'interessato/a
ed essere utilizzati esclusivamente
per proposte o iniziative
legate alla finalità della rivista.

Progetto grafico:
Giuseppe Mocchia

Grafica:
Mario Ratsimba

Impaginazione:
Marco Fratini

Stampa:
Tipolitografia Alzani - Pinerolo

In copertina: Carta del Marchesato di Saluzzo e della Contea di Nizza impressa nel 1704 da Nicolas de Fer, "géographe du roi", su disegno di Nicolas Guérard, "graveur du roi", da D. Bouterouе, *Discorso breve delle persecuzioni occorse in questo tempo alle Chiese del Marchesato di Saluzzo (1620)*, a cura di E. Balmas, G. Zardini Lana, Torino, Claudiana, 1978.



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

Non è la prima volta che la nostra rivista "ospita", sotto forma di numero monografico, lavori realizzati da un gruppo di ricerca esterno alla redazione (cfr. *Torre Pellice: i 150 anni del temple neuf*, n. 44, giugno 2002; *Un secolo di alpinismo in val Pellice*, n. 48, dicembre 2003).

Questa volta la pubblicazione di alcuni interventi tenuti in occasione di un corso di formazione sulla lingua e cultura occitana organizzato tra ottobre 2003 e gennaio 2004 dallo Sportello linguistico del Servizio delle Lingue occitana e francese della Comunità Montana Val Pellice, ci permette di realizzare un fascicolo interamente dedicato ad un tema, lingua e dialetto, che – come si può verificare scorrendo l'indice tematico comparso sul precedente numero della rivista – ha caratterizzato, seppur saltuariamente, la nostra rivista fin dall'inizio.

A questi testi, privi purtroppo di due contributi, abbiamo pensato di aggiungere un interessante lavoro di Cesare Milaneschi sulla lingua occitana di Guardia Piemontese, a riprova, se mai ce ne fosse ancora bisogno, dei passati (e per certi versi ancora esistenti) legami religiosi, culturali e linguistici tra il piccolo paese calabrese e le valli valdesi.

La redazione



Intervista di Daniele Arghittu alla redazione nella riunione del 28 settembre 2004, apparsa su «L'Eco del Chisone» del 6 ottobre 2004.



Il 15 dicembre 1999, è stata approvata la legge 482 Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche *il cui articolo 2 recita: «In attuazione dell'articolo 6 della Costituzione e in armonia con i princìpi generali stabiliti dagli organismi europei e internazionali, la Repubblica tutela la lingua e la cultura delle popolazioni albanesi, catalane, germaniche, greche, slovene e croate e di quelle parlanti il francese, il franco-provenzale, il friulano, il ladino, l'occitano e il sardo». In base all'art. 3 della medesima legge, che sancisce il principio dell'autodeterminazione delle popolazioni e dei loro rappresentanti, in val Pellice, i comuni di Angrogna, Bobbio Pellice, Luserna San Giovanni, Rorà, Torre Pellice e Villar Pellice, hanno dichiarato la presenza di popolazioni parlanti il francese e l'occitano, Lusernetta di parlanti l'occitano.*

In seguito alla pubblicazione del Regolamento attuativo della suddetta legge[*]*, la Comunità Montana ha presentato una richiesta di contributi per la realizzazione di un progetto articolato in tre punti volto a mettere in atto una serie di iniziative di promozione e di tutela delle lingue diffuse localmente ai sensi della legge. Tra le iniziative sinora promosse dalla Comunità Montana, ricordiamo le più importanti: il servizio di sportello linguistico, la festa delle lingue minoritarie a Villar Pellice e un corso di formazione organizzato in due cicli, il primo sulla lingua e la cultura occitana e il secondo sulla didattica in relazione alla diffusione della lingua occitana.*

Piervaldo Rostan
Assessore incaricato alle Minoranze linguistiche
Comunità Montana Val Pellice

[*] Pubblicato anche su «Lou Temp Novel», 54, 2001, pp. 12-26.

Corso di formazione su:

Lingua e la cultura occitana

Val Pellice, ottobre 2003 – gennaio 2004

a cura di Matteo Rivoira

Il primo dei due cicli di lezioni sulla lingua e la cultura occitana prevedeva una decina di incontri a carattere monografico finalizzati ad analizzare diversi aspetti storici, linguistici, artistici e culturali della val Pellice mostrandone la matrice occitana. Si è scelto di affrontare diversi aspetti favorendo un'ampia carrellata di tematiche anziché focalizzare l'attenzione su un unico tema, in modo tale da far familiarizzare con la questione culturale e linguistica occitana anche coloro che per la prima volta si confrontavano con questo ambito. Affinché questo intento non rimanesse limitato al ristretto ambito del corso, si è deciso di pubblicare sotto forma di contributo scritto gli interventi di coloro che hanno presieduto i vari incontri.

Da questa decisione e grazie alla disponibilità della redazione de «la beidana» si è giunti al presente numero che ne raccoglie gli interventi. I vari contributi qui di seguito pubblicati si caratterizzano per le diverse impostazioni, sia nella presentazione, sia nei presupposti teorici. Tale varietà è determinata dalla modalità stessa dell'organizzazione del corso, nell'ambito del quale si sono volute ascoltare le voci di diverse persone, lasciando loro la libertà di svolgere l'argomento così come credevano meglio. Anche le discordanze nel trattare alcuni termini dialettali – in primis la stessa parola patouà/patois – sono da attribuire alla scelta dei singoli autori.

Nel primo scritto Jean-Louis Sappé mostra come la lingua occitana, parlata in molteplici varietà locali, caratterizzate però da una notevole unità strutturale, abbia trasmesso, e tuttora possa trasmettere, un ricco patrimonio di saperi legati alle varie sfere della cultura umana. Mostra oltretutto come tale lingua sia ancora vitale nell'ambito di una socializzazione di saperi ed emozioni alternativa all'imperante cultura televisiva.

Dopo questa introduzione, con il contributo di Daniele Tron si passa a un inquadramento storico della val Pellice, che ripercorre con rapidità ed efficacia le principali vicende storiche e culturali che hanno avuto la valle come scenario.

Focalizzando l'attenzione sul fatto più propriamente linguistico Tullio Telmon fornisce un inquadramento terminologico e dialettologico al fine di spazzare il campo dai numerosi luoghi comuni e incomprensioni circa i termini di lingua, dialetto, *patouà*, provenzale e occitano.

Segue una sintetica presentazione della questione relativa all'utilizzo dei diversi sistemi ortografici per rendere le varietà occitane, con l'esposizione dei criteri in base ai quali nell'ambito del progetto di tutela della Comunità Montana si è scelto di utilizzare la grafia detta "concordata" o dell'*Escolo dóu Po*.

L'intervento di Enzo Negrin, dedicato alle parole e agli attrezzi della vita agricola, è il primo dei tre contributi che affrontano singoli aspetti della cultura valligiana dal punto di vista della lingua. In esso è riproposta la riflessione, ma anche l'animazione organizzata in occasione dell'incontro del corso. Segue il contributo di chi scrive, sulla toponomastica valligiana, con il quale si tenta di mostrare la ricchezza di informazioni racchiuse nel patrimonio toponimico, riguardanti la storia, la cultura e il rapporto delle genti con il territorio che abitano. L'ultimo scritto, infine, porta la firma di Enrico Lantelme ed è dedicato al ricco patrimonio di canti popolari, conservatosi vitale sino a pochi anni fa, che contraddistingue la val Pellice, insieme alla val Germanasca, rispetto al resto del territorio alpino.

Corso di formazione
per operatori amministrativi, tecnici e culturali,
aperto a tutta la popolazione

Il patouà *una lingua viva*, Jean-Louis Sappé (Angrogna, 28 ottobre 2003)

La storia della val Pellice, Daniele Tron (Villar Pellice, 5 novembre 2003)

Occitano o patouà, Tullio Telmon (Torre Pellice, 13 novembre 2003)

La situazione linguistica della val Pellice, Franco Bronzat (Lusernetta, 20 novembre 2003)

La letteratura occitana, Jean-Louis Sappé e Franco Bronzat (Luserna San Giovanni, 27 novembre 2003)

Come si scrive il patouà, Matteo Rivoira (Bobbio Pellice, 4 dicembre 2004)

Le parole e le cose dell'agricoltura in val Pellice, Enzo Negrin (Rorà, 11 dicembre 2003)

La toponomastica della val Pellice, Lilia Garnier e Matteo Rivoira (Luserna San Giovanni, 18 dicembre 2003)

Il canto e la danza in val Pellice, Enrico Lantelme (Villar Pellice, 7 gennaio 2004)

Lingua e identità, quali prospettive di tutela?, Daniele Jalla (Torre Pellice, 15 gennaio 2004)

Comunità Montana Val Pellice
Servizio delle lingue occitana e francese – Sportello linguistico

Villa Olanda, Via Fuhrmann 23 – 10062 Luserna San Giovanni (To)
Orario di apertura: lunedì 17.00-19.00, mercoledì 9.00-11.00, venerdì 16.00-19.00.
tel. +39.0121.902764
lingueminoritarie@valpellice.to.it

Cenni sulla storia della val Pellice

di Daniele Tron

Narrare la storia della val Pellice in una semplice conferenza di due ore è impresa ardua, anzi, direi disperata. È difficile, infatti, sintetizzare tanti secoli in un breve resoconto e, al contempo, anche se si tratta di storia locale di un piccolo territorio, ben presto ci si rende conto di quanto le vicende umane svoltesi entro i suoi confini siano state dense e ricche di tutte le influenze che agitarono le grandi epoche del passato. Non solo: come per ogni luogo, anche per la val Pellice potrebbero essere scritte tante storie, da più punti di vista.

Sicuramente uno di questi potrebbe essere rappresentato dalla storia del radicamento di uno dei movimenti ereticali medievali – quello valdese – diventato in seguito, almeno fino al XIX secolo, l'unica chiesa di impronta riformata presente sulla penisola italiana.

In questa sede, però, non seguiremo tale filone ma, prendendo in considerazione un arco cronologico molto ampio, cercheremo invece di tener particolarmente presente il contesto storico-linguistico che ci concerne, limitato ovviamente a rapidi cenni, in quanto il fine è unicamente quello di sollevare qualche curiosità in proposito.

Liguri e Celti

Abbiamo la prova che la Valle sia stata popolata a cominciare dal neolitico (epoca della pietra levigata, in cui sono iniziati l'agricoltura e l'allevamento degli animali), circa due millenni a.C. Sono state infatti rinvenute varie incisioni rupestri e vi sono stati anche sporadici ritrovamenti di arnesi litici (asce, coltelli, grattatoi) e di cocci di ceramiche risalenti a quel periodo.

Non sappiamo con esattezza chi fossero quelle popolazioni. Gli storici romani le hanno comprese tutte sotto la denominazione generica di Liguri. Si trattava, in realtà, di diverse tribù di lingua pre-indoeuropea, insediate nell'Italia del nord.

Le tribù più vicine alla nostra valle sembra siano state i Vibili o Vibelli-Viboni[1], i Magelli[2] e i Caburriati (o Caburrenses), i quali con centro *Caburrum* – vale a dire Cavour –, occupavano la piana compresa fra il Pellice e il Po. Quando i Romani entrarono in contatto con loro, verso il I secolo a.C., queste popolazioni erano già mescolate ai Celti (o Galli). Provenendo dal Nord, questi ultimi erano penetrati nelle nostre valli attraverso i passi alpini alla fine del V, e all'inizio del IV secolo a.C. Cesare li definì «Ipsorum lingua Celtae, nostra Galli, appellantur». Siamo nella seconda età del ferro, quella detta di La Téne.

Molte tracce di questi antichi insediamenti sono rimaste nella toponomastica che, a causa della mescolanza di cui si è detto, si usa definire «celto-ligure». Qualche esempio: i suffissi in «-asca» e «-asco» (Airasca, Baudenasca, Germanasca, Pinasca, Venasca, Buriasco, Cercenasco, Famolasco, Frossasco, Osasco, Subiasco), sarebbero di origine ligure[3]; quelli in «-ogna» (Angrogna, Ciamogna), che indica acqua corrente, sono invece di origine celtica, come anche il termine *bric*: colle, monte (da cui Bricherasio)[4]. Secondo alcuni, poi, la collina dei Quariati, etimologicamente trarrebbe origine dalla tribù che ha dato il nome anche alla vicina val Queyras.

Romani

Dopo le vicende delle guerre civili che toccarono, seppur marginalmente, il Piemonte (con Pompeo nel 77 a.C., Decimo Bruto e Marco Antonio nel

---

[1] Alcuni eruditi hanno sostenuto che Bibiana fosse un insediamento dei Vibelli (*Forum Vibii*), ma probabilmente ciò è il frutto di un equivoco, essendosi scambiata questa località con Cavour (*Forum Vibii Caburrum*), che sicuramente esisteva in epoca romana.

[2] Da cui deriverebbero i toponimi Macello e Massello.

[3] Secondo G. Rohlfs, (*Studi e ricerche sulla lingua e dialetti d'Italia*) il suffisso in «-asc» indicherebbe appartenenza, come risulta chiaro dai moderni esempi italiani bergamasco = di Bergamo, comasco = di Como, cremasco = di Crema, ecc. Giulia Petracco Siccardi – coautrice tra l'altro del prestigioso *Dizionario di toponomastica* della UTET – conferma che -asco è un suffisso indicante una derivazione (per esempio Borzone e Borzonasca indica che Borzonasca è la terra di pertinenza di Borzone, derivata da Borzone). Ma per quanto riguarda il legame fra «-asco» e i liguri noi sappiamo – sostiene la studiosa – che il suffisso «-asco» era usato in epoca romana per derivare un toponimo da un altro toponimo. Tuttavia tale suffisso ha continuato ad essere usato, in particolare nel periodo germanico. Poiché le popolazioni germaniche, come suffisso di derivazione, avevano «-isco» che ha dato «-esco» in italiano (esempio tedesco), dove c'era il suffisso «-asco» le popolazioni germaniche anziché usare il loro suffisso hanno recuperato il vecchio. Questo spiega, ad esempio, il perché di bergamasco e cremasco dove i liguri non ci sono mai stati. Inoltre, il suffisso in «-asco» è stato utilizzato fino al XIII secolo. Esso non è, pertanto, un segno sicuro di «liguricità».

[4] Molti sono i vocaboli di origine celtica ancora presenti nei *patouà* attuali: *drugia* (letame) dal celtico *dru* (fertile); *bealera* (corso d'acqua) dal celtico *beal* (corso d'acqua); *bisa* (vento freddo) da *bis* (pungente), etc.

43 a.C.), con Augusto si conclude la conquista delle Alpi, sino a quel momento rimaste in larga parte estranee e ostili a Roma.

Al tempo di Cesare era stato ancora possibile ignorarle, in quanto ai fini della conquista della Gallia e dell'Iberia era ritenuta sufficiente la comunicazione marittima e la via terrestre lungo la costa ligure. Ma all'epoca di Augusto, completata la romanizzazione della Gallia, il sopravvivere di nuclei autonomi in un'area strategica come quella alpina costituiva un anacronismo e una minaccia per l'Impero.

Come spesso è avvenuto nella storia, anche questa volta il problema venne affrontato ricorrendo sia alla diplomazia che all'intervento militare: per quanto riguarda la prima opzione, va menzionata l'alleanza con il re Cozio cui accenneremo tra breve, mentre per l'opzione militare si deve ricordare la sconfitta della popolazione dei Salassi nel 25 a.C. (si parla di 30.000 Salassi venduti ad Ivrea)[5] e quella dei Liguri delle Alpi Marittime nel 14 a.C.

L'occupazione romana viene così completata nel primo secolo dopo Cristo. Essa – a parte l'ovvia eredità linguistica neolatina – non ha però lasciato molte tracce nella nostra valle, forse percorsa solo saltuariamente. Ciò che infatti interessava ai Romani era assicurarsi i transiti alpini verso la Gallia, attraverso il Moncenisio e il Monginevro. Il transito per il colle della Croce era probabilmente praticato solo dalle popolazioni confinanti. D'altra parte la nostra zona si trovava nel territorio del re Cozio (da cui il nome di Alpi Cozie), con capitale a Susa. Questo capo-tribale si era mantenuto neutrale, per cui i conquistatori romani non occuparono le valli secondarie del suo dominio, come la nostra, attestandosi per lo più all'entrata. Non a caso Cavour è stato invece sicuramente un avamposto romano, come dimostrano i numerosi reperti archeologici venuti alla luce in questi ultimi anni[6].

Il nuovo ordinamento augusteo, nell'ambito del più ampio disegno dell'unificazione d'Italia, intendeva sancire l'uguaglianza e la piena partecipazione alla vita dell'impero di tutte le popolazioni che la abitavano estendendo simbolicamente all'intera penisola la divisione in undici regioni propria di Roma stessa, salvaguardando le tradizioni etniche di ciascuna con il mantenimento delle singole denominazioni.

Il Piemonte venne suddiviso in quattro partizioni territoriali: la provincia delle Alpi Cozie, con capitale *Segusium*, sottoposta all'autorità di Cozio in qualità di *Præfectus*, che estendeva il suo dominio su quattordici tribù stanziate sui due versanti alpini, il cui elenco è inciso nella celebre iscrizione

---

[5] Una dedica aostana ad Augusto, nella quale si parla di «incolæ salassi», sembra comunque suggerire che non tutta la popolazione fu deportata, ma alcuni nuclei parteciparono invece alla fondazione della nuova città di *Augusta Praetoria*.

[6] Poco distante, si rinviene Fenile, toponimo che potrebbe aver designato il punto di confine (dal latino: «finis») con le terre di Cozio.

dell'arco di Susa del 9/8 a.C.[7] Ad *Ocelum* – probabilmente nella bassa val Susa – correva il confine tra questa provincia ed il territorio della colonia di *Augusta Taurinorum* (Torino), ma tutta la valle della Dora a partire dalla stazione di *Excingomagus* (forse presso Exilles) era già considerata Italia: si ha così un'ampia zona amministrativamente soggetta alla provincia delle Alpi Cozie, ma italica dal punto di vista politico e geografico.

A sud del Po fu creato il distretto delle Alpi Marittime con scopi eminentemente strategici. Tale distretto, che comprese le popolazioni sconfitte nel 14 a.C. e menzionate nel Trofeo di La Turbie, aveva il suo capoluogo a *Cemenelum* (Cimiez, a nord di Nizza) e venne anch'esso affidato alla giurisdizione di un *Præfectus*[8].

Il Piemonte, in quanto come oggi regione di frontiera, fu cinto dal cordone doganale della cosiddetta *Quadragesima Galliarum*, attraverso le cui stazioni – ubicate non casualmente all'imbocco delle vallate alpine (*Drubiaglio*, nei pressi di Avigliana, *Piasco*, *Dronero*, *Borgo San Dalmazzo*) – si provvedeva al pagamento della tassa doganale (corrispondente ad 1/40 del valore) sulle merci in entrata e in uscita dall'Italia. E forse non è un caso che il confine linguistico che ancora oggi separa l'area occitana da quella piemontese ricalchi molto da vicino quello doganale sopra indicato.

Merita ancora segnalare che gli abitanti della regione alpina non usufruirono tutti contemporaneamente del diritto latino e romano: i Liguri Montani dell'Alta val Tanaro lo ottennero solo successivamente alla loro assegnazione nell'89 a.C., al municipio di *Albingaunum* (Albenga); gli indigeni delle Alpi Marittime ricevettero il diritto latino addirittura in età neroniana (54-68 d.C.), mentre nella stessa epoca quelli delle Alpi Cozie – che invece avevano ricevuto il diritto latino da Augusto – passarono da questo alla cittadinanza romana. Ciò rispecchia netti divari nel grado di romanizzazione raggiunto in Piemonte anche dopo che Augusto ebbe completamente assoggettato la regione.

---

[7] Siamo inoltre a conoscenza della presenza di un'altra tribù nella nostra zona – forse non soggetta a Cozio – perché nel 1787 nelle campagne intorno a San Secondo fu ritrovata una lapide con un'iscrizione a caratteri romani nella quale si faceva riferimento alla tribù Stellatina. Il reperto oggi non è più rintracciabile, ma di esso resta testimonianza nel verbale del Consiglio comunale del 17 ottobre 1787.

[8] Le altre partizioni territoriali dell'area piemontese erano: la «XI Regio», che comprese il territorio da *Drubiaglio* fino al Ticino, mentre la restante parte del Piemonte venne annessa alla «IX Regio» divisa dalla Transpadana a nord dal corso del Po ed a sud-est dall'Etruria («VII Regio») dal corso della Magra; probabilmente il Trebbia la separava dall'Emilia («VIII Regio»). È da notare che, nel decidere i confini delle regioni augustee, non si tenne conto delle situazioni locali, ma furono scelte le linee geograficamente meglio definite dei fiumi e delle principali catene montuose; pertanto non di rado si poteva verificare che una città avesse il territorio diviso in due metà ascritte a due regioni diverse, come è il caso per es. di *Augusta Taurinorum* (Torino).

Barbari

Nel V secolo d.C. assistiamo allo sfacelo dell'Impero Romano e alle cosiddette «invasioni barbariche», ossia all'irruzione di popolazioni provenienti per lo più dal nord Europa. Su questo periodo, per quanto riguarda la nostra valle, siamo totalmente senza dati, possiamo solo basarci sulla storia generale del Piemonte, supponendo che gli avvenimenti qui accaduti si siano ripercossi, anche solo marginalmente, nella nostra area.

Negli ultimi decenni dell'Impero Romano la terra di transito tra l'Italia e la Gallia è percorsa da orde di barbari che lasciano dietro di sé distruzioni e rovine. Prima i Visigoti di Alarico, poi gli Eruli di Odoacre, poi ancora i Goti di Teodorico, e persino i bizantini, decisi a rivendicare per sé l'eredità di Roma. Intanto i burgundi, stabilitisi tra le Alpi della Moriana e della Savoia, piombano di tanto in tanto sulle pianure piemontesi razziando ovunque. In ultimo, intorno al 569, giungono i Longobardi: il loro, però, non sarà un semplice transito, ma un insediamento che durerà per oltre duecento anni, lasciando tracce della loro permanenza nei nomi di località terminanti in «-engo», come Murisengo, e in «igi», come Racconigi e Stupinigi; ed anche nei dialetti, come il nome «braida», che significa villaggio, da cui probabilmente deriva Brà. Per le terre pinerolesi sappiamo da un documento del 739 che Talucco (oggi frazione di Pinerolo) e la valle Dubiasco risultano compresi entro i confini del dominio longobardo in Piemonte. I Longobardi si convertono al cristianesimo e si fondono lentamente con la popolazione locale. I re longobardi, come manifestazione della loro fede ma anche della loro potenza, erigeranno monasteri nei punti chiave del loro regno: così nacque nel 612 il monastero di Bobbio sull'Appennino ligure. Ai sovrani longobardi sono poi attribuiti i monasteri che in quel tempo sorsero ai piedi delle Alpi, la maggior parte ubicati nelle vicinanze degli antichi insediamenti doganali romani: San Dalmazzo presso Pedona, Sa Costanzo presso Dronero, San Pietro di Pagno presso Saluzzo, San Michele della Chiusa nella val Susa. Anche a Cavour, sulle rovine della *Caburrum* romana distrutta, alcuni monaci agostiniani, che una tradizione assai incerta fa giungere dall'Africa, fondarono un monastero di cui resta la suggestiva cappella sotterranea con le sue colonne e i capitelli longobardi.

Quando, nel 774, i Franchi abbatteranno definitivamente la dominazione longobarda, Carlo Magno sarebbe diventato signore anche delle *Alpes Cotiae*. Con la creazione dei distretti amministrativi detti *comitati* (da cui il titolo di conte), l'attuale pinerolese fu compreso nel comitato di Torino. Non molto diversamente dai loro predecessori i Franchi condussero una politica incentrata particolarmente sulle donazioni a monasteri e vescovadi.

Saraceni

Nel IX secolo si abbatteva anche in area alpina il flagello dei Saraceni. Padroni del Mediterraneo occidentale, gli Arabi ne dominavano le coste ed anche là dove non riuscivano a stabilire un dominio diretto facevano sentire la propria presenza con frequenti incursioni. Già al concilio di Valence dell'890 si fa espressamente menzione di alcune loro bande che, unitamente ad altre di Normanni, scesero dal Nord della Francia, devastando le terre di Provenza. Poco tempo dopo, una colonia di Saraceni occupava Frassineto, vale a dire La Garde-Freinet (nei pressi dell'attuale Saint-Tropez), e la trasformava in un campo trincerato; da qui alcune bande di predoni e saccheggiatori si irradieranno sul territorio compreso tra il Rodano e le Alpi, giungendo fino al Vallese.

> Venne da Frassineto l'alluvione dei Saraceni, che abitavano su un monte circondato da selve estesissime, in inestricabili cunicoli sotterranei: devastarono la provincia di Arles, della Borgogna e della Cimella e sommersero nel sangue e nel fuoco anche tutta la Gallia Subalpina.

Così li descrive la *Cronaca della Novalesa*, l'abbazia che nei primi anni del 900 subirà direttamente le conseguenze di una sanguinosa incursione compiuta in alta val Susa[9].

Non sono affatto chiare le modalità e i tempi delle varie scorrerie dei Saraceni nelle nostre regioni, e ci sfugge altresì quale sia stata l'effettiva estensione delle loro temporanee occupazioni territoriali. Non si può del tutto escludere che alcune bande di questi razziatori arrivassero pure nella nostra valle, anche se l'ipotesi – perché di mera ipotesi si tratta – va presa con estrema prudenza[10]. Alcuni eruditi hanno voluto coglierne tracce nel linguaggio e nella toponomastica – da luoghi come *Paiant* (Bobbio), *Moumaou* e *Barma dar Servagge* nella *Coumba di Charbounî*, e in cognomi quali Morel, Salvay,

[9] *Chronicon Novaliciense*, fr. 20,1, IV libro. Il *Chronicon* colloca al 906 l'irruzione dei Saraceni nell'abbazia che presidia il Moncenisio; con tono di rimprovero narra come Domniverto (che però è stato abate dal 912 al 920), avendo udito la terribile fama dei mori, decise poco prima di fuggire con i suoi monaci e tutto il patrimonio del monastero – fra cui si dice ci fossero i 6.666 volumi della biblioteca – a Torino, lasciando così quasi del tutto sguarnita l'abbazia. Ovviamente i predoni, incontrastati come furono sul luogo, tutto distrussero, ed in ultimo uccisero gli unici due anziani monaci che non avevano voluto partire (nella tradizione della val Susa identificati con i santi Giusto e Flaviano). Che le incursioni saracene siano state feroci e violente è attestato anche da papa Giovanni VII, il quale, scrivendo a Carlo il Calvo, riporta: «beate le donne sterili». Le cronache del tempo ricordano che le comunicazioni tra regione e regione sono spesso interrotte: nel 911 un arcivescovo di Narbona, che urgenti interessi chiamano a Roma, non può mettersi in cammino per la presenza dei Saraceni. Gli anni che vanno dal 920 al 930 segnano il periodo culminante delle incursioni: un vescovo di Tours viene ucciso mentre fa ritorno in Francia.

[10] A tale proposito cfr. A. A. Settia, *I Saraceni sulle Alpi: una storia da riscrivere*, in «Studi Storici», XXVIII, 1987, fasc. 1, pp. 127-143.

Salvagiot – ma queste attribuzioni sono assai discutibili ed arbitrarie, quando non palesemente errate, come per il toponimo *Sarsenà*, che Teofilo Pons ha dimostrato derivare da Cercenasco e non dai Saraceni! Va comunque relegata al ruolo di pura leggenda l'idea di un loro insediamento stabile nella valle: un conto è ipotizzare rapide e devastanti incursioni temporanee, un conto è pensare ad uno stanziamento definitivo, del tutto impossibile in quel contesto.

Comunque le scorribande saracene furono arrestate solo verso la fine del X secolo da una coalizione di poteri locali e sovralocali (che a inizio secolo, a causa dei continui attriti e inimicizie, non avevano invece saputo far fronte al pericolo comune). Nel 972 i Saraceni sono scacciati da La Garde-Freinet da Guglielmo conte di Provenza, fratello di Corrado re di Borgogna, con il concorso di signori laici ed ecclesiastici. Sul nostro versante, alle aristocrazie che avevano collaborato alla loro eliminazione furono assegnati in premio dei domìni: così per la sua partecipazione all'impresa, Arduino il Glabro fu creato, verso il 942-945, marchese di Torino dall'imperatore Berengario II. Fu poi riconfermato da Ottone I, che lo nominò signore delle contee di Torino, Asti, Auriate e Ventimiglia: queste regioni entrarono così a far parte della marca d'Italia. I suoi successori furono Manfredo I (fino al 1000) e Olderico Manfredi I: la marca arduinica veniva ora a comprendere gran parte del Piemonte, della Liguria (da Albenga a Ventimiglia) estendendosi fino a Parma e Piacenza.

Grandi abbazie

Nel periodo che intercorre tra il 1030 e il 1140 assistiamo allo sviluppo di grandi monasteri con vaste proprietà, per la maggioranza fondati ex novo, o risorti su quelli distrutti dalle scorrerie precedenti. Il numero di abbazie che sorsero ai piedi delle Alpi nell'arco di poco più di un secolo è impressionante. Non mancavano certamente motivi politici e preoccupazioni economiche, dato che un'abbazia significava un segno e una garanzia di potenza e di ricchezza per il suo fondatore, pur non volendo certo escludere che, alla base, non vi fosse anche un sincero desiderio religioso di sostenere la Chiesa. Ma la creazione delle abbazie aveva implicazioni notevoli sul piano sociale: nel monastero e intorno al monastero venivano impiegate molte persone che imparavano nuove tecniche di lavoro nella coltivazione della terra, nelle arti e nei mestieri. Nella passata organizzazione del territorio questo aspetto, che oggi sfugge pressoché totalmente alla percezione comune, focalizzata su una valutazione esclusivamente religiosa, riveste una notevole importanza.

C'era infatti la volontà di favorire la messa a coltura di ampi territori affidandoli ai monaci, la cui regola fondamentale era la preghiera e il lavoro.



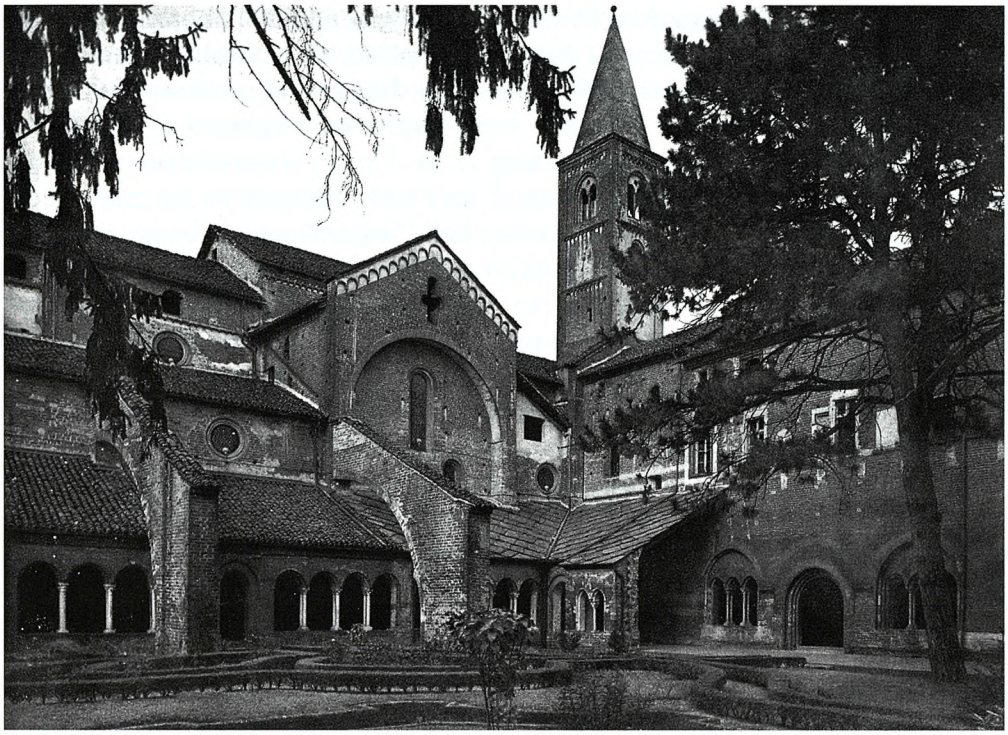
Abbazia di Santa Maria di Cavour.

L'abate rivendicava potere e giurisdizione su castelli, monasteri, terre coltivate e incolte, beni mobili e immobili, popoli, corti, case, servi, guardie, campi, vigne, prati, pascoli, selve, acque, mulini; da tutto ciò risulta evidente il ruolo delle abbazie non solo come centro di funzioni religiose ma anche di politica economica e di controllo sulle comunicazioni.

In genere la nascita di una nuova abbazia avveniva con modalità abbastanza tipiche. Un signore «per la salvezza della sua anima e in suffragio dei suoi defunti» donava una vasta estensione di terreno in una località solitaria e incolta; al centro nasceva l'edificio abbaziale, circondato ben presto da campi, prati, boschi.

In seguito altre donazioni, spesso lontane dall'abbazia, venivano ad accrescerne il patrimonio; in queste località periferiche poteva venir eretto un priorato, dipendente dall'abbazia, con un priore e qualche monaco (si veda il caso del priorato di Mentoulles, in val Chisone, dipendente dalla prevostura di Oulx, in val Susa)[11]. Ogni abbazia, con la sua costellazione di

[11] La Prevostura di Oulx, fondata dal vescovo di Torino Cuniberto nel 1065 possedeva, oltre a Bagnolo, Barge, Revello tutte le chiese dell'alta val Po, ma non sembra invece aver avuto alcuna penetrazione in val Pellice.



Abbazia di Staffarda. Veduta del chiostro.

priorati sparsi in località diverse, costituiva un'unità economica completamente autosufficiente, con campi, pascoli, vigne, mulini e piccole officine.

