

## EDITORIALE

---



Il numero 85 de «la beidana» inaugura il 2016 all'insegna del rinnovamento, nella forma così come nei contenuti. La redazione vi propone infatti una nuova veste grafica, progettata e realizzata da Manuela Rosso, e una selezione di articoli estratti da tesi di laurea recentemente discusse, accomunate dall'interesse per la storia e la cultura delle valli valdesi.

Siamo infatti convinti e convinte che sia particolarmente importante, per lo sviluppo delle nostre conoscenze sulle Valli, “restituire” e diffondere le ricerche dei giovani studiosi, coinvolgendoli nella costante ridefinizione del nostro oggetto di studio.

Il primo contributo, firmato da Emanuela Genre, ricostruisce, attraverso uno spoglio minuzioso dei materiali d'archivio, le vicende legate al mulino di Bobbio Pellice, dalle prime attestazioni documentarie (risalenti all'inizio XVIII secolo) fino al recente restauro.

L'articolo di Chiara Morello, di impostazione sociolinguistica, illustra e discute i risultati di una nuova ricerca, compiuta dall'autrice stessa, sull'uso e diffusione del francese nelle valli valdesi.

Da ultimo, l'articolo di Gabriele Lantaré descrive, adottando un approccio antropologico, le pratiche e le credenze dei *maisinor* in val Pellice: un lavoro particolarmente prezioso, anche grazie all'avalutatività con cui è condotto, per dare conto di rituali piuttosto diffusi, ma spesso taciuti, nella speranza che una loro conoscenza più approfondita possa rivelarsi una valida difesa contro i pericoli che certe pratiche e credenze possono comportare.

Chiudono il numero la rubrica *Tutun Përtan*, in cui Graziella Tron restituisce al *patouà* un brano del suo ultimo libro, e le *segnalazioni*, curate da Sara Pasquet.

*La redazione*

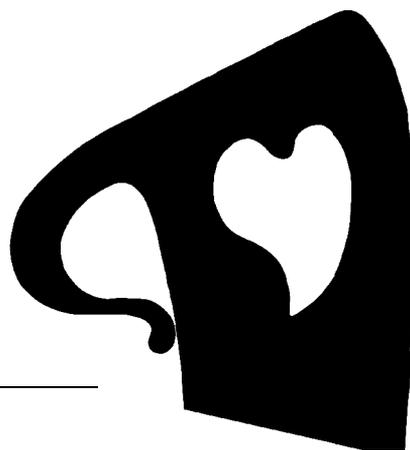


## IL MULINO DI BOBBIO

Dalle prime testimonianze storiche  
al recente restauro

di Emanuela Genre

---



### *Introduzione*

Il mulino di Bobbio Pellice, un edificio comunale piccolo, ma piuttosto caratteristico, è recentemente tornato ad essere funzionante ed aperto al pubblico, dopo oltre un quarantennio di chiusura<sup>1</sup>. Il lavoro è stato notevole, in quanto ogni parte del mulino è stata smontata, riparata o sostituita, e rimessa in funzione. Il risultato è degno di nota: coloro che oggi visitano il mulino – ad esempio in occasione della *Fira 'd la pouià* o della *Fira 'd la calà* – possono vedere l'edificio in funzione con la ruota e gli ingranaggi in movimento, anche se al suo interno non viene macinato alcun cereale.

Un simile progetto di riqualificazione non è stato realizzato solo a Bobbio Pellice, ma anche in località vicine, con esiti altrettanto significativi, anche se, in alcuni casi, poco duraturi. Basti qui ricordare il restauro del mulino di Usseaux o la realizzazione del percorso “La ruota e l'acqua” a Massello; il mulino di Santa Margherita a Torre Pellice, seppur restaurato, è invece al momento chiuso.

Al di là della diversità fra gli interventi realizzati, l'aspetto che colpisce maggiormente è la capacità di iniziativa dimostrata dagli amministratori locali, che sono riusciti ad indirizzare sul proprio Comune risorse economiche non indifferenti. Il Comune di Bobbio Pellice, seppur piccolo e situato in posizione tutto sommato marginale, si è ad esempio aggiudicato due considerevoli finanziamenti, il primo proveniente dall'Unione Europea tramite il Programma Leader+<sup>2</sup>, Misura 3.4, ed il secondo

<sup>1</sup> L'articolo è tratto dalla tesi di Laurea Magistrale in Antropologia culturale e etnologia *Realtà, rappresentazione, intraprendenza, valorizzazione* - Storia di un mulino della Val Pellice discussa nell'a.a. 2014-15 presso l'Università degli Studi di Torino, Scuola di Scienze giuridiche, politiche ed economico-sociali, Dipartimento di Culture, Politica e Società, relatore Prof. Pier Paolo Viazzo.

<sup>2</sup> Il Programma LEADER (acronimo dal francese *Liaisons Entre Actions de Développement de l'Économie Rurale*) rientra nelle politiche di sviluppo rurale dell'UE. “LEADER +” indica la terza fase del programma, rientrante nella programmazione comunitaria 2000-2006.

“L'atto di conservazione dovrebbe (...) consistere nel fissare un bene (...) nelle condizioni in cui si trova in un determinato periodo storico, ritenute significative e perciò degne di essere tutelate.”

concesso dalla Regione Piemonte per mezzo della LR del 2 luglio 1999, n. 16. Grazie ad essi, come già accennato, sul mulino è stato effettuato un intervento che potrebbe essere definito – ricorrendo a due termini piuttosto di moda negli ultimi anni – di conservazione e valorizzazione. È questa una coppia di vocaboli molto usata, ma su cui sarebbe opportuno riflettere con maggiore attenzione.

Conservare qualcosa – un oggetto come un edificio – significa impedire che esso si consumi o si deteriori, mantenendolo invece con le caratteristiche che possiede in un dato momento; a tal proposito, il *Codice dei beni culturali e del paesaggio*<sup>3</sup> parla di “integrità materiale” e di “efficienza funzionale”, da preservare mediante un lavoro di studio, prevenzione, manutenzione e restauro. L'atto di conservazione dovrebbe perciò consistere nel fissare un bene – nel nostro caso, un mulino – nelle condizioni in cui si trova in un determinato periodo storico, ritenute particolarmente significative e perciò degne di essere tutelate.

Pensando a queste considerazioni generali sul termine “conservazione”, viene spontaneo chiedersi a quale periodo risalga il mulino di Bobbio Pellice così come lo vediamo oggi, e quali siano le qualità che lo rendono degno di essere preservato, sempre ammesso che l'edificio attualmente visitabile non sia un *collage* di elementi provenienti da epoche differenti. Per sciogliere almeno alcuni di questi dubbi, o anche solo per fare un tentativo in tal senso, è opportuno consultare i documenti conservati nell'archivio storico del Comune di Bobbio Pellice con la speranza, probabilmente troppo ottimistica, di riuscire a ricostruire la storia dell'edificio.

Le tracce che il mulino ha lasciato nell'archivio sono infatti costituite da vari documenti che non sono riuniti in uno o più faldoni contigui e che coprono unicamente alcuni intervalli di tempo. La sensazione

<sup>3</sup> Emanato con d. lgs. n.42 del 22 gennaio 2004.

che si ha esaminando queste testimonianze è di provare a comporre un *puzzle* (la storia del mulino) avendo a disposizione solo alcuni pezzi (i documenti conservati), tramite i quali si cerca di intuire ugualmente l'intero disegno.

### *Le prime testimonianze*

Nonostante i presupposti poco incoraggianti, è comunque possibile appurare che le testimonianze più antiche del mulino comunale di Bobbio Pellice datano al primo decennio del XVIII secolo, e consistono in due contratti mediante i quali l'edificio viene affittato ad un privato. Il primo atto assegna, nel 1703, il mulino al bobbiese Paolo Panero, il quale si impegna ad esercitare l'attività di mugnaio per un triennio, versando ogni anno nelle casse comunali una quantità stabilita di cereali, e nello specifico:

«sachi dodici grano, un quarto cioè sachi tre formento, et sachi nove di segla da darsi da detto molinero alla detta Comunità per caduno delli anni tre, cioè grano di moltura, bono, secco e netto, et da spedirsi detto grano nelle mani de sindici della Comunità»<sup>4</sup>.

Purtroppo l'informazione non permette di capire se il frumento e la segale siano i cereali coltivati a Bobbio Pellice in quel periodo, ma traducendo i "sachi" in un'unità di misura corrente possiamo sapere che il mugnaio sborsa ogni anno milleduecento litri di grano (un "sacho" corrisponde a poco più di cento litri). Ciò non è sufficiente per capire se l'affitto richiesto dal Comune sia ragionevole o eccessivo, ma possiamo fare un confronto con un secondo contratto risalente al 1709. È significativo che quest'ultimo sia firmato dal nuovo mugnaio "Gio. Artus"<sup>5</sup> (un altro bobbiese) dopo la rinuncia del villarese "Giò Peyrone" e che si assista ad un considerevole ribasso della quantità

<sup>4</sup> Archivio storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 91, cartella 2. Nei brani riportati si è scelto di sciogliere le abbreviazioni e di adeguare la punteggiatura alla lingua corrente.

<sup>5</sup> Così compare il nome nel documento, con un punto abbreviativo: si trattava con ogni probabilità di una forma del nome "Giovanni", ma non sapendo come venisse pronunciata, si è scelto di riportarlo come compare.

“La rinuncia di un mugnaio e il ribasso dell'affitto sono dettagli importanti perché (...) potrebbero dimostrare la difficoltà di svolgere il mestiere di mugnaio a Bobbio Pellice.”

di cereali richiesta a titolo di affitto del mulino, scesa ora a sei sacchi e mezzo totali, sempre suddivisi in un terzo di frumento e due terzi di segale.

La rinuncia di un mugnaio e il ribasso dell'affitto sono dettagli importanti perché, se da soli sembrano avere scarso valore, visti nel loro contesto potrebbero dimostrare invece la difficoltà di svolgere il mestiere di mugnaio a Bobbio Pellice.

Ancora ragionando sui contratti di inizio Settecento, si può cercare di spiegare la procedura adottata per individuare il mugnaio, che viene indicata con la frase:

«si come miglior oblatore si sia statto quello all'estinto della candela delliberato».

Chi scrive queste parole lo fa ad asta conclusa, quindi non ritiene necessario ripetere i passaggi del meccanismo per la nomina del mugnaio. Per ottenere maggiori informazioni sulla procedura adottata, è invece utile leggere il verbale di un'asta svoltasi nel secolo successivo per la nomina del mugnaio; nel documento si osserva infatti il metodo della “candela vergine” applicato in un caso concreto, risalente al 1829:

«mentre che la prima candela era accesa, Mondon Giuseppe fu Giuseppe di questo luogo ha fatto partito sul prezzo di lire quattro cento sei, su qual partito si è resa [?] detta prima candela. Fattasi accendere la seconda, e rinnovatisi dal detto po[?]t li proclami, ed inviti, nel modo, a forma avanti espressi, e migliore il Partito di detto Mondon in lire quattro cento sei Stoppa Giuseppe ha offerto la somma di lire quattro cento sette, Artus David quella di lire quattro cento otto, su qual partito si è estinta detta seconda candela. Fattasi accendere la terza e rinnovatisi dal detto serviente li proclami ed

inviti nel modo, e forma avanti espressi, Bastia Bartolomeo ha offerto la somma di lire quattro cento nove, Mondon Giuseppe quella di lire quattro cento dieci; su qual partito si è estinta detta terza candela. Fattasi accendere la quarta, e rinnovatisi dal detto serviente li proclami, ed inviti nel modo, e forma avanti esposti, e migliorar il Partito di detto Mondon in lire quattrocento dieci, Stoppa Giuseppe ha offerto la somma di lire quattro cento dodici su qual partito si è [?]a estinta detta quarta candela. Fattasi accendere la quinta, e rinnovatisi dal detto messo giurato li proclami, ed inviti come sopra a chiunque volente migliorare il partito fatto dal detto Artus David in lire quattro cento dodici nonostante li vari, e replicati inviti si è estinta detta quarta candela, senza che siavi più comparso verun offerente, perciò per parte di questa comunità sonosi deliberati, e si deliberano li detti molini al suddetto Artus David»<sup>6</sup>.

Come si legge nel passaggio riportato, all'apertura dell'asta viene accesa una candela in presenza degli interessati all'affitto, i quali possono presentare le loro proposte economiche sino al completo scioglimento della cera.

A quel punto, se vi è stata più di un'offerta, si procede con l'accensione di una seconda candela e così via, sino a che l'ultima non si consumi "vergine", ossia senza che nessun partecipante abbia presentato alcuna offerta. Solo allora l'asta può essere dichiarata chiusa e il mulino aggiudicato in affitto al miglior offerente.

Tornando invece ai due contratti d'affitto settecenteschi, essi non specificano se all'epoca gli aspiranti mugnai per essere ammessi alla gara d'appalto debbano avere requisiti particolari, come ad esempio una determinata provenienza geografica, oppure debbano dimostrare di aver già svolto quel mestiere e di saperlo fare.

*“i due contratti d'affitto settecenteschi (...) non specificano se all'epoca gli aspiranti mugnai per essere ammessi alla gara d'appalto debbano avere requisiti particolari.”*

<sup>6</sup> Archivio storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 91, cartella 2.