Diverse di queste abbazie, nate appunto tra l'XI e il XII secolo, estesero la loro influenza in val Pellice e vi mantennero a lungo stretti rapporti, pur non essendone sorta alcuna sul suo territorio. È il caso per esempio della lontana abbazia di Santa Maria di Vezzolano (provincia di Asti), sorta alla fine dell'ottavo secolo e affidata ai monaci agostiniani, che dopo una fase di declino conobbe una decisa ripresa tra il secolo XI e XII. Proprio in tale periodo divenne proprietaria di chiese e terre a Bibiana (nel 1176) dopo aver già acquisito, nel 1153, il controllo dell'antica chiesa di San Giovanni «de Perno» di Luserna e delle sue chiese collegate. L'abbazia di Santa Maria di Cavour, fondata dal vescovo di Torino Landolfo nel 1037 e affidata ai benedettini, ebbe anch'essa vasti possedimenti tra Fenile, Campiglione e Garzigliana. La cistercense Santa Maria di Staffarda (fondata tra il 1135 e il 1138) aveva la disponibilità degli alpeggi della «val Guicciarda» (vale a dire la Comba dei Carbonieri), mentre dal monastero femminile di Santa Maria di Caramagna (fondato nel 1028 dal marchese arduinico Olderico Manfredi con la moglie Berta) dipendeva il priorato di San Cristoforo, a Villar Pellice, di cui è attestata l'esistenza a partire dall'inizio del XIII secolo. Tale monastero, inoltre, vedrà per molto tempo alcune esponenti della potente famiglia signorile dei Luserna alternarsi in qualità di badesse.

È però altamente indicativo che il ruolo giocato dall'abbazia di Santa Maria del Verano (ora Abbadia Alpina, nei pressi di Pinerolo), fondata nel 1064 dall'ultima esponente della dinastia arduinica, la contessa Adelaide, fosse marginale per la nostra valle, contrariamente a quanto avveniva per quelle del Chisone e della Germanasca dove il suo potere era praticamente esclusivo: probabilmente la presenza di una forte signoria non ecclesiastica, come quella dei Luserna, ne aveva limitato l'espansione. È bensì vero che nel 1131 un Signore, Enrico di Luserna, risulta detenere in feudo un territorio concessogli dall'abate di Pinerolo, ma questo probabilmente si limitava alla piccola area di Famolasco (oggi frazione di Bibiana), che proprio la contessa Adelaide aveva donato al monastero: soltanto per Famolasco, infatti, i discendenti di Enrico continueranno nel secolo successivo a prestare omaggio feudale all'abate[12].

Signori e servi

È noto che il periodo medioevale è caratterizzato dall'esistenza dei signori e dei contadini al loro servizio. Mentre i primi potevano scegliere fra una carriera militare o ecclesiastica, i secondi potevano soltanto pensare al loro futuro e a quello dei loro figli come servi dei primi. Nella nostra valle la fine dell'undicesimo secolo registra probabilmente l'inizio della lunga storia della società feudale, che sarà per molto tempo segnata dalla potente famiglia signorile dei Luserna.

La prima menzione di un castello di Luserna (di proprietà di un certo Gosvino detto Merlo, probabile progenitore della casata) appare nella donazione di un manso (ossia di un fondo terriero) in Roletto del 1096[13]. È dunque molto plausibile che la costituzione di una signoria imperniata sul *castrum* di Luserna sia da collocarsi negli ultimi anni di vita della contessa Adelaide, quando la Marca arduinica era ormai in fase di avanzata disgregazione. Appare assai fondata l'ipotesi che Gosvino-Merlo, influente personaggio della cerchia arduinica, e forse perfino imparentato con Adelaide, si sia in qualche modo sostituito a essa, ereditando integralmente le prerogative da lei detenute. L'ipotesi di una derivazione pubblica dei poteri esercitati dai signori di Luserna, proceduta che fosse da una delega formale o da una tacita approvazione, sembra quindi del tutto sostenibile. Col passare del tempo,

[12] Non bisogna però pensare ad una mancanza di rapporti tra i Luserna e l'abbazia, che anzi in alcuni casi potevano essere stretti: un «dominus Petrus de Lucerna» monaco di Santa Maria di Pinerolo, per esempio, è documentato dal 1239 al 1275, e ancora un «frate Giorgio de Lucerna» lo sarà fra la fine del Duecento e i primi del Trecento.

[13] Per tutto questo paragrafo fondamentale è il lavoro di A. Barbero, *Il dominio dei signori di Luserna sulla Val Pellice (sec. XI-XIII)*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpini», XCI, 1993, pp. 657-690.

nonostante il mantenimento del titolo vicecomitale, essi si trasformeranno in una vera e propria autonoma dinastia locale. Il probabile successore di Gosvino compare nelle fonti come «Henricus de Luserna» ed esercita un potere signorile, percepito ormai come del tutto autonomo, sugli uomini di Luserna e Caramagna.

Nel corso della prima metà del Duecento si assiste a una suddivisione della famiglia in rami. Guglielmo di Luserna, vissuto alla fine del secolo precedente, appare essere l'ultimo detentore di prerogative signorili non condivise con altri esponenti del casato. Tre sono i suoi figli documentati, e due pergamene del 1197 e 1199 ce li mostrano tutti insieme, subito dopo la morte del padre: sono Enrico (di Luserna), Pietro (di Angrogna) e Uberto (abate di San Benigno di Fruttuaria).

Alla generazione successiva compaiono sulla scena altri tre fratelli: Guglielmo detto Bigliatore, Manfredi e Bonifacio, i quali certamente non sono figli né di Enrico di Luserna né di Pietro di Angrogna. Tutto lascia pensare che fossero figli di un fratello di Enrico e Pietro; proprio da loro discenderanno comunque due dei tre rami principali della famiglia, i Luserna Bigliori e i Luserna Manfredi. L'altro ramo sarà quello dei Luserna Rorengo, che deriva invece da Pietro di Angrogna.

Con la moltiplicazione dei discendenti e la ramificazione della famiglia si affaccia il problema di suddividere la signoria, oppure di imparare a gestirla in consorzio. Molti indizi ricavabili dalle fonti attestano che i signori di Luserna si siano organizzati in «consortile», per cui la gestione individuale delle quote ereditarie non comportava la dissoluzione della solidarietà economica tra i diversi signori: ogni membro della famiglia conservava implicitamente certi diritti sull'asse ereditario nel suo complesso, in quanto erede presunto di tutti gli altri consanguinei. La terminologia del rapporto consortile si incontra per la prima volta nel 1238 in occasione del consenso dato da un membro della famiglia all'alienazione compiuta da alcuni suoi congiunti, e ricompare qualche anno dopo, nel 1242. Un'approfondita analisi compiuta da Alessandro Barbero mostra che, indipendentemente dalle suddivisioni all'interno di ogni ramo, il principio della gestione consortile si identificava agli occhi dei protagonisti con l'eguaglianza delle quote fra i tre rami.

E se il sistema della suddivisione territoriale aveva regolato precedenti spartizioni, in un documento del 1277 esso appare superato. Non si parla più, come in precedenza, di un signore di Torre, un signore di Luserna e un signore di Villar: ogni membro del consortile sembra detenere a titolo pienamente individuale la propria quota di eredità, ma quest'ultima sembra consistere in quote astratte di tutti i possessi. Anche se, d'ora in poi, diversi membri della famiglia prenderanno il cognome dall'uno o dall'altro dei vari luoghi a loro soggetti – quello probabilmente in cui facevano abitualmente residenza – ciascuno di loro conserverà interessi in tutti i luoghi principali della signoria. Ciò fa sì che la consorteria acquisti sempre maggior personalità giuridi-

ca: e infatti la prima e più importante investitura concessa dal principe Filippo d'Acaia, nel 1295, era indirizzata collettivamente ai «domini de Lucerna»[14].

A quella data, quindi, quasi tutti i possessi della famiglia erano giuridicamente inquadrati come feudo concesso dai Savoia. Nel momento in cui prese forma il principato di Acaia, la dominazione dei signori di Luserna, in passato autonoma ed esercitata su base allodiale (vale a dire su possedimenti non concessi da alcuno), era ormai a tutti gli effetti un feudo inserito all'interno della più ampia dominazione sabauda, e tale sarebbe rimasto fino a quando, mezzo millennio più tardi, la Rivoluzione francese non giungerà ad abolire anche in Piemonte il sistema feudale e le giurisdizioni signorili.

Un altro documento del 1251 getta un po' di luce sulla condizione degli abitanti della val Pellice: dall'arbitrato che Tommaso II di Savoia celebrò allora fra i condomini di Luserna risultava che i signori di Torre e di Villar prelevassero sui loro uomini, oltre al *fodro*, i *banna* e le *successiones*[15], anche la taglia l'imposta personale); essi inoltre avevano il monopolio di caccia e pesca, sicché non si poteva cacciare né pescare senza il loro permesso. A queste entrate di natura politica, pertinenti cioè alla giurisdizione esercitata dai signori su chi abitava nel loro territorio, occorre poi naturalmente aggiungere le entrate procurate ai signori dalle terre che essi davano direttamente in affitto ai contadini: i due ambiti sono distinti, almeno sul piano concettuale, e i contemporanei se ne mostravano almeno in alcuni casi, ben consapevoli.

La documentazione medioevale offre inoltre preziose e precise informazioni sui confini fra i territori delle varie comunità della valle: la questione era di vitale importanza, perché tanto le prerogative dei diversi signori all'interno del consortile, quanto quelle degli uomini di ciascuna comunità sui propri boschi e pascoli comuni, dipendevano da una esatta definizione dei confini stessi. Accanite dispute sui limiti dei reciproci possedimenti obbligarono quindi i signori a stilare molteplici accordi in proposito. Il primo è attestato nel 1222 ed è relativo ai confini tra Torre e Villar. Uno dei più importanti fu poi quello, già citato, stipulato nel 1251 alla presenza del conte Tomaso I di Savoia. Nel 1277 seguì un altro atto di divisione tra i signori di Luserna, una «Determinazione dei confini dei comuni della valle» a quanto pare più o meno definitiva, se le attuali frontiere amministrative comunali sono ancora

---

[14] A quella data essi tenevano da lui, in solido, i castelli, ville e uomini di Luserna, di Bobbio e Villar, di Torre, di Campiglione, le ville e uomini di Roletto e Angrogna, tre quarti della villa e uomini di Bibiana, infine metà del castello, villa e uomini di Bagnolo, infeudata ai signori del luogo.

[15] Il *fodro* è l'imposta pubblica tradizionalmente riscossa per il mantenimento della cavalleria imperiale e passata ovunque sotto il controllo dei signori locali; il *banno* è un diritto di privativa o monopolio stabilito a favore dei signori feudali (come per esempio diritti di forno, di mulino, di macello, di torchio, di osteria); le *successiones* sono il diritto del signore a succedere nei beni degli uomini morti senza eredi.

grosso modo le stesse di allora. Una ripartizione stabilita tra signori feudali ha dunque determinato a tutt'oggi le demarcazioni fra i vari comuni, che pertanto hanno avuto origine in null'altro che nell'accordo di divisione tra membri di uno stesso casato[16].

Nascita delle comunità

Nel corso del Duecento all'evoluzione della famiglia in senso consortile fa fronte una crescente capacità organizzativa degli uomini a loro soggetti. Segno di questa evoluzione può considerarsi la comparsa di un podestà nominato collettivamente dai signori, ed anzi scelto, almeno all'inizio, fra di loro[17]: innovazione che rispecchia certo in primo luogo la necessità di conservare una gestione unitaria ad un potere ormai diviso fra tanti compartecipi, ma che accentua d'altro lato la possibilità di considerare come un soggetto giuridico collettivo tutti gli abitanti della valle di Luserna.

Con l'istituzione del podestà la comunità degli abitanti nella val Pellice si configurava in certo qual modo come un vero e proprio comune, simile ai comuni cittadini, anche se naturalmente – e la differenza non è da poco – il podestà era scelto dal signore e non nominato dagli abitanti. In altre parole il rapporto contrattuale fra signori e comunità andava sviluppandosi sempre più nel senso di un rapporto statutario, garantito da precise istituzioni, benché il vincolo personale conservasse ancor sempre una grande importanza. Ulteriore passo in questa direzione è la messa per iscritto degli obblighi dei sudditi nei confronti del signore, affidati in precedenza soltanto alla consuetudine orale: ciò avviene con la promulgazione degli statuti di Luserna, letti

[16] Cfr. A. Armand Hugon, *Torre Pellice*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1980², p. 11. Dei tre rami della Casata dei Luserna – che esercitarono diritti signorili fino alla Rivoluzione – ebbe giurisdizione sulla comunità di Angrogna quello dei conti Manfredi d'Angrogna i quali otterranno il titolo marchionale nel 1516 e si estinsero all'epoca della prima guerra mondiale. A Bobbio si stanziò quello dei Bigliori di Bobbio e di Sibaud a partire dal XIII secolo Risultano signori di Luserna e di San Giovanni i Manfredi ed i Rorengo. Furono signori del comune di Rorà i Rorengo di Rorà, che ottennero il titolo marchionale nel 1695; in seguito cedettero i loro diritti ai Della Riva di Fenile. Il ramo dei Rorenghi della Torre risulta già attestato nel 1222 e questi si estinsero nel 1807. Altri diritti vennero esercitati dai Bigliori di San Giorgio, estinti nel 1781. A partire dal XIII sec. si stanziò a Villar quello dei Rorengo di Casapiana del Villar che si estinse nel 1565; i loro beni e titoli passarono per via di matrimoni ai Della Torre di Saluzzo (sec. XVI-XVIII). Ebbero pure diritti signorili i Bigliore di San Cristoforo.

[17] L'istituzione del podestà risale al 1222, quando la signoria è per la prima volta spartita fra gli eredi di Guglielmo di Luserna: in quell'occasione si stabilisce che ogni anno, a turno, uno dei signori sarà nominato podestà, e si aggiunge che l'eletto dovrà giurare di rispettare l'accordo fatto fra i signori e far prestare lo stesso giuramento, *communiter*, a tutti gli uomini della valle.

pubblicamente davanti all'assemblea dei capifamiglia il 20 dicembre 1276. Come è noto gli statuti sono un'insieme di norme amministrative e giudiziarie sulle quali basare e regolare la vita collettiva, limitando, al contempo, gli abusi signorili.

Si dovrà però giungere ai grandi affrancamenti del XV e del XVI sec. per vedere pienamente operante l'istituzione comunale nelle varie comunità della valle; con questi «affranchimenti» le *communitates hominum* – in genere al termine di lunghe o lunghissime trattative – convocatesi in presenza di un notaio, sancivano con i loro signori la liberazione da determinate servitù, pedaggi, gravami, diritti, etc. mediante un compenso in denaro: esso veniva liquidato generalmente con una somma *una tantum*, e con l'erogazione annuale perpetua di un censo in denaro, e talvolta in natura (ad esempio grano, quando si tratta di mulini). Gli affrancamenti non erano generali, non riguardavano tutte le servitù e gli obblighi, ma solamente quelli oggetto della specifica transazione: e poiché i diritti signorili da cui ci si voleva emancipare potevano interessare più signori o più soggetti, ognuno con una sua quota percentuale, era necessario iterare più volte l'atto con relative porzioni di pagamento[18].

Fu particolarmente nel corso del XVI secolo che la val Pellice vide fiorire l'emancipazione comunale. A fianco dei gabellieri (i riscossori delle gabelle) prendevano forma nuove figure istituzionali: i capifamiglia indicavano i «credendari», i consiglieri fra i quali sceglière due sindaci, e poi il segretario, il messo e il tesoriere assicuravano tutta l'organizzazione comunitaria, sorta dal contenimento delle pretese signorili. Quest'ultima assumerà poi una sua specificità, che la caratterizza rispetto ad altre esperienze analoghe, dovuta all'affermarsi della Riforma protestante nella versione calvinista. Essa, come è noto, prevede un sistema «presbiteriano», il quale comporta comunità territoriali stabili, con a capo un pastore residente in ciascuna di esse coadiuvato da un «concistoro», vale a dire un consiglio di «presbìteri» (anziani), eletti dai fedeli e responsabili unitamente al pastore della disciplina e dell'andamento ecclesiastico, cui si affiancava un «diacono» che era incaricato dell'assistenza a poveri e vedove. Questa struttura religiosa di fatto veniva a intrecciarsi strettamente, e in parte a sovrapporsi, con quella civile, nel senso che vi era una larga coincidenza fra persone e gruppi familiari che rivestivano le cariche comunali e quelle ecclesiastiche.

[18] I nomi di quasi tutti i comuni della valle compaiono in uno fra i più importanti documenti di questo tipo: una franchigia concessa da Ludovico II di Savoia nel 1448. Durante tutto il secolo successivo e fino agli inizi del Seicento ebbero luogo diversi altri affrancamenti, in cui risultano presenti le figure del podestà eletto dai capi casa, del chiavaro, dell'esattore delle taglie, del segretario e dei credendari.

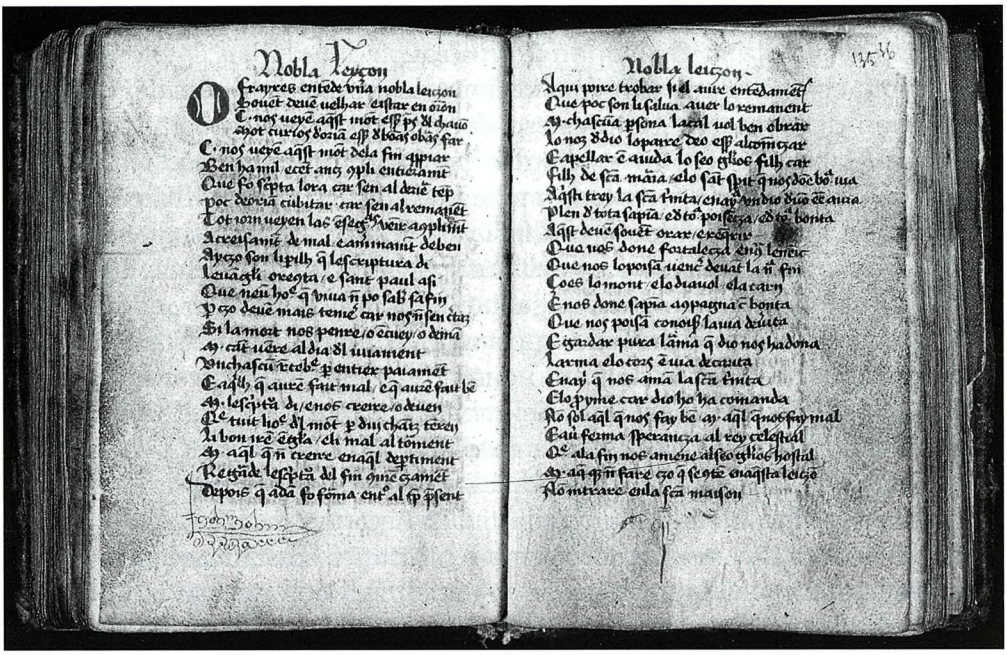
Valdesi e lingue

È noto che nel medioevo, fra i vari movimenti religiosi dissidenti, quello dei «Poveri di Lione» fu il più esteso dal punto di vista geografico. Infatti, malgrado la precoce repressione a cui venne sottoposto, esso si diffuse a partire dall'inizio del XIII secolo in molte parti d'Europa: nel XIV e XV secolo, oltre che nell'area alpina e nell'Italia meridionale, era insediato a macchia di leopardo in vaste regioni dell'Europa centro-settentrionale e orientale. La sua spina dorsale era rappresentata da predicatori itineranti che vivevano nella povertà e nel celibato, spostandosi da una comunità all'altra sotto le spoglie di mercanti. Ben presto questi ultimi non si dedicarono più alla sola predicazione (come agli inizi del movimento), ma cominciarono a praticare anche l'amministrazione dei sacramenti – in particolare l'eucaristia e la confessione – strutturandosi in pratica come una specie di ordine monastico parallelo che viveva nella clandestinità. A partire dal 1380 la situazione a nord delle Alpi divenne per loro sempre più critica. Essi furono perseguitati sistematicamente dall'Inquisizione e criminalizzati con accuse infamanti di stregoneria, finendo per essere completamente sradicati da quelle contrade. Solamente al sud delle Alpi i valdesi poterono sopravvivere sino all'epoca della Riforma protestante. La diffusione del movimento venne però progressivamente e fortemente ridotta anche nell'area di lingua romanza che lo aveva visto nascere: tuttavia, contrariamente al troncone germanico, non si giungerà mai alla sua totale scomparsa, ma ad un restringimento e confinamento alla sola zona delle Alpi Cozie, in territori che in parte appartenevano alla Francia, in parte al Piemonte sabaudo.

Non è dunque un caso che le testimonianze letterarie più significative conservateci provengano da questa regione alpina. Esse vennero redatte in una lingua che va annoverata al ceppo occitanico-provenzale, essendo allora le parlate popolari in lingua d'oc comuni ai due versanti della catena montuosa[19].

I testi di origine valdese giunti fino a noi si trovano oggi dispersi in tutta Europa, lontano dalle valli che li hanno visti nascere. Dublino, Cambridge e Ginevra, soprattutto, ma anche, tra l'altro, Digione, Carpentras, Grenoble, sono le destinazioni finali di un percorso che ha permesso ad alcuni scritti utilizzati dai predicatori valdesi delle valli (detti *barba*) di sfuggire alle distru-

[19] Per vari secoli le parlate del nostro versante sono state invece considerate varianti del piemontese: solo alla fine dell'Ottocento, G. Morosi – negli articoli dedicati a *L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte*, in «Archivio Glottologico Italiano», XI, 1890, pp. 309-415; XII, 1892, pp. 28-32 – dimostrò che si trattava al contrario di parlate derivanti dal grande ceppo d'oc. Non possiamo in questa sede soffermarci sul lungo e complesso processo storico che ha ridotto una lingua di alta dignità letteraria – conosciuta nel medioevo in quasi tutta l'Europa meridionale – a semplice matrice di dialetti privi di alcuna codificazione scritta, utilizzati solo in ambito familiare e nei villaggi.



Manoscritto della Nobla Leyczon, *Ginevra, Bibliothèque Publique et Universitaire (da A. de Lange,* Die Waldenser, *Karlsruhe 2000, p. 60).*

zioni e ai roghi che segnarono in Piemonte e Delfinato i sanguinosi confronti religiosi dei secoli passati.

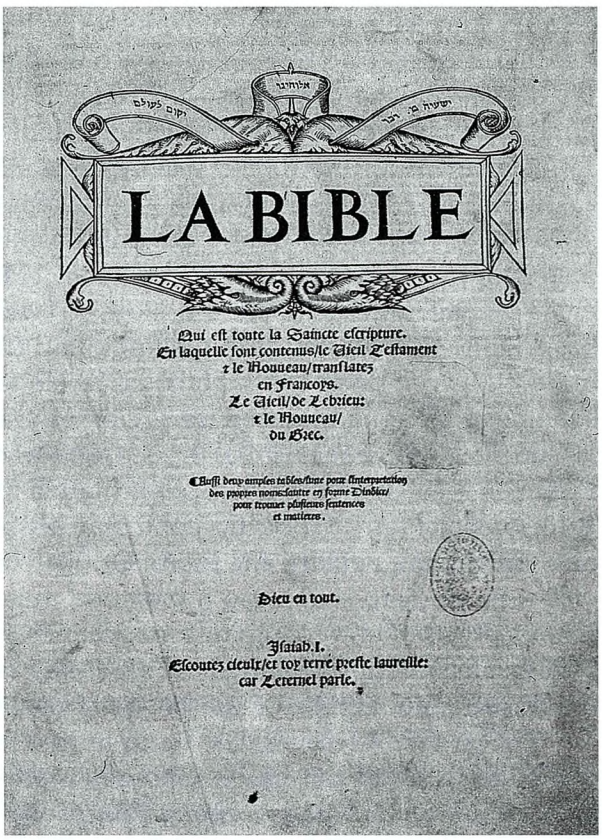
Questi testi si presentano come un insieme di fogli di pergamena rilegati (codici), in genere di dimensioni minuscole (7 o 10 cm x 4 o 5) che stanno nel taschino della giacca; i più importanti si trovano a Dublino (dodici), a Cambridge (otto), a Ginevra (cinque), e diversi altri dispersi in varie biblioteche europee: secondo l'inventario descrittivo di Jean Gonnet ed Amedeo Molnár[20], in tutto sono una cinquantina di manoscritti che ci presentano circa 180 opere differenti. Una vasta letteratura, dunque, le cui vicende sono già di per sé un romanzo. Il loro trasferimento fuori delle valli valdesi, deciso per conservarli in luoghi più sicuri, avvenne nel travagliato periodo seicentesco, in particolare durante le Pasque Piemontesi del 1655, ad opera del moderatore valdese Jean Léger e di Samuel Morland, l'inviato straordinario della Gran Bretagna di Cromwell.

Essi sono rimasti a lungo dimenticati: a Cambridge, per esempio, erano stati classificati come testi catalani antichi, e quando il bibliotecario Bradshaw li ritrovò, nel 1862, il fatto ebbe una risonanza enorme. Hanno cominciato a essere materia di studio verso la fine di quel secolo, anche se ancora oggi permangono in gran parte inediti.

Colpisce subito l'estrema varietà dei materiali raccolti in questi codici. Evidentemente i nostri barba, pur nell'ambito dei loro interessi religiosi, si

[20] J. Gonnet, A. Molnár, *Les Vaudois au Moyen-Age*, Torino, Claudiana, 1974.

occupavano un po' di tutto: testi biblici, trattati di teologia, sermoni, opere di morale (a carattere edificante, diremmo oggi), poemi religiosi, ma anche opere profane, comprese ricette di medicina popolare (Cambridge), un libro di aritmetica, una grammatica in latino, testi di cultura generale, sentenze di filosofi, e un bestiario (genere molto diffuso nel Medioevo, in cui ogni animale viene ricollegato ad una virtù).


LA BIBLE

Qui eſt toute la Saincte eſcripture.
En laquelle ſont contenus/le Vieil Teſtament
& le Nouueau/translatez
en Francoys.
Le Vieil/de Hebrieu:
& le Nouueau/
du Grec.

Dieu en tout.

Ysaiab.I.
Escoutez cieulx/et toy terre preste laureille:
car Leternel parle.

Frontespizio della Bibbia di Olivetano (da: de Lange, Die Waldenser, *cit., p. 73).*

In questa biblioteca così composita un posto importante occupano i poemi. Ne possediamo sette, di ampiezza diversa e di tematica molto simile. Il più noto è la *Nobla Leiczon*, così detto dalle parole con cui inizia: «O frayres entende una nobla leiczon», che potremmo tradurre: «fratelli prestate attenzione all'insegnamento [la *leiczon*] importante [*nobla*] che segue».

La data di copia di questi manoscritti redatti in occitano si dispiega tra la metà del XV e la metà del XVI secolo, ma l'epoca di composizione dei testi può essere a volte molto anteriore alla data d'esecuzione dell'esemplare conservato: il contenuto di alcuni di essi, infatti, si può far risalire con sicurezza al Trecento.

La lingua in cui per la maggior parte sono stati scritti è stata a lungo oggetto di un vivo dibattito, che si intrecciava con un problema non privo di interesse: il rapporto fra quel codice linguistico ed i *patouà* attualmente parlati alle Valli. È ormai definitivamente accertato che si tratta di una lingua di matrice occitana, che si designa come «valdese», non perché parlata dai soli valdesi, ma perché documentata da questi scritti. Sennonché alcune particolarità dialettali o di stile, meritano qualche considerazione aggiuntiva. La questione sollevata era anche di stabilire se quella usata nei testi fosse proprio la lingua corrente dell'epoca parlata nelle vallate dei due versanti alpini, oppure fosse una lingua in qualche modo artificiale, costruita per essere in-

tesa da tutti all'interno del movimento religioso. Un buon indizio per dare risposta a questa domanda sembra ora essere fornito dalla deposizione di un barba valdese originario di Pragelato nella valle del Chisone, allora amministrativamente parte del Briançonnais.

Pierre Griot, interrogato dall'inquisizione nel 1532 ad Apt (in Provenza), indicò ciò che segue sul suo periodo d'apprendistato: «luy faict-on estudier le Nouveau Testement quatre ou cinq ans, jusqes à ce qu'ilz scaichent tout par cueur [...] et dict qu'il savoit desjà sainct Mathieu et les épîtres canonicalles en sa langue maternelle briansonnoys»[21] («Gli hanno fatto studiare il Nuovo Testamento per quattro o cinque anni, fino a che non l'avesse saputo tutto a memoria [...] e disse che sapeva già S. Matteo e le epistole canoniche nella sua lingua materna brianzonese»). Del resto è questa lingua – l'occitano della sua valle di Pragelato, all'epoca appartenente amministrativamente a Briançon – che l'imputato usa per firmare il processo verbale del suo interrogatorio: «Io, Pierre Griot, ay confessat aisso que dessus». Sembra difficile non individuare nei testi che Pierre Griot – come gli altri barba operanti nelle valli – ha studiato e appreso a memoria, quelle traduzioni del Nuovo Testamento precisamente contenute nei manoscritti valdesi originari delle valli conservati a Grenoble, Zurigo o Carpentras: la lingua nella quale sono redatti è dunque probabilmente quella «materna», l'occitano, dei barba delle valli.

Fra gli ultimi testi valdesi scritti in tale idioma si può segnalare il resoconto dei contatti del barba Georges Morel con i Riformatori protestanti Bucero ed Ecolampadio che prepararono le decisioni del «sinodo» di Chanforan, in val d'Angrogna (di cui diremo tra breve). Una volta entrati nell'alveo della Riforma, infatti, i valdesi come lingua scritta della pratica religiosa, non utilizzeranno altro che il francese e l'italiano[22].

A tal proposito si è affermata nel passato, ed è stata accettata anche da alcuni storici valdesi, l'opinione che l'uso abituale della lingua francese nelle Valli – uso che era generale fino a metà Novecento – non risalga oltre il 1630. In quel periodo, essendo morti a causa della peste 12 dei 14 ministri di culto valdesi, essi furono sostituiti da pastori venuti dalla Francia e dalla Svizzera che avrebbero in tal modo importato la propria lingua.

Una semplice riflessione già evidenzia quanto sia incongrua l'idea che otto persone – tale era infatti il numero dei pastori venuti dall'estero – sia pure dotate del prestigio derivante dalla qualità di conduttori spirituali, potessero far cambiare lingua ad una popolazione di circa 12.000 anime: sarebbe stato molto più semplice che gli otto pastori imparassero l'idioma del

[21] Pubblicato da G. Audisio, *Le barbe et l'inquisiteur*, Aix-en-Provence, Edisud, 1979.

[22] Anche se va segnalato un curioso e isolato tentativo compiuto nel 1830 di diffondere una versione a stampa dei Vangeli di Luca e Giovanni in «lengua valdésa», la quale avrebbe dovuto rappresentare, almeno nelle intenzioni del promotore, il generale Beckwith, una lingua comune dei vari *patiuà* della val Pellice e della val Germanasca, ma che andò incontro, a dire degli storici e dei linguisti, ad un clamoroso insuccesso.

posto, impresa non certo impossibile soprattutto per persone letterate. Ma oltre a questa considerazione esistono numerose testimonianze sufficienti a relegare tale diffusa opinione nel novero delle leggende. Ci limiteremo a citare la più probante: i valdesi, riuniti a Chanforan (1532), nella storica assemblea in cui venne decisa l'adesione alla Riforma – e le cui deliberazioni, si noti, sono state redatte in italiano –, stanziarono la somma di 500 scudi d'oro (divenuti poi 800) perché si stampasse una traduzione in francese della Sacra Scrittura, traduzione che fu compiuta da Olivetano e che vide la luce nel 1535. Per quanto, su tale decisione, influissero evidenti motivazioni propagandistiche dei Riformatori legate alla diffusione in area francofona della Bibbia, è difficile pensare che una popolazione, modesta in numero e in possibilità economiche, sacrificasse una somma così forte allo scopo di farsi tradurre la Bibbia in una lingua praticamente sconosciuta! Possiamo quindi affermare che in quell'epoca i valdesi già conoscessero il francese almeno tanto da poterlo comprendere, e che la successiva immigrazione dei pastori stranieri certamente potenziò, ma non introdusse, l'uso di tale lingua.

Ne consegue che la popolazione della val Pellice, almeno a partire dagli inizi del secolo XVI (ma forse anche da molto prima) fu trilingue o anche quadrilingue, intendendo e parlando con maggior o minor correttezza l'italiano, il francese, il *patouà* e, in molti casi, il dialetto piemontese. Tutto ciò, ovviamente, con forti differenziazioni al suo interno, a seconda della collocazione sociale e territoriale degli abitanti, con un impiego esclusivamente orale per le parlate occitaniche (nell'uso quotidiano) e piemontese (nei contatti con la vicina pianura), e un utilizzo misto di oralità e scrittura per le lingue di erudizione francese e italiana[23]. Nell'uso liturgico, a seconda dei luoghi e dei tempi, prevalse or l'una or l'altra, come stanno ad attestare gli atti dei sinodi e svariata altra documentazione ecclesiastica. Certamente a partire dalla fase iniziata con il rientro dei valdesi dall'esilio in terra Svizzera (1687-1690) il francese si affermò per due secoli come lingua nettamente predominante, usata dalla maggioranza della popolazione, specie nei comuni della parte più alta della valle.

Gradatamente, a partire dagli ultimi anni del XIX secolo, e con maggior accentuazione nel secolo appena trascorso, con l'obbligatorietà dell'insegnamento dell'italiano a scuola, con la pressione della stampa periodica, con l'ostilità del fascismo a qualsiasi parlata straniera, la conoscenza del francese

[23] D'altronde tutto il Piemonte è stato per secoli bilingue: buona parte della corrispondenza ufficiale dei sovrani sabaudi fu, fino all'Ottocento, redatta in francese; le leggi piemontesi furono a lungo pubblicate nelle due lingue; Carlo Emanuele III voleva che il figlio giovinetto Vittorio Amedeo gli scrivesse alternativamente le sue lettere in italiano e in francese per addestrarsi ugualmente nell'uso delle due lingue; fino al 1814 persino i regolamenti militari del Piemonte furono redatti in francese; bilingue fu l'Editto di Emancipazione dei Valdesi del 17 febbraio 1848; ancora Cavour faceva largo uso della lingua francese nel suo carteggio con ministri e generali piemontesi.

diminuì fortemente. Tale processo è continuato anche dopo la caduta del fascismo, quando ogni restrizione era stata tolta. D'altra parte, il regresso della conoscenza del francese aveva già suggerito nel 1914 la creazione di un «Comitato pro francese nelle valli di Pinerolo», e significativamente il settimanale locale «L'Echo des Vallées», redatto in francese fino all'inizio del 1939, riprese le pubblicazioni in italiano alla fine del 1940 con la testata «L'Eco delle Valli Valdesi», continuando a usare tale lingua anche dopo la guerra, pur ospitando sporadicamente articoli in francese, diventati sempre più rari col passare degli anni e ora praticamente scomparsi.

Il *patouà*, una lingua viva

di Jean-Louis Sappé

Quënt Ëngreunha l'èra – coum ai dì d'ënqueui – na paroquia soulëtta, ar presbitère 'd la Ruà 'd la guiéiza (ënque ui la së di Sën Lourëns) i ariva ën jouv'not 'd l'Anquioccha qu'a pourtava ënt una cavanha na bèlla toumma. Lou m'nist al èra ënt l'ort – aloura li m'nist i avin li cai a lë mën – a mounta li scalé e al i fai «Oh, bonjour, Pierét, comment vas-tu?». «Oh boundì, froumagge 'd féa! Portou lou m'nistre ënt la cavannha! Moun fraire a vourìa v'nî el, ma a savìa pa si bén darâ couma mi!»[1].

Era una storiella che nostro padre ci raccontava quando ero piccolino, un po' per farci ridere, ma un po' anche per farci capire che una lingua – qualsiasi essa sia – va padroneggiata bene. E io già allora, pur essendo un bambino, di lingue ne parlavo tre: il francese, la lingua degli affetti, quella che si parlava in famiglia, sin dalla nascita. Poi il *patouà*, per la precisione il *sënjanin*, la lingua della socializzazione con i coetanei "di qua del *Vëngìe*", dall'*Arvléra* ai *Pouns*, da usare negli intervalli scolastici, con i vicini, giocando a bocce e a pallone. E poi l'italiano, la lingua della cultura, non soltanto alla scuola elementare, ma anche a quella domenicale e al catechismo.

Il ventennio fascista, con una politica intensa, era infatti riuscito prima a scoraggiare e poi a vietare del tutto l'uso del francese. Il fascismo era crollato, ma il danno ormai era fatto. Erano ormai lontani i tempi in cui alle valli il francese era la lingua ufficiale della chiesa, ma anche nella scuola..., già la scuola...!

---

[1] Trad.: Quando Angrogna era – come al giorno d'oggi – una sola parrocchia, al presbiterio della borgata della chiesa (oggi chiamata San Lorenzo) arriva un giovanotto di *Anquioccha* che portava in una cesta una bella toma. Il pastore era nell'orto – a quel tempo i pastori avevano i calli alle mani – sale le scale e gli dice «Oh, buongiorno, come stai?». «Oh buongiorno, formaggio di pecora! Porto il pastore nella cesta! Mio fratello voleva venire lui, ma non sapeva parlare bene come me!». La storiella è diffusa anche da altre parti con alcune varianti: a Rorà, per esempio, è conosciuta con una piccola premessa in cui il giovane per non dimenticare quanto deve dire al pastore, che cioè ha nello zaino un formaggio da dargli, si ripete la frase per tutto il percorso, salvo poi invertire tutti i termini in presenza d[el] pastore... [di]

> Na vira, tënti ann pasë', n'ëscoulé 'd Cachét, lou prim di a s'èra pourtë' a scola 'n crouchou 'd pën për minjâ a 10 oure. Ma coum a n'avìa pa veuia, aprë' la sourtìa, intrënt ënt la scola, al a pënsë' 'd dounalou ar magist, e a i ë' dit: «Magistre, tè moun pën!». Lou magist a i à rëspoundù «Mais non, Paul, mets-le dans ta poche!». Ma Paul a i à dit n'aouta vira: «Magistre, tè moun pën!». E lou magist: «Non, mets-le dans ta poche!». E aloura lou scoulé, sënsa géna: «Eh bën, së t' lou veu pa tu, lou douno peui a moun quën»[2].

Ho cominciato il mio lavoro di insegnante a *Cachèt* una borgata di Angrogna posta *'d lai dal Vëngìe*. Allora, ormai trent'anni fa, tutti gli scolari parlavano *patouà*... Un giorno, non ricordo più per quale motivo, mi rivolgo all'unica alunna di prima nella scuola del capolugo – si era all'inizio dell'anno scolastico – e le dico: «Grazie, grazie mille!». Lei mi guarda stralunata e mi dice seria seria: «Séou pa Millë, mi, séou Bruna!»[3].

Nei sette anni di scuola a Cachèt, dal 1963 al 1970, ho insegnato la lingua italiana e la gente di lassù ha insegnato a me l'angrognino, che è entrato a far parte del mio repertorio linguistico (insieme al piemontese che avevo imparato nel frattempo). L'angrognino oggi mi serve per comunicare con gli amici occitani della val Germanasca, delle valli del Cuneese, della Provenza, insomma di quella grande famiglia linguistica che dalle nostre montagne si estende sino ai Pirenei e all'Atlantico. Certo non è sempre facile intendersi al 100%, molte parole sono diverse, ma la diversità è importante, perché apre al confronto: è una ricchezza la diversità. Ecco perché è sciocco essere razzisti.

Purtroppo anche l'occitano, così come le nostre parlate (*l'ëngrounhin*, il *sënjanin*, il *tourasin*, il *bubiarèl*, il *vilarénc*, il *rourénc*) si stanno perdendo. Tanti anni dopo, nel 1994, la situazione si era ribaltata: i ragazzini parlavano solo e unicamente l'italiano e tutti arrivavano alla prima elementare comunicando nella lingua nazionale. A dire il vero in una variante un po' curiosa, perché non usava né il passato remoto né il futuro (anziché "l'anno scorso andai", "l'anno scorso sono andato" e anziché "domani andrò", "domani vado poi..."). Gli studiosi e le statistiche dicono che quando una lingua non viene più parlata se non da un ristretto numero di persone, è destinata inevitabilmente a scomparire nell'arco di poche generazioni. Siamo dunque sulla buona strada, ma è un peccato: quanta ricchezza espressiva si perderà! A tal proposito permettetemi un piccolo esempio: per indicare che cade acqua dal cielo, in italiano diciamo "piove"; se la pioggia è fine usiamo il

---

[2] Trad.: Una volta, molti anni fa, uno scolaro di *Cachèt*, il primo giorno di scuola si era portato un tozzo di pane per mangiarlo alle dieci. Ma siccome non ne aveva voglia, dopo l'uscita, entrando a scuola pensò di darlo al maestro, e gli disse: «Maestro, tieni il mio pane!». Il maestro gli rispose «Ma no, Paul, mettilo nella tua tasca!».

[3] Trad.: «Non sono *Millë* io, sono Bruna!». (*Millë* è la versione angrognina di Emilio).

termine "pioviggina". Nella val Germanasca[4], hanno *plooure* come corrispettivo di "piovere", mentre hanno ben due termini corrispondenti di "piovigginare": *plouvinhâ* e *bavoulhâ*, ma hanno anche *ralhasâ* "piovere a dirotto", *bacanhâ* "piovere misto a neve", *rounflâ* per indicare quando piove e tira vento, *rouzinâ*, quando piove minutamente e *asistâ* "piovere sulla campagna riarsa". Vi è poi tutta una serie di espressioni a dir poco intraducibili, se non altro perché il corrispettivo italiano ci è estraneo e non ha lo stesso sapore: pensiamo, ad esempio, al verbo *calinhâ*, o al sostantivo *calinhaira*: il primo potremmo tradurlo con l'italiano "amoreggiare", così come il secondo con "morosa", ma il significato profondo dei due termini non viene reso nella sua autenticità.

Intendiamoci, nessuno vuole una difesa nazionalistica delle lingue minoritarie, in cui si mischiano politica e lingua, che invece devono rimanere distinte. Vorremmo semplicemente che queste lingue fossero tutelate, ma abbiamo dovuto aspettare il 1999 perché il Parlamento italiano approvasse una legge in questo senso.

Quando la televisione non imperversava nelle nostre case c'era indubbiamente più spazio per una vita comunitaria e culturalmente viva. Non penso soltanto alla *vià* nelle poco igieniche stalle, ma penso anche e soprattutto al rapporto privilegiato genitori-figli, al leggere insieme un libro, al racconto orale, alla trasmissione così semplice e genuina di valori non soltanto culturali, ma anche affettivi.

Da quando ho lasciato l'insegnamento, continuo a girare nelle scuole delle nostre valli a raccontare storie. A volte si pensa che di fronte alla ricchezza e alla suggestione dei messaggi televisivi, l'arte di narrare sia cosa sorpassata, roba dell'altro mondo. E invece non è così, ve lo posso assicurare: d'altra parte cosa c'è di più bello che potersi creare da sé il proprio immaginario, i luoghi, i volti le persone e le situazioni?

C'è un vecchio detto popolare che mi piace ricordare a conclusione di questo contributo: «La novella non è bella se sopra non ci si rappella». "Rappellare", un verbo oggi in disuso, col significato di "rendere attenti", "richiamare alla memoria", non è un francesismo (da *rappeler* = ricordare), e sta a indicare che la novella, il racconto, vale per quello che su di esso si crea e si ricrea ogni volta che lo si presenta, per quel tanto di nuovo che ci si aggiunge passando di bocca in bocca.

È molto importante che certi racconti, certe storie di vita, le favole e le fiabe siano state trascritte, in modo che non andassero perse e avessero la maggiore diffusione possibile.

È anche vero, d'altra parte, che in questa maniera un racconto viene a essere – come dire? – fossilizzato e imbalsamato, così com'è, e tale rischia di

[4] Gli esempi sono tratti dal *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, di T. G. Pons e A. Genre, Alessandria, dell'Orso, 1997.

rimanere attraverso i secoli. Ma i racconti, le favole, le storie rivivono soprattutto nella tradizione orale, perché la creatività, il sogno, la speranza, si tramandano di padre in figlio, attraverso una lunga anonima catena senza fine che si rinnova continuamente. E così sarà, fintanto che al mondo ci sarà ancora una donna, un uomo, un vecchio o un bambino che faccia dell'immaginario e della creatività un modo per sopravvivere di fronte all'imbarbarimento della cultura, di fronte agli stereotipi che i mass-media ci propinano quotidianamente.

In questa prospettiva la speranza è che chi di noi coltiva ancora, nonostante tutto, un sogno e la speranza di un mondo migliore, davvero libero, riesca a convincersi di essere un anello di questa lunga, anonima catena in cui le novelle si tramandano, meglio se nella parlata originale: qui *l'ëngrounhin* e il *bubiarèl*, là il friulano e il siciliano. Ogni lingua ha la sua dignità, che va valorizzata, nella certezza di non essere soltanto strumenti, trasmettitori di cultura, ma di esserne anche autori e autrici.

Occitano, provenzale: nominalismi?

di Tullio Telmon

> Allora può dirsi la lingua romanza essersi rifugiata in Provenza, che comprendeva la Francia meridionale tutta e dissesi lingua 'provenziale', onde sursero que' poeti ad illustrarla col nome di "trobadori"[1].

La breve frase posta in esergo mostra non soltanto che, nell'uso degli italiani di cultura del secolo dei lumi, il termine *provenziale* (o, ovviamente, *provenzale*) era usato, a mo' di "parte per il tutto", per designare gli idiomi di tutta la Francia meridionale, ma anche che questo suo impiego era radicato («...e *dissesi* lingua "provenziale"...») nelle abitudini linguistiche più profonde della lingua italiana. È sufficiente, infatti, consultare il tredicesimo volume del *Grande dizionario della lingua italiana* del Battaglia[2] per vedere come il termine fosse d'uso comune fin da Dante e dai grandi trecentisti. *Occitanico*, per contro, incomincia ad essere impiegato, in questo stesso senso, soltanto a partire dal Foscolo; e di respiro storico ancora più corto è l'aggettivo e sostantivo *occitano*, che, sempre stando al Battaglia (vol. XI, 1981), non rimonterebbe che al Graf [1848-1913].

Quanto alle moderne scienze linguistiche, non può stupire che, nate sullo scorcio del rigoglioso sviluppo ottocentesco della filologia, esse abbiano per un lungo periodo continuato, di questa, la tendenza a non prendere in considerazione che le lingue dotate di scrittura e di tradizione letteraria: soltanto a partire dalla metà del XIX secolo, infatti, la linguistica incomincia ad allargare la gamma dei propri interessi anche alle forme orali di tali lingue o alle lingue prive di scrittura.

Si spiega così che le prime classificazioni delle lingue romanze (ad esempio, quella contenuta nei tre volumi della *Grammatica delle lingue romanze* di Friedrich Diez, pubblicati tra il 1836 e il 1844) enumerassero l'italiano, il romeno, lo spagnolo, il portoghese, il francese e il *provenzale*. Il provenzale, per l'appunto, e non perché i filologi ottocenteschi volessero limitare alla sola Provenza l'esistenza di una lingua neolatina diversa dal francese in terra

---

[1] S. BETTINELLI [Mantova, 1718-1808], *Risorgimento d'Italia negli studi, nelle arti e ne' costumi dopo il Mille,* a cura di S. Rossi, Ravenna, 1976.

[2] Torino, UTET, 1988.

gallica, ma perché l'uso sineddotico di intendere, con l'allusione ad una sola sua regione, l'intero Midi della Francia non era, evidentemente, limitato alla sola Italia di Dante, ma accomunava anzi l'intera comunità del sapere, a partire dal medioevo fino a tutto l'Ottocento.

Il motivo di ciò va cercato, ancora una volta, nel ruolo sovranazionale che la poesia lirica trobadorica aveva avuto negli sviluppi della cultura europea. La moda letteraria del *trobar*, cioè del poetare alla maniera dei trovatori si era diffusa in pressoché tutte le regioni del meridione francese (e oltre: Italia, Catalogna, Galizia...); non soltanto, ma la sua lingua, fortemente unitaria, compattamente sovraregionale e certamente "costruita" in funzione del genere letterario della lirica, sembra addirittura potersi collegare con le caratteristiche linguistiche del Limosino più ancora che con quelle della Provenza. Eppure, forse in ragione del numero impressionante di poeti prodotti dalla terra di Provenza, forse in ragione della maggiore conoscenza di cui tale regione godeva nel resto dell'Europa, sta di fatto che già i contemporanei incominciarono a chiamare "provenzale" sia la letteratura trobadorica sia la lingua attraverso la quale tale letteratura si esprimeva. E quest'uso rimase per i secoli successivi, fino ai nostri giorni, nonostante che lo stesso Dante avesse ben presente l'alternativa glottonimica di "lingua d'oc", come mostra il famoso passo del Convivio (I, 10,11) «Mossimi ancora per difendere lui [il volgare] da molti suoi accusatori, li quali dispregiano esso e commendano li altri, massimamente quello di *lingua d'oco*, dicendo che è più bello e migliore quello che questo».

La storia degli studi relativi alle lingue della Francia meridionale è intessuta sulla trama e sull'ordito di una sorta di doppio equivoco: quello della considerazione delle sole lingue letterarie come "lingue" a pieno titolo, da un lato; quello della considerazione genetica "a ricaduta" (dall'unità maggiore all'unità minore e minima), dall'altro lato, in modo tale che, nella grande famiglia delle lingue romanze, ci sarebbero soltanto nonni, figli e nipoti, e mai fratelli (magari maggiori e minori, magari più fortunati e più sfortunati...).

Il primo equivoco ha causato – e ancora causa – interminabili, sterili e assurde discussioni tra i partigiani della denominazione *provenzale*, i fautori della denominazione *occitano*, i sostenitori di soluzioni di più o meno onorevole compromesso con denominazioni quali *occitanico*, *lingua d'oc*, *linguadociano*. Senza contare le altre denominazioni che la fantasia dei cultori ha dato nel corso dei secoli: *roman* (it. "romanzo" per i filologi, ma in realtà "romano" vero e proprio, nelle intenzioni dei sostenitori di questa denominazione, che intendeva alludere ad un supposto ma inverosimile ruolo della lingua dei trovatori come lingua madre degli altri idiomi romanzi), e poi *limousin*, *gascon* (dove era evidente la rivendicazione di ciascuna varietà regionale ad un ruolo di preminenza), *mondin* (dove la rivendicazione regionale era più sottilmente mediata dall'allusione storica ai conti di Tolosa...).

Il secondo equivoco discende invece dalla confusione tra la sistematica (degnissima attività della ricerca scientifica) e la realtà: nella realtà, ogni parlante parla la propria lingua, non quella che il linguista sistematizzatore ha deciso essere il risultato finale della propria tipologia o classificazione. Se il parlante è di Tolosa, parlerà il *tolosano*, se è di Guardia Piemontese, parlerà il *guardiolo*, e così via... Né il parlante in questione, né lo studioso (se è serio, cioè cauto) diranno mai che i due parlano "la stessa lingua".

Una corretta operazione di classificazione, del resto, procede nel senso di raccogliere e suddividere degli oggetti "minori", aventi elementi in comune, collocandoli in insiemi progressivamente maggiori; successivamente, per le unità maggiori così ottenute si potranno trovare unità di ordine ancora superiore, sulla base di altri elementi comuni, e così via. Ogni processo inverso rischia di indurre ad inferenze di tipo storico, genetico, sociale, psicologico, etc. prive, nel caso delle lingue neolatine della Francia del Sud (e del Piemonte occidentale) di qualsiasi riscontro.

Applicata alla realtà linguistica del territorio che ci interessa, questa procedura epagogica (o induttiva) ci conduce a constatare e registrare in prima istanza i dati autentici, oggettivi, che consistono nell'esistenza delle *lingue locali* (tante quanti sono i centri – città, paesi, borgate, etc. – i cui abitanti hanno la percezione di parlare nello stesso modo: "al nostro modo", come dicono spesso, o "nel nostro *patouà*", "nel nostro dialetto", "nel nostro vernacolo", "in tolosano, guardiolo, accegliese, etc.").

Soltanto in seconda istanza, il parlante può, sulla base di consapevolezze linguistiche acquisite attraverso la tradizione sociale e l'esperienza personale, osservare che altre lingue locali più o meno vicine alla propria hanno con essa aspetti comuni e aspetti diversificati; su questa base, potrà allora avanzare l'ipotesi che esista tra loro un certo grado di "parentela". Dati, ad esempio, un parlante di Chiomonte e uno di Salbertrand, essi possono giungere a stabilire che, in fondo, tra le loro lingue le differenze non sono poi così profonde da impedire una buona reciproca comprensione: nessuno dei due si sognerà però di dire che entrambi parlano "il valsusino".

Di induzione in induzione, man mano che si sale nella scala della generalizzazione (e della geografia linguistica), la percezione del parlante, fondata, come si è detto, sulla tradizione storico-sociale e sull'esperienza personale, vengono meno, e sempre più sono sostituite dal lavoro di ricerca dello studioso specialista. Sarà quest'ultimo, infine, che grazie ai propri strumenti (raccolte di *corpora*, come gli Atlanti linguistici; grammatiche storiche; analisi onomastiche, etc.) potrà dare una base teorica solida a queste rudimentali tassonomie percezionali e progredire nei passaggi ulteriori della classificazione. Per quanto riguarda le lingue locali del Piemonte Sud-occidentale (quelle che Grassi chiamava, nel 1954, provenzaleggianti), potrà allora incominciare con il riconoscere, con un certo grado di approssimazione, almeno tre diversi raggruppamenti:

a) quelle delle valli di Susa, del Chisone, della Germanasca e del Pellice;
b) quelle delle valli dal Po alla Vermenagna;
c) quelle delle valli monregalesi.

Di tutti e tre questi raggruppamenti – e per ciascuno di essi in modo particolarmente intenso nei confronti del corrispondente "al di là del colle": Melezet con Nevache, Prali con Abries, Pontechianale con Saint Véran, e così via – lo studioso potrà quindi passare a verificare l'esistenza di tratti (in numero sempre minore, naturalmente, e di carattere sempre più generale) comuni alle lingue locali transalpine: potrà così classificare le une e le altre come facenti parte di un insieme etichettabile come *provenzale alpino*.

A sua volta, questo troverà delle congruenze con il *provenzale* di Provenza (inteso anch'esso come unità di ordine superiore, risultato del raggruppamento, operato dallo studioso, di un certo numero di lingue locali), e con esso formerà un'unità di livello superiore che si potrà chiamare, indifferentemente, "lingua d'oc occidentale", o "provenzale allargato", o in qualsiasi altro modo possa apparire utile e perspicuo.

Se analoghe operazioni saranno state fatte nelle altre regioni della Francia meridionale, a partire dalle unità territoriali minori per arrivare a quelle sempre maggiori (Alvernia, Limosino, Linguadoca, Guascogna...); e se le altre unità che saranno risultate evidenziate potranno infine trovare, sia con il suddetto *provenzale allargato* e sia tra loro, una serie sufficientemente ampia di elementi comuni, allora si potrà giungere infine a riconoscere una unità linguistica (non una lingua, si badi bene: una famiglia linguistica, un raggruppamento, una "federazione" linguistica, ma non una lingua) comune, che potrà essere chiamata come si vuole: *Lingua d'oc*, come la chiamava Dante, o *Occitanico*, come prudentemente la chiama Auerbach (quando non la chiama, da buon filologo, *provenzale*), o *Occitano*, come una tradizione storiografica e politica francese ha fatto, in fondo, fin dal XIV secolo.

Con "nominalismi", nel titolo di questa mia breve riflessione, volevo alludere un po' spregiativamente a un atteggiamento che si cura più delle forme (dei nomi) che della realtà delle cose. Mi sono invece reso conto, nell'avanzare del ragionamento, che le conclusioni alle quali arrivo sono esse stesse nominalistiche, nel senso però che la filosofia medioevale dava a questo concetto, che è quello di considerare "reali" soltanto gli individui (nel caso nostro, le lingue locali), mentre le unità superiori, frutto di classificazioni forzatamente arbitrarie esprimentisi in concetti di ordine più generale, finiscono per identificarsi semplicemente con i nomi con cui la mente umana le rappresenta.

Mi rendo conto, naturalmente, che le cose non stanno esattamente così: la ragione è che non esiste soltanto la linguistica, e che la linguistica non esiste da sola. Ma se si interroga un linguista (o un dialettologo, che è poi la stessa cosa: nominalismi!) su una questione linguistica, darà una risposta

linguistica, che, in quanto tale, potrà essere usata soltanto nel proprio ambito e secondo i propri principi. Non si tiri più per la giacchetta il linguista per fargli dire ciò che può apparire utile per scopi diversi da quelli della linguistica stessa.

Per concludere: se un abitante, poniamo, di Argentera mi chiedesse: «ma noi, ad Argentera, che cosa parliamo?», gli risponderei innanzitutto che, in larga parte, gli argentiroli non parlano una sola lingua ma almeno tre, se non quattro (la lingua locale, il piemontese, l'italiano e spesso anche il francese); in seconda battuta, gli direi che, più in particolare, avrei dovuto essere io a rivolgere a lui la domanda; e lui a fornirmi la risposta. Infatti, senza bisogno di aspettare imbeccate dai linguisti, gli argentiroli sono perfettamente in grado di dare non uno, ma almeno tre nomi alla loro lingua, che possono chiamare *barbezan*, *nostra lenga*, *patouà*, come Sabina Canobbio ci ha ben mostrato in due bei saggi[3]. Se invece, dietro alla domanda «che cosa parlo?» si nasconde la richiesta di sapere di più dal punto di vista genetico o tipologico, allora la mia risposta sarà: «tu sei di Argentera, e parli, come ben sai, il *patouà* di Argentera, che per me è *la lingua di Argentera*. Se invece vuoi sapere che cosa è questa tua lingua, questo tuo *barbezan*, dal punto di vista storico e classificatorio, allora ti dirò innanzitutto che, parlando la tua lingua, tu parli innanzitutto il *latino*; per quanto riguarda l'appartenenza "familiare", ebbene, la lingua di Argentera fa parte, come quella di Cartignano o di Elva, del *gruppo centrale delle parlate cisalpine del Piemonte sudoccidentale*. Se questo non basta, posso aggiungere che, insieme alle lingue locali delle valli valdesi e di Susa e insieme a quella della vicinissima Larche o di Briançon in Francia, la lingua locale di Argentera appartiene al *provenzale alpino*, e che, con il *provenzale* della Provenza questo fa parte a sua volta del *provenzale in senso ampio*. Il *provenzale*, infine, assieme all'alverniate, al limosino, al linguadociano, al guascone, fa parte dell'*occitano* e questo, con il *francoprovenzale* e con il *francese d'oïl*, forma il raggruppamento del *galloromanzo*, diverso dall'*iberoromanzo*, dal *dacoromanzo*, dall'*italoromanzo*, dal *retoromanzo*, ma con questi concorrente a formare la grande famiglia linguistica chiamata romanza o neolatina perché nata dalla continuità dell'uso del latino in bocca al popolo e, al tempo stesso, in contatto e con l'influsso delle scuole, delle Chiese, delle invasioni, delle emigrazioni, delle comunicazioni, delle arti, eccetera eccetera».

[3] S. Canobbio: *Les dénominations des parlers locaux dans le Piémont occidental*, in *Les français et leurs langues*, a cura di J. C. Bouvier et C. Martel, Aix – Marseille, 1991, pp. 427-43; *Coscienza linguistica e metalingua: le denominazioni delle parlate locali nel Piemonte occidentale*, in «Quaderni dell'Istituto di Glottologia dell'Università "G. D'Annunzio" di Chieti», 6, 1995, pp. 89-114.

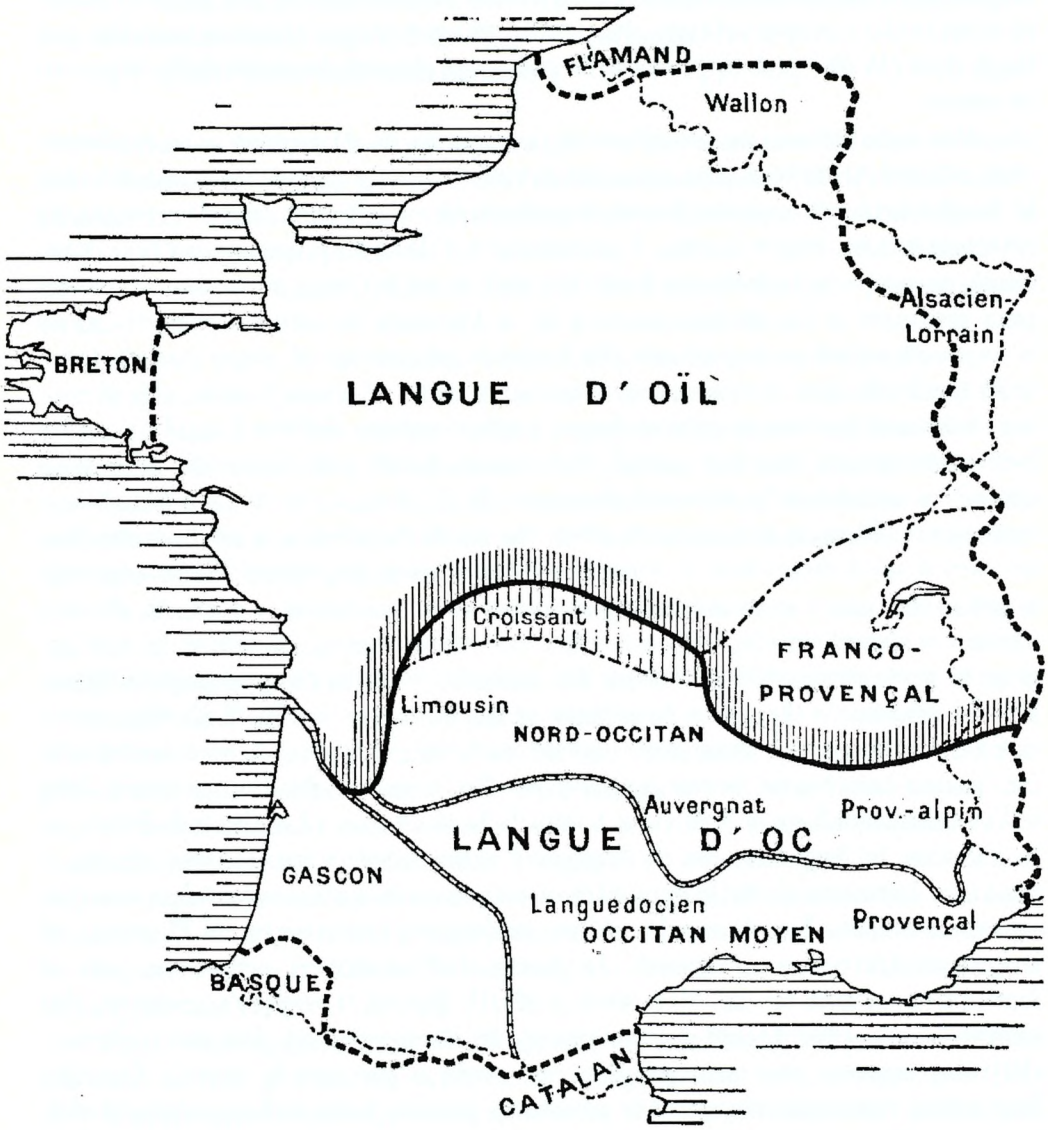


Fig. 1
Les langues ethniques de France et les dialectes occitans

Carta delle lingue della Francia (da P. Bec, La langue occitane, *Paris,* PUF, *1973).*

Come si scrive il *patouà*?[1]

di Matteo Rivoira

Premessa

È convinzione abbastanza diffusa che le parlate occitane delle nostre vallate non si possano scrivere o che comunque siano troppo difficili da rendere con le lettere dell'alfabeto che conosciamo. La presenza di numerosi testi scritti di vario genere smentisce questa convinzione, ma certo non elimina le difficoltà che tale operazione comporta, come ben sa chiunque abbia provato almeno una volta a scrivere questa o quella parola occitana.

Il problema fondamentalmente risiede nel fatto che tutte e tutti noi abbiamo imparato a scrivere in italiano e, al limite, in qualche altra lingua nazionale (francese, tedesco etc.), ma non in occitano. Questo fa sì che noi possediamo una serie di categorie e automatismi che ci permettono di rendere con relativa precisione i suoni della lingua italiana determinanti dal punto di vista del significato, ma non sono adatti a rendere quelli delle varietà occitane, che sono in parte differenti. È dunque evidente come nell'ambito di un percorso di formazione sulla lingua e la cultura occitana almeno un incontro debba essere dedicato a questo argomento, che ha un portato assai ampio, poiché la possibilità di un uso scritto della lingua contribuisce in modo determinante al prestigio attribuito dai parlanti a tale codice comunicativo e inoltre poiché la scrittura è uno strumento potentissimo di mantenimento e diffusione di una lingua.

Venendo ora al titolo dell'intervento, esso lascia supporre che vi sia un solo modo di trascrivere le nostre parlate e questo chiaramente non è vero, infatti è sufficiente sfogliare il *Dizionario del dialetto occitano della Val Ger-*

[1] Durante l'incontro del corso di formazione, pur avendo affrontato tutti i temi proposti nel presente intervento, ci si è concentrati in particolare sull'applicazione pratica delle norme per la trascrizione dell'occitano elaborate da un'apposita commissione dell'*Escolo dóu Po*. Tali norme, esposte in vari luoghi (si veda A. Genre, *Le parlate occitano-alpine d'Italia*, in «Rivista Italiana di Dialettologia», 4, 1980, p. 305), sono state presentate anche nel 1994 sul numero 20 di questa rivista dallo stesso Arturo Genre (*La grafia del patouà*, pp. 30-36), con particolare attenzione alle parlate delle valli valdesi. Si rimanda pertanto a tale articolo, la cui chiarezza e completezza non potrebbero essere superate.

manasca di Teofilo Pons e Arturo Genre, oppure gli articoli in occitano che compaiono sul periodico *Ousitanio Vivo* (o nei vari manifesti prodotti da *Espaci Occitan* e *Chambra d'Oc*), per rendersi conto che i sistemi ortografici utilizzati sono molto differenti[2].