“Questa  
breve  
descrizione  
è la prova  
che in quel  
periodo i mulini  
comunalmente  
sono  
due.”

Il fatto che entrambi i mugnai, quello del 1703 e quello del 1709, appartengano alla Comunità di Bobbio Pellice, potrebbe indicare la necessità di risiedere in prossimità del mulino per riuscire a svolgere quel mestiere, ma anche essere una banale coincidenza. Considerando invece che il signore che rifiuta l'incarico nel 1709 proviene da Villar Pellice, va escluso che l'amministrazione di Bobbio Pellice vincoli l'asta ai residenti nel suo Comune.

### *Sul finire del Settecento*

Se dei decenni successivi non si è conservata alcuna testimonianza dell'edificio, risalgono invece agli ultimi trent'anni del secolo alcuni documenti molto diversi tra loro che ci offrono nuove notizie sul mulino.

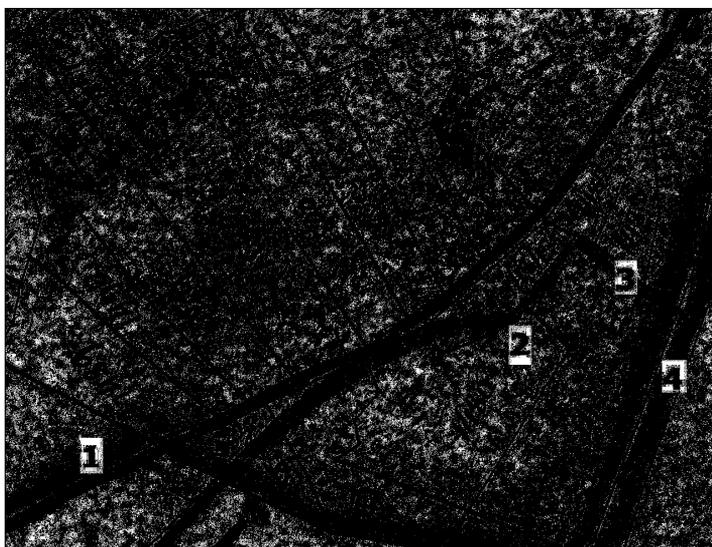
Dei primi anni Settanta del XVIII secolo si ricorda ad esempio una lite tra l'amministrazione comunale ed il mugnaio Giacomo Buffa, accusato di non aver versato al Comune la quantità stabilita di cereali. Nel 1773 il mugnaio (che due anni prima ha vinto l'asta con qualche difficoltà) e due suoi “sigortà” vengono assolti perché hanno saldato il debito, mentre il processo prosegue contro il terzo garante, Davide Biglior la Ruà. Ma al di là di questi dettagli, è l'oggetto del contratto d'affitto del 1771 a colpire particolarmente:

«Ad ognuno sia manifesto abbino li signori amministratori di questo pubblico fatto metter al pubblico incanto l'affittamento del mollino di Comunità per anni quatro [...], compreso in detto affittamento il mollino pure esistente nella comba di Giosserant»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Archivio storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 21, cartella 6.

Questa breve descrizione è la prova che in quel periodo i mulini comunali sono due: oltre a quello

situato nel centro del paese, ve ne è un secondo nella “comba di Giosserant”, la piccola valle formata a monte di Bobbio dal torrente Cruello. Una conferma dell’esistenza in quella zona di un secondo mulino comunale si trova in una mappa del 1785 presente nell’Archivio di Bobbio Pellice: in questo documento la superficie comunale è suddivisa in particelle, ossia in piccole unità, ognuna delle quali identificata da un numero progressivo riportato in un volume di due anni successivo, nel quale viene affiancato dal nome del proprietario (in questo caso “Comunità”).



*Dettaglio del mulino dei Pontetti, tratto dalla mappa contenuta nel “Libro in Mappa della Mol. Mag. Comu. di Bobbio Valle di Luserna” del 1787 (Bobbio Pellice, Archivio Storico Comunale). 1. La strada; 2. Il mulino; 3. Il canale; 4. Il torrente Cruello.*

Come si può vedere nell’immagine, il mulino (in molti documenti definito *dei Pontetti*) è stato costruito lungo il tratto finale di un corso d’acqua artificiale, che va poi a confluire nel torrente Cruello. L’edificio appare isolato, lontano da altre costruzioni: si distinguono unicamente un piccolo gruppo di case al di sopra della strada che corre alle spalle del mulino ed un secondo più consistente alcuni metri a monte. Probabilmente non è stato possibile convogliare l’acqua nelle vicinanze delle abitazioni per costruire là il mulino; di certo però la sua posizione isolata non è agevole, soprattutto se si considera che ad

esso dovevano pervenire i sacchi di granaglie di chi abitava nelle vicinanze.

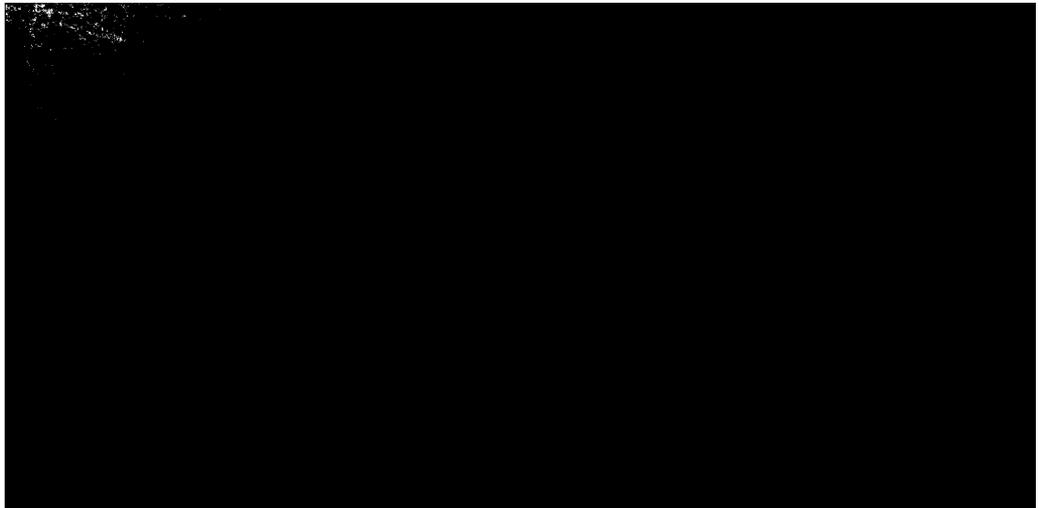
Tornando invece al mulino principale, notiamo che di quel periodo si sono conservati molti documenti che lo riguardano: nel 1773 l'amministrazione comunale incarica ad esempio un esperto di valutare le riparazioni necessarie al fabbricato, che da quanto si legge nel verbale del sopralluogo sono piuttosto consistenti:

«disfarsi la muraglia di levante minacciante rovina e quella riformare a pietra e calcina colla sua necessaria fundamenta; con trasportarsi la medesima verso levante piedi cinque manuali, e formarsi in essa muraglia una finestra di larghezza piedi due, altezza piedi uno, e mezo, colla provista del suo chiasstile; ed unire a questa la muraglia di mezo giorno e notte con otturarsi li buchi nelle dette muraglie di mezo giorno e notte; con più in farsi l'uscio di detto mollino di bosco di castagna servatica, ed il vechio cedeva in beneficio dell'impresaro, e finalmente disfarsi il coperto, e ricostruersi, colla aggiunta di tre trabuchi di lose»<sup>8</sup>.

Sempre in quegli anni viene compilato un piccolo quaderno contenente un preventivo per il raddoppio della ruota motrice al mulino comunale, anche se è difficile valutare le modifiche che si vogliono fare all'edificio perché non se ne conoscono la struttura, la collocazione ed il funzionamento prima di quella data.

Nell'archivio comunale è tuttavia conservata la relazione – per noi preziosa – di un sopralluogo effettuato nel 1770 alla cosiddetta “diga Cromwell”, lo sbarramento costruito a protezione dell'abitato in caso di inondazioni. Il documento contiene un disegno che comprende sia la diga sia il mulino, costruito lungo il canale artificiale che costeggia lo

<sup>8</sup> Archivio storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 91, cartella 2.



sbarramento, con una ruota verticale a pale che riceve l'acqua nella sua parte inferiore ed è messa in moto dalla forza della corrente.

Da questa raffigurazione (vedasi immagine in alto) e dalle informazioni che già abbiamo, risulta difficile immaginare come sulla parete del mulino si possa collocare una seconda ruota: non solo si tratta di un elemento ingombrante e che potrebbe creare problemi al funzionamento della prima, ma richiederebbe anche l'aggiunta o lo spostamento di molti ingranaggi interni collegati all'albero motore.

Nonostante queste perplessità, sembra certo che l'intervento venga eseguito, perché in un documento del 1782 si parla del collaudo effettuato dal capomastro falegname Antonio Bruna: da quel momento il mulino di Bobbio Pellice funzionerà grazie a due ruote verticali. E se il potenziamento può indicare sia una difficoltà ad ottenere l'energia necessaria a farlo funzionare sia, al contrario, un incremento della sua attività di macinazione, le testimonianze risalenti all'ultimo scorcio del XVIII secolo ci presentano una situazione decisamente poco proficua per il mugnaio.

*Dettaglio del disegno della diga e del mulino contenuto nella relazione del sopralluogo effettuato nel 1770, dal perito Buniva, Archivio Storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 305, cartella 1.*

Nel 1792 egli chiede ad esempio al Comune un risarcimento per i giorni in cui ha dovuto tenere fermi i macchinari del mulino dato che il canale era privo d'acqua; esso era stato prosciugato per ordine dell'amministrazione comunale in modo da poter asportare la ghiaia che si era depositata sul fondo.

Una richiesta simile viene presentata due anni più tardi dal medesimo mugnaio, questa volta a causa dell'occupazione dei due mulini da parte delle truppe francesi:

«l'indennizzazione da esso sofferta nella precorsa annata 1794, [...] per essere pubblico e notorio, avere dovuto dal tempo dell'invasione de' nemici di questo luogo seguita nel mese di maggio sin'a tanto che si sono ritirate a quartier d'inverno in detto anno le nostre truppe absentarsi da questo luogo, e fare la sua dimora in quello del Villaro sua patria, e cosi lasciar in abbandono li detti mollini stati pendenti tal tempo occupati dalle truppe ivi ritrovatesi, e in essi ricoveratisi, in tal modo, che fu in obbligo di consegnare le chiavi all'amministrazione d'allora, e per tal causa soffrirne un gravissimo danno per non aver potuto attendere al macinamento delle granaglie nella stagione massime della raccolta loro»<sup>9</sup>.

L'invasione citata è quella condotta dal generale Dumas, il comandante dell'esercito francese denominato "delle Alpi". All'inizio di maggio le truppe valicano il colle dell'Urina e distruggono il forte di Mirabouc, causando il ritiro del suo governatore e dei soldati sino a Pinerolo, mentre le truppe francesi invadono l'alta Valle.

Fortunatamente per Bobbio Pellice, tuttavia, la situazione difficile dura poco, perché l'anno successivo la campagna militare si svolge lontano dalle zone di nostro interesse.

<sup>9</sup> Ibidem.

## *Il governo francese e la chiusura del secondo mulino*

In conseguenza dei cambiamenti politici, all'inizio del XIX secolo Bobbio Pellice appartiene all'*Arrondissement de Pignerol*, facente parte del *Département du Pô*: deve perciò fare i conti con l'assetto amministrativo introdotto dal governo francese.

Risale a quel periodo il "*cahier des charges et conditions à observer*", ossia una piccola raccolta di regole per il mugnaio, tra cui ve ne è una per la retribuzione versata dai clienti. Nell'articolo si stabilisce che il compenso non debba superare:

*«trois hectogramme et quatre decagramme pour chaque miriagramme, correspondant a une livre par rup poid de Piemont pour toutes les denrées qu'il sera obligé de moudre, a cet effet il pesera les dites denrées lorsqu'elles seront conduites au moulin au poid qui se tiendra [...] en bon etat dans le moulin, et lorsqu'elle seront moulués, elles se peseront de nouveau [...], et il sera deduit au poid total les dits trois hectogramme et quatre decagramme pour chaque miriagramme (soit 4 livre pour chaque rup[?]) sous la deduction de deux hectogrammes par mirriagramme correspondant a six onces par rups, que les dites denrées pourront consumer, et au cas qu'il y manque plus de cinq hectogramme trois decagrammes pour chaque mirriagramme (une livre et demi par rup) le surplus sera bonifié au propriétaire de la farine par le meunier, et au contraire s'il y a mineure consomation, le propriétaire ne pourra se l'approprier»<sup>10</sup>.*

Il calcolo della quantità di cereale che i clienti devono lasciare al mugnaio è perciò alquanto macchinoso, e viene stabilito in termini proporzionali alla quantità di farina ottenuta.

<sup>10</sup> Archivio storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 91, cartella 2:

«tre ettogrammi e quattro decagrammi per ogni miriagrammo, corrispondenti a una libbra per rup peso di Piemonte per tutte le derrate che sarà obbligato a macinare, per questo motivo egli peserà le dette derrate quando saranno portate al mulino al peso che sarà tenuto [...] in buono stato nel mulino, e quando saranno macinate, esse si peseranno di nuovo [...], e saranno sottratti al peso totale i detti tre ettogrammi e quattro decagrammi per ogni miriagrammo (cioè quattro libbre per ogni rup) con la detrazione di due ettogrammi per miriagrammo corrispondenti a sei onces per rup, che le dette derrate potranno consumare, e nel caso che manchino più di cinque ettogrammi e tre decagrammi per ogni miriagrammo (una libbra e mezza per rup) l'eccedenza sarà abbuonata al proprietario della farina dal mugnaio, e al contrario se c'è minore consumo, il proprietario non potrà appropriarsene» [tda].

Quello francese sembra, in ogni caso, un periodo particolarmente favorevole per l'attività di mugnaio a Bobbio Pellice, almeno a giudicare dall'asta tenutasi nel 1811 per l'assegnazione dei mulini comunali: in quell'occasione è necessario consumare ben quattordici candele prima di individuare un vincitore. Nella stima del mulino del capoluogo che viene eseguita proprio nel 1811, si trova inoltre una descrizione che conferma l'avvenuta aggiunta della seconda ruota: si parla infatti di un'unica balconera (la saracinesca che devia l'acqua dal canale principale), collegata però a due brevi canali che conducono alle due ruote dell'edificio.

Di poco successive sono due rare testimonianze del secondo mulino di proprietà pubblica, quello dei Pontetti. La prima data al 1818, anno in cui il mugnaio chiede al Comune di provvedere alla manutenzione dell'edificio e ottiene che venga nominato un perito per la valutazione delle condizioni in cui si trova il mulino. La relazione che ne risulta non è affatto incoraggiante:

«avere riconosciuto detto edificio inabile, ossia fuori servizio per macinare per la mancanza degli infra descritti articoli totalmente mancanti»<sup>11</sup>.

Segue un elenco di undici parti o componenti del mulino che risultano mancanti o rovinate; l'unico elemento in buono stato di conservazione sembrano essere le macine, che da sole non sono tuttavia sufficienti a garantire il corretto funzionamento del mulino. La situazione di declino del fabbricato nel vallone del Cruello viene confermata due anni più tardi, quando nel capitolato d'affitto si legge che:

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

«sarà però facoltativo al deliberatario di esercire il molino detto de' Pontetti, girante, o non à suo beneplacito»<sup>12</sup>.

Una simile precisazione lascia supporre che il mulino sia in grado di funzionare, ma che il mugnaio sia libero di scegliere se tenerlo aperto o meno, probabilmente perché la sua attività risulta poco redditizia.

La conferma del declino del fabbricato e del suo successivo abbandono si ha esaminando la mappa del *Catasto Rabbini*, un documento cartografico realizzato nell'ambito di un progetto di rilevazione del territorio promosso da Antonio Rabbini, direttore dell'Ufficio del Catasto, con l'obiettivo di dotare lo Stato sabauda di un valido strumento di imposizione fiscale. Nella mappa della regione che ci interessa, redatta nel 1867, non vi è traccia del mulino dei Pontetti né del canale idrico che lo alimentava, segno non solo che a quell'epoca l'edificio non è più in attività, ma anche che il suo abbandono è avvenuto da molto tempo, dato che nel 1867 non se ne è conservata neanche la struttura.

### *Il Novecento*

Proseguendo con la carrellata di notizie contenute in archivio, giungiamo al Novecento, sorprendentemente povero di notizie sul mulino: le testimonianze a noi pervenute sono quasi tutte datate al primo ventennio del secolo, un periodo in cui il Comune di Bobbio Pellice deve risolvere svariati problemi inerenti alla gestione del mulino superstite.

Vi è ad esempio un verbale di consiglio comunale che autorizza il primo cittadino a rivolgersi al tribunale per contestare una sentenza del Pretore di Torre Pellice: il Sindaco accusa tali Federico Pasquet e Timoteo Pontet di aver portato via dal mulino comunale "due macine francesi", e contesta la decisione del Pretore che assolve i due accusati. Se è vero che di questa lite si sono conservate

troppo poche tracce per ricostruirla, stupisce tuttavia l'importanza che le macine sembrano avere nella vicenda. Innanzitutto si deduce che, nonostante esse siano pesanti e ingombranti, i due accusati ritengano comunque opportuno asportarle dal mulino, forse per rivenderle. In secondo luogo, esse vengono definite "francesi", dunque provenienti da Oltralpe e fatte giungere fino a Bobbio, con tutte le difficoltà che un trasporto simile comporta.

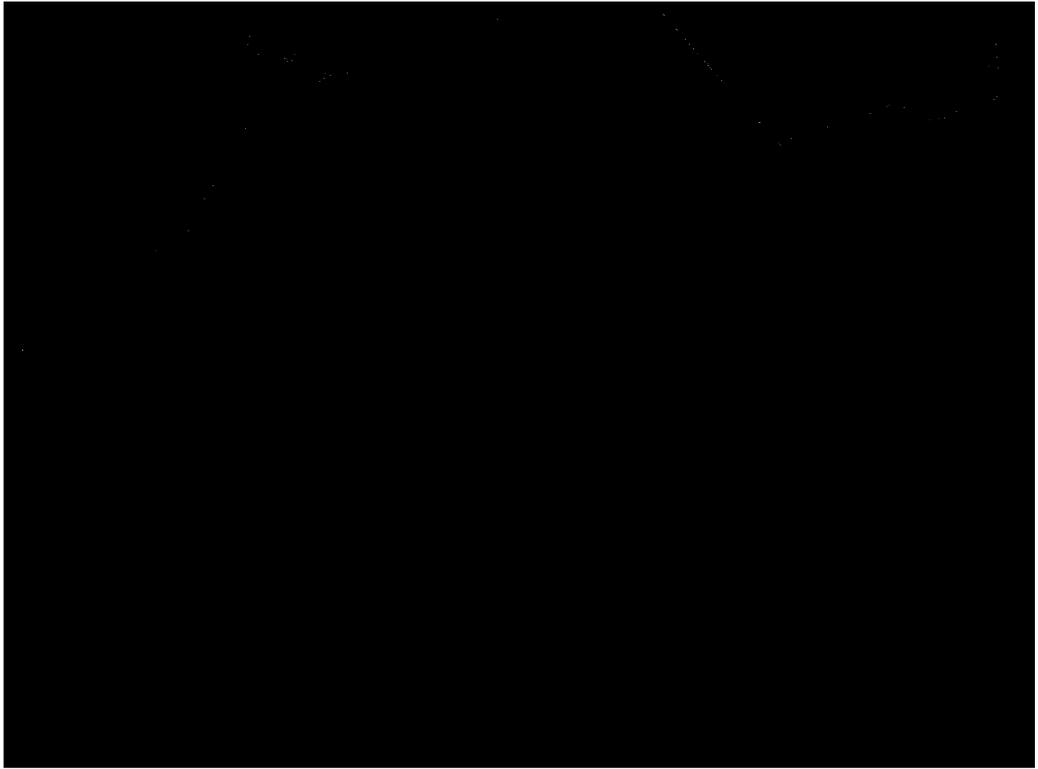
Dell'asta del 1905 è invece significativo che comprenda, oltre al mulino del capoluogo, anche l'abitazione del mugnaio, così descritta nella perizia dell'ingegner Cambiano:

«È compreso nell'affittamento del mulino comunale di Bobbio Pellice una piccola casa per l'abitazione del mugnaio, situata a breve distanza dal mulino e presso la sinistra sponda del canale. È un fabbricato isolato a due piani fuori terra, coperto a lastre di pietra e comprendente due vani al pian terreno ed una camera al piano superiore alla quale si accede per scale e balconata esterna»<sup>13</sup>.

Gli anni successivi sono testimoni del perdurare delle difficoltà a trovare un mugnaio per Bobbio Pellice e di molte aste andate deserte, sino alla decisione, presa nel 1913, di tenerne una addirittura il 25 dicembre.

Parallelamente, diminuisce la somma richiesta dal Comune all'affittuario: si passa dalle trecento lire di inizio secolo alle duecento lire concordate nel 1913, con una diminuzione di un terzo della quota annua. Anche in questo caso, non è possibile azzardare interpretazioni, ma è comunque difficile che il calo della richiesta del Comune non sia collegato con la difficoltà di nominare un mugnaio e che le due cose non testimonino la scarsa redditività di questo mestiere.

<sup>13</sup> Archivio storico del Comune di Bobbio Pellice, faldone 418, cartella 4.



Da quel momento in avanti, le notizie sul mulino si diradano sino a scomparire quasi del tutto; in mancanza di altre informazioni, è logico dedurre che la crisi di quest'attività si sia acuita sino a causare la chiusura dell'edificio, avvenuta tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. Stranamente, quest'ultimo avvenimento non ha lasciato tracce significative nei giornali locali né nella memoria dei bobbiesi, i quali non ricordano con precisione l'anno in cui il mulino ha cessato la sua attività.

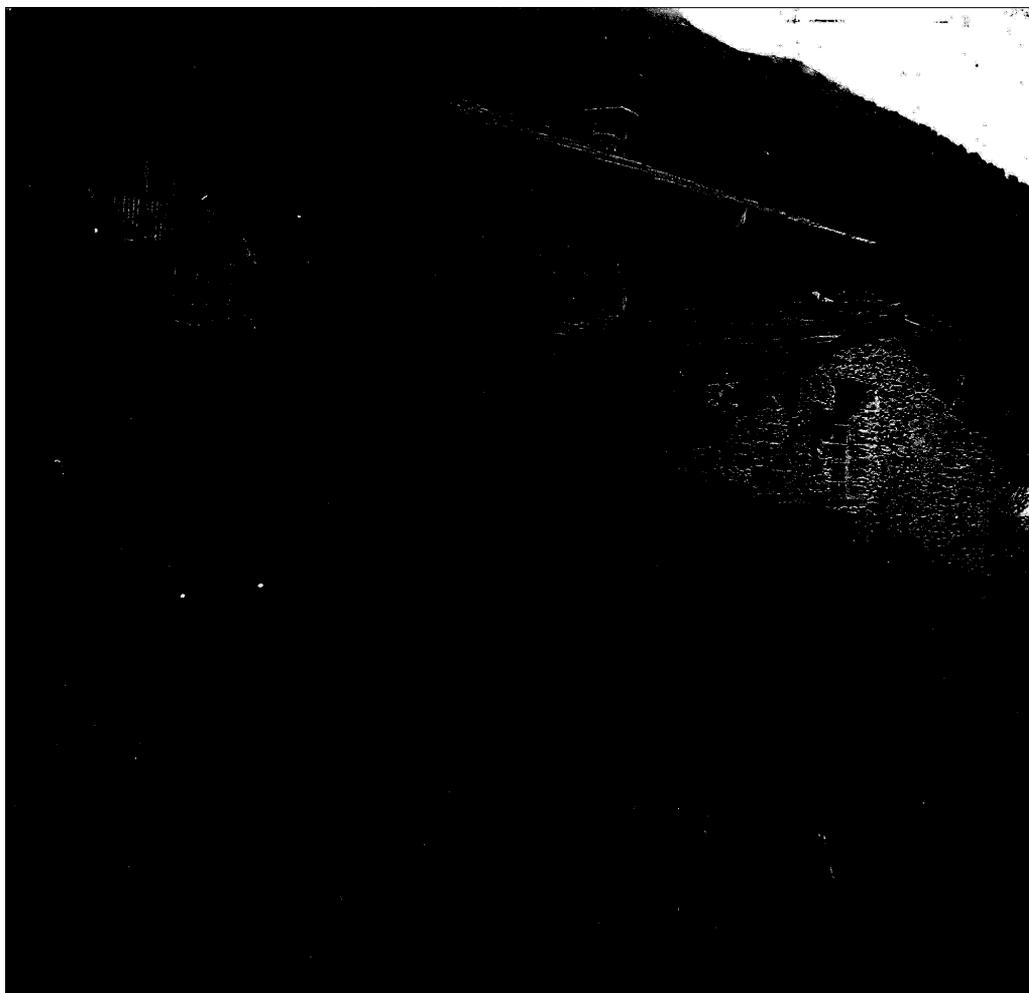
La sua chiusura è durata a lungo ma non è stata definitiva: ora, dopo aver seguito le vicende dei mulini comunali per oltre tre secoli, è opportuno ritornare agli anni più recenti, quelli che sono stati testimoni del restauro al mulino superstite. Se infatti nella parte introduttiva ci eravamo chiesti a quale epoca risalga l'edificio così come lo vediamo oggi,

*Il mulino comunale  
come si presenta oggi.*  
Foto di Emanuela  
Genre, 2015

*“Moulin près de la maison des Meiron”*,  
foto di Henri Peyrot  
del 1896 (Torre  
Pellice, Archivio  
Fotografico Valdese, n.  
R0467090\_04)

capiamo adesso che la risposta è probabilmente più complessa di quanto si pensi.

Vi sono ad esempio due fotografie, inserite purtroppo senza didascalia nei pannelli collocati sulle pareti del mulino, che mostrano un edificio con due sistemi di ruote molto diversi da quello attuale. Nel primo scatto, opera del 1896 di Henry Peyrot e conservato presso l'Archivio Fotografico Valdese, si riconosce in modo chiaro la parete meridionale del mulino, sulla quale si distinguono due ruote, poste una di fianco all'altra a ridosso del muro.