Non è questo il luogo per affrontare in modo articolato i termini del dibattito che da anni attraversa il mondo degli occitanisti e provenzalisti cisalpini in modo a volte aspro, opponendo i sostenitori della grafia "concordata" a quelli favorevoli alla "normalizzata", tuttavia mi preme sottolineare come tale questione, a dispetto di coloro che cercano di liquidarla come frivolezza da intellettuali che amano perdersi in elucubrazioni scientifiche, è per certi versi fondamentale per la tutela e la diffusione dell'occitano, poiché non oppone semplicemente due modelli di trascrizione che adottano soluzioni differenti[3], bensì due modelli di approccio alla questione della lingua, e in particolare alle politiche di tutela, molto diversi e per certi versi opposti. Generalizzando, possiamo dire che i sostenitori della grafia "concordata" sottolineano la necessità del rispetto e della tutela delle varietà locali, così come sono parlate dalle persone, salvaguardandone la particolarità e rifuggendo qualsivoglia omologazione. Mentre coloro che sono a favore della grafia "normalizzata" sostengono la necessità di superare queste differenze utilizzando un sistema grafico che tenda a uniformare le diverse parlate, evidenziando le ascendenze etimologiche delle parole. L'orizzonte sembrerebbe per questi la creazione di una sorta di *koiné* scritta pan-occitana, o quantomeno occitano-alpina, che contribuisca a creare e consolidare l'identità culturale del "popolo occitano". Una grafia insomma che sia in grado, attraverso le soluzioni di carattere etimologico, di mostrare l'unità delle varietà occitane e il loro portato storico, legandole al prestigio della grande tradizione trobadorica, anche se questa scelta porta a volte, paradossalmente, a nascondere i tratti linguistici maggiormente sentiti dai parlanti come caratteristici della loro parlata rispetto ai dialetti piemontesi e dunque determinanti nella formazione di un "sentimento identitario occitano", oppure porta a introdurre elementi che rendono irriconoscibile e aliena la parlata proprio a coloro che la utilizzano quotidianamente e ne sono i principali

[2] Nel primo caso si tratta della grafia detta *concordata* o dell'*Escolo dóu Po*, nel secondo di quella detta *normalizzata* o *classica*, ma vi sono anche altre grafie, tra di esse la più importante è sicuramente quella *mistraliana* dal nome dello scrittore provenzale premio Nobel Frédéric Mistral, che la utilizzò nelle sue opere, tra le quali il fondamentale *Lou Trésor dóu Félibrige, ou Dictionnaire Provençal-Français*, Avignon, 1879-1886. In Piemonte è utilizzata dall'associazione *Coumboscuro* della val Grana in numerose pubblicazioni. Altri sistemi sono utilizzati da singoli autori con varia fortuna e sistematicità per rendere la loro varietà locale.

[3] Tra le scelte grafiche dei due modelli non vi è una relazione biunivoca e dunque non sono intercambiabili.

depositari[4]. In questo panorama, la scelta fatta nell'ambito del progetto di tutela messo in atto dalla Comunità Montana Val Pellice è chiara, infatti nel titolo di questo intervento, non solo al termine *occitano* abbiamo preferito *patouà*[5], a sottolineare l'importanza della varietà locale, ma oltretutto lo abbiamo scritto senza utilizzare la più diffusa grafia francese *patois* né una soluzione italianizzante come per esempio *patuà*, ma utilizzando la grafia detta *concordata* o dell'*Escolo dóu Po*[6], che a nostro parere è il sistema migliore per rendere conto della ricchezza di varietà che caratterizzano le parlate delle nostre montagne, garantendo la possibilità a tutti gli occitanofoni di scrivere e leggere testi nella loro lingua.

La grafia concordata

Dopo il 1400 nelle nostre vallate le testimonianze scritte in occitano non scompaiono, ma si fanno via via più rade: troviamo tracce delle nostre parlate negli atti pubblici[7] e, più recentemente, in testi dovuti alla mano di singoli intellettuali locali appassionati alla lingua. Di fatto manca una vera con-

[4] Per il primo caso, si può citare l'esempio della vocale atona finale di molti femminili, che pur essendo pronunciata *o* nella maggior parte delle parlate a sud e a nord della val Pellice è da scriversi *a* in base alle regole della grafia "normalizzata"; tra i casi di introduzione di elementi alieni alla parlata, il più macroscopico è forse la generalizzazione dell'utilizzo del grafema *–s* per rendere i plurali anche di quelle varietà che da tempi immemori hanno trovato soluzioni alternative al plurale sigmatico. Un tentativo per porre rimedio all'eccessiva distanza tra veste grafica e realtà fonetica è stato fatto in questi anni, elaborando una versione "alpina" della grafia *normalizzata* che adotta soluzioni alternative all'originale sistema elaborato da Alibert. Tali sforzi se hanno permesso di evitare casi estremi come quello citato da Genre, in un articolo intitolato *Sulla grafia* comparso nel 1974 sulla rivista «Novel temp» e riproposto nel 2000 con il medesimo titolo dalla redazione del periodico («Lou Temp Nouvel», 52, 2000, pp. 15-17), che si domandava il senso di trascrivere *votz* "voce", anche nel caso in cui la pronuncia di tale parola nella variante occitana locale fosse *ouès* – certo non permettono, né vorrebbero d'altro canto, una precisa resa grafica delle varietà locali.

[5] Certo non perché ci opponiamo all'utilizzo del termine "occitano", che è oltretutto il termine che compare nel testo della legge 482/99, *Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche*, o perché riteniamo che le nostre parlate non meritino il titolo di lingua, che sembra essere per alcuni appannaggio della sola categoria sovraordinata, ma perché siamo convinti che tale dicitura sia molto più vicina al sentire dei parlanti, i veri depositari del sapere e della cultura che intendiamo tutelare.

[6] La dicitura originale, *Escolo dóu Po*, è scritta con la trascrizione mistraliana, volendo però applicare le regole della grafia elaborata nell'ambito di tale esperienza *dóu* andrebbe scritto *doou*, si veda a tal proposito l'articolo di J. P. Bousquìer, *L'Escolo dóu Po, qual rimpianto!*, in «Lou Temp Novel», 54, 2001, p. 5.

[7] Costituiscono un'interessante eccezione i testi notarili redatti nella prima metà del XVI secolo in val Chisone; per il resto negli atti compaiono in genere solamente termini occitani isolati; in particolare numerosi sono i toponimi: è evidente infatti come la resa della parola nella lingua locale fosse la miglior garanzia di precisione nei riferimenti.

suetudine alla scrittura della lingua occitana, che non viene letta, né tanto meno scritta. Una delle conseguenze di tale situazione è che non si è consolidato un sistema di trascrizione realmente diffuso nell'intera area (ma neppure nell'area occitana transalpina) cui fare riferimento[8]. In questa situazione, poco dopo la metà del XX secolo, un gruppo di linguisti e dialettofoni afferenti all'*Escolo dóu Po* ritenette indilazionabile «la creazione di una grafia in grado di rappresentare queste varietà di occitano [quelle parlate nelle vallate occitane alpine] (...) sia per semplificare, attraverso la fissazione di precisi criteri, la trascrizione, sia per agevolare la lettura, dando nel contempo a tutti la possibilità di leggere i testi relativi alle parlate affini e di prendere coscienza del loro fondo comune[9]».

Fu nel corso del 1971 che questi studiosi (tra cui su tutti va ricordato Arturo Genre, fonetista e dialettologo) ed esperti locali provenienti da quasi tutte le valli occitane italiane, si ritrovarono per elaborare la grafia comunemente chiamata *concordata* poiché si fonda su un accordo tra le diverse realtà delle vallate cisalpine occitane, o dell'*Escolo dóu Po*, perché è nell'ambito di questa esperienza che essa nasce.

I principi ispiratori cui si attennero sono i seguenti:

1. costituzione di un sistema grafico di segni in grado di servire alla trascrizione di tutte le parlate provenzaleggianti delle valli alpine del Piemonte, tale che ogni suono, in una data posizione, sia rappresentato da un solo segno (che può essere formato anche da più di una lettera);
2. rinuncia, nella scelta dei segni, a qualsiasi criterio etimologico, così come negli esempi: *soulei* - (SOLICULUM), *sinc* - (QUINQUE), *sino* - (COENAM), *eisam* - (EXAMEN), *maso* - (MATEA), *faiso* - (FASCIA), dove consonanti e gruppi consonantici diversi nella matrice latina vengono trascritti con un segno unico (s) che rappresenta l'esito attuale;
3. adozione di una grafia di tipo fonematico piuttosto che fonetico, che tenga cioè conto dei suoni aventi carattere distintivo all'interno dei vari sistemi delle nostre valli, ma non delle sfumature che caratterizzano le loro diverse realizzazioni foniche. Non occorre per esempio indicare l'eventuale apertura di u o la pronuncia velare di r, etc., poiché nelle singole parlate non esiste un'opposizione fonematica tra u e u aperta, r alveolare e r velare etc.;
4. assunzione della grafia mistraliana come base di lavoro, con la riserva di modificarla e di arricchirla là dove essa sia insufficiente o inadeguata a rappresentare il maggior numero di fonemi presenti in quest'area;
5. rinuncia all'adozione di segni che non siano presenti fra i caratteri di una comune macchina da scrivere; questo per evidenti motivi pratici;

[8] Anche i modelli ortografici maggiormente diffusi oltralpe, quello mistraliano e quello classico, fanno i conti – in modo differente, sia chiaro – con la differenziazione più o meno importante delle varietà occitane locali: la grafia di Mistral è infatti diffusa soprattutto in Provenza, mentre quella classica si adatta particolarmente bene alla lingua tolosana.

[9] GENRE, *Le parlate occitano-alpine d'Italia*, cit., p. 305.

> 6. rinuncia alla creazione di qualsiasi *koinè* dialettale, nel rispetto e nella salvaguardia di tutte le varietà in uso, anche quando siano rappresentato da un numero minimo di parlanti[10].

Da questi princìpi ispiratori si evince facilmente l'attenzione alla varietà e il rispetto della differenza, che tuttavia non contrastano con la validità di un sistema pensato per un ventaglio di varietà molto ampio (v. punto 1). Questi princìpi, fatti propri dal progetto della Comunità Montana Val Pellice, hanno guidato la scelta delle modalità di tutela messe in atto. Tale attenzione alle differenze non porta, sia chiaro, a una riesumazione intellettuale[11] e campanilistica del microuniverso della comunità locale, bensì a un'accettazione profonda della propria e altrui diversità e dunque della propria e altrui ricchezza, presupposto irrinunciabile per incontrare l'altro e l'altra senza negarlo/a e senza negarsi.

Bibliografia

Graphie, Idéologies linguistiques du XVI au XX siècle (Provence, Dauphiné, Vallées occitanes d'Italie), Cahiers Critiques du Patrimoine, Obrador occitans en Provença, 1987;

D. Anghilante, *Fare, ma prima ancora pensare*, in «Ousitanio vivo», 282, 2003, p. 1;

J. P. de Bousquièr, *L'Escolo dóu Po, qual rimpianto*, in «Lou temp nouvel», 54, 2001, pp. 3-11;

F. Bronzat, *Ancora sulla grafia dell'occitano alpino. La Grafia Normalizzata*, in «Lou Soulestrelh», IV, 1, 23 febbraio 1974, p. 4;

T. G. Pons, A. Genre, *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, Alessandria, dell'Orso, 1997.

[10] Ivi, p. 306.

[11] È semmai intellettualistica la scelta della grafia normalizzata, poiché presuppone una conoscenza delle etimologie delle parole e il riferimento a una sorta di varietà di riferimento.

Le parole dell'agricoltura in val Pellice

di Enzo Negrin

Premessa

Una lingua può essere considerata come la mappa geografica di una cultura: molte parole sono usate dall'arabo per indicare il cammello, una sola per dire camion; molte e diverse parole sono utilizzate dall'allevatore della valle per specificare con estrema precisione le varie età della vacca, ma una sola per dire mungitrice.

Una lingua è viva se parlata (scritta?) da molte persone, ma quando si cerca di scendere nel dettaglio, sorgono diversi interrogativi: quante persone e soprattutto quali? Ancora: appartenenti a quale ceto sociale?

Queste domande ne pongono un'altra: quali classi sociali esistevano o esistono nelle zone più alte delle nostre valli, maggiormente caratterizzate dalla presenza dell'attività agricola?

Negli anni '50 sicuramente i contadini costituivano la stragrande maggioranza della popolazione, seguivano quindi gli altri mestieri e lavori: medici, pastori valdesi, negozianti, osti, maestri, segretari comunali (anche se questi sovente appartenevano all'agricoltura ed erano un po' più colti degli altri contadini) e, in anni più recenti, farmacisti, veterinari, segretari comunali provenienti dall'esterno, etc.

L'agricoltura aveva un ruolo fondamentale ed era prettamente autarchica, essendo l'azienda agricola un piccolo universo concluso in sé, che si relazionava con l'esterno dal punto di vista economico solo per vendere o scambiare i prodotti (essenzialmente derivati dall'allevamento: agnelli, capretti, vitelli, formaggi, ricotte, burro o dalle coltivazioni, come le castagne) eccedenti le necessità derivanti dal mantenimento delle famiglie spesso molto numerose.

La forte presenza dell'attività agricola, nella nostra come in altre realtà, ha fatto sì che un gran numero di parole e di modi di dire siano correlati ad essa e, inevitabilmente, anche all'ambiente in cui tale attività si esplica.

Va ricordato, per dare un termine di paragone, che negli anni '50 del Novecento in Italia l'agricoltura contava ancora il 54% di attivi sul totale della forza lavoro, mentre oggi siamo attorno al 3%.

In val Pellice si ha per contro ancora una presenza del 9,8% di attivi nel settore agricolo, dato che la situa fra le valli rimaste maggiormente ruralizzate: questo fatto consente di avere ancora una conoscenza diffusa delle parole collegate all'attività agricola. Questo determina, a mio parere, la vitalità della lingua locale, che è infatti strettamente legata all'esistenza di un solido retroterra economico che permetta agli addetti all'agricoltura di vivere dignitosamente sul territorio e costituire un tessuto umano indispensabile.

Le parole dell'agricoltura

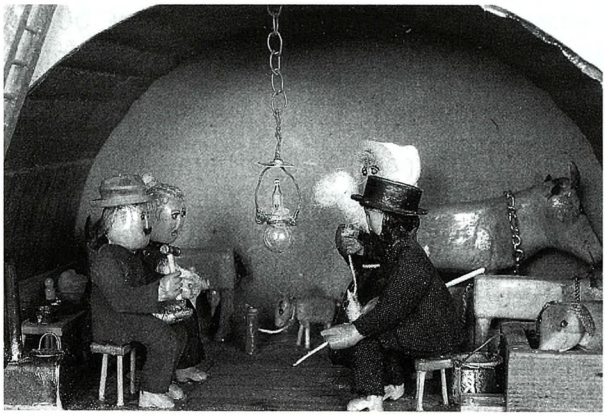
Quanto segue è lo schema di un'animazione articolata in vari momenti proposta all'interno del "Corso sulla lingua e la cultura occitana", con l'obiettivo di mostrare la ricchezza e precisione del lessico agricolo e di permettere a coloro che non parlano occitano di familiarizzare con un gran numero di parole, attraverso l'attività ludica. Tale schema può costituire una base da utilizzare, anche con riferimento ad altre parti del lessico, in contesti formativi scolastici e non.

Metodologia

Parlare oggi delle parole e degli attrezzi dell'agricoltura significa scegliere fra una loro descrizione astratta e teorica ancorata al tempo passato, anche se sono trascorsi solo quaranta o cinquant'anni da quel periodo, rimpiangendo la scarsità attuale dei termini in uso oggigiorno nella quotidiana pratica agricola, ormai in gran parte meccanizzata anche nelle zone montane, oppure cercare di rendere il più possibile vivi i vocaboli adoperati un tempo, proponendo una verifica della loro effettiva conoscenza fra i partecipanti (a scuola o in altri contesti), mediante la descrizione e, soprattutto, l'esposizione degli oggetti cui si riferiscono e la conseguente possibilità di toccarli e maneggiarli valutandone le caratteristiche e la funzionalità.

Contestualizzazione

L'immedesimarsi nel contesto in cui si svolgeva il lavoro agricolo di quaranta o cinquant'anni fa, tenendo ben presente che le attività del settore primario dell'economia costituivano il lavoro principale e pressoché unico della maggioranza delle persone attive, permette almeno in parte una mi-



Nelle stalle delle famiglie contadine si tenevano le veglie serali, vëlharìe, *momento di aggregazione della famiglia e dei vicini (Pomaretto, Collezione "Ferrero" degli antichi mestieri; Archivio fotografico Centro Culturale Valdese).*

gliore comprensione del perché e del come erano usati e spesso fossero costruiti i diversi attrezzi. Per fare questo può essere utile immaginare un momento tipico di una giornata agricola in montagna; in questo senso una situazione particolarmente rispondente allo scopo è quella relativa alle *vëlharìe*, veglie serali, che si tennero nelle stalle delle famiglie contadine fino agli inizi degli anni '60. Era uno dei rari momenti di riposo, anche se relativo, dell'intera famiglia contadina e può essere definita una riunione serale che avveniva durante la stagione invernale.

Altre famiglie o singole persone si aggiungevano, dando origine a una conversazione che assumeva aspetti diversi: dall'informazione alla creazione di relazioni fra i giovani, dal semplice divertimento alla preparazione di lavori in comune, svolgendo un ruolo che oggigiorno è stato sicuramente soppiantato dalla scatola televisiva.

La sistemazione interna era pressoché fissa, nel senso che ogni stalla quasi sempre ospitava le vacche, le capre e il mulo, senza dimenticare le galline. Sovente erano locali bassi, umidi e poco rischiarati, ma deliziosamente caldi e soprattutto dotati del *parquét*[1], palchetto, a forma quadrata o rettangolare, situato presso l'unica finestra esistente; robuste assi ne costituivano il pavimento ed i sedili erano disposti attorno. La definizione migliore udita durante l'incontro è stata quella di Elsa Tourn di Rorà: «era il salotto di quel tempo!».

Il tepore degli animali, la luce spesso fioca, la neve che si intravede dalla finestra, sono ottimi ingredienti per chiacchierare e - ci mancherebbe! - lavorare. Le donne hanno i lavori a maglia o di cucito, mentre gli uomini sbucciano e tagliano le *crapìllhe*, castagne di scarto, per i maiali o i conigli, oppure costruiscono o riparano attrezzi agricoli in legno.

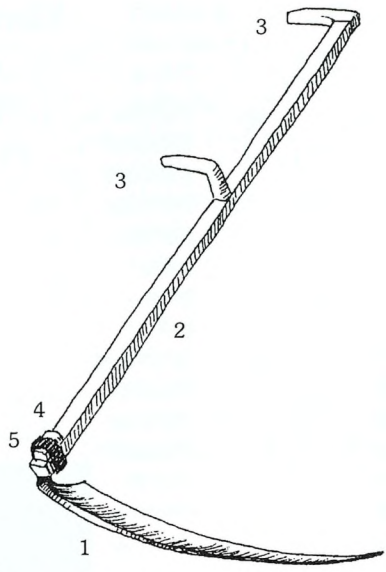
Ecco perché è necessario che i partecipanti si dispongano in cerchio per riproporre la stessa situazione della *vëlharìa* nel *parquét*, per quanto sia ovvio che non possano essere presenti tutti gli altri ingredienti...

[1] La traduzione delle parole occitane presenti nel testo, trascritte utilizzando la grafia detta dell'*Escolo dóu Po* o "concordata", è riportata nel glossario.

Come traccia ideale seguita per descrivere gli oggetti esposti, riportati nell'elenco allegato, si è scelto di seguire l'ordine di una tipica giornata agricola, partendo dai lavori del mattino per arrivare alla *vëlharìa* serale.

La descrizione dell'oggetto è eseguita mostrandolo alle persone e facendolo passare tra di loro, al fine di rendere possibile una valutazione concreta della consistenza, della praticità, della robustezza, della funzionalità, rilevando inoltre, elemento molto importante, l'ingegnosità dei contadini nel realizzare strumenti estremamente adatti all'ambiente utilizzando materiali di facile reperibilità e sicuramente non inquinanti.

A titolo di esempio, si riporta qui appresso la descrizione di un solo oggetto.



Lou dalh = *falce fienaia: 1.* dalh; *2.* la pèrtia; *3.* manëtte; *4.* vira; *5.* counh *(da Pons, Genre,* Dizionario del dialetto occitano, *cit., p. 90, disegno di Andrea Genre).*

Lou dalh: falce fienaia, utilizzata per falciare l'erba, la segale, il grano saraceno; l'attrezzo è usato per primo al mattino, per *seâ*, falciare, ed è composta da diversi elementi, tra cui *la pèrtia*, la lunga pertica, su cui si trovano *la manëtte*, i manici, *la vira*, l'anello di fissaggio della lama e *lou counh*, il cuneo di legno, che va incastrato nella *vira* per fissare saldamente la lama al manico.

Gioco

Si afferma che se una lingua è usata dai bambini durante il gioco, essa ha una buona vitalità.

Cercando di ribaltare il concetto, nella fase successiva alla descrizione degli oggetti, si propone di giocare con il *patouà*. Questo avviene mediante la formazione di gruppi, composti nel modo più omogeneo possibile e evitando di mettere tutti i parlanti occitano nello stesso gruppo. A ogni gruppo si chiede di individuare, in una lista di 45 parole in *patouà* date in ordine alfabetico, i tre vocaboli che indicano altrettante parti costituenti uno dei 15 oggetti o ambienti, contenuti in un altro elenco, naturalmente tutti i termini vanno forniti in *patouà* senza traduzione (in occasione dell'incontro e nel presente testo si è utilizzata la varietà del versante solatio di Bobbio Pellice[2], ma naturalmente il tutto può essere adattato a una qualsiasi delle varietà occitane parlate sul territorio).

[2] Una delle particolarità della varietà occitana del versante solatìo di Bobbio Pellice (e di Villar Pellice) è la tendenza al rotacismo di *l* in contesto intervocalico, o in finale di parola.

Elenco componenti

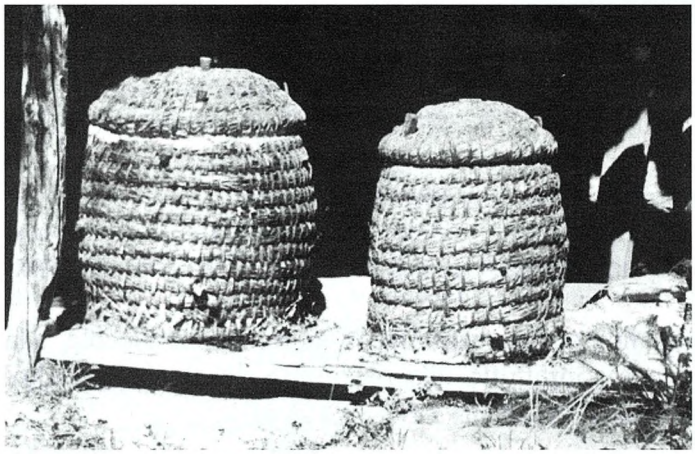
1	abëllhe	24	latta
2	banastre	25	maî
3	banquét	26	manëtta
4	barioùn	27	mëlari
5	barotta	28	parquét
6	breu	29	pèrtia
7	brusc	30	piëtrousine
8	calhà	31	plalha
9	canaoura	32	pountalhira
10	chabbre	33	prëzura
11	chamiza	34	rappa
12	chanarira	35	rëbèl
13	chantî	36	sèlla
14	counne	37	sëste
15	courme	38	strilhoun
16	court	39	tacourét
17	drouvie	40	talhora
18	ërbèrc	41	tourn
19	fai	42	urtìe
20	fé-e	43	vacche
21	grîsilhoun	44	vantrësca
22	izinèl	45	vira
23	laouza		

Elenco degli oggetti[3]

oggetto	*componenti*		
abélh	abëllhe	courin	counne
	brusc		grîsilhoun
	mëlari		vantrësca
arisoun	barotta	crotta	parquét
	plalha		chanarira
	chamiza		latta
arp	court	cubert	courme
	ërbèrc		chantî
	sèlla		laouza
chabiar	fé-e	dalh	vira
	chabbre		manëtta
	vacche		pèrtia

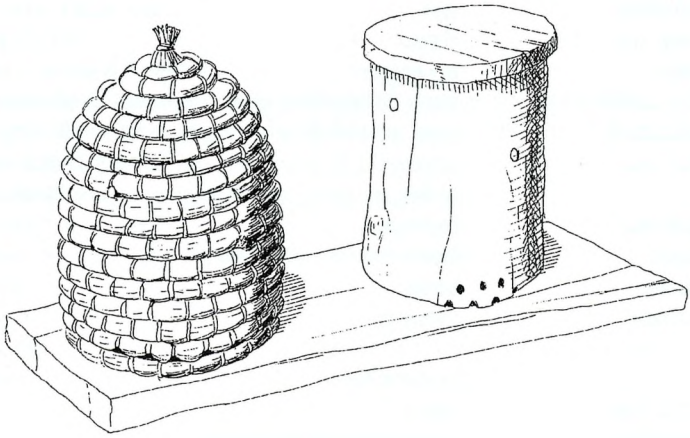
[3] Si danno qui anche le soluzioni che, naturalmente, non vanno riportate nella tabella di gioco.

èrba	urtìe	soûmà	banastre
	piëtrousine		barioùn
	drouvie		sëste
fil	talhora	toumma	prëzura
	tourn		calhà
	fai		breu
léa	banquét	vis	rappa
	strilhoun		izinèl
	rëbèl		maî
sounállha	canaoura		
	pountalhìra		
	tacourét		



Arnie di paglia ritorta (da T. G. Pons, Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi. I, *Torino, Claudiana, 1978, p. 149, fotografia scattata a Prali nel 1936).*

Brusc = *Arnia (da T. G. Pons, A. Genre,* Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca, *Alessandria, dell'Orso, 1997, p. 49, disegno di Andrea Genre).*





Léa = *slitta: 1.* banquét*; 2.* strilhoun*; 3.* rëbèl *(da Pons,* Vita montanara, *cit., p. 35, fotografia scattata a Prali nel 1936).*

Ecco un esempio.

L'oggetto *léa* è costituito dai *banquét*, dagli *strilhoun* e dai *rëbèl*, per cui nella casella vuota accanto al termine *léa*, indicante l'oggetto intero, si dovranno scrivere le tre parole sopra indicate.

Conclusioni

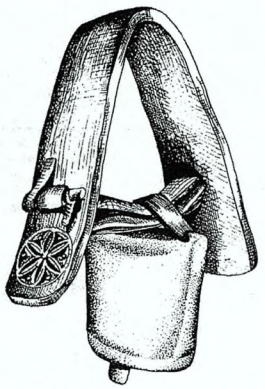
L'approccio partecipativo e ludico sperimentato nel corso dell'incontro sembra aver trovato una buona accoglienza nei partecipanti, fra i quali fondamentale è stata la partecipazione di persone che per età e/o esperienza hanno potuto collaborare con il relatore, ampliando la conoscenza generale dei vocaboli usati in agricoltura e rilevando come in ambiti territoriali anche assai limitati si possano trovare nomi diversi per lo stesso attrezzo, oppure strumenti differenti o addirittura mancanti.

Ritengo che questa tecnica possa costituire un aiuto, se pur piccolo, alla conoscenza, alla diffusione e soprattutto alla riscoperta del patrimonio linguistico delle varietà occitane locali.

Glossario dei termini utilizzati nell'animazione

abélh	alveare
abëllhe	api
arisoun	riccio
arp	alpeggio
banastre	ceste di legno opportunamente sagomate per il trasporto del letame
banquét	ognuno dei due elementi orizzontali della slitta retti dagli *strilhoun*.
barioùn	attrezzo per trasporto del fieno o fogliame costituito da due bastoni collegati da corde munite di *taccoure* alle estremità
barotta	castagna
breù	siero
brusc	arnia
calhà	cagliata
canaoura	elemento di legno piegato a "u" rovesciato e attraversato dalla *pountalhira*
chabbre	capre
chabiar	patrimonio di bestiame
chamiza	pellicola sotto la buccia

chanarira scolina
chantî listelli dell'orditura di legno
counne cotenna
courin maiale
courme colmo
court recinto per pecore
crotta stalla
cubèrt tetto
dalh falce
drouvie cavolaccio (*Petasites spp.*)
èrba erba
ërbèrc fabbricato d'abitazione e lavoro
fai fascio di legna o fieno
fé-e pecore
fil filo
grîsilhoun ciccioli
izinèl acino d'uva
laouza lastra di pietra
latta asse forato per legare le bestie
léa slitta
maî ramo giovane primaverile (maggio) della vite
manëtta maniglia di legno
mëlari melario
parquét "salotto" in legno della stalla
pèrtia pertica, lungo manico di legno, in particolare della falce
piëtrousine *Heracleum spp.*
plalha buccia
pountalhìra striscia di cuoio che regge la *sounalha* sporgendo dalle due estremità della *canaoura* e alla quale è fissata dai due *tacourét*
prëzura caglio
rappa grappolo
rëbèl ognuna delle due parti della slitta che scivolano sulla neve
sèlla deposito per latte e formaggi
sëste ceste di salici intrecciati usate per trasporto prodotti delicati (formaggi, burro, saras, ecc.)
sounállha campanaccio
soûmà soma, carico del mulo
strilhoun ognuno dei quattro elementi verticali che reggono i *banquét*
tacourét due piccoli pezzi di legno che fermano la *pountalhira* dai due lati della *canaoura*
talhora carrucola
toumma formaggio
tourn tornio, tronco forato in legno per tendere il filo
urtìe ortiche
vacche vacche
vantrësca pancetta
vira anello
vîs vite



Sounállha = *campanaccio* (*da* Museo delle Valli valdesi e itinerari etnografici, *Torre Pellice, Centro Culturale Valdese, 1995, disegno di Gianluca Banchio).*

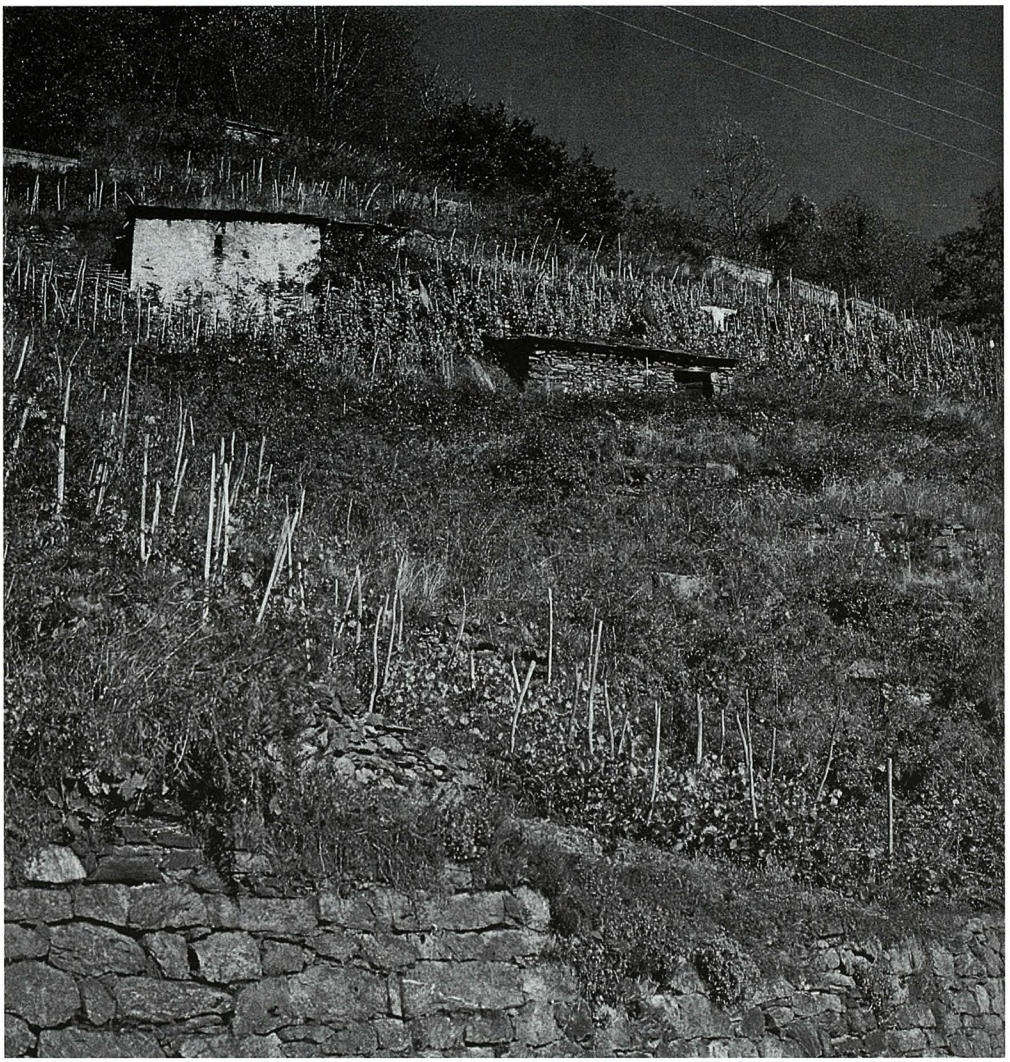


Immagine di una vigna nei dintorni di Perrero, con chabot *(Pons,* Vita montanara, *cit., tav. f.t.).*

Bibliografia

A. Genre, *Le parole, le cose e i luoghi: Scritti di Arturo Genre*, supplemento al n. 8 del «Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano», Torino, 2002.

T. G. Pons, A. Genre, *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca,* Alessandria, dell'Orso, 1997.

C. Di Crosa, *Ricerca di un metodo pratico per comprendere e scrivere facilmente il patuà sampeyrese,* Sampeyre, ed. 3C, 1975.

La toponomastica della val Pellice

di Matteo Rivoira

Premessa

L'argomento di cui si tratterà nel presente contributo riguarda quei brandelli di lingua e cultura – a volte qualcosa di più a dire il vero – impigliati tra le rocce e i pascoli della nostra valle, vale a dire il suo patrimonio toponimico. Brevemente si presenteranno alcuni esempi della grande quantità di informazioni racchiuse in queste parole il cui significato, se in alcuni casi è ancora compreso da chi conosce la lingua locale, molto spesso è ormai oscurato e va recuperato attraverso gli strumenti della linguistica storica.

La toponomastica

Com'è noto il termine *toponomastica* è una voce dotta costruita sul greco *topos* "luogo" e *onoma* "nome", e indica quindi lo studio dei nomi dei luoghi, vale a dire di quei nomi che nel corso dei millenni le genti hanno attribuito al territorio per poterlo individuare in modo univoco e creare così un sistema di riferimenti spaziali all'interno del quale si potesse muovere il discorso, così come con il corpo ci si muove nell'ambiente fisico. In molti casi si tratta di parole che hanno perso il loro significato, così come la maggior parte dei nomi propri, e si limitano a denominare questo o quel luogo, altre volte invece oltre alla componente denotativa è ancora evidente quella descrittiva. La differenza che sembra esserci tra un toponimo come *Roca Roussa*[1], dove il significato è trasparente e la motivazione pure (si riferisce effettivamente a una roccia rossastra) e uno come *Palavas* il cui significato è sconosciuto ai più, è dovuta tuttavia al semplice fatto che in quest'ultimo caso il significato della parola, di antiche origini liguri, si è perso (ma è sufficiente spostarsi in alcune zone della Francia per scoprire che in alcune parlate è ancora vitale col significato di altura). In effetti possiamo affermare che al-

[1] I toponimi dialettali sono trascritti con la grafia detta *concordata* così com'è utilizzata nell'ambito delle ricerche dell'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano.