*Il mulino di Bobbio Pellice, dettaglio della fotografia “La «diga Cromwell»”, David Peyrot, 1906, da Come vivevano... Val Pellice, Valli d’Angrogna e di Luserna - fin de siècle (1870-1910), Claudiana, 1998.*

Nella seconda, realizzata nel 1906 da D. Peyrot e pubblicata nel volume *Come vivevano... Val Pellice, Valli d’Angrogna e di Luserna – fin de siècle (1870-1910)*, si vede il versante a solatio del torrente Pellice, con in primo piano la cosiddetta diga Cromwell; nella parte sinistra dell’immagine si riconosce tuttavia anche il mulino del capoluogo. Sorprendentemente, qui si distingue una sola ruota, per di più collocata ben al di sopra del livello del canale: a differenza dell’immagine precedente, perciò, qui l’acqua colpisce le pale inferiori. Ciò che è interessante notare è che se non si fosse conservata la foto del 1906, di questa struttura del mulino non sarebbe rimasta traccia.

### *Conclusioni*

Sulla base di queste ultime osservazioni e di quelle emerse dai documenti scritti, è possibile ritornare sui concetti iniziali di conservazione e valorizzazione, valutandoli in modo più consapevole.

Se si pensa ad esempio che la ruota attualmente in uso al mulino è diversa per forma e struttura sia da quella presente nel 1896, sia da quella del 1906,

*“ (...) il lavoro di restauro compiuto (...) è stato realizzato in modo accurato e dimostrando una buona dose di intraprendenza (...). ”*

viene spontaneo chiedersi in quale decennio essa sia stata collocata e con quale grado di consapevolezza nel 2003 si sia presa la decisione di riposizionare una ruota così recente. Di certo non era intenzione dell'amministrazione comunale suggerire che il mulino così come appare oggi sia più antico di ciò che effettivamente è. Il paradosso risiede tuttavia nella presenza, sulle pareti dell'edificio, delle due fotografie sopra descritte senza che vi sia alcuna datazione o descrizione: i cambiamenti apportati al mulino sono in tal modo sotto agli occhi di tutti, senza che nessuno si sia interrogato sulle differenze che emergono dal confronto tra le fotografie stampate e l'edificio sul quale queste sono appese.

Non si vuole qui sminuire il lavoro di restauro compiuto, che è stato realizzato in modo accurato e dimostrando una buona dose di intraprendenza: gli amministratori comunali in carica nel decennio scorso hanno dimostrato in modo deciso il desiderio di recuperare il mulino di Bobbio Pellice, e si sono attivati per ottenere le relative risorse economiche. Una volta ricevuti i finanziamenti, hanno individuato qualcuno che possedesse le competenze necessarie per eseguire un simile intervento, abilità queste che sono ormai rare, in quanto i mulini a funzionamento idraulico sono oggi quasi scomparsi.

A questo proposito è interessante sottolineare che nessuna delle persone che si sono occupate direttamente del restauro aveva alle spalle esperienze su macchinari simili, ma tutti hanno saputo mettere a disposizione le competenze maturate in precedenti lavori di falegnameria e meccanica; in questo modo, lasciandosi anche consigliare da chi aveva esperienza di mulini e delle loro componenti, sono riusciti ad ottenere come risultato un edificio restaurato e nuovamente funzionante.

Va però ricordato che il giorno della riapertura del mulino, avvenuta nel 2009, non andrebbe

considerato un punto di arrivo, ma piuttosto il momento da cui partire, da cui iniziare ad affrontare le sfide poste dalla gestione dell'edificio. L'amministrazione comunale non ha mai sottovalutato questi aspetti, e già all'avvio dei lavori di ristrutturazione si è attivata per trovare un soggetto disposto ad occuparsi del mulino; purtroppo, però, la situazione presenta sempre un carattere di fragilità, perché le problematiche con cui confrontarsi sono molteplici.

Occorre in primo luogo considerare gli aspetti economici, che ovviamente non sono limitati ai costi affrontati per il restauro (in gran parte coperti dai finanziamenti), ma che riguardano oggi soprattutto le spese di manutenzione ordinaria e straordinaria del fabbricato. Va poi individuata una persona – ma sarebbe meglio poter fare affidamento almeno su due – in grado di mettere in funzione gli ingranaggi del mulino ed eventualmente di provvedere alla loro manutenzione, ma anche disposta a dedicare tempo a questo progetto. Pensando ancora ai contratti d'affitto compilati nei secoli precedenti, è curioso notare come alcuni termini – tra cui “gestione” e “affidamento” – ricorrano con una certa frequenza tre secoli fa come adesso, segno che alcune problematiche sono croniche e vanno ben al di là del contesto storico.

In conclusione, pare di poter affermare che il percorso di riqualificazione del mulino intrapreso a Bobbio Pellice sia stato positivo, fortemente voluto dall'amministrazione comunale, e laborioso. Un primo innegabile risultato è stato il recupero di un edificio destinato alla definitiva rovina nel volgere di pochi decenni e di alcune vicende del suo passato di cui si è conservata la memoria.

Certamente si tratta di un processo che necessita di essere portato avanti, sia continuando a cercare testimonianze nell'archivio di Bobbio come in altri,

*“(...) il giorno della riapertura del Mulino (...) non andrebbe considerato un punto di arrivo, ma piuttosto il momento da cui partire, da cui iniziare ad affrontare le sfide poste dalla gestione dell'edificio.”*

sia occupandosi della gestione dell'edificio e della sua promozione da un punto di vista culturale. Solo in questo modo il mulino comunale avrà ancora la possibilità di comunicare qualcosa circa il suo passato e l'attività che vi si svolgeva.

Altrimenti, questo patrimonio di conoscenze e competenze sarà destinato all'oblio.

## **Come posso contribuire alla rivista con un articolo?**

Scrivendo a **redazione.beidana@gmail.com** e allegando alla mail un documento (.doc) di una pagina, contenente il titolo e un breve riassunto del contributo proposto, insieme al profilo biografico dell'autore o dell'autrice.

La redazione potrà così valutare l'interesse dell'argomento per la rivista e individuare la collocazione migliore per l'articolo proposto.

In particolare, se siete a conoscenza di tesi di laurea discusse su argomenti di *storia e cultura nelle valli valdesi*, mettetevi in contatto con la redazione perché queste vengano presentate nella nuova rubrica dedicata!

**redazione.beidana@gmail.com**

**Scriveteci!**

# INDAGINE SOCIOLINGUISTICA SULLA MINORANZA LINGUISTICA STORICA FRANCESE NELLE VALLI VALDESI

di Chiara Morello<sup>1</sup>

---



## *La minoranza linguistica francese*

Quella delle minoranze è una questione che interessa il mondo intero; le diversità culturali e linguistiche sono una risorsa per la società, apportano ricchezza, rispetto e ampiezza di vedute, collocando la tutela delle minoranze al centro dell'operato di numerosi stati e di innumerevoli istituzioni internazionali ed europee. Ad oggi i comuni piemontesi che hanno dato applicazione alla Legge 15 dicembre 1999, n. 482 e che hanno dichiarato la propria appartenenza alla minoranza linguistica storica francese sono ventotto<sup>2</sup>.

Sono infatti i singoli comuni a dover deliberare la propria appartenenza alla minoranza e successivamente richiedere i fondi e progettare gli interventi: tramite l'autodeterminazione è possibile valorizzare le singole comunità locali senza incorrere in un'inclusione generalizzata anche di comuni non appartenenti ad alcuna minoranza. In alcuni casi ciò si è rivelato positivo poiché ha reso consapevoli diversi comuni dell'appartenenza di buona parte della popolazione a una minoranza linguistica, prima parzialmente ignorata, spingendoli a tutelarne la lingua; in altri casi invece si è verificato l'effetto opposto, poiché non è stata riscontrata un'esatta coincidenza tra i comuni deliberanti e quelli effettivamente appartenenti a una minoranza, decretando da un lato l'esclusione di alcuni comuni che avrebbero diritto a richiedere interventi di

<sup>1</sup> Il presente articolo sintetizza alcuni dati ricavati da un'indagine effettuata ai fini della mia tesi di laurea, *Indagine sociolinguistica sulla minoranza linguistica storica francese in Piemonte: il caso delle valli valdesi*, Relatrice L. Reggiani, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, a. a. 2014/15.

<sup>2</sup> <http://www.regione.piemonte.it/cultura/cms/minoranze-linguistiche/francese> [ultima visita 25 luglio 2015].

<sup>3</sup> E., ALLASINO *et. al.*, *Le lingue del Piemonte*, Torino, IRES Piemonte, 2007 [disponibile online all'indirizzo <http://www.digibess.it/fedora/repository/openbess:TO082-01697>].

<sup>4</sup> Indagine condotta nel 1992 dall'Assessorato alla Cultura della Comunità Montana Valli Chisone e Germanasca, Ufficio Cultura della Comunità Montana di Perosa Argentina.

<sup>5</sup> F., CALVETTI, *Una ricerca sulla situazione linguistica nelle valli Chisone e Germanasca*, in «La Beidana», n. 26, 1996, pag. 22-29.

<sup>6</sup> T., TELMON, *Aspetti sociolinguistici delle eteroglossie in Italia*, in *Storia della lingua italiana*, a cura di L. Serianni e P. Trifone, Torino, Einaudi, 3 voll., vol. 3° (*Le altre lingue*), 1994.

tutela, dall'altro l'inclusione di aree in cui invece viene riscontrata una presenza davvero minima della minoranza. Secondo uno studio condotto nel 2007<sup>3</sup> i comuni appartenenti e non deliberanti, cioè che non hanno richiesto il riconoscimento alla minoranza linguistica storica per l'area francofona erano dieci (Chiomonte, Exilles, Salbertrand, Bardonecchia, Clavière, Cesana Torinese, Sauze di Cesana, Sestriere, Sauze d'Oulx e Pragelato); oggi invece sono nove poiché il comune di Pragelato nel frattempo ha deliberato la propria appartenenza. Sempre secondo tale studio, i comuni che invece hanno deliberato l'appartenenza alla minoranza linguistica storica francese pur non appartenendovi di fatto sono i comuni di Angrogna, Luserna San Giovanni, Pramollo, Rorà, Villar Pellice e Villar Perosa.

La minoranza territoriale francofona presente nelle valli valdesi è da considerarsi di grande importanza, poiché il territorio in cui risiede possiede caratteristiche peculiari che danno vita a un ambiente ricco e stimolante in campo linguistico, sociale e culturale: in termini linguistici, essa si trova in un'area in cui l'evoluzione storica e sociale ha portato alla compresenza di più lingue, quali l'italiano, il francese, il piemontese e l'occitano.

Secondo uno studio svolto nel 1992<sup>4</sup> in alcune scuole elementari e medie di val Chisone e val Germanasca su alunni, genitori e nonni, l'83% dei ragazzi aveva imparato prima l'italiano, mentre il 17% era venuto in contatto prima con una lingua minoritaria, tra cui anche il francese; per quanto riguarda invece i genitori e i nonni, il francese era parlato rispettivamente dal 42% e dal 38% ed era capito ma non parlato rispettivamente dal 27% e dal 29%; nel 1992 il 69% dei genitori e il 67% dei nonni era quindi in grado di comprendere e/o di parlare in francese<sup>5</sup>. Secondo Tullio Telmon<sup>6</sup>, nelle valli valdesi

l'uso del francese negli ultimi decenni è sempre più confinato all'uso familiare e la pratica di tale lingua è tramandata da un numero di persone sempre più limitato. In base allo studio condotto dall'IRES nel 2007<sup>7</sup>, i parlanti francofoni si aggirano intorno alle 41.711<sup>8</sup> unità, cioè circa l'1% della popolazione regionale; tale dato non può però essere considerato del tutto attendibile perché indica il numero totale delle persone residenti nelle aree considerate di minoranza linguistica e non il numero dei parlanti reali. Sempre all'interno dello stesso studio, secondo i dati ottenuti tramite alcune interviste effettuate su un campione rappresentativo della popolazione, il 20,7% degli intervistati aveva utilizzato il francese come lingua materna, il 29% lo conosceva in quanto lingua locale e il 24% lo utilizzava in modo attivo. Il 33% della popolazione conosceva invece il francese in quanto lingua straniera (non è escluso però che venisse utilizzata anche in ambito familiare, ad esempio durante l'infanzia).

Nonostante questi studi, resta comunque molto difficile pronunciarsi in termini di vitalità della lingua<sup>9</sup>, poiché risulta molto complesso censire tutta la popolazione riguardo tali aspetti. La vitalità linguistica propriamente detta è la vitalità interna della lingua, cioè la vitalità del sistema linguistico, la capacità di una lingua di rinnovarsi, ad esempio tramite la creazione di neologismi, conservando però la propria struttura. Con il termine "vitalità" ci si può però riferire anche alla vitalità esterna di una lingua, ovvero «la continuità della tradizione e trasmissione della lingua da una generazione all'altra»<sup>9</sup>. Nel presente articolo la vitalità indagata è la vitalità esterna.

Da un lato infatti la lingua francese risulta altamente vitale grazie alle attività di valorizzazione e tutela, all'educazione linguistica e all'atteggiamento positivo da parte della comunità; dall'altro si trova invece in

<sup>7</sup> ALLASINO *et. al.*, *Le lingue*, cit.

<sup>8</sup> R. REGIS, *francese, comunità*, in R. SIMONE (dir.), *Enciclopedia dell'italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana/Treccani, Roma, 2010, pp. 518-520 [disponibile online all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/comunita-francese\\_\(Enciclopedia\\_dell'italiano\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/comunita-francese_(Enciclopedia_dell'italiano)/)].

<sup>9</sup> G. BERRUTO, «Repertori delle comunità alloglotte e 'vitalità' delle varietà minoritarie», in C. CONSANI *et. al.* (a cura di), *Alloglossie e comunità alloglotte nell'Italia contemporanea, teorie, applicazioni e descrizioni, prospettive*, Roma, Bulzoni, 1995, p. 213.

una situazione di pericolo perché solo una minima parte della popolazione residente nelle valli valdesi trasmette tale lingua alle generazioni successive.

“(...) sempre più persone, tra cui anche numerosi esperti, definiscono i moderni cambiamenti in termini di pericolo per diversità e peculiarità locali (...).”

### *La ricerca*

Il presente studio vuole essere un punto di partenza per diffondere una maggiore consapevolezza della ricchezza e dell'importanza del proprio patrimonio linguistico tra le nuove generazioni e in quelle a venire. È importante che la popolazione percepisca lingua, cultura e identità come risorse per il territorio, la cui valorizzazione promuove lo sviluppo culturale ed economico delle aree interessate, favorisce forme di apertura nei confronti dell'altro, grazie al coinvolgimento dei giovani, e infine rappresenta un valido strumento per eventuali cooperazioni transfrontaliere e internazionali.

Una ricerca in ambito sociolinguistico a sostegno delle lingue minoritarie risulta, a mio avviso, interessante perché inserita in un'epoca di modernizzazione culturale e globalizzazione come quella in cui viviamo oggi: sempre più persone, tra cui anche numerosi esperti, definiscono i moderni cambiamenti in termini di pericolo per diversità e peculiarità locali e incentivo all'omologazione.

La lingua nazionale, l'italiano, principalmente ad opera della scuola e dei *mass media* (radio e televisione), tende infatti a subentrare ai dialetti e alle lingue locali e a omologare e unificare queste ultime, decretandone un lento e progressivo declino.

Per questo motivo, al fine di contrastare tali tendenze si rende estremamente importante la promozione di tutte le diversità e degli elementi che contraddistinguono i gruppi minori, tra cui la minoranza francofona presente nelle valli valdesi.

|                    |                |     |
|--------------------|----------------|-----|
| ETÀ                | 0 – 25         | 34% |
|                    | 26 – 40        | 22% |
|                    | 41 – 65        | 34% |
|                    | Oltre 65       | 9%  |
|                    | Non dichiarato | 1%  |
| GENERE             | Femmine        | 57% |
|                    | Maschi         | 42% |
|                    | Non dichiarato | 1%  |
| LUOGO DI RESIDENZA | Val Pellice    | 62% |
|                    | Val Chisone    | 14% |
|                    | Val Germanasca | 10% |
|                    | Altro          | 11% |
|                    | Non dichiarato | 3%  |
| RELIGIONE          | Valdese        | 48% |
|                    | Altro          | 48% |
|                    | Non dichiarato | 4%  |

Ho indagato la situazione presente, con il supporto di un sondaggio *online*, attraverso un'analisi approfondita dell'uso e del grado di diffusione del francese e delle relative competenze da parte dei parlanti, esaminandone i contesti e le situazioni d'utilizzo e soffermandomi sulla percezione della lingua e della relativa tutela da parte dei parlanti.

Il questionario utilizzato è suddiviso in cinque sezioni, ciascuna delle quali è incentrata su un aspetto specifico: in primo luogo sono richiesti i dati generali del soggetto per poter rielaborare i dati ottenuti suddividendo il campione in base ai dati anagrafici, ad esempio secondo le fasce d'età o il luogo di residenza; in seguito sono indagate le conoscenze linguistiche generali del soggetto; la terza sezione riguarda le competenze linguistiche relative alla sola lingua francese, mentre la quarta ne indaga gli aspetti sociolinguistici e personali; la sezione finale contiene alcune domande di carattere sociolinguistico che in un certo senso riassumono il questionario e il suo scopo finale. Il sondaggio *online*

Tabella 1. *Distribuzione del campione*

“(...) una generale attenzione alla questione delle lingue minoritarie, ma una parziale disinformazione (...).”

è iniziato il 9 marzo 2015 ed è stato chiuso il 9 ottobre 2015, data alla quale risalgono i dati presentati nel corso del presente articolo. In tale data il questionario è stato compilato da un totale di 312 soggetti<sup>10</sup>. I partecipanti al sondaggio sono distribuiti in maniera equilibrata tra le fasce d'età, il sesso e la religione; è inoltre riscontrabile un buon livello d'istruzione generale. L'unico dato secondo cui i partecipanti non sono distribuiti in maniera omogenea è il luogo di residenza, poiché la maggioranza ha dichiarato di risiedere in val Pellice.

Ho inoltre sottoposto numerose interviste a cittadini residenti nelle aree di minoranza al fine di ottenere testimonianze e informazioni specifiche sulla situazione attuale. Al termine delle ricerche ho rilevato una situazione parzialmente positiva: una generale attenzione alla questione delle lingue minoritarie, ma una parziale disinformazione, una disponibilità e un coinvolgimento maggiore da parte di adulti e anziani e una collaborazione e un interesse minore da parte della popolazione giovanile. Inoltre, nonostante mi aspettassi di trovare una situazione simile a quella registrata dagli studi precedenti, cioè un lento e progressivo declino della lingua francese a favore dell'omologazione linguistica e culturale all'italiano, i dati ricavati mostrano un rallentamento del regresso della lingua, che nel corso di qualche decennio potrebbe portare a un'inversione di tendenza.

### *Diffusione, uso e percezione del francese*

La prima parte del sondaggio ha indagato le conoscenze linguistiche generali dei soggetti. La maggioranza dei partecipanti ha affermato di aver imparato l'italiano come prima lingua, ma più del 20% ha dichiarato invece di aver imparato prima il francese; di questi, quasi la metà ha

<sup>10</sup> Il questionario è stato compilato a casa e senza alcun controllo o supervisione e potrebbe quindi non essere stato completato da tutti gli informatori in modo corretto.

meno di quarant'anni e questo è un primo chiaro segnale della vitalità della lingua. In seguito, l'8% ha indicato il francese come lingua e/o dialetto meglio conosciuto, il 29% lo ha indicato in seconda posizione, mentre il 57% lo ha inserito dal terzo posto<sup>11</sup> in poi. Da questi dati è possibile dedurre che la maggior parte dei partecipanti conosce il francese, ma meno della metà lo reputa come una delle due lingue meglio conosciute. Il fatto che più della metà abbia indicato il francese dalla terza lingua in poi può essere giustificato dal fatto che, essendo per alcuni una lingua tramandata oralmente di generazione in generazione e quindi raramente utilizzata in forma scritta, i parlanti non reputino di averne una conoscenza approfondita come quella di una lingua studiata ad esempio a scuola.

In seguito, indagando i contesti e i periodi di apprendimento del francese, il 59% dei partecipanti al sondaggio ha dichiarato di aver imparato il francese a scuola e il 29% in famiglia, mentre solo il 3% ha dichiarato di averlo appreso in ambito lavorativo. Inoltre, il 23% sostiene di aver imparato il francese nella fascia 0 – 6 anni, il 38% nella fascia 6 – 10 anni, il 20% tra gli 11 e i 13 anni, il 6% nella fascia 14 – 18 anni, il 3% nella fascia 19 – 24 anni e solo il 2% dopo i 24 anni. I dati ricavati dimostrano che la maggior parte dei partecipanti ha appreso il francese nel periodo della scuola elementare oppure della scuola media. Ciò nonostante, vi è una discreta percentuale di persone che ha appreso il francese in famiglia prima della scolarizzazione e ciò dimostra, così come i dati presentati in precedenza, che la lingua francese continua a essere utilizzata ed è una lingua viva per una parte del campione.

Da questi dati è possibile intuire che in alcune famiglie ancora oggi il francese è utilizzato come lingua di comunicazione quotidiana e soprattutto che questa lingua non è andata persa con le vecchie

*“I dati ricavati dimostrano che la maggior parte dei partecipanti ha appreso il francese nel periodo della scuola (...).”*

<sup>11</sup> Tali dati si riferiscono alla domanda «Elenchi le lingue e i dialetti che conosce, da quella/o che conosce di più, a quella/o che conosce di meno».

Grafico 1. *Contesto di apprendimento*

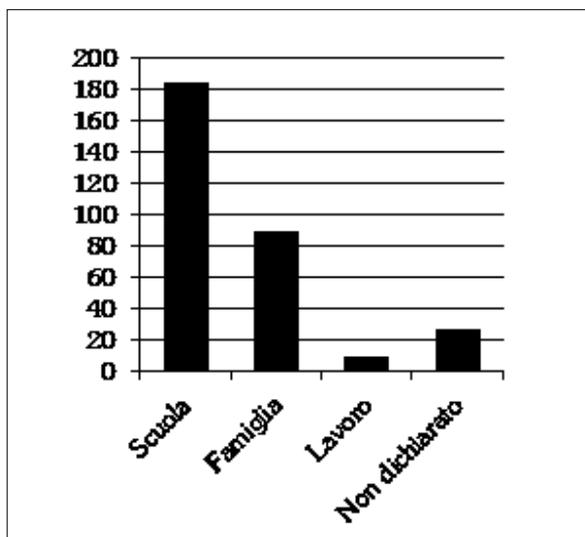
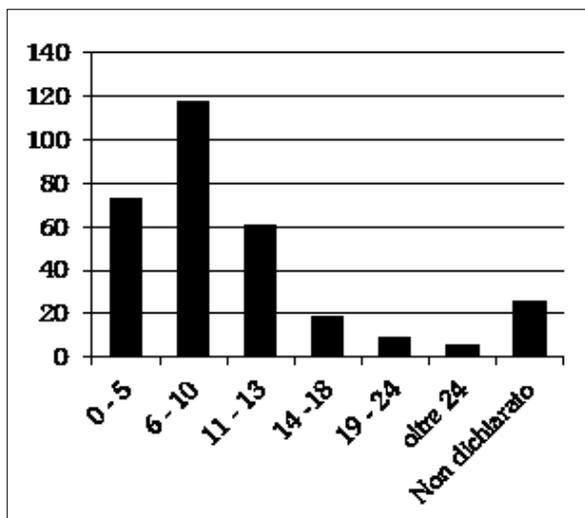


Grafico 2. *Periodo di apprendimento*



Indichi nella tabella sottostante i contesti di apprendimento di ogni lingua da lei conosciuta:

|          | Famiglia                            | Scuola                              | Lavoro                              |
|----------|-------------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|
| Francese | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> |
| Occitano | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> |

Indichi nella tabella sottostante i periodi di apprendimento di ogni lingua da lei conosciuta:

|          | 0 - 5 anni<br>(scuola<br>materna)   | 6 - 10 anni<br>(scuola<br>elementare) | 11 - 13<br>anni<br>(scuola<br>media) | 14 - 18<br>(scuola<br>superiore)    | 19 - 24<br>(università<br>/ lavoro) | dai 24 in<br>poi<br>(lavoro)        |
|----------|-------------------------------------|---------------------------------------|--------------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|
| Francese | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/>   | <input checked="" type="checkbox"/>  | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> |
| Occitano | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/>   | <input checked="" type="checkbox"/>  | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> | <input checked="" type="checkbox"/> |

Figura 1. L'interfaccia del questionario

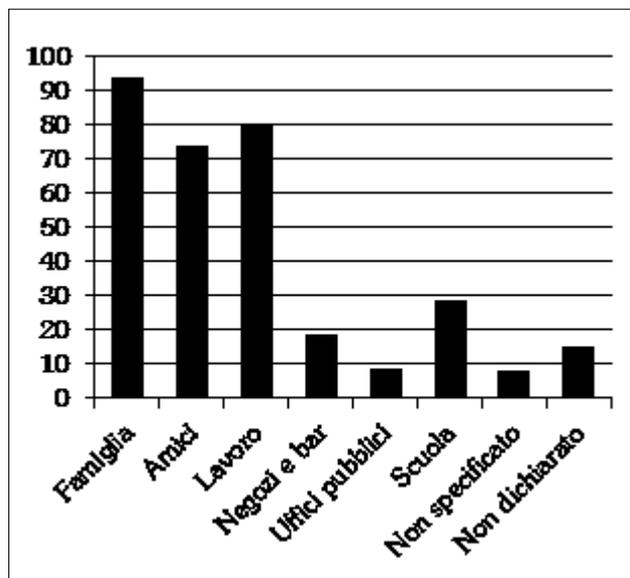
generazioni: sono infatti ben 30 su 99 i giovani che hanno dichiarato di aver imparato il francese parlando in famiglia. Inoltre, coloro che hanno dichiarato di aver appreso il francese in famiglia sono distribuiti in maniera abbastanza omogenea tra le diverse fasce d'età: ciò dimostra che negli anni e nel corso delle diverse generazioni il francese ha continuato a essere usato e tramandato dai genitori ai figli.