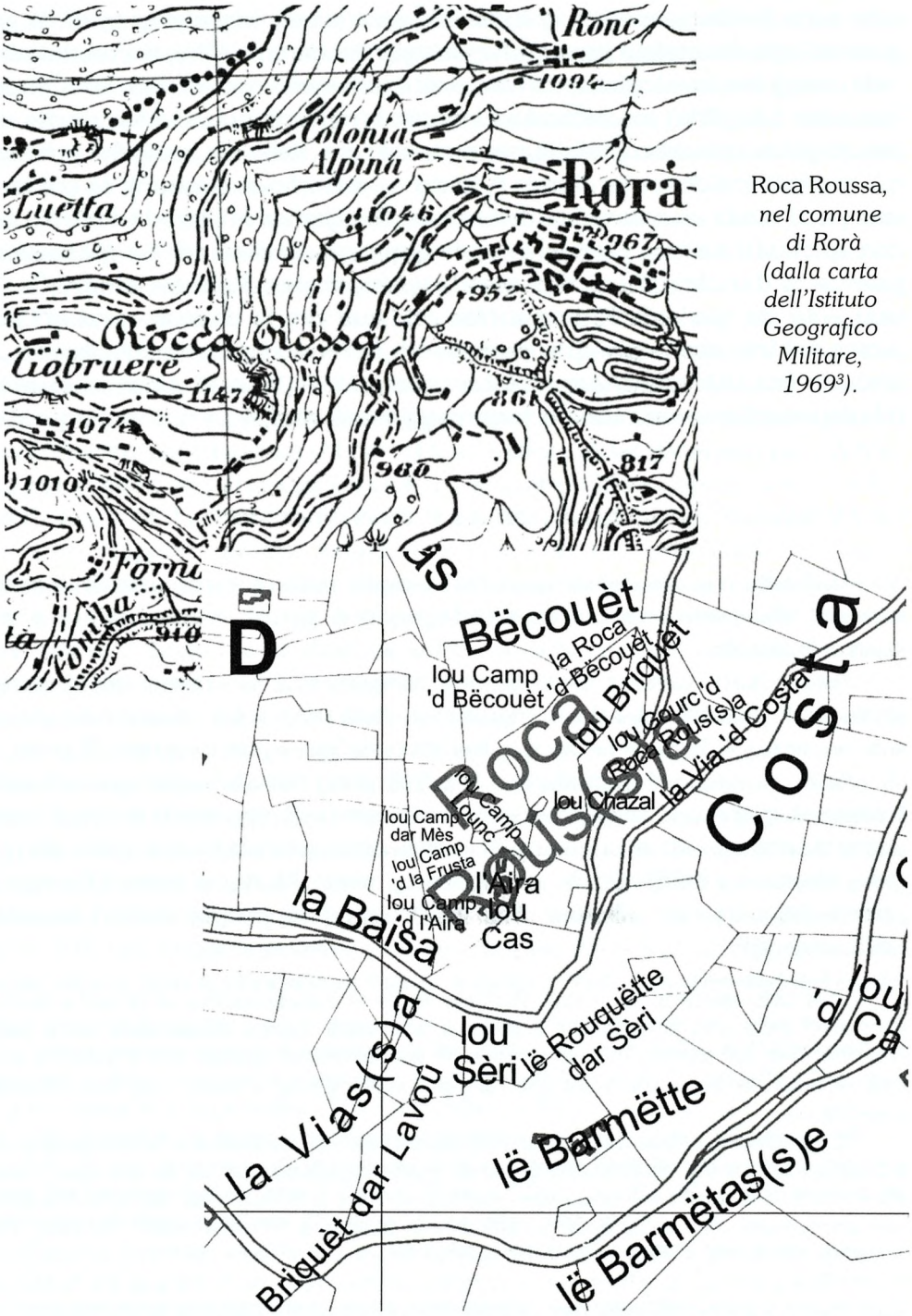
l'origine dell'atto di denominazione il nome è generalmente attribuito sulla base di una motivazione semantica, metaforica o associativa[2].

Gli studi toponomastici si prefiggono innanzitutto di stabilire qual è questo significato ripercorrendo a ritroso le fasi evolutive della parola, indagando sulla conformazione, costituzione, posizione ed esposizione dei luoghi denominati, sulla lingua e i costumi delle popolazioni che si sa o si presume vi abbiano abitato, e così via, nel tentativo di ricostruire un quadro quanto più completo possibile della realtà locale. A questa definizione, proiettata nel passato anche remotissimo, si può tuttavia aggiungere, come corollario, che l'analisi del patrimonio toponomastico, soprattutto microtoponimico (relativo cioè ai microtoponimi, nomi di luoghi anche molto piccoli e conosciuti da poche persone, generalmente diffusi solamente nella dimensione orale), ci può fornire interessantissime informazioni rispetto al modo di vivere il territorio e di concepirlo mentalmente proprio delle genti che lo abitano, anche prescindendo dalla storia delle parole, ma semplicemente fondando lo studio sulla parte intellegibile di tale patrimonio (va da sé che in questo caso è ancor più indispensabile del primo la conoscenza della parlata in cui queste denominazioni sono diffuse). È evidente, quindi, che tali studi implicano una dimensione di interdisciplinarietà molto alta, poiché per poter analizzare questi materiali sono necessarie, oltre che conoscenze linguistiche e storiche, anche conoscenze di antropologia, botanica, zoologia, geologia etc.

Le fonti

Le fonti dalle quali questa disciplina ha tratto e trae i dati si possono dividere in due categorie: quelle scritte, vale a dire le carte geografiche, le tavole geografiche militari, i catasti e le iscrizioni, e quelle orali, vale a dire le testimonianze che si possono raccogliere dalla viva voce delle persone che abitano il territorio e che utilizzano i toponimi quotidianamente (e dunque sanno anche localizzare con precisione i luoghi cui si riferiscono). La testimonianza orale è in ogni caso sempre importante, poiché se è vero che per ricostruire l'etimologia di un termine è indispensabile conoscere la sua forma arcaica, non sempre le antiche fonti documentarie sono attendibili da questo punto di vista. Questo in primo luogo perché nel nostro caso, ma non è ovviamente l'unico, lo scarto tra la lingua utilizzata nei documenti, il latino prima e l'italiano poi o il francese, e quella effettivamente parlata dalle popolazioni locali, l'occitano o un latino frammisto a lingue celtiche in tempi più remoti, è stato più o meno ampio a seconda delle epoche. Questo

[2] A. M. Kristol, *Motivation et remotivation des noms de lieux: réflexion sur la nature linguistique du nom propre*, in «Rives nord-méditerranéennes», II série, 11, 2002, p. 105.



Roca Roussa, *nel comune di Rorà (dalla carta dell'Istituto Geografico Militare, 1969[3]).*

Concentrazione di denominazioni toponomastiche nella regione di Roca Roussa *(elaborazione dalla mappa catastale, allegata a* Rorà. Area occitana, *Atlante toponomastico del Piemonte Montano, 23; a cura di M. Rivoira, Torino, Levrotto & Bella, 2003).*

vale sia a livello semantico e lessicale, sia a livello fonologico e, di conseguenza, a livello grafico (una grafia nata per rendere una lingua con determinate categorie fonologiche, infatti, mal si adatterà a trascrivere una lingua con altre categorie). In secondo luogo, le fonti scritte quasi mai, anche nei casi migliori, che sono i catasti, rendono ragione della ricchezza del patrimonio toponimico di un territorio. A titolo di esempio si confronti la copia di una porzione di una tavoletta dell'Istituto Geografico Militare (1:25.000) e il corrispettivo catastale portato in scala approssimativamente 1:1.500 con riportate le denominazioni ricavate da inchieste condotte sul terreno dalla viva voce dei parlanti. Risulta subito evidente che là dove la carta militare indica un solo nome per una porzione di territorio relativamente ampio, le persone che vi abitano distinguono porzioni di spazio di dimensioni assai inferiori mediante un numero ben maggiore di nomi[3].

Le informazioni contenute nel patrimonio toponimico

Vediamo ora attraverso qualche esempio, quali sono alcune delle informazioni che possiamo ottenere indagando il patrimonio toponimico del nostro territorio.

Innanzitutto possiamo recuperare i legami con la storia individuando, attraverso un'analisi del dato linguistico, quali sono i popoli che hanno vissuto in valle o, in qualche modo, hanno fatto sentire la propria influenza.

Si sa, o meglio si ipotizza, che le prime genti che abitarono questi luoghi fossero di stirpe non indeuropea, probabilmente di tipo mediterraneo[4], non appartenenti quindi a quei popoli provenienti probabilmente dalle steppe della Russia meridionale che si espansero verso l'India e verso l'Europa a partire dal secondo millennio a.C. (o in tempi molto più antichi secondo nuove teorie)[5].

[3] Nel caso specifico sono state indicate anche le denominazioni di terreni e edifici, conosciuti dalla sola famiglia che li abitava; tale scelta mostra chiaramente come nella composizione del sistema di denominazione dei riferimenti spaziali non è individuabile una separazione netta tra nomi con funzione «denotativa» e nomi con una funzione «descrittiva».

[4] È doveroso ricordare che le ipotesi rispetto all'attribuzione di alcune radici toponimiche e di alcuni suffissi alle antichissime lingue di queste popolazioni, se da un lato sono molto affascinanti (si veda per esempio il libro di Rousset citato in bibliografia), dall'altro pongono non pochi problemi, perché poco o nulla si sa in proposito. Si tratta, infatti, di lingue che non sono continuate e le cui attestazioni epigrafiche sono scarsissime. In futuro, la possibilità di accedere a una più ampia base di dati tra loro confrontabili permetterà sicuramente più approfonditi e attendibili studi che si basino sugli areali di diffusione di alcuni termini.

[5] M. Alinei, *Origini delle lingue d'Europa. Vol. I. La teoria della continuità*, Bologna, il Mulino, 1996. Tali teorie cambiano radicalmente il quadro cronologico dell'evoluzione linguistica europea come tradizionalmente intesa, ipotizzando una differenziazione linguistica e culturale in ambito indoeuropeo di ben più antica data.

Si tratta per lo più di termini legati all'orografia, indicanti sovente cime montuose e rilievi di una certa importanza. Alcune volte il loro significato si è mantenuto vitale, come un relitto lessicale, altre volte invece si è oscurato. Tra gli esempi più certi vi sono i toponimi come *Palavas* (B.P.[6], R.) che sono analoghi a *Pelvou*, *Pelvoux* ecc. Tali denominazioni sarebbero da far risalire a una radice preromana *PELLAWO "parete" (FEW[7]: VII, p. 162). Analogo è il caso di *Cucuruc* (V.P.) derivato da una base KUK- riferita a un'altura (numerosi gli esempi anche in altre aree geografiche: *Montecucco*, *Cuculhoun* etc.).

Secondo alcuni è preindoeuropeo anche *Baous* (R.), da un tema *PAL/ *BAL "altura scarpata"[8], ma secondo altri potrebbe derivare da un latino BALTEUS "cintura" con un evoluzione semantica per giungere a "luogo circondato di rocce, balza"[9]. Analogamente *bars* è ricondotto da alcuni[10] a una radice preindoeuropea dello stesso tipo, mentre altre autorevoli fonti (FEW: I, pp. 255-256) postulano un etimo celtico *BARROS. A tal proposito però teniamo conto che una netta separazione tra sostrato celtico e ligure non è solitamente agevole da operare.

Con maggior certezza siamo in grado invece di rintracciare le origini celtiche di numerosi toponimi (come d'altra parte rimangono evidenti tracce anche nella parlata). Tra gli esempi che possiamo citare vi è il diffusissimo *clot*, che in alta val Pellice diventa *quiot* e a Rorà *chot* secondo un processo evolutivo del nesso CL- ampiamente attestato (es.: lat. CLAVE(M) > *claou* > *quiaou* > *chaou*). *Clot* "pianoro" deriva con buona probabilità dal gallico KLOTTON "fossa, caverna, avvallamento" (REW: p. 4717; FEW: II-1, p. 19), e non tanto da CLAUSU(M), come ipotizzò Pons[11], anche perché è il significato di "piano" che è continuato (es.: *aquioutâ* "rendere piano", *quiotta* pianeggiante). Ma celtico è anche il termine *vèrna* "ontano", che ha dato tutti i vari *vërnéi*, *vërnarèa*, *vërné* ecc. (REW: p. 9233; FEW: XVI, p. 299), così come pure *nais* o *nai* "maceratoio", dal gallico *NASIARE "macerare" (REW: p. 5832a; FEW: VII: p. 24), per lo più attestato come microtoponimo ma assai diffuso in tutta l'area alpina sino all'Engadina. Sono di origine celtica anche *boina* "confi-

---

[6] Tra parentesi sono indicate le sigle indicanti i Comuni della val Pellice dove le denominazioni sono attestate: Angrogna (A.), Bobbio Pellice (B.P.), Luserna San Giovanni (L.S.G.), Rorà (R.), Torre Pellice (T.P.), Villar Pellice (V.P.).

[7] W. WARTBURG, *Französisches Etymologisches Wörterbuch* (FEW), Tübingen, 1948.

[8] A. NOUVEL, *Les noms de la roche et de la montagne dans les termes occitans et les noms des lieux du Sud du Massif Central*, Parigi 1975, p. 75; P.-L. ROUSSET, *Les Alpes & leurs noms de lieux, 6000 ans d'histoire?*, Grenoble, 1988, p. 27.

[9] D. A. DAUZAT, G. DESLANDES, Ch. ROSTAING, *Dictionnaire étymologique des noms de rivières et de montagne en France*, Paris 1978, p. 113; W. MEYER-LÜBKE, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch* (REW), III ed., Heidelberg, 1935, p. 919.

[10] DAUZAT, DESLANDES ROSTAING, *Dictionnaire étymologique*, cit., p. 114; NOUVEL, *Les noms de la roche*, cit., p. 98; ROUSSET, *Les Alpes & leurs noms*, cit., p. 41.

[11] T. G. PONS, *Nomi di luogo o toponimi delle Valli Valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 85, 1946, p. 19.

ne, segno di confine" da BODINA e *broua* "proda, margine, appezzamento scosceso" da BROGA "confine" (REW: p. 1323; FEW: I, p. 555).

Ai celti si susseguirono i romani che portarono quella lingua, il latino volgare, che attraverso un'evoluzione ormai millenaria è continuata sino a noi. Come esempi di denominazioni risalenti al periodo della romanizzazione possiamo ricordare tutti quei toponimi, a dire il vero per lo più diffusi in pianura o in luoghi più facilmente accessibili, derivanti da un nome di persona latino (dal nome del veterano cui era stata affidata una terra di confine da coltivare, secondo l'uso romano). Un esempio in tal senso potrebbe essere lo stesso nome di Bobbio Pellice, che se da un lato è ricondotto da Pons a un derivato di BOVILIS "bovile"[12], dall'altro il dizionario toponomastico italiano della Utet lo fa risalire a un personale romano BOVILIUS[13].

Con la caduta dell'Impero romano l'Italia fu interessata dall'arrivo di popolazioni germaniche, le cui lingue hanno esercitato un notevole influsso sulle parlate neolatine che andavano differenziandosi, soprattutto nell'Italia settentrionale. Tale influenza interessa, seppur in modo diverso, ampie porzioni di territorio e non è detto che l'occorrenza di tali radici nel patrimonio toponomastico sia da collegare direttamente all'insediamento di tali popolazioni, poiché parole come *gardoû*, *gart* ecc., che derivano dal germanico WARDJAN, possono aver "viaggiato" lungo le linee commerciali. Tra i casi più diffusi si pensi ai termini *bosc*, *bo* "bosco" che derivano dal germanico BUSK "cespuglio" (FEW: I, p. 4479) o, più precisamente, dal francone *BUSK "foresta" (REW: p. 1419b). Non pochi sono anche gli antrotoponimi che hanno origine germanica, tra gli esempi più diffusi ci limitiamo a citare *Bërtin* e *Rostan*[14], con i termini geografici a esso legati *rost*, *roustanh*, *li Roustanhôl* (B.P.).

Venendo a tempi più recenti, può essere interessante rilevare come la maggior arcaicità e resistenza alle innovazioni del patrimonio toponimico (abbiamo visto tracce di lingue millenarie) ci permettano di confermare, insieme alle attuali lingue parlate, l'antica estensione delle parlate occitane alpine. A titolo di esempio si prenda l'attestazione nella toponomastica di Rorà dei termini: *chapèl* "cappello", *champèt* "campetto", *vacha* "vacca" e *fourcha* "forca", che presentano l'esito palatale *ch* di C latino davanti ad A quando oramai la parlata odierna ha i corrispettivi *capèl*, *camp*, *vaca* e *fourca* con il nesso velare dovuti all'influenza del piemontese[15]. Esempi di natura analoga sono la compresenza, a San Giovanni, dei toponimi *ël Chabot* "la casa" e

[12] T.G. PONS, *Noterelle di toponomastica valligiana. Bobbio Pellice*, in «Il Pellice», 12.1.1968.

[13] *Dizionario toponomastico*, Torino, UTET, 1990, alla voce *Bobbio Pèllice*.

[14] O. COÏSSON, *I nomi di famiglia delle Valli Valdesi*, 2° ed. aggiornata 1991, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, p. 142.

[15] *Rorà (Area occitana)* [Atlante toponomastico del Piemonte Montano, 23], a cura di M. Rivoira, Torino, Levrotto & Bella, 2003.

lou Chabot dove si coglie con evidenza l'alternanza dell'articolo occitano *lou* con quello piemontese *ël*. A Bobbio abbiamo invece, a fronte della voce attestata nella parlata per "lago", che è *lac*, il toponimo *l'Adréch dar Laous* adiacente al lago Lungo del Granero, dove compare il termine più antico. Tali attestazioni oltre a testimoniare l'espansione dei tratti più tipicamente occitano-alpini, rendono anche conto delle correnti e dei contrasti di lingua che percorrono da secoli le nostre vallate, dove si affrontano la periferia orientale dell'area galloromanza e quella occidentale dell'area galloitalica.

Tra le popolazioni che hanno fatto sentire la propria influenza, un posto a parte occupano i leggendari saraceni. Se siamo certi delle loro incursioni nella valle di Susa nel corso del X secolo per i documenti conservati nell'abbazia di Novalesa, ben poco o nulla si sa della loro presenza, più o meno stabile, nella val Pellice. Come in altre occasioni alcuni studiosi vorrebbero dimostrare tale presenza proprio con alcuni dati linguistici. In particolare essi citano alcuni toponimi, che, com'è noto, sono soprattutto *la Sarsënà* e *Paiant* a Bobbio Pellice o i vari *Sarazin* (R.). Ora, il primo è stato spiegato da persone diverse con diversi argomenti: Pons[16] lo riconduce al latino CIRCINUS, "cintura di terra coltivata", Chabrand ipotizza invece un'origine da *serre senà* vale a dire "*serre* seminato" (a tal proposito una costruzione analoga è attestata in val Chisone – a Pramollo[17] – e in val Grana). Per quanto riguarda invece *Sarazin* "saraceno" è molto più semplice ricondurre tale denominazione alla varietà di grano detto, per l'appunto, saraceno (*granét* nella nostra valle, ma *sarazin* in francese e in val Chisone). Rispetto a *Paiant* non vi sono al momento studi, ma è più facilmente riconducibile a un soprannome piuttosto che alla presenza di un "pagano", così come *la Barma dar Sarvagge* e il cognome *Salvagiot* o *Sarvagiot* possono essere agevolmente ricondotti a soprannomi vari legati all'idea di diversità. A sostegno di questa lettura[18] vi sono studi condotti nell'area francese, dove tali attestazioni scarseggiano proprio in Provenza, nelle aree dove sono documentate colonie saracene[19].

Forse meno suggestive, tali letture hanno dalla loro la semplicità ed evitano la necessità di postulare la presenza stanziale di popolazioni esotiche non documentate dall'archeologia e, allo stadio attuale degli studi di genetica storica, neppure dalle mappe cromosomiche.

---

[16] PONS, *Noterelle di toponomastica*, cit.

[17] *Pramollo (Area occitana)* [Atlante toponomastico del Piemonte Montano, 25], Torino, in corso di stampa.

[18] Ci limitiamo qui alle semplici considerazioni linguistiche, tralasciando l'interessante analisi del dato culturale che sta alla base delle risemantizzazioni di questi toponimi in chiave saracena.

[19] E. HIRSCH, *Sarazenomanie und Namenforschung*, in «Beiträge zur Namenforschung», 5, 1970, 4, p. 410 sgg.

I fitotoponimi

Una categoria di toponimi molto interessante che ci può fornire molte informazioni sull'ambiente è quella dei fitotoponimi. All'interno di essa si può innanzitutto distinguere un gruppo generale in cui rientrano numerosi nomi di alberi, ad esempio il rovere e il faggio. Non è escluso, a tal proposito, che nella frequente ricorrenza nella toponomastica non ci sia da vedere un ricordo della cultura religiosa celtica e del valore sacrale di tali piante. Più semplicemente tuttavia si può anche ipotizzare che dietro questa frequenza ci sia solamente il valore commerciale di tali piante. Attestati in numerose zone sono pure i toponimi costruiti sul termine *ambourn* "maggiociondolo" come *Albourné* "bosco di maggiociondoli", o altri composti del tipo *Pian di Ambourn* (R.), da LABURNUM "citiso, maggiociondolo" (REW: p. 4815; FEW: V, p. 109). Interessante è poi il tipo *Bessé* (B.P., A. e V. P.) che significa "betulleto" da *bés* "betulla" derivante dal gallico BETTIA (FEW: I, p. 345; REW: p. 1068 e 1069), voce oramai sostituita in val Pellice da *boula*, ma tuttora vitale in val Germanasca.

Un secondo gruppo più specifico riguarda invece la presenza di colture e qui possiamo notare i numerosi toponimi riferiti alla presenza della canapa, particolarmente interessanti ai nostri occhi, poiché tale coltura è da tempo scomparsa: accanto al già citato *Nais* "maceratoio", abbiamo anche il *Canavé* (L.S.G.), o il *Chanabî* (B.P.). Ma moltissimi altri sono i nomi di luogo che derivano dalla presenza di coltivazioni: si pensi solamente alla quantità di composti di *champ* "campo" e *vinha* "vigna".

Per certi versi opposto alla categoria di toponimi riferiti alle colture, abbiamo quella delle denominazioni che fanno riferimento ai vegetali infestanti, come il *vraire* "veratro" (dal latino VERATRO) attestato a Rorà (*lou Vraire*) e a Bobbio Pellice (*la Piata di Vraire* e *li Vreiré*).

Gli zootoponimi

Meno diffusi sono invece gli zootoponimi, ma non per questo meno interessanti. Tra gli animali selvatici non si può non citare il lupo: *la Tampa dar Lu* (R.), la *Barma dar Loup*, *lou Quiot dar Loup*, *la Tana dar Loup* (T.P.), *le Tampe dar Loup*, *la Roccha dar Loup* (A.), *lou Col dar Loup* (B.P.). È evidente che tale animale rivestiva, e riveste, nell'immaginario collettivo una notevole importanza e dunque è facilmente spiegabile la sua presenza nella toponomastica (con tutte le storie e i racconti relativi). Tra gli altri predatori che popolano la toponomastica ci limitiamo a ricordare l'orso: *Ja 'd l'Ours* "meriggiatoio dell'orso" (B.P.) e *lou Bars 'd l'Ours* "il terrazzo dell'orso" (V.P.).

Tra gli animali domestici, particolarmente presente è l'asino, *aze*, ricordiamo *lou Saout 'd l'Aze* (R.), *lou Ja* e *lou Pra 'd l'Aze* (B.P.), *la Barma*, il

Quiot e il *Chanai 'd l'Aze* (T.P.). Rimane da verificare quanti di questi toponimi sono riconducibili a un significato descrittivo analogo a quello dell'*Îsina d'Aze* "schiena d'asino" a Bobbio Pellice, dove sta a indicare la forma di un fronte morenico laterale.

Gli ergotoponimi

Vi è poi un amplissimo capitolo che riguarda i cosiddetti ergotoponimi, vale a dire tutti quei toponimi che, in modo diverso hanno a che vedere con il lavoro dell'uomo e, potremmo aggiungere, con l'insediamento dell'uomo sul territorio. Gli esempi sono innumerevoli: dai vari composti di *arp* o *alp* "alpeggio" e le *sèlle* "locali dove si conservano i latticini" dell'alta valle, ai *fourèst*, termine che indica un insediamento frequentato come tappa intermedia in primavera e/o in autunno salendo o scendendo dall'alpeggio, attestati un po' ovunque a Villar Pellice, Bobbio Pellice e Angrogna. Importanti anche i termini inerenti alla pastorizia, come i vari *Jas* "meriggiatoio" (ma probabilmente non *lou Ja 'd l'Ours*!) o i *Chom* o *Choumoû* di analogo significato. Per non dimenticare tutte quelle denominazioni che hanno a che vedere con le attività estrattive e di trattamento del minerale dalle *roque* e *moulére* o *moulouire* "luoghi dove si estraggono le mole" alle *cousinére* "calcinai" e i *fournais*[20] "fornaci per la calce" (R.) o *fournaze* (A.) alle *minére* e alle *fuzine* "fucine" e *frire* "ferriere".

Oronimi e idronimi

Terminiamo l'incompleto elenco ricordando alcune importantissime categorie che abbiamo sinora affrontato marginalmente: si tratta, in primo luogo, di quella degli oronimi, vale a dire i toponimi inerenti alle forme del territorio o alla sua conformazione geologica: sono i vari composti del tipo *la Roca di Bèc*, *la Roca Becua*, *Roca Larga*, *Roca Lunga* (R.), o del tipo *gavia*, termine che indica il catino in cui è conservato il latte appena munto o un avvallamento del terreno, dal latino GABATA "scodella" attraverso la forma *GABITA (REW, p. 3625; FEW, IV, p. 12). Numerose anche le denominazioni che hanno a che vedere con la pedologia, per esempio i vari *Arvina* "frana, terreno franoso", che contengono informazioni sulla natura instabile del terreno e che potrebbe risultare utile ricordare e comprendere per evitare di costruire là dove già una frana è scesa. In secondo luogo infine la grande categoria degli idronimi che vede i numerosi *riou* "rii", *gourc* "pozze", *pisai* "cascate",

[20] Si veda a tal proposito l'articolo di S. REVEL, *I* Fournais *di Rorà*, in «La beidana», 49, 2004, pp. 48-52.

fountane "fontane", *bachas* "vasche", *bial* e *bialire* che a seconda dei luoghi indicano canali di irrigazione o rogge di differente portata, i *toumpi* "tonfani", dal longobardo TUMPFILO (REW: p. 8980; DEI[21]: V, 3818), le *sanhe* "terreni acquitrinosi" dal lat. SANIES "sangue marcio" di origine preindoeuropea, secondo alcuni oppure celtica, secondo altri (REW: p. 4577; FEW: p. XI, 184); la diffusione prevalentemente in ambito provenzale fa tuttavia propendere per l'etimo latino. Vi sono inoltre le *mouiase* di analogo significato, dal latino MOLLIS (REW: p. 5649; FEW: VI-3, p. 49) o, secondo Mistral[22] da MUCIDUS "ammuffito" insieme ai *Sargas* (V.P., R.), dal celtico SARGA "specie di salice che cresce in luoghi umidi" e dunque "luoghi umidi" (REW: p. 7542; FEW: XI, p. 100).

Conclusioni

Al termine di questo rapidissimo excursus non possiamo fare a meno di ribadire la ricchezza del patrimonio di informazioni racchiuso nel repertorio toponimico di un territorio. Tale ricchezza è utile allo storico, al botanico, allo zoologo, al geologo e *in primis* al linguista che è anche colui che deve fornire gli strumenti per poter analizzare tali reperti. Non dimentichiamo comunque che questo patrimonio non ci parla solamente nella misura in cui noi siamo in grado di ricostruire significati ormai oscuri, ma ci parla innanzitutto se sappiamo ascoltare coloro che ancora conoscono e utilizzano tali nomi. Queste persone sono ancora depositarie di un modo di vedere il territorio e di concepire la sua gestione, che si perderà se non sapremo riconoscerne l'importanza.

Bibliografia

Si danno qui di seguito, accanto a opere di riferimento a carattere generale, alcuni titoli di studi e raccolte che riportano toponimi della val Pellice.

L. ARMAND UGON, *La toponomastica del Comune di Villar Pellice*, Università di Torino, tesi di laurea, a.a. 1986;

H. BESSAT – C. GERMI, *Les noms du paysage alpin*, Grenoble, Ellug, 2001 ;

E. BOSIO, O. COÏSSON, F. JALLA (a cura di), *Toponomastica del Comune di Luserna San Giovanni (sinistra orografica)*, Torre Pellice, Comunità Montana Val Pellice, 1993;

J.-C. BOUVIER (a cura di), *Nommer l'espace*, «Le Monde alpin et rhodanien», 2-4, 1997 ;

E. BUFFA, *Angrogna alta*, Quaderni del Centro di Documentazione, 11, Comune di Angrogna, 1991;

J-A. CHABRAND, ROCHAS D'AIGLOUN, *Patois des Alpes Cottiennes (Briançonnais et Vallées Vaudoises) et en particulier du Queyras*, Grenoble-Paris, 1877;

[21] C. BATTISTI, G. ALESSIO, *Dizionario Etimologico Italiano*, Firenze, 1950.

[22] F. MISTRAL, *Lou Trésor dóu Félibrige, ou Dictionnaire Provençal-Français*, Avignon, 1879-1886, vol. II, p. 326.

Composizione mappale in scala 1:5.000, [Torino], Provincia di Torino, Servizio Cartografico, [1968];
O. Coïsson, *Billioun, Bibiana: ricerca sui toponimi delle Valli valdesi*, in «Riforma», 26 marzo 1993, p. 2;
O. Coïsson, *Boebi e Bricheiras: ricerca sui toponimi delle Valli valdesi*, in «Riforma», 2 luglio 1993, p. 3.
O. Coïsson, *La toponomastica del Comune di Torre Pellice*, 1997 (dattiloscritto inedito).
G. Gasca Queirazza, *Una raccolta settecentesca di voci proprie delle calli piemontesi di parlata provenzale,* in «Studi Piemontesi», VII, 1978, 2, pp. 352-366;
G. Gasca Queirazza, *Passaggi nelle Alpi occidentali tra Piemonte e Francia (Delfinato e Provenza) a metà del secolo 18°,* in «Bulletin du Centre d'études franco-italien», 8, 1981, pp. 97-108;
E. Hirsch, *Bergname aus den Kottischen Alpen*, in «Zeitschrift für Namenforschung», 14, 1938, pp. 18-30;
E. Hirsch, *Mediterrane Substrate oder Homonymien*, in «Beiträge zur Namenforschung», 12, 1961;
E. Hirsch, *Bergnamen aus den Westalpen Piemonts*, in «Beiträge zur Namenforschung», 5, 1970, pp. 414-419;
E. Hirsch, *Erzgrubennamen am Osthang der Kottischen Alpen*, in «Studi piemontesi», 5, 1976, pp. 100-103;
Istituto Geografico Militare, *Bobbio Pèllice*, III N.E., F. 67 della Carta d'Italia, 1967[3];
P. Massia, *Del nome di Bricherasio: noterella storica*, in «Bollettino storico bibliografico subalpino», XX, 5-6, 1917, pp. 3-7;
D. Olivieri, *Dizionario di toponomastica piemontese*, Brescia, 1965;
T. G. Pons, *Nomi di luogo o toponimi delle Valli Valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 85, 1946, pp. 35-50;
T. G. Pons, *Toponimi delle Valli Valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 86 (1946), pp. 34-40;
T. G. Pons, *Toponimi delle Valli Valdesi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 87, 1947, pp. 29-37;
T. G. Pons, *Noterelle di toponomastica valligiana*, in «Il Pellice», 1965-1968;
T. G. Pons, *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1973;
M. Rivoira, *La toponomastica del Comune di Rorà*, Università di Torino, tesi di Laurea, a.a. 2000;
P. Rivoire, *Recueil toponymique par communes: Rorà*, manoscritto inedito conservato nell'Archivio della Società di Studi Valdesi, Torre Pellice, Carte *Rivoire David*, 1907-1926, fascicolo 3;
G. Roletto, *Termini geografici dialettali delle Valli Valdesi*, in «Rivista geografica italiana», 22, 1915, pp. 191-199, 285-293;
F. Sappé, *Angrogna di qua del Vëngìe*, Quaderni del Centro di Documentazione, 7, Comune di Angrogna, 1991;
F. Sappé, *Angrogna di là del Vëngìe*, Quaderni del Centro di Documentazione, 10, Comune di Angrogna, 1990.

I canti tradizionali delle valli pinerolesi

Uso del *patouà* occitano e del francese in relazione alle vicende storico-religiose delle valli Pellice, Germanasca e Chisone

di Enrico Lantelme

Quando si parla di repertorio tradizionale vocale delle valli pinerolesi (spesso identificate con la denominazione storica di "valli valdesi") ci si riferisce ad un *corpus* di canti popolari in uso fino agli inizi del nostro secolo nelle tre valli della Provincia di Torino: Pellice, Germanasca e Chisone. A parte trascurabili varianti locali, si può dire che questo repertorio – uno dei più ricchi dell'intero arco alpino – sia sostanzialmente omogeneo e denoti connotazioni etnografiche in quanto comune alla popolazione delle tre valli. Ciò anche se la popolazione valligiana non è strettamente definibile come etnia, se è vero che le sue antiche ascendenze Celto-Liguri e la sua lingua madre (il *patouà* occitano) sono comuni a quelle degli abitanti di molte altre vallate alpine occidentali.

Il riferimento alla popolazione delle tre valli citate in quanto «nucleo culturalmente omogeneo» è dovuto alla presenza maggioritaria sino agli inizi del XVIII secolo (e quindi nel periodo di formazione del repertorio vocale tradizionale) del movimento religioso valdese.

Intorno alla metà del XVIII secolo si può dire concluso il periodo storico caratterizzato dalla persecuzione armata contro i valdesi nelle valli pinerolesi: di qui in avanti si andrà formando quello che è stato definito dalla stessa storiografia valdese:

> un piccolo ghetto sulle montagne piemontesi, che vive segregato ed autosufficiente ai margini della vita sociale, come i ghetti ebrei sparsi nelle città europee [...]. Se per ricostruire occorre forza, per sopravvivere occorrono ideali ed ancora una volta sarà la fede riformata a fornire le idee, i comportamenti, quello che occorre al ghetto per sopravvivere [...]. In questo contesto i pastori non provvedono solo ai servizi religiosi, ma costituiscono la struttura portante della società valdese: sono consiglieri, amministratori, ispiratori del costume [...]. In un gruppo sociale che sta giocando la sua

> battaglia a livello di cultura, come quello valdese, è evidente che l'intellighenzia occupi un posto di primaria importanza[1].

All'inizio dell'Ottocento giungono nelle valli il pastore ginevrino Felix Neff, innovatore di ampio respiro, seguito dall'inglese Charles Beckwith, che realizzerà una capillare rete di scuole locali in tutto il territorio abitato dai valdesi. È l'epoca cosiddetta del "Risveglio", che culmina con la concessione dei pieni diritti civili ai valdesi voluta da Carlo Alberto nel 1848. Per citare ancora Tourn,

> Vengono così a coesistere, nella seconda metà del secolo, due nuclei valdesi: una chiesa di popolo, con problemi di educazione e interventi culturali e sociali, e dall'altra una diaspora di comunità formate da credenti impegnati nel mondo dell'evangelizzazione... La chiesa valdese di quel periodo è espressa in modo esemplare da quei montanari raccolti la sera nella scuoletta del villaggio, sepolto dalla neve, che leggono alla luce del lumino a petrolio il giornale ed i lavori che come soci sono impegnati a fare per iscritto: poesie, sunti di libri, riflessioni morali etc...

La funzione del canto nelle valli pinerolesi

La motivazione che mi ha spinto a delimitare la zona d'indagine a quell'area alpina che comprende le tre valli a ovest di Pinerolo e cioè la val Pellice, la val Germanasca o val San Martino e la val Chisone, legate da un comune passato storico-religioso, consiste principalmente nel fatto che, in questa regione, il complesso di canti tradizionali presenta caratteristiche decisamente originali: in particolare, la conservazione e la diffusione delle canzoni hanno costituito (in particolar modo per la popolazione valdese) un vero e proprio fattore di connotazione etnostorica.

Come si può facilmente osservare, nelle vallate alpine limitrofe a quelle considerate (e, seppure in misura minore, anche nella parte alta della val Chisone, ove da più di due secoli non è presente la componente valdese) il repertorio tradizionale cantato ha subito un più rapido decadimento: perciò è importante analizzare i processi legati alla trasmissione del canto nella comunità valdese.

In primo luogo la forte identità religiosa, rafforzata dalle tragiche vicende storiche già ricordate, è stata senza dubbio l'elemento catalizzatore di una notevole coesione sociale: ciò ha favorito in passato l'instaurarsi di flussi comunicativi privilegiati.

In secondo luogo si può constatare come una parte del patrimonio cantato alle valli – riguardante la storia delle persecuzioni subìte dai valdesi e

[1] G. Tourn, *I valdesi, la singolare vicenda di un popolo-chiesa,* Torino, Claudiana, 1977, pp. 151-153, 155.

l'insegnamento biblico – abbia conservato nel tempo una sua funzione educativa.

Le fonti

Per quanto riguarda le fonti orali, gli informatori che ho potuto intervistare (a partire dai primi anni '70) hanno costruito il proprio patrimonio tradizionale sulla base di esperienze, consuetudini e vicissitudini personali: in generale, si nota che i cantori nati agli inizi del secolo sono portatori di testimonianze complete e poco contaminate, in quanto l'apprendimento dei canti è avvenuto per trasmissione diretta, senza intermediazioni. Al contrario, i soggetti più giovani di qualche decennio, a fronte di una maggiore freschezza della memoria, ripetono un repertorio più limitato, a volte contaminato (specie nelle melodie) da esperienze esterne, spesso con una caratterizzazione locale meno accentuata.

Per quanto attiene alle fonti scritte, i quaderni di famiglia, (*librét 'd la chansoun* o *cahiers)* contenenti la trascrizione manuale del testo di molti canti, costituiscono una fonte più stabile e adatta a studi comparativi. Una prima osservazione sul contenuto di questi quaderni riguarda la povertà di varianti significative dei canti trascritti: infatti, tralasciando gli errori ortografici e le piccole variazioni metriche (dovute ad adattamenti della divisione melodica) o localizzate, la possibilità del ritrovamento di lezioni diverse dello stesso canto è, tutto sommato, abbastanza modesta. Come si vedrà in seguito, si tratta di una caratteristica fondamentale per la comprensione della genesi di questo repertorio.

Lo studio dei manoscritti valligiani, integrato dall'apporto di testimonianze orali raccolte in loco, permette inoltre di evidenziare alcuni dati relativi alla composizione del repertorio citato. Tali dati possono essere riassunti come segue:

Indagine Enrico Lantelme:

Totale manoscritti consultati:	41
Datazione:	dal 1868 al 1915
Provenienza:	valli Pellice, Germanasca e alta val Chisone
Totale titoli:	400 (50 pubblicati)
Italiano:	60
Patouà:	50
Francese:	285
Piemontese:	5
Fonti orali (testimoni)	12
Anno di nascita:	dal 1870 al 1930
Periodo indagine:	dal 1970 ad oggi.

Dettaglio manoscritti alto-valchisonesi (area oggi a maggioranza cattolica):

Totale manoscritti consultati:	3
Datazione:	dal 1868 al 1895
Provenienza:	Roure, Fenestrelle
Totale titoli:	150
Italiano:	13
Piemontese:	5
Francese:	132

Origine dei manoscritti principali:

*ms. Richard, opera di Jean-Pierre e François Richard, Prali (val Germanasca), 1898 (363 canti).
*ms. Bounous, opera di Henri-Théophile Bounous, Pomeano, (val Chisone), 1915 (175 canti).
*ms. Avondetto, opera di Laura Avondetto (val Pellice), inizio Novecento (79 canti).
*ms. Tourn, opera di Cesarina Tourn, Rorà (val Pellice), 1896 (68 canti).
*ms. Revel, opera di Enrico Revel, Torino (orig. val Pellice), 1905 (176 canti).
*ms. Durand, opera di Antoine Durand, Rorà (val Pellice), 1879 (71 canti).
*ms. Morel, opera di Victor Morel, Rorà (val Pellice), 1881 (96 canti).
*ms. Barral, opera di Pierre Joseph Barral, Roure (val Chisone), 1881 (117 canti).
*ms. Piton, opera di Jean Baptiste Piton, Roure (val Chisone), 1868 (70 canti).
*ms. Guiot, opera di Marie Rose Fleurine Guiot, Marsiglia 1872- Pequerel (val Chisone), 1895 (74 canti).

In alta val Chisone – oggi totalmente cattolica – il numero dei manoscritti ritrovati è inferiore a quello dell'attigua regione a prevalenza valdese. Anche il totale dei canti per ciascun manoscritto è inferiore: di rado supera le cento unità. Nonostante ciò, una certa omogeneità culturale ereditata dal passato è tuttora riscontrabile. Alcuni canti, infatti, sono comuni ai repertori delle vicine valli Germanasca e Pellice . In particolare, il ritrovamento di due canti (*La Complainte du juif errant* e la *Chanson de l'Assiette*) finora attribuiti al solo repertorio valdese, conferma una persistenza dell'antica comunità tradizionale.

Indagine Emilio Tron:

Totale manoscritti consultati:	33
Datazione:	dal 1783 al 1926
Provenienza:	valli Pellice, Germanasca e basso Chisone
Totale titoli:	462 (trascritti)
Italiano:	6
Patouà:	10
Francese:	446
Fonti orali (testimoni)	69
Anno di nascita:	dal 1850 al 1900
Periodo indagine:	dal 1930 al 1960 circa

Origine e composizione dei repertori

Ancora agli inizi del nostro secolo la popolazione valligiana in particolare valdese ma anche, seppure in misura minore, cattolica, praticava l'uso contemporaneo di svariati repertori tradizionali vocali. Questo significa che gruppi di canti risalenti a epoche diverse erano contemporaneamente tramandati e cantati dalla popolazione delle valli. È verosimile che, nelle nostre valli, l'interscambio di canzoni tradizionali con aree anche non contigue sia stato favorito dalle correnti migratorie che hanno visto, fin dal medioevo, i valdesi nel ruolo di protagonisti. Inoltre si deve considerare la mobilità intrinseca del canto popolare, intesa come variazione continua delle aree di diffusione di ogni repertorio. Ma è soprattutto l'incidenza degli avvenimenti storico-religiosi sulla sfera tradizionale che ha assunto, come vedremo, una particolare rilevanza.

Innanzi tutto è d'obbligo esaminare alcuni aspetti caratteristici dei canti risalenti al periodo compreso tra il XVII e il XIX secolo. In particolare due di essi colpiscono l'attenzione di chi vi si avvicina per la prima volta.

Il primo riguarda la notevole ricorrenza di una forma narrativa particolare, il secondo una peculiarità linguistica dei repertori locali.

Dal punto di vista della struttura narrativa è molto diffuso alle valli il canto in forma di *complainte*. Questa denominazione deriva dal latino *planctus*, nel senso di deplorazione, elegia. Essa designava originariamente alcune opere colte (le più antiche risalenti al IX secolo) aventi un carattere prevalentemente triste, il più delle volte espresse in forma di recita: tali sono ad esempio il *Planctus Karoli*, il *Petri Aboelardi Planctus*, il *Planctus Virginum Israëlis*.

A partire dal XVI secolo si diffonde in tutta l'area francofona continentale un nuovo modello di *complainte* , questa volta di ispirazione popolare, che trae origine dai grandi temi della cristianità. L'avvento della Riforma e le guerre di religione contro i protestanti determinano, specie nelle regioni dove più alta è la diffusione del nuovo credo, l'innesto di originali contributi culturali e musicali nel vecchio impianto della *complainte* biblica. Il tono della narrazione si modifica, assumendo caratteri esortativi e creando di fatto un nuovo tipo di canzone volta all'insegnamento e alla trasmissione di un messaggio.

Il secondo elemento caratteristico delle canzoni che compongono il repertorio qui indagato è senz'altro la lingua usata nei testi. Infatti la grande maggioranza dei canti di questo patrimonio, nel periodo tra il XVII e il XIX secolo (che costituisce il limite temporale di questa ricerca) è in lingua francese. Solo una piccola percentuale di essi si esprime nella parlata occitana locale. Si tratta di una peculiarità tutt'altro che trascurabile, specie considerando che le valli appartengono alla regione occitana e che la relativa lingua (derivata dalla lingua d'oc dei trovatori) vi è da secoli molto praticata.

Come abbiamo visto, le canzoni occitane non superano la cinquantina, cioè il 10% del totale. Per ciò che riguarda la tipologia, appartengono a questa famiglia la quasi totalità delle canzoni a ballo. Si tratta di versificazioni brevi, spiccatamente umoristiche o grottesche, a volte connotate da risvolti allegramente boccacceschi, costruite sulle melodie delle *courento* valligiane con intenti certamente più onomatopeici che poetici. *La maire e la fillho*, *Gran Diou ma maire plouro*, *Jan 'd l'Eirëtto*, *Tirou lirou pan gratà*, *La fënno louërdo*, *La rampio*, sono solo alcuni tra i tanti esempi possibili. A esse vanno aggiunte poche parodie di note canzoni francesi, qualche filastrocca infantile, qualche ninna nanna, pochi canti natalizi (i cosiddetti *nouvé* provenzali diffusi però soltanto tra la popolazione cattolica) e qualche canto da osteria.

Patrimonio tradizionale e storia locale del movimento valdese

> Avant 1848, les Vaudois ne connurent ou ne pratiquèrent pas beaucoup le chant populaire, puisqu'il fut impossible, à cause des fréquentes persécutions, qu'il se formât une tradition[2].

Questa affermazione ufficiale sembra chiudere il discorso relativo a quella parte del repertorio vocale tradizionale anteriore alla metà del XIX secolo. In realtà Armand-Hugon si preoccupava di fornire una giustificazione del tutto "naturale" al fatto per cui il repertorio popolare più antico (compresa una significativa percentuale di canti nel *patouà* occitano derivato dalla lingua dei trovatori), risultasse, intorno a metà Ottocento, del tutto marginale all'interno del vasto patrimonio canoro tramandato dalla comunità valdese: un patrimonio di canzoni per la maggior parte in lingua francese, di contenuto storico, religioso, educativo, bucolico, legittimato dalle trascrizioni sui quaderni di famiglia proprie di quel periodo a scapito dell'antico repertorio *patoisant* tramandato oralmente.

Allo studioso moderno sorge il dubbio relativo a una sorta di "emarginazione" di un certo repertorio folclorico, cui contribuisce l'asserzione dello storico Jean Léger del 1669, in merito a tradizioni più antiche:

> Ils pèchent en chantant et en sonnant: car leur chants rompent et envirent les coeurs de ceux qui les oyent (entendent) de joyes temporelles, oubliant Dieu et ne disant en leur chants que mensonges et folies[3].

---

[2] «Prima del 1848, i valdesi non conobbero o non praticarono molto il canto popolare, poiché fu impossibile, a causa delle frequenti persecuzioni, che si formasse una tradizione»; A. Armand-Hugon, *Chants et musique chez les Vaudois du Piemont,* in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 92, 1951, p. 78.

[3] «Essi peccano cantando e suonando: poiché i loro canti spezzano e inebriano il cuore di chi li ascolta di ebbrezze passeggere, dimenticando Dio e non dicendo altro, nei loro canti, che menzogne e follie»; J. Léger, *Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont, ou Vaudoises*, Leyde, chez Jean Le Carpentier, 1669, vol. I, p. 197.

Se questa è dunque stata l'opinione perentoria del Léger (contenuta nell'*Histoire Générale des Eglises Evangéliques des Vallées de Piémont, ou Vaudoises)* a proposito dei canti popolari dei montanari valdesi, come si può negarne l'esistenza?

Più risaliamo indietro nel tempo, più la valutazione istituzionale di alcune consuetudini tradizionali rivela una connotazione negativa: infatti la stessa affermazione di Léger non è altro che la citazione di un testo più antico. Nel 1605 il pastore di Nyons Jean Paul Perrin viene incaricato dall'assemblea delle chiese riformate delfinesi di compilare un trattato di storia dei valdesi. Pubblicato nel 1618 a Ginevra, riporta tra l'altro svariati passi tratti da antichi libri religiosi valdesi, scritti in occitano. Tra questi il *Libro delle virtù*, che contiene un interessante capitolo dedicato alla danza, intitolato *Del bal*:

> Lo bal es la procession del Diavol, et qui intra al Bal intra en la soa procession. Del bal lo Diavol es la guia, lo mez et la fin. Tanti pas quant l'home fay al Bal, tanti saut vay en enfer. Al Bal si pecca en moltas manieras [...] en tocar, en ornament, en auvir, en veser, en parlar, en cants, en mesconnìàs, et en vanetàs [...]. Illi peccan en cantar et en sonnar: car li cant de lor rompon et enubrian li cor de li auvent de goy temporal [...] et dison en lor cant mesògnias et folìas[4].

Se ci si accaniva dunque tanto contro il canto popolare ciò significa prima di tutto che esso era diffusamente praticato, in un tempo in cui il francese non era preponderante nel repertorio valligiano. D'altra parte il priore cattolico Rorengo notava, nel 1632, che i valdesi avevano: «pubblicato qualche foglio di canzoni vernacolari accompagnato da ritratti del sottoscritto e di altri con le corna»[5].

La situazione non pare mutata fino all'inizio dell'Ottocento se il moderatore valdese Bert doveva rilevare, in un suo volumetto educativo, che:

---

[4] «Il ballo è la processione del diavolo, e chi entra al ballo entra nella sua processione. Del ballo il diavolo è la guida, il mezzo e la fine. Tanti passi l'uomo fa al ballo, tanti balzi compie verso l'inferno. Al ballo si pecca in molte maniere...nel toccare, nell'adornarsi, nel sentire, nel vedere, nel parlare, nei canti, nelle menzogne e nelle vanità [...]. Essi peccano nel cantare e nel suonare, perché i loro canti spezzano e inebriano il cuore di chi li ascolta di ebbrezze passeggere [...] e dicono nei loro canti menzogne e follie»; estratto del *Libro delle virtù*, pubblicato a cura di J. M. Effantin, S. Ghione, in «Novel temp», 18, 1982, pp. 12-18.

[5] M. A. Rorengo, *Memorie Historiche dell'introduttione dell'Heresie nelle Valli di Lucerna, Marchesato di Saluzzo, & altre di Piemonte, Editti, Provisioni Diligenze delle Altezze di Savoia per estirparle*, In Torino, per gli HH. di Gio. Domenico Tarino, 1649, p. 252.

> Ayant remarqué que dans ce pays l'on chante à tout âge mais que ces chansons que l'on apprend avec facilité sont souvent obscènes et que, plus souvent encore, elle n'ont ni rime ni raison, j'ai pensé que si l'on pouvait substituer des cantiques moraux tiré de sujets familiers et à la portée de tout le monde, ça serait amener à peu un changement édifiant surtout aux occasion qui rassemblent une certaine quantité de personnes[6].

Ma quali sono queste canzoni che "si imparano con facilità", prive di rima e contenuto, sovente oscene? Non certo quelle, in lingua francese, fissate in maniera indelebile sui quaderni di famiglia a partire dall'Ottocento, sul cui tenore educativo e morale non si possono nutrire dubbi. Altre canzoni dunque, alcune delle quali non sono sfuggite all'occhio attento di quegli studiosi che hanno superato la barriera della testimonianza scritta e sono andati a esplorare l'arduo terreno della tradizione orale: non a caso, canzoni nella lingua delle relazioni familiari (l'occitano), delle cosiddette culture materiali, del lavoro dei campi, dell'immaginario favolistico di fate ed elfi (*fantine e cournét)*, dell'imitazione grottesca e cacofonica di strumenti musicali negli spiazzi di una *courenta* improvvisata e forse clandestina, delle gustose parodie da osteria di testi moralistici francesi ufficiali e caldeggiati, delle mascherate e delle baldorie proibite della *barbouira*, delle rappresentazioni ridicole di antichi giochi cavallereschi, qual era il *gioco del gai*» ancora praticato nelle valli all'inizio del XVIII secolo, delle filastrocche e delle ninne-nanne e per finire degli «scandales qui arrivent dans quelques églises par les danses pendant les carnavals», come denunciato negli *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises* del XVIII secolo.

In tempi più recenti il periodico valdese «Le Témoin» del 1883 definì, in tema di canzoni valligiane dialettali, l'immaginazione degli uomini «cattiva fin dalla giovinezza»[7], con particolare riferimento alla forma e al contenuto definiti "riprovevoli" di alcuni brani ancora localmente diffusi. La stessa pubblicazione caldeggiava apertamente la diffusione di canti di accertato valore educativo, tra cui l'ottocentesca *Chanson des Vaudois* che, pur mostrando all'esame dell'etno-musicologo moderno un'enfasi lirica e una magniloquenza melodica assai poco "popolari", veniva accreditata come lodevole eccezione all'interno di un deplorevole repertorio tradizionale:

---

[6] «Avendo notato che in questo paese si canta a tutte le età, ma che queste canzoni che si imparano con facilità sono spesso oscene e che più spesso ancora non hanno né rima né contenuto, ho pensato che, se si potesse sostituirle con canti morali tratti da soggetti familiari alla portata di tutti, ciò porterebbe poco a poco a un cambiamento edificante soprattutto in quelle occasioni di riunione di un certo numero di persone...»; cfr. P. Bert, *Le livre de famille ou instructions familières sur l'histoire des Eglises Vaudoises et sur la religion*, Ginevra, 1880, p. 67.

[7] Cfr. Eccl. 8,11.

> Aussi sommes-nous heureux s'il nous arrive de découvrir au milieu d'un tas d'ordures quelques sentiment un peu nobles, ou une petite perle qu'il vaille la peine de conserver [...] nous estimons que la chanson suivante mérite de passer à la postérité[8].

Questa dicotomia così palese tra un immaginario popolare spontaneo, folclorico e dialettale e un compendio "istituzionale" con dichiarati propositi di elevazione morale risultava visibile ancora agli inizi del Novecento quando, durante le veglie famigliari nel cui repertorio non di rado erano presenti canzoni d'amore e rime da osteria in *patouà*, «all'arrivo del pastore – riferisce un testimone – tutti intonavamo in coro»:

> J'ai soif de ta présence, divin chef de ma foi.
> Dans ma faiblesse immense que ferais-je sans toi?
> Chacque jour à chacque heure oh! j'ai besoin de toi.
> Viens, Jésus, et demeure auprés de moi[9].

La *querelle* sull'uso di francese o *patouà* da parte dei valligiani è tuttora aperta. Da una parte, i sostenitori della penetrazione del francese fin da tempi antichi sostengono che è errata «la convinzione ancor oggi diffusa che il francese nelle valli valdesi sia il vezzo di qualche gruppo francofilo»[10], in quanto tale convinzione nega l'evidenza di alcuni dati storici che confermano una certa pratica del francese alle valli ancora prima del 1630, quando, per citare le parole di Emilio Tron:

> essendo morti durante la peste di quell'anno 14 dei 17 pastori che componevano il clero valdese, essi furono sostituiti da ministri venuti dalla Svizzera e dalla Francia. A parte l'osservazione che balza alla mente di chiunque sia dotato di un *minimum* di senso critico, e cioè l'assurdo che otto persone dovessero far cambiare lingua ad una popolazione di oltre 1500 anime per poterne essere intesi, mi limiterò ad esporne una ben più decisiva: i Valdesi riuniti nello storico sinodo di Chanforan (1532) [...] stanziarono la somma di 500 scudi d'oro perché si stampasse per loro uso una traduzione in francese della Sacra Scrittura [...]. È dunque fuor di dubbio che in quell'epoca i Valdesi (cioè, in pratica, gli abitanti delle valli Chisone,

---

[8] «D'altronde siamo felici se ci capita di scoprire in mezzo a un mucchio di rifiuti qualche sentimento un poco nobile, o una piccola perla che valga la pena di conservare [...] stimiamo che la canzone che segue meriti di passare alla posterità», in «Le Témoin», 27 aprile 1883, pp. 132-133.

[9] «Ho sete della tua presenza, divino soggetto della mia fede. Nella mia immensa debolezza, cosa farò senza di te? Ogni giorno, ad ogni ora, oh! io ho bisogno di te. Vieni, Gesù, e rimani con me»: C. Bromberger, *Migrations de chansons, chansons de migrations*, in «La beidana», 6, 1987, p. 25.

[10] Cfr. P. G. Bonino, *Brevi note sul canto nelle valli valdesi,* in «Novel temp», 18, 1982, p. 39.

> Germanasca e Pellice, n.d.r.) già conoscevano il francese almeno tanto da poterlo leggere e comprendere[11].

Sappiamo inoltre che i valdesi delle valli, a partire dall'epoca dell'adesione alla Riforma del 1532 e fino all'inizio del XIX secolo, cioè all'epoca del cosiddetto Risveglio degli anni 1825-30, praticarono come unica espressione liturgica musicale il canto dei Salmi in lingua francese. D'altra parte tutte queste considerazioni non scalfiscono il primato locale del *patouà* nel contesto tradizionale (vita familiare, lavoro, culture non materiali). Se quindi è accertata la presenza del francese nell'area considerata, la questione relativa al suo utilizzo nell'ambito delle canzoni popolari è certamente più complessa: per comporre un quadro il più possibile articolato, è utile riassumere alcune interessanti particolarità linguistiche rilevate localmente:

– nel complesso delle valli pinerolesi la prima lingua parlata in ambito familiare e tradizionale (intimità, immaginario, lavoro, festa, comunicazione all'interno della famiglia e della comunità) fino a pochi decenni or sono era il *patouà* occitano. Ciò nonostante le canzoni, pur appartenendo al dominio tradizionale, si esprimono prevalentemente in un'altra lingua, il francese. A tale proposito ogni ricercatore può confermare la curiosa situazione in cui l'informatore valligiano da un lato riferisce canzoni in francese, dall'altro si rivolge ai suoi familiari in patouà; questo contrasto linguistico emerge persino nel testo di alcuni canti: in *La bergère et le monsieur,* la pastorella si rivolge in *patouà* al cavaliere che cerca di adescarla col suo francese galante, mentre in un *nouvé* valchisonese gli angeli annunciano in francese la nascita del Signore a pastori ignari che si scambiano vari commenti in *patouà*;

– è indubbio che l'abitudine ottocentesca, rilevabile sui due versanti dell'arco alpino, di trascrivere i testi delle canzoni popolari a futura memoria, segnali una qualche pratica della lingua francese. Ma, come scriveva già nel 1930 Teofilo Pons, nel suo libretto *Voci e canzoni della piccola patria*, a proposito dei problemi incontrati durante la raccolta dei canti nelle valli pinerolesi: «le difficoltà maggiori ci vennero dalla grafia scorrettissima delle canzoni francesi», circostanza facilmente verificabile in qualunque *libbre 'd chansoun*. Ciò conferma che il livello di conoscenza popolare della lingua francese era comunque molto approssimativo;

– anche se il *patouà* occitano è stato in passato usato come lingua scritta, come testimoniato sia dai testi valdesi risalenti al XIV secolo sia da qualche documento notarile valchisonese del XV (ad esempio il *Protocol orcel*), non si può ignorare che la difficoltà di trascrizione del *patouà* ne abbia circoscritto l'uso alla comunicazione orale, favorendo il francese come lingua scritta;

– il francese ha assunto nelle valli svariati ruoli tra di loro assimilabili: lingua di culto (valdese), lingua dell'istruzione, lingua dell'ufficialità, cioè in

---

[11] E. Tron, *Cenno sui canti popolari della Valli Valdesi*, in «Lares», XX, 1954, fasc. I-II.

ultima analisi, lingua istituzionale. In sostanza la diffusione di questa lingua è avvenuta sempre, per così dire, dall'alto verso il basso: nonostante la sua penetrazione a livello elementare anche in ambito popolare, essa è rimasta comunque marginale in ambiti tradizionali come il lavoro agricolo e l'immaginario collettivo;

– per quanto riguarda le canzoni tradizionali, gran parte degli studi nell'area citata ha preso spunto dall'analisi delle fonti manoscritte, ove è stata riscontrata la prevalenza del francese. Solo recentemente si è cercato di estendere la ricerca partendo dalle testimonianze orali, ma il tempo ha quasi cancellato le tracce di una cultura tramandata a memoria. Per questo motivo non possiamo più stabilire quale fosse la percentuale di canti in *patouà* prima del XIX secolo e neppure la composizione di questo repertorio più antico.

Le riflessioni fin qui esposte a proposito della duplice questione relativa al patrimonio canoro valligiano, concernenti da un lato l'anomalia linguistica e dall'altro la particolarità dei contenuti, trovano corrispondenza anche in un'indagine svolta da Christian Bromberger, il quale afferma:

> Considérons d'abord le problème d'en haut, du coté de l'Eglise vaudoise. [...] La valorisation e l'enrichissement du répertoire religieux, la création des chants patriotiques vaudois, tout comme l'introduction de chansons agrestes et bucoliques suisses ont aussi correspondu à une offensive de la culture officielle vaudoise contre le folklore local [...].
> Que trouve-t-on dans un cahier de la fin du XVIIIème siècle? Des complaintes moralisatrices, des complaintes de Michelin célébrant les persécutions dont les vaudois furent l'objet, quelques chansons folkloriques [...].
> Un tel répertorie ne devait pas déplaire aux autorités ecclésiales[12].

Dagli elementi fin qui raccolti si può ipotizzare che sul finire del XVIII secolo il repertorio tradizionale canoro delle nostre tre valli sia stato culturalmente influenzato da un processo di metamorfosi linguistica e contenutistica, dovuta all'innesto di materiali ritenuti più consoni alla formazione di un "immaginario tradizionale" valdese. Per contro il mantenimento di un alto livello di funzionalità del canto all'interno della comunità valdese ha costituito un'eccezionalità nel panorama tradizionale dell'intero arco alpino, favorendo la conservazione di un numero straordinario di canzoni in lingua fran-

[12] «Consideriamo il problema dall'alto, cioè dalla parte della Chiesa Valdese [...]. La valorizzazione e l'arricchimento del repertorio religioso, la creazione di canti patriottici valdesi, così come l'introduzione di canzoni agresti e bucoliche svizzere, ha anche corrisposto ad un'offensiva della cultura ufficiale valdese contro il folclore locale [...]. Cosa troviamo in un quaderno di canti dell'inizio del XIX secolo? *Complaintes* moralistiche, canzoni storiche di *Michelin* che celebravano le persecuzioni contro i valdesi, poche canzoni tradizionali [...]. Un tale repertorio non doveva dispiacere alle autorità della chiesa»; BROMBERGER, *Migration de chansons,* cit., pp. 22, 23, 24.

cese, alcune delle quali molto antiche, che nonostante un'origine non autoctona o una matrice colta sono entrate a far parte della tradizione locale. Il procedimento secondo cui uno svuotamento del patrimonio originale, certamente più trasgressivo e per molti versi pagano, legato all'uso del *patouà,* sia stato ritenuto coadiuvante in un'azione di elevazione morale e spirituale della popolazione alpina valdese non risulta molto dissimile, ad esempio, dall'azione di alleggerimento dei contenuti parodistici e orgiastici dei carnevali dell'antichità, operata per secoli dalla chiesa cattolica.

Canti tradizionali in patouà[13]

La maire e la fillho

La maire e la fillho, lâ beuvën lou vin boun,
E la paouro noro, e la paouro noro,
La maire e la fillho, lâ beuvën lou vin boun
E la paouro noro î chuccho l'eitoupoun.
E la liroun lireto
E la paouro noro î chuccho l'eitoupoun.

La maire e la fillho laz an d'bellî faoudiël,
E la paouro noro, e la paouro noro,
La maire e la fillho laz an d'bellî faoudiël,
E la paouro noro î porto lou mantiël.
E la liroun lireto
E la paouro noro î porto lou mantiël.

La maire e la fillho laz an dë bellî leit,
E la paouro noro, e la paouro noro,
La maire e la fillho laz an dë bellî leit,
E la paouro noro î vai durmî â teit.
E la liroun lireto
E la paouro noro î vai durmî â teit.

La fënno louërdo

Bar' Jan moulinìe aribbo dâ moulin
trobbo sa fënno louërdo
'Ntò anâ mandâ lou mëdesin
mousù Roustanh dâ Prìe
Cant lou mégge l'ê aribà
trobbo la fënno louërdo
Butà d'aigo 'n votre vin
dëman ou sërè garìo
Së butto d'aigo dint moun vin
dëman mi séou djiò morto.

Gran Diou, ma maire plouro

Grand Diou, ma maire plouro,
Moun paire à dë chagrin;
A ficcho la tèto 'nt l'oulo,
Ma maire 'nt â tupin.

E ma vaccho mallho

E ma vaccho mallho,
E moun puërc béou bèn,
E mi, coûjà 's la pallho,
O qu' l'ei îtou bèn!

Moun vèel mounto 'nt la quërpio
Për malhâ soun fèn,
E mi, coûjà 's la pallho,
O qu' l'ei îtou bèn!

Me séou chata 'n mari'

Më séou chatà 'n marì – e l'ài pagà sinc lìoura
Chantons le rossignolin
Më séou chatà 'n marì – e l'ài pagà sinc lìoura.

L'ài mandà abialâ – ma l'aigo l'ërbëlavo
Chantons le rossignolin
L'ài mandà abialâ – ma l'aigo l'ërbëlavo.

[13] I testi, laddove non specificato, sono riportati nella versione raccolta dall'autore

Mi lou vouliou fërmâ – ma maire lo pousavo
Chantons le rossignolin
Mi lou vouliou fërmâ – ma maire lo pousavo.

Mi lou vouliou plourâ – ma lou rire m'ëscapavo
Chantons le rossignolin
Mi lou vouliou plourâ – ma lou rire m'ëscapavo.

Mi vouliou fà lou deulh – ma lou roû më plaìo
Chantons le rossignolin
Mi vouliou fà lou deulh – ma lou roû më plaìo.

Li tréi soudà

Sunt tréi soudà chi venën d'la ghèro
tout deiciousà, mal abilhà
sënso souper dunt anar lougiar.

I soun anà da madammo d'l'osto:
Madammo d'l'osto avè-u d'vin rozé
chë li soudà î n'an pâ lu pié.

Li tréi soudà soun miz a tabblo
soun miz a tabblo a béure e mingiar
madammo d'l'osto à plûrà.

Soc avè-u madammo d'l'osto?
Soc avè-u tant a plûrar
chë li soudà î sun aribà.

L'è pà moun vin rozé chë plûru:
plûru moun tant bèl eipû
chë lh'à sè' ann ch'al è oub vû.

Böicavo l'ün, böicavo l'autre
il à tant bén böicà:
L'è proppi vû chë m'avè eipuzà.

O ch'à-tù fait, la maleirûzo!
e t'ai laisà oub düi meinâ
öiro î n'à cattre pâ trop grâ.