Dall'analisi di ulteriori dati deriva che il 71% del campione è in grado di utilizzare la lingua francese in modo attivo ed è quindi capace di sostenere una conversazione in lingua, mentre il 23% è in grado di comprenderlo, ma probabilmente ha difficoltà a interloquire. Inoltre, dall'analisi sociolinguistica è risultato che il 68% del campione cui è stato sottoposto il questionario utilizza il francese come lingua di comunicazione quotidiana; di questi, più della metà ha però identificato la frequenza d'utilizzo della lingua con la voce "ogni tanto".

La frequenza con cui si utilizza una lingua dipende non solo dalla competenza linguistica, ma anche dal contesto relazionale; infatti, pur conoscendo perfettamente una lingua, una persona può non avere mai occasione di parlarla perché a contatto con persone che non la conoscono (ad esempio in ambito lavorativo). Sebbene la percentuale di coloro che utilizzano il francese “sempre” o “spesso” in qualità di codice di comunicazione sia decisamente bassa (17%), la percentuale di chi ha affermato di parlare in francese nella vita quotidiana non è certo un dato che passa inosservato ed è un chiaro segno della vitalità di questa lingua.

Analizzando ulteriori dati è inoltre possibile osservare che gli ambiti in cui il francese viene utilizzato maggiormente sono, in ordine decrescente, la famiglia (40%, di cui però solo il 10% ha dichiarato di utilizzarlo “sempre” o “spesso”), il lavoro (35%, di cui però solo il 9% ha dichiarato di utilizzarlo

Grafico 3. *Contesto di utilizzo*



**Parla francese in famiglia?**

- Sì
- No

**Con chi parla francese in famiglia?**  
(sono possibili più risposte)

- Nonni
- Genitori
- Fratelli e/o sorelle
- Altri parenti
- Nessuno

**Con quale frequenza parla francese in famiglia?**

- Sempre
- Spesso
- Ogni tanto
- Mai

**Parla francese sul posto di lavoro?**

- Sì
- No

**Con quale frequenza parla francese sul posto di lavoro?**

- Sempre
- Spesso
- Ogni tanto
- Mai

**Parla francese sul posto di lavoro perché:**

- La sua professione è legata al francese (es: insegnamento)
- Parla francese per comunicare con i suoi colleghi / il suo capo / i suoi clienti
- Non parla francese sul posto di lavoro
- Non lavora

Figura 2. Le domande poste nel questionario

“sempre” o “spesso”) e gli amici (23%), mentre per le restanti situazioni (negozi e bar, uffici pubblici, scuola) si tratta di una percentuale nel complesso molto bassa.

Da questi dati è possibile capire che la maggior parte di coloro che utilizzano il francese in famiglia probabilmente non lo parla su base quotidiana come unico codice di comunicazione, ma lo utilizza in occasioni particolari o con persone specifiche.

“ la  
diffusione del  
francese oggi  
deve essere  
ricercata  
a livello  
territoriale  
e non più  
unicamente  
nelle famiglie  
di fede  
valdese. ”

Analizzando e comparando i dati in maniera più approfondita è inoltre possibile notare che tra le persone che hanno dichiarato di parlare francese in famiglia, il 70% ha affermato di essere di fede valdese, mentre il 29% ha dichiarato di professare una fede religiosa differente. Tali dati sono molto interessanti poiché dimostrano che non tutti coloro che parlano francese in famiglia sono valdesi e che quindi la diffusione del francese oggi deve essere ricercata a livello territoriale e non più unicamente nelle famiglie di fede valdese, delle quali il francese in passato era una prerogativa (E., Comba, *Storia dei valdesi*, Torre Pellice, Claudiana, 1950 [1923]).

Infine, analizzando ulteriori aspetti sociolinguistici, è risultato che il 34% dei partecipanti utilizza il francese come lingua del pensiero: tale dato è da considerarsi di notevole importanza poiché l'uso mentale è generalmente riservato alla lingua più familiare e spontanea o a una lingua che possiede un valore simbolico per chi la utilizza.

Nonostante questi dati siano tutti positivi, solo il 5% del campione ha dichiarato di considerare il francese come la propria prima lingua.

Ciò nonostante, anche se si tratta di una percentuale molto bassa, essa è indicativa dell'importanza che la lingua francese ha per alcune persone e del suo radicamento nel territorio. Inoltre, il fatto che alcuni abbiano indicato sia l'italiano sia il francese come prima lingua dimostra che in alcuni casi queste due lingue sono state insegnate contemporaneamente creando una situazione di bilinguismo. Come detto, la percentuale di persone che ha indicato il francese come prima lingua è molto bassa, ma ciò rappresenta in maniera piuttosto fedele il quadro effettivo che si delinea oggi nelle valli valdesi. Infatti, anche se la lingua in cui i genitori si rivolgevano all'intervistato durante l'infanzia dovrebbe essere quella meglio conosciuta, può accadere che in età adulta il soggetto

non utilizzi più quella lingua, pur conservandone una conoscenza passiva.

Secondo quanto rilevato nel corso delle indagini, la lingua francese è infatti stata la lingua dell'infanzia di numerose persone, ma con l'inizio della scuola materna o elementare essa è stata sostituita dall'italiano ed è stata successivamente abbandonata<sup>12</sup>. Di conseguenza, oggi molte persone considerano l'italiano come la propria prima lingua, pur avendo in alcuni casi appreso prima la lingua francese. Secondo le testimonianze ricavate dalle interviste, infatti, oggi in alcune famiglie valligiane

Qualcuno della sua famiglia ha origini francesi?  
 Sì  
 No

Ha dei parenti che abitano in Francia?  
 Sì  
 No

Ritiene importante conoscere il francese?  
 Sì  
 No

Perché?

Quale lingua usa più spesso?

Quale lingua considera come la sua prima lingua?  
(per prima lingua s'intende la lingua in cui ha maggiori competenze)

Figura 3. La sezione conclusiva del questionario

gli adulti e gli anziani tra di loro parlano in francese, ma si rivolgono invece ai figli in italiano. Di conseguenza, pur avendo una competenza passiva della lingua francese, sentita parlare in casa, i figli sono completamente italofoeni. La situazione rilevata, dato il contesto sociolinguistico in cui le nuove

<sup>12</sup> M., RIVOIRA e D., TRON, *Il francese nel repertorio linguistico dei valdesi alpini*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 215, 2014, pag. 173-191.

*“tutti gli intervistati hanno affermato di essere a conoscenza delle differenze che intercorrono tra la varietà di francese regionale parlata nelle valli valdesi e il francese standard (...).”*

generazioni vivono, è la conoscenza diversificata di una o più lingue e/o dialetti, seppur passiva, da un lato, ma l'assenza del bisogno e/o dell'interesse nel parlare un idioma differente dall'italiano dall'altro, poiché quest'ultimo ne soddisfa pienamente le esigenze comunicative.

Inoltre, secondo le testimonianze raccolte dalle interviste, si è dichiarato a favore della tutela del francese locale l'88% dei soggetti. L'esistenza di attività di tutela e promozione della lingua francese è nota al 37% degli intervistati, mentre il 31% ha dichiarato di non essere a conoscenza di tali attività.

La conoscenza di dialetti e/o lingue differenti, soprattutto se imparati dalla nascita, è vista quasi universalmente come una risorsa: gli intervistati concordano sul fatto che si dovrebbe ricominciare a insegnare ai bambini quelle lingue e/o dialetti che fanno parte del patrimonio linguistico e culturale del territorio, tra cui il francese locale. A tal proposito, tutti gli intervistati hanno affermato di essere a conoscenza delle differenze che intercorrono tra la varietà di francese regionale parlata nelle valli valdesi e il francese standard, evidenziando le differenze lessicali e di pronuncia e l'oralità della lingua. È stata inoltre riscontrata una buona consapevolezza riguardante il rapporto tra cultura e lingua: quest'ultima è considerata non solo un semplice mezzo di comunicazione ma anche un prodotto culturale e un veicolo per diffondere la cultura locale legata al territorio, poiché da esso condizionata.

Questi dati mostrano una situazione positiva poiché, sebbene non tutti siano consapevoli dell'esistenza delle attività di tutela del francese, la maggior parte degli intervistati si dichiara comunque favorevole alla promozione della lingua. È possibile ricondurre l'importanza della preservazione della lingua francese nelle valli valdesi a due fattori principali: in primo luogo, questa varietà di francese possiede un valore

storico e identitario radicato nel territorio in quanto veicolo di cultura, tradizioni e valori, elementi di cui la lingua è un componente essenziale; in secondo luogo, vi è certamente l'importanza di conoscere una lingua straniera moderna poiché tale competenza crea indipendenza, apre gli orizzonti e crea maggiori opportunità di lavoro per i giovani. Per questo motivo è importante che la tutela della varietà di francese parlata nelle valli valdesi sia attuata in un'ottica di promozione linguistica legata alla storia e alla modernità al fine di rendere questa lingua utilizzabile non solo come vestigia del passato ma anche come strumento di comunicazione attuale e futuro, sebbene si differenzi in alcune sue parti, come detto, dal francese standard. Il multilinguismo deve quindi diventare un mezzo di arricchimento della società.

In conclusione, indagando le competenze dei soggetti è risultato che, anche se non tutti utilizzano il francese come lingua di comunicazione e tenendo conto dei vari livelli di competenza, la maggior parte del campione è in grado di usarlo all'occorrenza: l'86% è in grado di scrivere in francese, il 94% è in grado di parlare in francese e il 95% è in grado di leggere in francese, mentre solo circa l'1% ha dichiarato espressamente di non conoscere del tutto il francese.

Dall'analisi dei dati emerge però che la diffusione del francese non è omogenea. Si registra una conoscenza generale della lingua in val Pellice e nel comune di San Germano Chisone, sia a livello di competenza attiva, sia passiva; per quanto concerne invece gli altri comuni della val Chisone e la val Germanasca, i dati ricavati suggeriscono che solo un'esigua minoranza del campione preso in esame capisce e/o è in grado di parlare il francese<sup>13</sup>, decretando una possibile discordanza tra l'appartenenza dichiarata con la Legge 482/99 e quella effettiva.

*“anche se non tutti utilizzano il francese come lingua di comunicazione e tenendo conto dei vari livelli di competenza, la maggior parte del campione è in grado di usarlo (...).”*

<sup>13</sup> I dati riportati si riferiscono unicamente al campione preso in esame per la ricerca.

## *La situazione linguistica attuale e futura*

Dall'analisi di alcune interviste effettuate nell'ambito della medesima indagine, la prima cosa che risulta in maniera evidente è l'utilizzo di un codice linguistico specifico a seconda dello strato sociale, dell'età, della località, della situazione comunicativa e della relazione dei parlanti; a queste è necessario aggiungere ulteriori fattori, come le competenze linguistiche che ogni parlante possiede dei diversi codici e la possibilità che la conoscenza di una lingua e/o di un dialetto possa essere attiva o passiva. In particolare, il francese è utilizzato con interlocutori, in situazioni e in contesti comunicativi specifici, principalmente in ambito familiare.

Ciò che emerge inoltre in maniera molto spiccata è la differenza di apprendimento, e quindi di competenze, che vi è tra le vecchie e le nuove generazioni: mentre gli anziani hanno appreso il francese non solo in ambito familiare ma anche grazie all'istruzione scolastica e religiosa che all'inizio del secolo scorso veniva impartita in questa lingua, i giovani lo hanno imparato principalmente a scuola in qualità di lingua straniera, quindi attraverso un canale completamente diverso rispetto all'ambiente religioso e culturale a cui esso è legato (oltre che in famiglia in alcuni casi): ciò stabilisce una differenza di competenze, una diversa percezione identitaria, un diverso attaccamento affettivo e un differente patrimonio culturale.

Infatti, nel corso dei secoli il francese si è affermato come lingua di cultura, mentre oggi esso si sovrappone ai *patouà* locali sostituendone l'uso popolare.

Ciò nonostante, anche se non tutto il campione ha studiato il francese o lo parla quotidianamente in famiglia, la maggior parte è in grado di comprenderlo e di conseguenza di interagire attraverso questa lingua; ciò è dovuto al fatto che buona parte ne è



venuta in contatto, se non in maniera diretta e attiva almeno come conoscenza passiva dovuta al fatto di averlo sentito parlare.

Foto di Anna Lami

Il francese è quindi conosciuto trasversalmente, senza distinzione di età e/o di appartenenza sociale. La comunità dei parlanti francofoni è però oggi composta principalmente da persone adulte e anziane; fanno eccezione alcuni comuni dove ancora oggi alcuni genitori (tra cui anche ragazzi giovani) parlano quotidianamente in francese ai figli.

Sebbene, come detto, le nuove generazioni siano state educate quasi interamente in italiano, i giovani sono consapevoli dell'importanza di tale patrimonio linguistico e culturale, e nel caso in cui essi conoscano il francese (in quanto lingua minoritaria e non semplicemente come lingua straniera appresa grazie all'insegnamento scolastico) è possibile che decidano di iniziare a parlarlo con le future generazioni. Ciò dimostra che comunque la trasmissione delle

lingue locali non è affidata esclusivamente a una trasmissione passiva in cui i figli apprendono le lingue perché le sentono parlare da altri e/o le abbandonano con la scolarizzazione, ma anche grazie a una trasmissione attiva in cui genitori di oggi, cioè i giovani, decidono di trasmettere le proprie competenze linguistiche ai figli e le mantengono nel tempo<sup>14</sup>.