I m'an eicrit de fausa lëttra
chë t'ère mort e ëntërà
mi ai fait l'amour oub ün soudà.

Alûro ma fënno fëzoummo partagge
fëzummo partagge di meinà
tü lî maigre, mi lî pi grà.

En Franso lh'èro dë grandà ghèra
dë grandà ghèra e di tûrmënt
vai ma fënno e lh'inüsënt.

Canto raccolto e trascritto dalla Badia Corale val Chisone a Riclaretto (val Germanasca).

Revei a-ti dounc

Revìa-ti nourad(d)o.
Fé an poe atansiéou,
Qu'aquelo bello aoubad(d) o
N'é pas un viziéou!
Zh'antant uno trompeto
Qu'a vién da par amoun,
Sabés que paour sëleto
Revéia-ti dounc,
Revéia-ti dounc!

Laisa-mi istà coumaire,
Que mi n'antandaou rién,
Si sabés pa que faire
Laisa-mi durmì!
Sabés que ma bugad(d)o
M'à presco tracasà.
Per la plu bello aoubad(d)o
Me leverìou pa.
Me leverìou pa!

Revìa-ti nourad(d)o
As ben razoun coumaire,
Aourài antandàou ben?
Qu'aquello vouà repet(t)o:
Anén a Betelem!
Tu as uno galino,
Mouà l'éi oen bel anhéou.
Cargue-ou-lo su l'esquino
E alén-li leou,
E alén-li leou!

Canto raccolto e trascritto dalla Badia Corale Val Chisone, informatore signora Ester Guiot Bourlot, Pequerel (Fenestrelle).

Bibliografia

Pleine Voix, Ginevra, Fédération des Unions Vaudoises, 1945;
Psaumes et cantiques à l'usage de l'Eglise évangélique vaudoise, Torino, STEN Grafica, 1926;
A. ATGER, *Histoire et rôle des cantiques dans les Eglises réformées de langue française*, Ginevra, 1883;
R. BALMA, A. G. RIBET, *Vecchie canzoni della nostra terra*, Pinerolo, Unitipografica Pinerolese, 2 voll. (1930-1931);
R. BARTHALAY, *Les chansons du Dauphiné recueillies et harmonisées par R.B.*, Lione, Orgeret, 1942;
P. BERT, *Le livre de famille ou instructions familières sur l'histoire des Eglises Vaudoises et sur la religion*, Ginevra, 1830;
P. G. BONINO, *Brevi note sul canto nelle Valli Valdesi*, in «Novel Temp», 18, 1982;
C. BROMBERGER, *Migrations de chansons, chansons de migrations*, in «La beidana», 6, 1987;
M. G. CLARETTO, *Il canzoniere valdese di Emilio Tron, testo e musica dei canti da 201 a 249*, Università degli Studi di Torino, tesi di laurea, a.a. 1969-70;
F. GHISI, E. TRON, *Anciennes chansons vaudoises*, Torre Pellice, Société d'Etudes Vaudoises, 1947;
F. GHISI, *Vieilles chansons des Vallées Vaudoises du Piémont*, Firenze, Sansoni Antiquariato, 1963;
A. ARMAND-HUGON, *Chants et musique chez les Vaudois du Piémont*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 91, 1950, 92, 1951;
E. LANTELME, *A l'ombrette d'un buisson... appunti sulla canzone pastorale alpina*, in «Novel Temp», 27, 1986;
E. LANTELME, *I Canti delle valli valdesi. Identità e memoria di un popolo alpino*, Torino, Claudiana, 1989;
E. LANTELME, M. LECCHI, R. SAPPÈ, C. TRON, G. AVONDO, *Civiltà alpina e presenza protestante nelle valli pinerolesi*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1991;
G. MOROSI, *L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte*, in «Archivio Glottologico Italiano», XI, 1890, pp. 309-415;
T. G. PONS, *Voci e canzoni della piccola patria*, Torre Pellice, Tipografia Alpina, 1930;
C. SERVETTAZ, *Vieilles chansons savoyardes. Chansons de moisson-Chansons de bergères-Chansons d'amour*, Annecy, 1910 (nuova ed. Annecy 1963);
J. TIERSOT, *Histoire de la chanson populaire en France*, Parigi, Heugel-Plon, 1889;
G. TOURN, *I Valdesi. La singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino, Claudiana, 1977;
G. TOURN, *Recueil de vieilles chansons et complaintes vaudoises*, Torre Pellice, Imprimerie Alpine, 1908 (nuova ed. 1914);
E. TRON, *Cenno sui canti popolari delle Valli Valdesi*, in «Lares», XX, 1954, fasc. I-II;
L. UTARI, *Il canzoniere valdese di Emilio Tron, edizione critica dei testi da 1 a 2OO*, Università degli Studi di Torino, tesi di laurea, a.a. 1965-66;
M. VIDOSSICH, *Il canzoniere valdese di Emilio Tron, Università degli Studi di Torino*, tesi di laurea, a.a. 1989-90.

Memoria storica e lingua occitana a Guardia Piemontese*

di Cesare Milaneschi

Nel 1992 fu pubblicata la raccolta di testi popolari di Guardia Piemontese *Taliant dë la pèirë da Garroc*[1]. Con sorpresa, il ricordo degli eventi lontani della storia del paese è presente solo nella canzone che porta questo titolo, la quale, fra l'altro è quella di origine più recente. Questo fatto dimostra drammaticamente che il popolo di Guardia è stato privato della propria storia e della propria memoria. È stato privato dei libri che erano alla base di quella consapevolezza che portò alla scelta protestante negli anni 1559-1560: la Bibbia, i testi della Riforma protestante, i testi della letteratura occitana e valdese, etc.

Fin dalle origini, nella storia dei guardioli c'era una grande quantità di esperienze umane forti e significative, e perciò degne di essere fermate nella memoria e nella coscienza collettiva del gruppo, attraverso le forme del "mito", e trasmesse attraverso la tradizione orale: l'avventura del viaggio migratorio; la comunicazione con il gruppo di origine attraverso l'opera dei *barba*; la riflessione e il dibattito nel contesto dell'adesione alla Riforma protestante; i contrasti interni al gruppo al tempo della predicazione di Gian Luigi Pascale; la vicenda umana di Pascale e degli altri predicatori; la lotta e la duplice strage di Guardia e di Montalto Uffugo; la vita familiare e la vita comunitaria sotto il controllo dell'Inquisizione.

Certamente non aveva tutti i torti Filippo De Boni, quando asseriva che «l'Inquisizione per dove passa tutto cancella». De Boni era giunto a questa conclusione dopo aver interrogato, a Guardia e a San Sisto, «parecchi uomini colti nati in quei luoghi, forse taluno nipote de' suppliziati del 1561». Ma, concludeva De Boni, «chi nulla mi seppe dire, chi poco assai»[2]. Il De

---

* Intervento presentato il 25 settembre 2003 al convegno sulla storia dei valdesi di Guardia Piemontese, nell'ambito della *Seconda Settimana Occitana*, organizzata dal Comune di Guardia Piemontese.

[1] *Taliant dë la pèirë da Garroc. Canti, filastrocche, racconti, indovinelli e proverbi di Guardia Piemontese*, a cura di S. Primavera e D. Verdegiglio, Alessandria, dell'Orso, 1992.

[2] F. De Boni, *L'Inquisizione e i Calabro-Valdesi*, Milano, 1864 (rist. Cosenza, 1985), p. 114.



La "Porta del sangue" a Guardia Piemontese, simbolo della strage dei valdesi nel 1561 (da A. DE LANGE, Die Waldenser, *Karlsruhe, 2000, p. 80).*

Boni constatava ancora che negli ambienti in cui l'Inquisizione aveva agito, dal secolo XVI in poi, «i preti romani ottengono più facile ascolto che altrove». Questa constatazione gli permetteva di spiegare all'esponente della sinistra liberale Luigi Miceli il motivo dell'opposizione di cui era stato oggetto: «...gli elettori di quel villaggio a te, libero uomo, furono unanimemente contrari, poiché la voce d'un prete, d'un'autorità qualsiasi avrà bastato a farteli avversi»[3].

Le considerazioni di De Boni non sono prive di fondamento. Fin dal settembre 1561 l'inquisitore Valerio Malvicino fu incaricato del sequestro dei libri infetti di eresia, e la nomina gli fu confermata anche nel 1562. Altri incarichi inquisitoriali furono affidati a gesuiti e domenicani. Fra gli altri, il

[3] Ivi, p. XV.



Porte delle abitazioni del centro storico, dotate di sportello che si apriva dall'esterno, per il controllo degli "eretici" sopravvissuti (da La Gàrdia. Stòria d'un pòble e d'una guieisa, *a cura del Comune di Guardia Piemontese, 2004).*

gesuita Nicola Bobadilla si distinse perché, giunto a Guardia Piemontese, ebbe un atteggiamento benevolo verso la popolazione, nei cui confronti voleva agire non tanto da inquisitore quanto da pastore che voleva portare aiuto e dare buon esempio, data la miseria e lo scoraggiamento che constatò fra gli scampati alla strage. Ma da parte di altri ecclesiastici furono mosse contro di lui accuse e proteste che giunsero fino al cardinale Michele Ghislieri, il quale gli raccomandò di rapportarsi con atteggiamenti di rigore e di sospetto verso quella popolazione, che stimava essere ancora eretica. E anche il superiore generale dei gesuiti, Giacomo Laínez, che in un primo momento aveva approvato la clemenza di Nicola Bobadilla, in un secondo momento, in data 22 ottobre 1562, gli scriveva ricordando che gli abitanti di Guardia e di San Sisto «descendevano dalli valdesi» e che «non si deve per l'avenir apartar di quello che gl'inquisitori giudicheranno convenire»[4].

L'opera inquisitoriale proseguì ancora nel 1565, supponendo che la popolazione non avesse ancora rinunciato del tutto alle proprie credenze ereticali.

Fra l'altro si hanno dati che dimostrano una diffusione significativa di adesione alle idee della Riforma nella Calabria della seconda metà del XVI secolo e della prima metà del XVII, sebbene non sia sempre possibile stabilire quale legame esistesse fra la presenza valdese e le altre possibili vie di contatto con la Riforma: questa nel Cinquecento si diffondeva in molti modi, perché molte erano le vie di comunicazione, e molti i motivi che spingevano il clero e il popolo cristiano d'Occidente a chiedere un radicale cambiamento nella vita e nel governo della chiesa.

Fra gli altri, sono da ricordare i quattro abitanti di Reggio Calabria e gli undici di San Lorenzo condannati a morte nel 1562 dall'inquisitore Pier Antonio Pansa, fra cui sette cappuccini; don Ottavio Gallo «dell'Aurignano», «afforcato» a Napoli il 29 gennaio 1596; fra' Maurizio Barracco «giustiziato»

[4] Cfr. E. Stancati, *Gli Ultramontani. Storia dei Valdesi di Calabria,* Cosenza 1984, pp. 91-92.

nel 1599; il domenicano fra' Silvestro Deifida di Bisignano, incarcerato per dieci anni all'inizio del 1600; i ventuno messi a morte il 9 agosto 1603, di cui uno «tenagliato», quattro messi «alla ruota», dodici «strascinati» e gli altri «afforcati»[5].

Non è un caso che all'interno dell'Ordine dei Domenicani, il visitatore frate Gregorio Areylza nelle *Ordinationes pro Provincia Calabriae* – pubblicate una prima volta nel 1659 e poi «rinnovate e confermate nuovamente» dal Ministro generale Antonio Cloche fino al 1695 – abbia determinato in maniera stretta l'orario e il calendario delle attività principali dei conventi, i movimenti dei frati e la struttura degli edifici in cui abitavano, in particolare delle case in cui si trovavano gli studenti di teologia. Fra l'altro chiedeva che si costruissero – nei conventi in cui ancora non c'erano – delle carceri: «carceres bene tuti pro delinquentibus corrigendis sub poena absolutionis ab officiis Prioribus et Praesidentibus Conventuum, et mandamus Adm. Rev. Patri Provinciali ut irremissibilem praedictam poenam exsequi faciat»[6]. Fra i conventi indicati per la costruzione delle carceri non è compreso quello di Guardia Piemontese. Questo particolare può indicare che in quel convento il carcere era già presente, o anche che in detta località non era necessario, in quanto il convento era abitato da frati la cui ortodossia e disciplina erano garantite, in quanto personaggi mandati per gestire il processo di ricattolicizzazione degli abitanti di Guardia.

Il permanere di memoria e di tendenze protestanti fu temuto anche a distanza di tempo dai parroci di Guardia e di San Sisto. Ancora agli inizi del XIX secolo il parroco di San Sisto, Bernardo Clausi, nativo di questo paese, su precise disposizioni dei vescovi di Cosenza, si dedicò a incrementare devozioni e pratiche cultuali tipicamente cattoliche «perché la passata "eresia" non vi attecchisse nuovamente»: Maria come «madre di Dio» e come «mater gratiae et misericordiae», la Trinità come oggetto non solo di fede ma anche di preghiera privata devozionale[7].

Il radicamento nella memoria popolare della tragica vicenda dei valdesi di Calabria è ancora più chiaramente dimostrata da un'antica poesia in dialetto calabrese raccolta a Torano Castello nel 1896 da Giovanni De Giacomo, noto cultore del folclore calabrese. Detta poesia fa un chiaro riferimento alle stragi di Montalto Uffugo del 1561, oltre ad avere alcuni cenni alla strage di Guardia Piemontese del 5 giugno precedente. Altro dato importante: la canzone è, almeno in parte, una traduzione e uno sviluppo di due testi provenzali precedenti, ai quali sono stati aggiunti alcuni versi riferiti esplicitamente alla vicenda dei valdesi:

---

[5] Ivi, p. 99.

[6] Fr. Gregorio Areylza, *Ordinationes pro Provincia Calabriae Ordinis praedicatorum.* Messina, 1659, p. 16.

[7] A. Bellantonio, *Bernardo Clausi – testimone e segno,* Roma, 1979, p. 600.

Pregrem tug le caro
ves Dieu fassans raso;
e preghem tug la festa
que nos gart de tempesta,
e nos garde los blatz
las vinhas e los pratz,
e patz de cel en terra
jamais no ayam guerra.
Eleison[8].

De tot cor crezi fermament
e confessi verajament
los sans articles de la fé
que son fondament de tot bè,
tot primier crez qoa Dieu us
soberian a trastotas res,
tres personas certament
son un ver Dieu ses partiment[9].

In particolare, è da notare che i due testi provenzali si riferiscono l'uno a Giovanni Battista (il cui martirio richiama molto direttamente quello dei valdesi sgozzati) e l'altro è una confessione di fede trinitaria che anche i valdesi fecero propria, come dimostra la traduzione calabrese del testo:

Tutti mò prigamo 'a luna
chi ccù Dio ni fa ragiuni;
e prigamu tutt'a festa
chi ni guarda d'a tempesta;
e ni guarda la biafa
ccu li vigni e siminati;
paci 'ncielu a paci 'nterra,
Diu ni scansi di la guerra.
Diu ni scansi, luna santa,
di li truoni e di li lampi,
Diu ni scansi d'i pugnali
e d'i mali cristiani.

Luna santa ni vidisti
cristiani cuntra Cristu!
Ni vidisti ccà mpiccati
cientumilia ammazzati,
cientumilia crucifissi,
cristiani cuntra a Cristu!

[8] Canto provenzale risalente forse al XIV secolo, citato in P. De Seta, *Un antico paese del Sud*, Cosenza, 1972, vol. 2, p. 578.

[9] Si tratta di un canto provenzale già confrontato con quello calabrese da G. de Giacomo, *Athena Calabra*, Castrovillari, Patitucci, 1928, citato in De Seta, *Un antico paese*, cit., p. 581.

Eru tutti ppi sti vij,
ccà 'mpiccati, là 'nsuria
nc'eru fimmini e vicchiuni
nc'eru giuvani e guagliuni:
paci ncielu e paci nterra
Diu ni scansi di la guerra.

Cristiani cuntra a Cristu!
Luna santa, tu vidisti:
cristiani e cristiani
ammazzaru cumi cani.
Credu santu nci dicienu,
credu santu nu' vulienu;
e tu luna li guardavi,
ma lu suli suspirave
ca Garzillu, a li cumanni,
li spugliava di li panni.
Don Pitruni li tagghiava,
sacristanu li jettava.
Patrinuosti e cipiò
cu sta teg e ncielu vò.

Credu santu nci dicienu:
ntutto cori ìu nci cridu;
mi cumpiessu veramenti,
ca la fida è funnamentu
di li beni di stu munnu;
cridu a Diu ch'è Signuri,
di la terra criatura.
Tri pirsuni certamenti,
su nu Diu sulamenti.
Luna santa, tu chi dici?
Fò brusciati ccu la pici!
E tu, santa, li guardavi
Ed a Cristu li cuntavi
lacrimannu, e suspiravi![10]

A Guardia Piemontese si parlava l'occitano; a Torano Castello (circa a metà strada fra Guardia e Montalto Uffugo) si è conservata questa memoria viva in calabrese. Questo indica che la memoria popolare, almeno in alcuni luoghi, ha conservato viva la consapevolezza del singolare valore religioso, culturale e umano di questa vicenda. Vuol dire che non solo i discendenti dei valdesi, ma anche la popolazione calabrese ha condiviso e fatto propria la memoria di quella vicenda, esprimendo a chiare lettere il rifiuto morale profondo dell'azione degli inquisitori e del potere secolare che agiva con loro. Ma la cultura dominante – gestita da chi ha agito in continuità con la Controriforma – ha fatto dimenticare sia l'identità religiosa e culturale dei

[10] De Seta, *Un antico paese*, cit., p. 580.

valdesi, sia la tragedia del loro duplice eccidio. E oggi si parla di come conservare la lingua occitana, in piccoli centri, dimenticando (o per lo meno sottovalutando) quale identità di carattere antropologico e culturale stava dietro a quella lingua.

Se a Guardia Piemontese si è conservata la lingua, questo è avvenuto, certo, perché fino agli anni '50 del XX secolo questo piccolo paese del Sud non aveva contatti esterni né attraverso la televisione né tramite le strade. Ma se oggi anche i ragazzi di Guardia conservano l'occitano è perché, pur non conoscendo la loro storia, hanno ereditato nel sangue e succhiato col latte materno molti elementi della loro antica identità.

Negli ultimi decenni il quadro culturale ha subito notevoli mutamenti. Circa vent'anni fa, così scriveva il giovane ricercatore Diego Verdegiglio:

> ...è ovvio che la cultura di Guardia presenti oggi pesanti infiltrazioni calabresi e italiane, queste ultime diretta conseguenza dello Stato unitario, della coscrizione obbligatoria e dell'emigrazione. La letteratura popolare non poteva essere passata indenne attraverso questi lenti ma progressivi mutamenti: ho trovato così a Guardia personaggi della novellistica, storie, usanze, proverbi e modi di dire mutuati dalla cultura calabrese, anche se riadattati in lingua occitana. Rari sono i riscontri con i contenuti dell'analogo patrimonio letterario delle Valli valdesi, ed è soprattutto difficile stabilire in quale momento della sua storia Guardia abbia potuto assimilarli, dato che i contatti col Piemonte, anche dopo il genocidio, non sembra siano stati mai completamente interrotti[11].

Da quanto sopra si può trarre una prima conclusione. La memoria della popolazione di Guardia Piemontese è molto più ricca e più complessa di quanto non appaia dai testi pubblicati in *Taliant dë la pèirë da Garroc*. Questa raccolta risponde al criterio della conservazione della lingua. E ha riunito il materiale reperibile nell'uso vivo, quotidiano, della lingua.

Non ha curato altrettanto le radici storiche e il retroterra culturale del medesimo gruppo che nella lingua occitana ha tramandato con tenacia la propria identità antropologica che costituisce l'ossatura profonda della personalità dei guardioli. Non bisogna dimenticare che a essi era stato proibito perfino di esprimersi in occitano. Tuttavia nemmeno l'Inquisizione, che non risparmiò mezzi coercitivi, riuscì ad impedire alle madri di trasmettere ai figli questo latte spirituale insieme al nutrimento. Forse si può ancora scavare nella memoria della popolazione di Guardia, per portare alla luce una più profonda comprensione del passato, che si proietta in vari modi anche nel presente. A questo proposito si può ricordare la testimonianza di un anzia-

[11] Cfr. l'intervento (senza titolo) di D. VERDEGIGLIO pubblicato in *Valdismo e Valdesi di Calabria*, Atti del Convegno omonimo organizzato dal Centro Studi "G. Gangale" (Catanzaro 11/12 ottobre 1985), Cosenza, 1988, p. 96.

no che nel documentario *Guardia Piemontese fra cronaca e storia* riassume il ricordo popolare della vicenda storia e della strage dei valdesi[12].

Analisi del materiale della tradizione orale

Vorrei proporre alcune osservazioni sul contenuto del patrimonio della tradizione orale, quale è stata raccolta nel volume *Taliant dë la pèirë da Garroc,* relativamente soprattutto alle serenate e filastrocche, e ai proverbi e detti popolari. In particolare vorrei proporre alcune riflessioni sulla qualità del contenuto religioso di questo materiale. Per questo aspetto infatti, nonostante le trasformazioni e gli influssi esercitati dalla cultura calabrese e italiana, si sono conservati alcuni tratti che risalgono sicuramente all'antica tradizione medievale valdese.

Serenate e filastrocche[13]

Sono testi riferiti soprattutto alla vita quotidiana. Sul piano religioso riflettono una cultura cattolica, ma non superstiziosa. Anzi, la lode a Gesù che nasce povero[14] richiama una radicalità di ispirazione evangelica che si riscontra nelle tradizioni popolari nelle quali il messaggio biblico è penetrato nei suoi contenuti fondamentali, ma che quasi mai ha un riscontro altrettanto chiaro nelle liturgie ufficiali delle chiese: «Gesù bambino nasce in tanta povertà – Oh, come è bella la sua natività!». Il testo ricorda – per il tema della povertà legato alla condizione del popolo, che si rispecchia nella povertà di Gesù – un canto tradizionale siciliano ispirato all'inno cristologico della Lettera ai Filippesi: *Nasciu u gran Signuri / nasciu bambineddu / nasciu puvireddu / pi' patiri cchiù. / Ma iddu putenti / nasciu 'ntanta sorti / e puru la morti / cumpagna ci fu.*

Per il resto, i testi ripetono tematiche molto diffuse, oppure rivelano, con brevi cenni, una visione della vita coniata sui modelli proposti dal cattolicesimo, o ispirata comunque a una religiosità diffusa anche in altre aree. Per esempio, *La notte di Natale*[15] oltre a essere presente, con piccole variazioni, in diverse tradizioni popolari italiane, ha una precisa corrispondenza con il canto spagnolo *Maria lavaba panales.* Non mancano alcuni influssi della tra-

[12] P. Pisani, *Guardia piemontese fra cronaca e storia*, Cosenza, 1977. Questo documentario sta a metà fra il saggio storico, la ricostruzione critica e la testimonianza della tradizione orale. Con questo documentario, la sede RAI di Cosenza inaugurò le trasmissioni destinate alla Calabria, con la messa in funzione di RAI/TRE

[13] *Taliant dë la pèirë da Garroc*, cit., pp. 45-59.

[14] Ivi, p. 52.

[15] *Ibid.*

dizione religiosa della zona, come la leggenda del miracolo di San Francesco di Paola, che l'immaginazione popolare colloca, con le stesse caratteristiche, nei due contesti diversi di Paola e di Paterno Calabro.

Altri testi di questa sezione rivelano le molte risorse della furbizia umana, che a livello popolare trova espressione all'interno della cultura cattolica. *Mastro Benigno*[16] sembra avallare un'approvazione da parte di San Pietro, se non di Dio, della furbizia di Mastro Benigno; *L'eremita*[17], al contrario, conclude con una fine ingloriosa del protagonista che ha mancato di accortezza e di furbizia. *Tredicino*[18] rileva ugualmente la fortuna del protagonista come frutto di scaltrezza. Per qualche aspetto, si può considerare come la versione guardiola de *Il gatto con gli stivali.*

In diversi testi la tematica religiosa, o i personaggi religiosamente qualificati non hanno altro valore che quello di essere elementi della favola, e indicano solo che il quadro culturale di riferimento è quello cattolico-romano: *Mastro Raffaele*[19]; *Il monaco e il pescivendolo*[20]*; Il tesoro degli Orselli*[21]. Quest'ultima favola introduce il tema del denaro e della fortuna, che hanno un grande ruolo nella favolistica di Guardia. Questa favola, insieme a *Mastro Raffaele,* si muove in un contesto chiaramente cattolico. La prima presuppone l'auspicio che qualcuno degli Orselli diventi prete; la seconda sancisce l'approvazione, da parte della gerarchia, del ricorso anche al furto quando è in gioco la sopravvivenza.

Proverbi e detti[22]

Diversi detti e proverbi tradizionali si riferiscono al rapporto con Dio, alla Provvidenza, a credenze e pratiche religiose. La raccolta ne cita circa una ventina su questa tematica. È interessante notare che quasi tutti hanno una precisa corrispondenza nei detti e proverbi delle valli valdesi raccolti da Teofilo Pons[23].

L'argomento che prevale è il rapporto dell'uomo con Dio. Dio è l'Unico e l'Assoluto, anche se i proverbi popolari non si esprimono con linguaggio teologico appropriato. Al contrario di un immaginario religioso molto popolato di santi e di madonne, come è in generale quello calabrese, a Guar-

[16] Ivi, pp. 62-68.
[17] Ivi, pp. 70-72.
[18] Ivi, pp. 72-75.
[19] Ivi, pp. 81-82.
[20] Ivi, pp. 82-83.
[21] Ivi, pp. 91-92.
[22] Ivi, pp. 103-151.
[23] *I nostri proverbi*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 57, 1931, pp. 98-131; 58, 1932, pp. 98-133; 59, 1933, pp. 70-106; 64, 1935, pp. 87 114; 70, 938, pp. 39-63; 116, 1964, pp. 71-89; *Detti e proverbi delle Valli Valdesi*, «ivi», 158, 1986, pp. 23-32.

dia Piemontese si ha un rapporto con Dio caratterizzato dall'immediatezza e dall'assenza di intercessioni mediatorie. A Dio ci si rivolge con confidenza; a Dio e a Gesù Cristo si affida il compito di "fare giustizia" contro le ingiustizie del mondo. Al contrario, nella religiosità popolare calabrese, Dio e Gesù Cristo appaiono come giudici severi nei confronti degli uomini, mentre a Maria e ai santi è affidato il compito della mediazione, e di suscitare in Dio e in Gesù sentimenti di misericordia e di compassione verso l'umanità. Invece, nella mentalità guardiola, la compassione, la protezione e la misericordia verso le persone umane sono affidate a Dio e a Gesù Cristo: «Dio non abbandona i suoi»[24]; «Gli infelici li paga Cristo»[25], etc. Questi detti e proverbi presuppongono una situazione umana in cui si sente il peso di una oppressione, e da tale situazione si fa appello al Tribunale supremo: «Dio non paga il sabato»[26]; «Dio paga tardi, ma paga largo»[27].

Guardia Piemontese e il cattolicesimo in Calabria

È facile notare la differenza fra la mentalità della piccola colonia occitana di Guardia Piemontese e la restante popolazione calabrese. Più difficile è rendersi conto dei precisi contenuti del patrimonio religioso degli occitani, per mancanza di documenti scritti sull'argomento, e per l'azione normalizzatrice che l'Inquisizione ha attuato nel tempo. I pochi dati che abbiamo rivelano una profonda religiosità, che probabilmente aveva non poche riserve verso il cattolicesimo popolare, che si esprimeva in forme molto appariscenti, ma che non coinvolgeva le persone in profondità. In questo ambito, credo che si possa scavare ancora, e con sicuri risultati, nella memoria collettiva di Guardia. Infatti, in una realtà sociale sulla quale mancano documenti scritti, va presa in considerazione anche l'assenza di consenso esplicito alla Chiesa cattolica sia sul piano dottrinale sia nell'ambito della sua funzione di controllo dei comportamenti sociali e dell'etica personale. Il dissenso popolare a un consenso imposto si esprimeva, probabilmente, meglio col silenzio che con dichiarazioni esplicite che avrebbero provocato ulteriori misure repressive. Nel contesto concreto di Guardia Piemontese – dato il carattere "riservato", tipico delle popolazioni montanare, degli abitanti del paese – i silenzi tante volte sono più eloquenti delle parole. E il silenzio sul consenso esplicito ai dettami della gerarchia cattolica può esprimere la realtà di una riserva di coscienza verso il ruolo della gerarchia catto-

[24] *Taliant dë la pèirë da Garroc*, cit., p. 90.
[25] Ivi, p. 99.
[26] Ivi, p. 100.
[27] Ivi, p. 101.

lica, le sue imposizioni autoritarie e i contenuti della morale che voleva imporre, molto più chiaramente di un'opposizione dichiarata[28].

Il ruolo delle chiese nella conservazione della memoria storica

Molti fattori giocano oggi contro la conservazione delle lingue minoritarie: la televisione, la "globalizzazione" dell'inglese, l'appiattimento delle identità etniche e culturali. Soprattutto quando una lingua minoritaria è patrimonio di un piccolo gruppo isolato, come avviene a Guardia Piemontese, questi fattori agiscono in maniera tale da minacciare la sopravvivenza della lingua tradizionale.

La lingua, come altri elementi propri di una cultura minoritaria, si conserverà solo se si avranno sufficienti motivazioni di carattere antropologico-culturale e sociale per conservarla: se ci sarà – dietro la conservazione della lingua – la volontà di conservare la coesione culturale e sociale del gruppo etnico che con quella lingua esprime la propria identità.

L'esperienza ha mostrato in molte occasioni l'attaccamento dei gruppi minoritari alle loro radici storiche. Fra gli altri, lo hanno dimostrato i nuclei di guardioli emigrati negli USA e in Brasile, che hanno conservato un idioma occitano più arcaico di quello comunemente parlato a Guardia. Del resto, lo stesso fenomeno si può constatare, per esempio, nell'ambito delle colonie di calabresi trasferitisi nella periferia di Londra, che hanno conservato non solo il dialetto, ma anche alcune fra le più significative usanze tradizionali della loro terra, come la preparazione di cibi e dolci collegati a momenti importanti dell'anno (Avvento e Natale, Quaresima e Pasqua, feste patronali). Il motivo di questo radicamento nella tradizione è da ricercare sia nella volontà di conservare la propria identità, sia nel rischio – che i gruppi minoritari più piccoli avvertono in maniera più drammatica rispetto alle minoranze di maggiore consistenza – di vedere scomparire il patrimonio culturale che ha costituito una parte fondamentale della loro identità e il contesto in cui i membri che lo compongono si sono aperti alla vita.

La consapevolezza della propria identità, delle proprie origini, della propria storia e del proprio ruolo nella storia dell'umanità è la condizione necessaria perché ogni lingua minoritaria non si spenga, non si fossilizzi, esprima al meglio quell'identità e rafforzi i legami culturali e sociali esistenti fra i membri del gruppo che si esprime in quella lingua. Ora, l'identità culturale della comunità occitana di Guardia Piemontese deve essere coltivata nella sua globalità: la lingua, insieme alla storia e alla complessa realtà culturale di

[28] *Taliant dë la pèirë da Garroc*, cit., proverbi nn. 88-104, pp. 114-115; M. PRETTO, *La pietà popolare in Calabria,* Cosenza, Editoriale 2000, 1988; C. MILANESCHI, *Maria e la religiosità popolare in Calabria*, in *Maria Nostra Sorella*, Roma, 1988, pp. 111-118.

una comunità che da secoli parla l'occitano nella sua versione guardiola, in terra calabrese.

La lingua di una comunità umana infatti, prima ancora di essere strumento di comunicazione è un modo di pensare, di rapportarsi agli altri e di percepire la propria esistenza. A Guardia si tratta ora di esplicitare questa complessa identità, di approfondirla e di inculcarla alle nuove generazioni perché l'amino, la difendano e a loro volta la rendano viva in vista della sua conservazione e del suo sviluppo nelle generazioni future.

In un contesto di cultura (*incultura?)* della massificazione e dell'approssimazione, c'è un grande desiderio di memoria del vissuto umano e delle esperienze di difesa dell'identità e della libertà dei gruppi minoritari dalle pressioni (che talvolta sono oppressioni) dei poteri forti. È necessario ricordare il passato per non essere perdenti nel futuro contro le insidie dei poteri impersonali che, per la via del mercato, dominano il mondo.

In questo contesto internazionale, che è sempre più vicino a tutti noi, sarà sempre più necessaria e inevitabile un'evoluzione di tutte le lingue, specialmente di quelle minoritarie e tradizionali, proprie dei piccoli gruppi. La lingua si evolve insieme all'evoluzione delle condizioni di vita di coloro che con essa comunicano. Ma se una comunità umana vivrà la propria evoluzione e il proprio cambiamento in maniera consapevole, la sua lingua si evolverà restando se stessa, senza perdere la propria identità, senza ricorrere in maniera continua a neologismi impropri.

Gli ebrei di Israele hanno adattato al mondo contemporaneo una lingua ben più antica dell'occitano. Anche a Guardia Piemontese, come nelle valli occitane del Piemonte e della Provenza, se si vuole, si può operare un prodigio analogo. L'occitano di Guardia ha lo svantaggio di essere coltivato da una comunità umana esigua, ma la tenacia con cui questa comunità ha conservato la lingua fino ad oggi può essere messa in atto per rafforzare ancora di più il legame fra lingua e identità culturale, affinché le due componenti si sostengano a vicenda.

Da parte della Chiesa cattolica sono state attuate pesanti intolleranze e repressioni che sono continuate ben oltre la seconda metà del XVI secolo. Ma la repressione non ha soggiogato del tutto l'animo di questa colonia occitana, la cui tenacia ha permesso di conservare non solo la lingua, ma anche alcuni caratteri fondamentali dell'eredità culturale del valdismo medievale. Si tratta dell'identità tipica di un movimento, dove, insieme ad alcuni caratteri ben definiti, si ha una grande quantità di connotazioni più sfumate, non sempre identificabili a prima vista. Perciò non si può pensare all'identità degli abitanti di Guardia Piemontese in termini di cattolicesimo o di protestantesimo.