Ciò nonostante, coloro che oggi decidono di trasmettere il francese ai propri figli rappresentano una minima parte della popolazione. Oggi la conoscenza della lingua francese dipende quindi dall'insegnamento e da quelle poche famiglie che ancora lo parlano perché più legate alle tradizioni e alla cultura valligiana.

Il francese parlato nelle valli valdesi è utilizzato principalmente come lingua familiare e in quanto simbolo di appartenenza alla comunità, sebbene il suo ruolo come lingua di cultura della chiesa valdese sia ormai molto ridotto<sup>15</sup>. Di conseguenza, il patrimonio linguistico delle valli valdesi appare oggi molto fragile; le parlate locali, incluso il francese, sono più note alle persone adulte e anziane, mentre i giovani tendono a utilizzare l'italiano standard e/o regionale. Questa situazione è solitamente un indicatore dell'ardua possibilità di sopravvivenza di una parlata locale poiché con la scomparsa delle vecchie generazioni ci si aspetta una progressiva diminuzione della diffusione della lingua.

Nel caso del francese parlato nelle valli valdesi però la situazione è differente poiché, sebbene non tutti utilizzino il francese come lingua di comunicazione, la maggior parte della popolazione è in grado di usarlo all'occorrenza. Benché negli anni passati si sia registrata una perdita di funzionalità e di prestigio da parte della lingua, la regressione del francese risulta reversibile e il numero dei parlanti potrebbe gradualmente aumentare nel tempo: esso sembra

<sup>14</sup> La situazione cambia secondo le diverse località, ma ciò avviene principalmente in val Pellice.

<sup>15</sup> M, RIVOIRA, «*Nous avons besoin de ces deux langues comme de nos deux mains*»: il francese nelle Valli Valdesi, tra proiezioni ideologiche e realtà dei fatti, atti del XLVI congresso internazionale di studi della Società di linguistica italiana (SLI), Siena, 27-29 settembre 2012, Roma, Bulzoni, 2015.

infatti essere soggetto a un fenomeno di lenta rivitalizzazione<sup>16</sup>.

Le condizioni storiche e sociali che hanno sostenuto la globalizzazione fino a circa un decennio fa sono infatti mutate, lasciando il posto a una rinnovata consapevolezza del pericolo dell'indebolimento delle peculiarità locali e all'interesse per la salvaguardia delle lingue minoritarie e delle parlate tradizionali in quanto veicoli della cultura e del patrimonio territoriale.

Nonostante l'uso estensivo e la conoscenza approfondita dell'italiano, il campione utilizzato ai fini della ricerca mantiene viva la consapevolezza della propria specificità utilizzando le parlate tradizionali e valorizzando il proprio patrimonio locale a tutti i livelli. I cittadini sono i depositari di questa ricchezza e accanto alle numerose attività e iniziative promosse a favore della tutela e della valorizzazione della lingua è pertanto necessario che essa venga tramandata di generazione in generazione.

Il sapere tradizionale e le parlate locali sono legati al territorio e simboleggiano l'appartenenza a una comunità: la decisione di identificarsi con tale sapere è una scelta che deve essere portata avanti quotidianamente, altrimenti tale patrimonio storico e linguistico rischia di indebolirsi lentamente<sup>17</sup>.

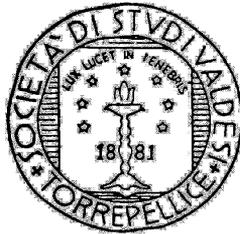
Nel caso in cui l'interesse nei confronti di questa lingua aumentasse progressivamente e le iniziative di tutela e promozione avessero l'effetto desiderato nel lungo tempo, si potrebbe assistere a un rallentamento dell'indebolimento del francese o addirittura a una inversione di tendenza e quindi a una sua ridiffusione.

Ciò che decreterà le sorti del francese saranno le scelte linguistiche delle generazioni future.

*“ Il sapere  
tradizionale e  
le parlate locali  
sono legati  
al territorio e  
simboleggiano  
l'appartenenza  
a una comunità  
(...). ”*

<sup>16</sup> Tali affermazioni si riferiscono alla situazione della val Pellice, dove la vitalità del francese appare più elevata e la trasmissione della lingua come codice di comunicazione non è ancora stata interrotta.

<sup>17</sup> M, RIVOIRA, *L'insegnamento delle lingue minoritarie e il rapporto con il territorio*, in «La Beidana», n. 59, 2007, pag. 55.



## CONVOCAZIONE ASSEMBLEA

**L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi**

**è convocata per sabato 16 aprile 2016,**

alle ore 8:30 in prima convocazione  
e alle **ore 16:30 in seconda convocazione**  
presso l'Archivio della Tavola Valdese,  
in via Beckwith 3, Torre Pellice.

Ordine del giorno:

- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea
- approvazione del bilancio consuntivo 2015 della Società, con relazioni del cassiere e dei revisori dei conti
- varie ed eventuali

*Il Seggio*

# I MAISINOR NELLE VALLI VALDESI

Una lettura antropologica delle  
forme terapeutiche tradizionali

di Gabriele Lantarè

---



Nelle valli valdesi agiscono, oggi come in passato, i *maisor*, guaritori non istituzionali specializzati nel trattamento di particolari disturbi. La prospettiva del presente lavoro è antropologica: il ricercatore si propone di indagare credenze e modi di stare al mondo, assumendo un punto di vista altro rispetto al proprio<sup>1</sup>. L'autore non intende dunque in alcun modo pronunciarsi riguardo alla verità, all'efficacia o all'opportunità di ricorrere alle pratiche dei *maisor*; ciò a cui si intende dar voce è il «punto di vista del nativo»<sup>2</sup>, pur senza rinunciare alla dimensione riflessiva, a partire dai dati raccolti. Dati che, essendo antropologici, non sono realtà statistiche o «oggettive», ma piuttosto «significati intersoggettivi che gli informatori condividono»<sup>3</sup>. Non si tratta di «fatti [...] preconfezionati, in attesa soltanto che arrivi qualcuno a raccogliarli; sono invece creati e ricreati»<sup>4</sup> nelle diverse fasi del lavoro etnografico. La conoscenza antropologica non è di tipo positivisticò, ma riguarda l'«umana comprensione di sé in generale, e dovrebbe arricchire la sfera della saggezza umana che concerne chi siamo come specie»<sup>5</sup>. Anche per queste ragioni le documentazioni «non canoniche» – come per esempio ciò che l'interlocutore ha detto al ricercatore senza essere registrato – sono ritenute nel lavoro etnografico valide quanto i testi scritti. È importante tener presente il taglio antropologico del testo, per non fraintenderne gli intenti e le affermazioni.

Le indicazioni dell'antropologia medica e i numerosi studi che hanno mostrato la relatività

<sup>1</sup> L'articolo è tratto dalla tesi di Laurea Triennale in Comunicazione interculturale *I maisor nelle valli valdesi. Forme terapeutiche tradizionali nelle vallate protestanti del Piemonte* discussa nell'a.a. 2014-2015 presso l'Università degli Studi di Torino, Scuola di Scienze giuridiche, politiche ed economico-sociali, Dipartimento di Culture, Politica e Società, relatore Prof. Pier Paolo Viazzo.

<sup>2</sup> Espressione risalente all'antropologo Bronislaw Malinowski (1884-1942).

<sup>3</sup> E. A. SCHULTZ e R. LAVENDA, *Antropologia culturale*, Bologna, Zanichelli, 2006, p. 39.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Per quanto riguarda la relatività della conoscenza scientifica, il testo classico di riferimento resta T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago University Press, Chicago, 1962, tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969. Nell'ambito dell'antropologia medica, si veda G. PIZZA, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2005.

<sup>7</sup> «La biomedicina – che vorrebbe essere contrazione per “medicina biologica” - viene così definita in quanto si tratta di una medicina che tende a privilegiare l'aspetto biologico e a ridurre, o a negare, la dimensione socioculturale della malattia. Il termine “biomedicina” è utilizzato dall'antropologia medica proprio per sottolineare il carattere peculiare della “medicina occidentale” rispetto a una più ampia pluralità di forme della medicina. Esso, infatti, non è di solito usato dai medici né appare diffuso nel senso comune:

storica e culturale della conoscenza scientifica e della medicina “convenzionale”<sup>6</sup> inducono alcune scelte terminologiche. Si parlerà perciò di “biomedicina”<sup>7</sup> per riferirsi alla medicina cosiddetta «“occidentale”, “egemone”, “ufficiale”, “moderna”, “scientifica”»<sup>8</sup>, e di “credenze” medico-scientifiche in luogo di “conoscenze”, anche perché ciò che interessa il lavoro sono le convinzioni degli interlocutori in tale ambito, che possono in linea di principio anche non corrispondere alle “conoscenze” riconosciute dalla comunità scientifica.

Oltre ai pochi contributi esistenti di altri ricercatori<sup>9</sup>, si sono raccolte testimonianze e interviste - alcune delle quali registrate - di guaritori, di loro “pazienti” e di nativi informati del fenomeno.

L'intento della ricerca, senza pretesa di esaustività, è esplorativo: gettare luce sull'attività dei *maisinor*, indagando i modi in cui il fenomeno si colloca negli universi mentali dei nativi, nel contesto specifico delle valli valdesi. Le peculiarità di questo territorio emergeranno soprattutto in termini di pluralità, in particolare dal punto di vista delle alternative di tipo religioso-spirituale e terapeutico.

### *Alternative di tipo religioso-spirituale e panorama della situazione terapeutica*

La pluralità religiosa che caratterizza la storia del territorio si esprime anzitutto nella relazione - tutt'altro che irenica - tra il mondo valdese e la locale popolazione cattolica. Tuttavia tale aspetto, anche per il passato, non si esaurisce nelle suddette alternative.

Nel 1864 arriva in val Pellice dagli Stati Uniti il predicatore avventista Michael Czechowski, ex frate francescano polacco, i cui sermoni, oltre a provocare la conversione della lusernese Caterina Revel,

prima avventista italiana ed europea, porranno le basi per la fondazione di una comunità nel 1885, in concomitanza con l'opera dei missionari e le ripetute visite della stessa co-fondatrice della Chiesa avventista del settimo giorno, Ellen White. L'Esercito della Salvezza è presente nelle Valli dal 1891, grazie all'attività di Fritz Malan e della diaconessa francese Marie Sircoulon. Sempre nel 1891 il fondatore dei Testimoni di Geova Charles Russell incontra a Pinerolo il professore valdese Daniele Rivoire, che sembra simpatizzare per le sue idee; nel 1903 il primo gruppo di Studenti Biblici viene avviato a San Germano Chisone. Nel 1911 l'italo-americano Pietro Ottolini arriva a Luserna San Giovanni, per fondarvi una comunità pentecostale che entrerà poi a far parte delle Assemblee di Dio in Italia. Dal 1881, quando Maurizio De Maria inizia il suo ministero a Torre Pellice, è presente sul territorio anche l'Assemblea dei Fratelli.

Una tale sorprendente varietà può essere spiegata con la convinzione diffusa tra gli evangelizzatori dei movimenti riformati di fine Ottocento e inizio Novecento che le valli valdesi, abitate da sinceri cristiani eredi della Chiesa primitiva, costituissero un ottimo campo di prova per l'attività missionaria sul continente europeo. Del resto i movimenti citati non sono i soli ad essere transitati o ad aver dato vita a insediamenti stabili in questo territorio; vi operarono ministri battisti, predicatori appartenenti alla Chiesa Libera e mormoni<sup>10</sup>.

A partire dagli anni Settanta il fenomeno migratorio ha portato nel Pinerolese nuove religioni; particolarmente consistenti sono la comunità ortodossa rumena, che dal settembre 2013 dispone di un proprio edificio di culto, e la comunità islamica. La fine del XX secolo rende inoltre necessario riconoscere forme nuove di appartenenza e vitalità anche in seno alle religioni storiche europee; in ambito cattolico si evidenzia il Cammino Neocatecumenale,

l'espressione corrente in questi casi è quella di "medicina", poiché si tende a "naturalizzare" l'ambito biomedico, a considerarlo cioè come l'unica prospettiva "vera" e "legittima", rifiutando così una definizione che lo rende invece relativo». PIZZA, *Antropologia medica*, cit., p. 125.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> In particolare cfr. G. V. AVONDO et al., *Malattia e salute. Medicina popolare e ufficiale nelle valli del Pinerolese tra Ottocento e Novecento*, Ivrea, Priuli & Verlucca, 1996; G. BRESSO, *Medicina popolare nel Pinerolese: le "meisinoire"*, Tesi di laurea in Educazione professionale, Corso Interfacoltà in Educazione professionale, Università degli Studi di Torino, 2005.

<sup>10</sup> Per una ricostruzione storica della pluralità religiosa delle Valli si faccia riferimento a V. VINAY, *Storia dei valdesi. III: Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Torino, Claudiana, 1980.

nato a seguito del Concilio Vaticano II, che nel 2003 ha inaugurato a Luserna Alta un seminario missionario ospitante uomini provenienti da tutto il mondo che si preparano ad esercitare il sacerdozio a servizio delle diocesi<sup>11</sup>.