Da parte della Chiesa valdese non è stata colta un'opportunità che a Guardia le si offriva: quella di una fratellanza nella comune origine e nel rispetto per le scelte operate dalle generazioni passate in condizioni di re-

pressione e di sofferenza, e ricevute dai figli come pesante eredità, difficile da gestire con consapevolezza, con serenità e con la dignità con cui si può ricordare la repressione subita. La Chiesa valdese si pone tante volte il problema della presenza nella società, del riconoscimento del suo ruolo e del suo apporto alla vita civile. A Guardia si ha un'occasione unica per rendere visibile il suo apporto alla difesa di una lingua e di una cultura. Il contributo culturale della Chiesa, oltre che veicolare il contatto linguistico con un'altra area di lingua occitana, può consistere nel favorire la difesa di questa complessa identità culturale, aiutandola a resistere ai rischi di omologazione che le giungono da ogni parte.

L'approccio laico a questo progetto di solidarietà – con la laicità che ha sempre caratterizzato le scelte della Chiesa valdese – permetterà di evitare ogni sospetto di integralismo religioso. I valdesi, pur presentandosi come chiesa, non giungono a Guardia Piemontese per indurre i suoi abitanti alle riunioni cultuali. Potranno tenere qualche culto a porte aperte; ma cercheranno soprattutto di far propria la lunga storia e la sofferenza di questa comunità, isolata per secoli da altre comunità occitane e valdesi, con le quali avrebbe potuto avere scambi ben più consistenti di quelli che sono stati attuati. Da questa azione solidale emergerà l'esistenza di un grande patrimonio comune da condividere, perché la memoria storica e culturale è essenziale quanto la grammatica e il vocabolario per la conservazione di una lingua. L'occitano infatti è stata la lingua in cui il popolo di Guardia ha espresso la propria anima e la propria identità, forte anche se silenziosa.

Gita in val di Susa*



Il gruppo a pranzo, ospite della Chiesa battista di Meana.

La consueta gita de «la beidana», domenica 2 maggio, ha portato il gruppo di 41 partecipanti in val Susa. Dopo una prima parte della mattinata libera, durante la quale è stato possibile visitare Susa e, per chi b desiderava, assistere al culto, il programma prevedeva la partecipazione, nel tempio valdese, all'inaugurazione della mostra. *Da Valdo di Lione alla Chiesa valdese*, curata dal Centro culturale valdese di Torre Pellice e già esposta a Torino per l'anniversario del tempio.

Il gruppo è stato poi ospitato per il pranzo dalla comunità battista di Meana, dove già nel sedicesimo secolo esisteva una comunità riformata, poi soppressa all'inizio del '600, e che nel secolo scorso vide rinascere la presenza protestante proprio grazie ai battisti. Nel pomeriggio Gianluca Popolla, direttore del Centro culturale diocesano di Susa, ha fatto da guida nel paese di Novalesa, antico luogo di transito verso la Francia. Qui è stata visitata la chiesa parrocchiale, parte del Sistema museale diocesano, ed è stato possi-

* Testo comparso anche su «L'Eco delle Valli Valdesi», 7 maggio 2004. Un altro resoconto, dal titolo *Da Valdo di Lione alla Chiesa valdese, una mostra*, è comparso, a firma di Ivo Blandino, su «La Valsusa», 6 maggio 2004.



Il gruppo de «La beidana» in visita al borgo di Novalesa, guidato da Gianluca Popolla.

bile ammirare alcuni codici medievali trascritti dai monaci del vicino monastero benedettino, che invece è stato visto soltanto dall'esterno.

La visita è poi continuata nel Museo diocesano di arte sacra di Susa, che espone oggetti sacri e liturgici risalenti all'età longobarda. In seguito, la bibliotecaria e l'archivista del Centro culturale diocesano hanno illustrato la loro attività di tutela del patrimonio culturale e hanno mostrato documenti e testi antichi particolarmente interessanti dal punto di vista della storia valdese, come gli atti del Sinodo delle chiese riformate del Delfinato del 1596, a cui parteciparono le chiese di tutta la val Chisone, o un registro dei battesimi proveniente dalla stessa valle, iniziato dai valdesi e continuato dal parroco cattolico dopo la cattolicizzazione forzata della zona.

Luca Pasquet

Non vi basta leggere «La beidana»!

Ora potete anche ascoltarla su

Radio Beckwith Evangelica
FM 87.800, 96.550, 102.300

ogni primo lunedì del mese alle ore 19.00,
con replica il mercoledì successivo alle ore 10.45

SEGNALAZIONI

a cura di Marco Fratini

MONTAGNA

GIANNI AIMAR, *Gente di Monviso,* Saluzzo, I libri del Corriere, 2002, pp. 319.

Questo è il primo della serie de «I libri del Corriere» e cioè una scelta di scritti pubblicati sul «Corriere di Saluzzo». Il testo è dedicato alla gente che vive e lavora attorno al Monviso e in particolare in val Po.

Il libro è diviso in nove sezioni in cui sono presenti dei brevi racconti che spaziano dalla leggenda raccolta in prima persona dall'autore, al fatto storico, passando attraverso racconti di tradizioni e di progetti. Anche il tema religioso è presente fra le nove sezioni del libro e a cavallo fra religiosità e leggenda è posto l'episodio *Le mutande di Calvino*. Si tratta di una leggenda "oncinese" che viene definita dall'autore «una leggenda grossolana che fa sorridere» e che narra di come Calvino dimenticò le sue mutande in una casa di Oncino per permettersi una fuga più veloce da morte sicura. Secondo questa tradizione, nel 1538, Calvino avrebbe predicato in valle Po in incognito sotto il falso nome di Carlo Desperville, in fuga da Ginevra. Probabilmente ad Oncino non trovò quella simpatia che pensava esserci nei suoi confronti al punto che fu messo in fuga (dimenticando così le mutande) da una cena avvelenata.

I racconti si susseguono, alcuni quasi comici come *La scommessa* fatta da un gruppo di giovani crissolesi che per una buona cena salgono in cima al Monviso in pieno inverno e con molta neve. Non avendo però con sé macchine fotografiche per documentare il raggiungimento della cima, decidono di portare a valle fra mille difficoltà la Croce di Vetta per poi ricollocarla in loco l'estate seguente. Altri racconti hanno un sapore decisamente meno dolce e più agro. Viene trattato il tema dello spopolamento delle borgate alpine, della difficoltà di vivere in questi piccoli centri, dei pochi negozi che mano a mano chiudono. Ma c'è, in tutti gli episodi sullo sfondo, l'amore per questa terra a cui sono fortemente legate queste genti di Monviso.

Samuele Revel

TOPONOMASTICA

Rorà (Area occitana) [Atlante toponomastico del Piemonte Montano, 23], a cura di M. Rivoira, Torino, Levrotto & Bella, 2003, pp. 280, 4 carte raccolte in cofanetto.

Rorà è il primo comune della val Pellice in cui è stata svolta un approfondita indagine-ricerca toponomastica del territorio. All'inizio degli anni '90 era già stata condotta una ricerca da parte di Emanuele Bosio, Osvaldo Coïsson e Ferruccio Jalla sulla sinistra orografica del Pellice, per quanto riguarda il Comune di Luserna San Giovanni. Ma in questo caso la raccolta di toponimi si era focalizzata sui cosiddetti "macrotoponimi" quelli cioè di grandi borgate o perlomeno quelli molto conosciuti dalla popolazione. La ricerca svolta a Rorà da Matteo Rivoira a partire dalla sua tesi di laurea, era invece mirata a raccogliere (oltre naturalmente ai "macrotoponimi") anche i "microtoponimi", ossia tutte quelle denominazioni di luogo meno conosciute e riferite a porzioni di territorio più ristrette.

A Rorà così sono stati censiti più di ottocento toponimi che comprendono sia nomi di rocce (più di cento) sia di prati, di campi, di boschi, di fontane etc. che sono stati raccolti sul campo intervistando per lo più con-

tadini e persone anziane che da sempre vivono e lavorano sul territorio. I toponimi vengono raccolti nella lingua utilizzata dalla popolazione e poi trascritti rimanendo ad essa fedeli. L'ultimo passo è poi la creazione di alcune carte, ricavate da mappe catastali, con le indicazioni di tutti i toponimi individuati.

Il lavoro ha così permesso di far conoscere in modo più approfondito il territorio ai rorenghi e allo stesso tempo si è riscoperta quella parte di storia (a volte mescolata alla leggenda), legata strettamente al territorio, che molte volte è stata dimenticata, ma che sopravvive in molti toponimi.

Samuele Revel

Lingua e dialetto

Istituto comprensivo C. Gouthier di Perosa Argentina, *Lou patouà a l'eicolo*, One G line Service, 2004, pp. 40.

Il volumetto raccoglie la sintesi delle attività realizzate nell'ambito del progetto di tutela linguistica finanziato ai sensi della legge n. 482 del 15 dicembre 1999, *Norme in materia di tutela linguistica*, e portato avanti nel corso dell'anno scolastico 2003-2004 in alcune classi delle scuole elementari dell'Istituto Comprensivo "C. Gouthier" di Perosa Argentina. In una veste tipografica accattivante sono presentati i disegni e i testi in occitano, con la traduzione in italiano, prodotti da alcune classi di Fenestrelle, Perosa Argentina, Pomaretto, Pragelato e Prali. I temi affrontati vanno dalle leggende, alla storia locale, a veri e propri piccoli etnotesti che hanno per argomento i lavori tradizionali della nostra montagna. A parte è il lavoro delle classi III e IV di Pomaretto che hanno provato, riuscendoci egregiamente, a servirsi «della lingua occitana per scrivere alcune moderne leggende» (p. 27). Tale esperimento mostra in modo divertente e spigliato come la lingua locale non sia solamente legata alla tradizione e al passato, ma possa essere utilizzata anche per narrare storie nuove e per dire l'oggi.

Un lavoro dunque bello e interessante che mette al centro il legame con il territorio e la lingua parlata, resa mediante la grafia detta "concordata".

Una piccola osservazione critica: forse qualche nota in più sui metodi di lavoro e un piccolo bilancio dell'esperienza non sarebbero stati superflui, così come un sintetico schema sul sistema di trascrizione scelto avrebbe facilitato nella lettura quanti non hanno familiarità con le parlate occitane.

Matteo Rivoira

Arte

Paolo Thea, *Monumento a Enrico Arnaud* [scheda], in *Davide Calandra. L'opera, la gipsoteca*, catalogo a cura di Rosalba Belmondo e Maria Mimita Lamberti, Savigliano, Museo Civico "Antonino Olmo", 2004, pp. 317-318.

Nel 1886 fu commissionato allo scultore torinese Davide Calandra (1856-1915) un monumento celebrativo a Enrico Arnaud. Promotore dell'iniziativa fu la «Colonia pinerolese a Torino», in occasione del bicentenario del "Glorioso Rimpatrio" dei valdesi dall'esilio. Il progetto fu interrotto a causa della morte del presidente del comitato promotore, Jules Peyrot, e realizzato solo nel 1926 dallo scultore torinese Emilio Musso, sulla base del bozzetto del maestro, oggi conservato alla Gipsoteca Civica di Savigliano. Scartata la proposta di collocarlo in una piazza di Torre Pellice in seguito alla protesta dei membri cattolici del consiglio municipale, fu poi collocato a fianco della Casa valdese, dove si trova tuttora. La ragione della commissione del monumento, oltre alla notorietà che lo scultore stava guadagnando, non solo in Piemonte, viene attribuita in parte anche all'origine valdese della nonna, Teresa Vinay, che lo avrebbe coinvolto nella realizzazione di altre due opere negli anni seguenti: un incarico per una medievaleggiante *Cappella d'Angrogna* a San Fiorano di Lodi nel 1890 (di cui non troviamo altra traccia nel catalogo, ma di cui

vorremmo sapere di più), e il busto bronzeo di re Carlo Alberto all'ingresso dell'omonimo istituto assistenziale a Luserna San Giovanni, nel 1898.

Marco Fratini

Acque

Valter Careglio, Dario Martina, *Lungo le vie d'acqua del Pellice*, prefazione di Gino Lusso, Pinerolo, Alzani, 2003, pp. 143, ill.

Il tema delle acque ha destato in questi ultimi anni un certo interesse relativo all'area pinerolese, non tanto dal punto di vista biologico quanto dal punto di vista storico-antropologico, confluendo in una serie di pubblicazioni e mostre.

Il volume di Valter Careglio e Dario Martina si inserisce in questo filone, attento alla ricostruzione storica basata su una solida bibliografia e su una ricerca documentaria avviata a partire dagli archivi comunali, ma anche da fonti esterne al territorio (molto utile, in proposito, l'elaborazione dei dati di un censimento effettuato dalla Direzione Generale dell'Agricoltura nel 1891). Gli archivi comunali sono infatti ricchi di informazioni su questo tema, anche se si trovano confinati in una categoria unica documentaria. Tema trasversale quello degli usi (e abusi) della risorsa acqua, che permea l'ambito della vita sociale di una comunità in una pluralità di aspetti, dall'attività industriale ai diritti di prelievo per l'irrigazione, dalle alluvioni alla costruzione di ponti, dall'uso di fontane e lavatoi alla produzione di energia idroelettrica, e che perciò va indagato in un'ottica sistemica. Gli autori ci offrono in questo libro una panoramica del corso del Pellice, dalla sorgente alla sua confluenza nel Po, presso Villafranca.

Alla ricostruzione del funzionamento e dello sfruttamento di canali, *bealere* e mulini – tutti aspetti che sottolineano gli usi produttivi dell'acqua – si affianca la documentazione relativa a liti, furti e contenziosi di questo bene prezioso, ma anche ad esondazioni e alluvioni, che hanno scandito tragicamente i secoli trascorsi e anche, purtroppo, il recente passato.

L'utilità sociale di una ricerca di questo tipo, sostengono gli autori, per essere efficace deve essere affiancata da un'azione didattica al fine di fornire elementi di sensibilizzazione agli operatori e agli amministratori in funzione della tutela di un patrimonio che non è solo ambientale, ma anche storico e antropologico, fatto di memoria e di saperi tecnici.

Marco Fratini

Cultura materiale

Valter Careglio, Marta Colangelo, *Attraverso lo spazio contadino. Strade, paesi, fiere e mercati della pianura pinerolese*, prefazione di Luisa Passerini, Pinerolo, Alzani, 2004, pp. 156, ill.

Facendo seguito ai precedenti volumi dedicati a *La cascina* e *Al tempo del grano*, gli autori rivolgono ancora una volta la loro attenzione ad un originale aspetto della vita sociale delle campagne della pianura pinerolese. Unendo l'approccio storico-documentario a quello antropologico fondato sulla raccolta di testimonianze orali, ci viene proposta una lettura dello spazio contadino nei segni visibili che i secoli trascorsi hanno prodotto nel paesaggio e negli atteggiamenti mentali di coloro che abitano quel territorio.

In un territorio che nel Novecento è stato fortemente minacciato dalla «piccola industrializzazione selvaggia» lo studio su scala locale – nota Luisa Passerini nella *Prefazione* – «consente di capire fino in fondo i prezzi pagati per questa modernizzazione e anche di intravedere le possibilità di difesa e di conservazione». Lo studio documentato di Valter Careglio sull'organizzazione delle vie di comunicazione, delle fiere e dei mercati tradizionali del basso pinerolese tra XVIII e XX secolo fornisce un chiaro quadro dell'importanza che la rete viaria e le pratiche economiche rurali rivestono per la comprensione della vita contadina. Si tratta di

uno spazio che, «in relazione al miglioramento della viabilità e dei mezzi di trasporto, tende progressivamente ad accorciarsi producendo un mutamento rivoluzionario nella percezione del tempo nel mondo contadino, ma che al contempo ridefinisce anche la natura dell'economia di scambio, con mercati e fiere che si rafforzano e altri che declinano»; una trasformazione lenta e raramente lineare che «lascia dietro di sé un tale reticolo di strade e vie di comunicazione [...] tutt'altro che abbandonato anche oggi che il trasporto gommato sembra poter fare a meno di molte arterie secondarie».

Nella seconda parte del volume, Marta Colangelo indaga sulle pratiche sociali legate ai luoghi dello scambio e dello spostamento da e verso la propria comunità di appartenenza. Considerata da sempre come un'attività "di passaggio", di sospensione dalla quotidianità, lo spostamento, anche non a grande distanza, riveste un'importanza sociale anche nel mondo contadino, sia dovuta all'attività lavorativa (per esempio la transumanza o il commercio), sia per emigrazione o per altre cause.

Le testimonianze, raccolte principalmente a Osasco, Macello, Airasca, mettono in evidenza svariati aspetti del problema, dalla gerarchia funzionale delle strade rurali ai timori per la partenza: «quando sono andato a militare non ero mai stato a Torino – racconta un anziano di Oscasco – e non ero dell'Ottocento, ero già del Novecento, perché noi si lavorava in campagna e se non c'era proprio la necessità non si andava...». Anche i mercati e le fiere costituivano non solo un'occasione di scambio e di guadagno, ma erano anche momenti di svago e di "scoperta" dell'ambiente "cittadino": «...venire a Pinerolo per il mercato non parliamo poi delle fiere – dice un'anziana di Airasca – era un avvenimento, era una festa».

Marco Fratini

Storia

L'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo, tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica (secc. XVI-XVIII), a cura di Marco Fratini, atti del XL Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 1-2 settembre 2001), Torino, Claudiana [collana della Società di Studi Valdesi, n. 20], 2004, pp. 363, 20 tavv. col. f.t.

Contiene: Marco Fratini, *Introduzione* (pp. 5-9); Claudio Pasquet, *Presenze valdesi e riformate nel Saluzzese: una premessa* (pp. 11-14); Pierpaolo Merlin, *Saluzzo, il Piemonte, l''Europa. La pace di Lione e la politica dello stato sabaudo tra Cinque e Seicento* (pp. 15-61); Alice Raviola, *«Per levare ogni tergiversatione a questa gente»: controllo e repressione dell'eresia riformata nel Saluzzese ad opera dei governatori sabaudi (1588-1650)* (pp. 63-86); Andrea Merlotti, *Dall'integrazione all'emarginazione. La nobiltà di Saluzzo e lo Stato sabaudo nel XVII secolo* (pp. 87-118); Paola Bianchi, *Saluzzo fra Sei e Settecento. La trasformazione del baluardo militare dopo l'annessione allo Stato sabaudo* (pp. 119-146); Marco Battistoni e Sandro Lombardini, *Territorio e devozioni nella diocesi di Saluzzo tra il secolo XVI e il XVII* (pp. 147-192); Paolo Cozzo, *I vescovi della transizione. La diocesi di Saluzzo e la politica ecclesiastica sabauda fra Cinque e Seicento* (pp. 193-213); Chiara Povero, *Le missioni cappuccine nelle valli del marchesato di Saluzzo nel XVII secolo* (pp. 215-245); Marco Fratini, *«La reformatione di queste povere desolate chiese, distruttion degl'eretici». Fortune e crisi delle immagini sacre nel marchesato di Saluzzo tra Riforma e Controriforma* (pp. 247-267); Sonia Damiano, *Lelio Scaffa per gli altari della Controriforma nella diocesi di Saluzzo* (pp. 269-281); Roberto Olivero, *Vicende relative alle adesioni delle élites dirigenti alla Riforma (1548-1620) a Dronero e nella media Valle Maira* (pp. 283-292); Tiziano Vindemmio, *Aspetti della re-*

pressione del dissenso religioso in Valle Po (pp. 293-308); Almerino De Angelis, *I Riformati di Sampeyre nei primi anni del Seicento* (pp. 309-315); Sergio Ottonelli, *La Riforma in alta Val Varaita: un primo abbozzo di ricerca* (pp. 317-333); Elena Garellis, *Permanenze riformate nell'alta Valle Varaita del XVIII secolo? I Sadistes nelle Memorie di don Bernard Tholosan, parroco di Chianale e Pont* (pp. 335-345).

Mondo alpino. Identità locali e forme d'integrazione nello sviluppo economico. Secoli XVIII-XX, a cura di Pietro Cafaro e Guglielmo Scaramellini, prefazione di Sergio Zaninelli, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 345.

Natura

Marco Giovo, Robi Janavel, *La fauna selvatica delle valli pinerolesi. Distribuzione, consistenza, gestione e impatto sulle attività antropiche delle specie più rappresentative*, Pinerolo, Alzani, 2004, pp. 185.

Camoscio, capriolo, cervo, cinghiale, coturnice, fagiano di monte, gipeto, lepre variabile, lince, lupo, muflone, pernice bianca e stambecco sono, in ordine esclusivamente alfabetico, i tredici animali selvatici trattata nel lavoro di Giovo e Janavel. Come loro stessi ci spiegano nelle prime pagine del libro, sono stati scelti questi animali per via della loro rappresentatività della fauna selvatica delle valli pinerolesi e ad ognuno di essi è stato dedicato un capitolo dell'opera in cui oltre alle note sulla loro biologia, sulla distribuzione sul territorio, sui censimenti (corredati da carte e grafici molto chiari) si aggiunge anche una nota storica e una sulle reintroduzioni degli animali scomparsi. Un libro dunque non solo per "tecnici" ma per tutti coloro che amano la natura e in particolare la fauna. Inoltre nella prima parte (a carattere generale) si illustra il significato di alcune sigle che molte volte ritroviamo anche nelle valli valdesi (C.A.T.O., A.F.V.) per poi passare al capitolo dedicato a come si svolgono i censimenti (dal classico avvistamento con binocolo al più moderno, effettuato con ausilio di fari che rischiarano la notte). Infine non vengono tralasciati due aspetti legati al rapporto uomo-fauna selvatica: la caccia e i danni arrecati a colture e greggi da parte di animali selvatici. Per quanto riguarda la caccia si individuano i periodi di caccia e la quantità di capi da cacciare mentre per la questione danni essi vengono suddivisi in varie categorie: dal campo rivoltato da un cinghiale all'investimento di un capriolo, il tutto sempre corredato da numerose tabelle che rendono la consultazione chiara e immediata.

Samuele Revel

Segnaliamo inoltre:

Il lupo tra scienza e cultura popolare. Con scritti inediti di Michele Buniva, a cura di Elisa Strumia e Domenico Rosselli, Pragelato, Parco Naturale Val Troncea [Quaderni del Parco, 3], 2004, pp. 161, ill.

Musica

Lou Dalfin, *L'oste del Diau,* Casa discografica Tarantanius, Como, 2004, distribuzione Venus.

Premio Tenco 2004 per la miglior opera in dialetto: un riconoscimento importante e prestigioso per il gruppo occitano dei *Lou Dalfin* per il loro ultimo lavoro uscito poco tempo fa: *L'oste del diau.*

Ascoltando il CD la seconda traccia, *Sem encar ici* (Siamo ancora qui), emerge con un messaggio più forte rispetto alle altre, non a caso questo brano è uscito come singolo non in vendita prima della pubblicazione dell'album. «Siamo ancora qui» cantano i *Lou Dalfin*, nonostante tutto, dalle crociate di secoli fa a quelle dei giorni nostri che Sergio Berardo (uno dei membri storici del gruppo) ci spiega essere altrettanto pericolose dato che tendono a unificare la cultura facendo scomparire le diversità. Ma il "mi-

racolo della cultura occitana" continua a sopravvivere e a far sentire la sua voce, in questo caso diremmo musica. E i *Lou Dalfin* si fanno materialmente sentire con concerti che alcuni definiscono quasi rock per via della forte amplificazione e degli strumenti presenti come batteria, basso e chitarra elettrica che si affiancano a quelli più tradizionali come la ghironda o l'organetto. Ma sempre Berardo abituato a questo tipo di critiche invita a non confondere acustico con tradizionale/popolare e ricorda che probabilmente continuando a suonare nel modo di cinquanta anni fa la musica occitana oggi rischierebbe l'estinzione. *Lou Dalfin* invece propone una riscoperta del passato e una interpretazione della tradizione in chiave moderna e molto popolare (vista l'affluenza ai concerti di giovani e non solo) non dimenticando mai i temi cari alla cultura occitana come i vari balli tradizionali, *courente* e *rigodons,* e affiancando brani più "leggeri" (*Jan del car*) ad altri più "impegnati" come *I conscrits del lengadoc o Joan Cavalier* e inserendo anche un brano della cultura basca (*Lantzeko*).

Samuele Revel

GRUPPO RICERCA DI CANTO POPOLARE – COMMISSIONE CULTURA COMUNE DI VILLAR PELLICE – CORO VALPELLICE DI TORRE PELLICE, *Canti popolari raccolti in alta Val Pellice*, Villar Pellice, 2004, pp. 303 + CD.

La grande vivacità della Commissione cultura del Comune di Villar Pellice – attraverso la costituzione di un gruppo di ricerca – ha prodotto un CD musicale che accompagna degnamente un grosso volume di 303 pagine (quest'ultimo non in commercio) contenente la raccolta di più di trecento testi di canzoni popolari tratte dalla trascrizione fedele di 39 *cahiers de chansons* rintracciati tutti sul territorio comunale. I *cahiers* sono quaderni scritti a mano ritrovabili in quasi tutte le famiglie valdesi delle Valli; il più vecchio fra quelli consultati risale addirittura al 1887. L'idea nasce nel pensiero di alcune persone fin da molti anni fa, e viene realizzata oggi attraverso l'opera della Commissione cultura del Comune.

«L'amore per il canto, accomuna buona parte della popolazione di Villar Pellice...» scrive nella presentazione del lavoro l'assessora alla cultura Lilia Garnier. Questo amore è evidente, a cominciare dal fatto che gli stessi ricercatori e ricercatrici riproducono con le loro voci ciò che hanno raccolto. La collaborazione di qualità e competenza offerta dal coro Valpellice, dal suo direttore Ugo Cismondi e dalla pianista Maria Grazia Varrone ha fatto il resto.

Il volume è suddiviso in capitoli tematici; la gran parte dei testi raccolti sono in lingua francese, ulteriore testimonianza del bilinguismo della valle. Manca, ma ancora tutto si può fare, e certo la ricerca avrebbe richiesto un impegno di tutt'altro genere, l'accenno alle epoche storiche di riferimento: a canti certamente tramandati a voce e molto antichi, a quelli provenienti dalla Francia o dalla Svizzera, canti relativi a guerre e Resistenza etc., si alternano canzoni più recenti, posteriori all'avvento della radio e di tipo – diremmo ora – più "commerciale".

Il lavoro rappresenta un ulteriore importante tassello che si inserisce bene nel panorama della ricerca di canto popolare nelle valli valdesi.

Ines Pontet

Hanno collaborato a questo fascicolo de «la beidana»:

– **Enrico Lantelme**, nato a Pinerolo nel 1952, etnomusicologo, ha dedicato alcune pubblicazioni al patrimonio di canti delle valli valdesi. È autore di una recente trasmissione radiofonica di successo dedicata all'Occitania.

– **Cesare Milaneschi**, nato a Talla (Ar) nel 1940, pastore valdese, ha svolto il suo ministerio pastorale nelle chiese di Cosenza, Dipignano, Torino e Coazze; attualmente ricopre questo incarico a Colleferro e Ferentino. Ha pubblicato, tra l'altro: *Ugo Janni pioniere dell'ecumenismo* (Torino, 1979); *Una storia «a suo modo». La Chiesa Valdese di Coazze* (Cosenza, 2003).

– **Enzo Negrin**, nato a Bobbio Pellice nel 1956, collaboratore dello Sportello linguistico della Comunità Montana Val Pellice, è attualmente impegnato in una ricerca toponomastica nell'ambito di una collaborazione tra Comunità Montana e Atlante Toponomastico del Piemonte Montano.

– **Matteo Rivoira**, nato a Luserna San Giovanni nel 1975, consulente della Comunità Montana per il progetto di tutela linguistica, lavora all'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano.

– **Jean-Louis Sappé**, nato ad Angrogna nel 1944, ha insegnato per trent'anni nelle scuole elementari di Angrogna. Animatore del Gruppo Teatro Angrogna, è collaboratore dello Sportello linguistico della Comunità Montana Val Pellice.

– **Tullio Telmon**, nato a Solero (Al) nel 1943 è titolare della cattedra di Dialettologia italiana all'Università di Torino e direttore, assieme a Sabina Canobbio, dell'Atlante Linguistico ed Etnologico del Piemonte Occidentale, ha dedicato gran parte della sua attività di ricerca alle parlate delle valli piemontesi.

– **Daniele Tron**, nato a Torino nel 1956, laureato in Lettere moderna, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia della società europea con uno studio dal titolo *Fra conflitto e convivenza. Valdesi e cattolici in una valle alpina del Piemonte nel XVIII secolo*. Si occupa di storia valdese, in particolare del Sei-Settecento. È presidente della Società di Studi Valdesi.

Abbonamenti a «La beidana» per l'anno 2005

Italia, persona fisica:	*12*	*euro*
Biblioteche:	*12*	*euro*
Estero ed Enti:	*15*	*euro*
Sostenitore:	*26*	*euro*
Ente sostenitore:	*52*	*euro*
Una copia:	*5*	*euro*
Arretrati:	*6*	*euro*

Fondazione Centro Culturale Valdese Editore - c. c. postale n. 34308106

Maiuscole e minuscole

di Marco Fraschia

Può succedere che anche la correzione di bozze diventi un momento di confronto e riflessione sui temi più svariati. Un sabato di fine ottobre, caratterizzato da un'insistente pioggia autunnale, mi trovo nel caldo silenzio della biblioteca del Centro culturale valdese a Torre Pellice insieme a Matteo Rivoira e un plico di articoli già corretti a più colori dalle mani di altri redattori. Scopo dell'incontro è dare un'ultima occhiata alle bozze assieme al loro curatore e, soprattutto, verificare la grafia delle parole in *patouà*.

Dopo un po' di silenzioso lavoro – interrotto solo da qualche spiegazione tecnica su vocali toniche, atone, aperte, chiuse, articoli e desinenze del plurale – arriva la fatidica domanda: «Voi scrivete sempre *val* minuscolo, perché?». Sicuro della scelta redazionale adottata anni fa rispondo: «È un nome comune. In redazione abbiamo deciso di mettere il minor numero possibile di maiuscole: per noi non esistono Pastori, Professori, Colli e Valli con la maiuscola, ma solo pastori, professori, colli e valli con la minuscola».

L'obiezione non si fa attendere: «A parte il fatto che mettete Valli con la maiuscola quando il termine si riferisce, senza alcun altro aggettivo, alle valli valdesi, sono d'accordo con pastori e professori in minuscolo, ma come si fa a distinguere nei nomi dei luoghi un nome proprio da un nome comune? Perché *colle della Croce* e non *Colle della croce* o *Colle della Croce*? *Colle* e *croce* sono entrambi nomi comuni... Voi scrivete *val Pellice*, *val Chisone*, *val Germanasca* perché ritenete che *val* sia un termine comune, per così dire accessorio a *Pellice*, che è invece un nome proprio. Secondo me, invece, *Val Pellice* è da considerare un insieme inscindibile, dal momento che è così e non altrimenti che si chiama il solco vallivo e l'unità territoriale in senso lato. Non diciamo la "valle del Pellice" o la "valle percorsa dal torrente Pellice", ma "Val Pellice", dove, a mio parere il termine *Val* è parte integrante della denominazione di luogo. E inoltre, *Comba dei Carbonieri* andrebbe scritto *comba dei Carbonieri* dando per scontato che *comba* è un nome comune con un significato comprensibile (ma consultando il dizionario Devoto – Oli si può scoprire che il suo significato italiano è assai diverso da quello inteso comunemente nel Piemonte occidentale), oppure lo consideriamo un tutt'uno e dunque scriviamo *Comba dei Carbonieri*? Qual è allora la differenza rispetto a *val Pellice*? Che *val* si trova sul dizionario? Molti nomi comuni in *patouà* (*pra*, *sere*, *sea etc.*) sono diventati nomi di luogo e non ci sogneremmo mai di scriverli in minuscolo quando si riferiscono ad una località ben precisa; dunque dovrebbe essere lo stesso per i vari *col*, *val* etc. se questi sono parte integrante del toponimo in questione».

Il ragionamento non fa una grinza. La discussione, che coinvolge anche la bibliotecaria Mariella Tagliero, prosegue con i toni pacati di una profonda riflessione su lingua e toponomastica senza giungere ad alcuna conclusione che non sia la consapevolezza che si tratta di due approcci diversi alla questione dei toponimi. La riflessione sarà presto estesa a tutta la redazione e chissà che non venga adottato un criterio redazionale differente...

INDICE

Editoriale ..... pag.

Lingua e cultura occitana 1

Presentazione 2

Corso di formazione su: Lingua e cultura occitana
a cura di Matteo Rivoira 3

Cenni sulla storia della val Pellice
di Daniele Tron 5

Il *patouà*, una lingua viva
di Jean-Louis Sappé 25

Occitano, provenzale: nominalismi?
di Tullio Telmon 29

Come si scrive il *patouà*?
di Matteo Rivoira 35

Le parole dell'agricoltura in val Pellice
di Enzo Negrin 40

La toponomastica della val Pellice
di Matteo Rivoira 49

I canti tradizionali delle valli pinerolesi
di Enrico Lantelme 60

Storia
Memoria storica e lingua occitana a Guardia Piemontese
di Cesare Milaneschi 74

Rubriche
Attività de "la beidana": gita in val di Susa 87

Segnalazioni 89

Hanno collaborato 95

"Zona Cesarini" 96

In questo numero:

LINGUA E CULTURA OCCITANA

La beidana – Pubblicazione periodica
Anno 20°, n. 51, dicembre 2004

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

Poste Italiane s.p.a. - Sped. Abb. Postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/2/2004 n. 46)
art. 1, comma 2, DCB TO 3/2004