Il territorio delle valli valdesi, per quanto concerne le alternative di tipo religioso-spirituale, manifesta dunque un'inaspettata e vivace varietà, storicamente radicata e dalla portata più ampia di quanto ci si potrebbe aspettare; sembra quasi emergere una sorta di tradizione della pluralità in tale ambito, che qualifica l'area come particolarmente fertile per la proliferazione di esperienze diverse. Caratteristiche non dissimili si riscontrano considerando le alternative terapeutiche presenti nella zona.

Nel XIX e nel XX secolo il territorio delle valli valdesi era ben attrezzato per quanto riguarda le istituzioni legate alla biomedicina, la cui presenza era concreta e visibile soprattutto nelle strutture ospedaliere. La più antica di esse è l'Ospedale Valdese di Torre Pellice, aperto nel 1826 su progetto di Carlotta Peyrot, moglie del moderatore Geymet, per accogliere i malati valdesi poveri; la somma donata dallo zar Alessandro I consentì, con il beneplacito delle autorità sabaude, di intraprendere l'opera<sup>12</sup>. Due anni dopo venne inaugurata a Pomaretto una sede distaccata che prese il nome di *deposito*. Nel 1855 a Luserna Alta venne fondato, all'interno dell'ex convento dei Servi di Maria, l'Ospedale Mauriziano. Nell'Ottocento, dunque, la val Pellice e la val Chisone ospitavano ben tre ospedali; sempre a partire dal XIX secolo, inoltre, la zona diventa area privilegiata nella quale si moltiplicano le opere assistenziali della diaconia valdese, cui vanno affiancandosi realtà più o meno analoghe legate alle parrocchie cattoliche. Bisogna pertanto riconoscere, anche in seno alla medicina convenzionale, un proliferare di iniziative di varia natura. Nell'ultimo trentennio del Novecento gli

<sup>11</sup> Cfr. I. COASSOLO, *Redemptoris Mater, 10 anni di vocazioni*, pubblicato il 4 marzo 2013, in <http://www.vitadiocesanapinerolese.it/territorio/val-pellice/redemptoris-mater> (sito «Vita Diocesana Pinerolese», url consultato il 5 maggio 2015).

<sup>12</sup> Cfr. AVONDO et al., *Malattia e salute*, cit., pp. 63-86 (*Le prime strutture sanitarie. Gli Ospedali Valdesi di Torre Pellice e Pomaretto*).

istituti ospedalieri delle Valli hanno subito graduali ridimensionamenti, che hanno portato alla chiusura del Mauriziano di Luserna e alla «lenta agonia»<sup>13</sup> degli ospedali valdesi; la loro amministrazione venne progressivamente assunta dalle Asl, fino alla cessione delle strutture alla Regione Piemonte nel 2003.

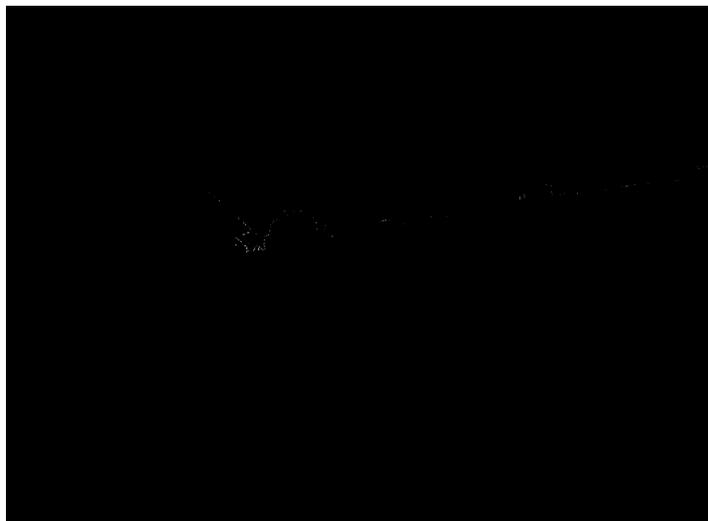
La val Pellice sembra essere terreno fertile anche per quanto riguarda le cosiddette medicine non convenzionali. A Luserna San Giovanni infatti, in via Fuhrmann, ha sede l'Istituto Rudy Lanza, cronologicamente la prima scuola di naturopatia in Italia, e tra le più accreditate a livello europeo. Per opera di Ulderico Lanza, che in Francia aveva conosciuto le pratiche terapeutiche tradizionali orientali, nacque negli anni 1967-68 la Scuola Italiana di Agopuntura; a partire da questa istituzione, nel 1986 fu fondato l'Istituto lusernese, le cui finalità sono orientate principalmente alla formazione di professionisti naturopati qualificati attraverso un percorso di studi triennale. Si tratta della prima scuola di naturopatia in Italia ad aver ottenuto la certificazione ISO 9001:2008 per la qualità nella formazione. Presso il complesso di Luserna ha inoltre sede la Federazione Nazionale Naturopati Heilpraktiker Professionisti, che riunisce coloro che operano nel settore fornendo servizi assicurativi, di tutela e codice deontologico. Sempre in via Fuhrmann risiede uno dei primi iridologi italiani, che iniziò a praticare tale disciplina, compresa nell'ambito della naturopatia, intorno agli anni Settanta del secolo scorso, quando in Italia era del tutto sconosciuta.

Nella stessa via vivevano in passato alcuni medici e guaritori, tanto da dare vita a una sorta di “area non istituzionale della salute”, che alcuni chiamano “la strada dei maghi”.

Una simile panoramica, per quanto incompleta, rivela una peculiare varietà di alternative terapeutiche. È possibile classificarle sulla base

<sup>13</sup> D. Rosso, *L'ospedale dal nome «valdese»*, in «L'Eco delle Valli Valdesi», n. 24, 2010, p. 11.

Via Fuhrmann a  
Luserna San Giovanni,  
da alcuni conosciuta  
come “la via dei  
maghi”



<sup>14</sup> È necessario precisare che la classificazione proposta è del tutto contingente: alcuni decenni fa, pratiche come il *reiki* e le stesse medicine non convenzionali avrebbero goduto di un grado molto minore di riconoscimento giuridico-istituzionale. In Italia tali discipline sono attualmente inquadrate dalla legge 4/2013, che tenta di sistematizzare le «professioni non organizzate in ordini o collegi». Si tratta di un insieme molto esteso e differenziato di attività economiche, non incluse in una cornice legislativa già esistente, che comprende tanto il naturopata quanto il consulente coniugale,

del loro grado di riconoscimento giuridico-istituzionale<sup>14</sup>, collocandole lungo un *continuum* che da un massimo, rappresentato dagli esponenti della medicina convenzionale, passa attraverso le professioni non ordinistiche delle medicine non convenzionali, fino a un minimo, dove si situano i casi in cui la regolamentazione è assente. Le pratiche dei *maisinor* si inseriscono senza dubbio in quest'ultimo gruppo.

Il termine *maisinor* [majzi'nur], che presenta alcune varianti diatopiche come *meisinor* e altre, è un derivato di *maisin-a* [maj'zi η a], che nel dialetto locale significa “medicina, rimedio”. Il *maisinor* è dunque “qualcuno che fornisce un rimedio”. A una prima analisi, tale termine si rivela circoscrivere un dominio semantico piuttosto differenziato al suo interno; tuttavia, a fronte della varietà apparentemente irriducibile, emerge una piuttosto netta specificità, per cui il *maisinor* si occupa di malesseri ben precisi e non di altri; non si tratta di un generico guaritore, ma di un individuo specializzato nel trattamento di uno o più mali ben definiti. Si serve a tal fine di dispositivi di manipolazione corporea o rituali che si presentano come autoctoni da sempre, e la cui

trasmissione avviene solitamente o per scoperta di una capacità naturale o come insegnamento di conoscenze da una generazione all'altra, saperi questi che comprendono spesso elementi segreti. Nel contesto specifico delle valli valdesi, il *maisinor* si definisce come un terapeuta specializzato nella cura di uno o più malesseri, anche diversi tra loro, ma ben definiti, che tratta utilizzando tecniche corporee o rituali parzialmente segrete, ricevute come abilità innata o come conoscenza trasmessa di generazione in generazione.

### *I maisinor e le loro specializzazioni*

Come in biomedicina esistono l'ortopedico, il pediatra e il dermatologo, anche i *maisinor* hanno le loro specializzazioni. Un primo gruppo di terapeuti, definiti da qui in avanti «*maisinor* empirici», comprende coloro che si servono di pratiche corporee per «sistemare i nervi»; altri guaritori, indicati come «*maisinor* rituali», curano mali disparati eseguendo riti, generalmente semplici ed essenziali, il cui nucleo è costituito da una formula segreta.

È opportuno precisare che le pratiche dei *maisinor* non rappresentano un *unicum*, ma analoghe forme terapeutiche sono riscontrabili in molte altre parti d'Italia e - soprattutto nel caso dell'«aggiustaossa» - del mondo. Se altrove la distinzione tra i due gruppi individuati è segnalata anche sul piano lessicale, nelle valli valdesi essi vengono parimenti designati come *maisinor*. Effettivamente alcune caratteristiche accomunano e contraddistinguono tutti questi guaritori; ma esiste forse una ragione più profonda che determina il raggruppamento delle diverse categorie sotto un unico vocabolo: i *maisinor*, empirici e rituali, rappresentano allo stesso modo una tradizione terapeutica locale parallela alla biomedicina, essendone a tutti gli effetti gli operatori qualificati.

l'amministratore condominiale, l'interprete e l'educatore cinofilo. La suddetta legge assegna un ruolo di rilievo alle associazioni professionali, che, pur non potendo assumere funzioni di rappresentanza esclusiva, forniscono agli utenti garanzie di tutela e trasparenza, godendo di un ampio grado di autoreferenzialità. In tale contesto legislativo trovano facilmente spazio situazioni di esercizio abusivo di professione; anzi, il confine tra attività legittima e violazione del Codice Penale appare in molti casi piuttosto indefinito.

“ Dal punto di vista biomedico, le comuni espressioni «nervi accavallati» e «nervi fuori posto» sono affermazioni semplicemente prive di senso (...). ”

La prima categoria di *maisinor* - coloro che «mettono a posto i nervi» - sembrerebbe riguardare terapeuti che si servono di manipolazioni per curare disturbi di natura muscolare e articolare; tuttavia la definizione del loro ambito operativo appare piuttosto controversa. Dal punto di vista biomedico, le comuni espressioni «nervi accavallati» e «nervi fuori posto» sono affermazioni semplicemente prive di senso; si dovrebbe parlare piuttosto di tendini e legamenti, oppure di contratture muscolari. I guaritori che operano in questo ambito, tuttavia, tengono a precisare che spesso si tratta proprio di nervi accavallati o fuori sede, oltre che di tendini e altro, e dichiarano di percepire al tatto la differenza fra i tendini, più grossi, e i nervi, più sottili. Tendini e nervi sembrano assumere, nelle parole di questi guaritori, funzioni e significato non del tutto coincidenti con quelli assegnati loro dalla medicina convenzionale; sarebbero «dei fili che tengono il corpo umano assieme», «quel filo che ti passa attraverso»<sup>15</sup> e insieme alle ossa dà al corpo la sua forma e struttura. I medici, nelle parole di questo primo gruppo di terapeuti, «dicono che i nervi non ci sono»<sup>16</sup>, o comunque non accettano che possano andare fuori posto. Alcuni manipolatori, tuttavia, avallano l'interpretazione biomedica, e ritengono insensato continuare a sostenere oggi che i nervi possano accavallarsi e uscire di sede<sup>17</sup>. Questione di importanza non secondaria, per quanto riguarda i *maisinor* empirici, è quella della diagnosi. Chi si rivolge a essi lo fa spesso immediatamente dopo aver subito un trauma, i cui effetti ed entità non sono necessariamente palesi; questi guaritori si trovano così a gestire situazioni “di pronto soccorso”, andando incontro a tutti i legittimi dubbi inerenti alle possibili conseguenze nocive del loro intervento. Tuttavia al *maisinor* sembrerebbe appartenere anche una relativa abilità diagnostica, e i terapeuti intervistati dichiarano di saper riconoscere il problema del paziente: «riesco a sentire in profondità

<sup>15</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Torre Pellice, 12 maggio 2015.

<sup>16</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Torre Pellice, 12 maggio 2015.

<sup>17</sup> BRESSO, *Medicina popolare*, cit., pp. 42-47.

com'è la tua struttura interna, quindi dai nervi fino a arrivare all'osso; è come se avessi in mano quasi una radiografia»<sup>18</sup>. Il *maisnor* sarebbe capace di identificare non soltanto la natura dei malesseri, ma anche la loro origine. In ogni caso, se sospettano o si rendono conto di avere a che fare con una frattura, i guaritori intervistati si rifiutano di intervenire, delegandone la risoluzione alle tecnologie e agli specialisti della biomedicina. La terapia consiste essenzialmente in un massaggio sulla zona in cui viene individuato il problema, e praticato anzitutto su base istintiva. Una guaritrice descrive in questo modo il proprio operato: «vado a toccare con le mani e ti metto a posto, sento dove ci sono i nervi e te li metto a posto»<sup>19</sup>. Le testimonianze raccolte insistono nel ribadire che non c'è un vero e proprio metodo, ma la tecnica da utilizzare varia a seconda del caso; il *maisnor* percepisce «a tatto»<sup>20</sup> la situazione di tendini e nervi ed intuisce spontaneamente il tipo di massaggio da mettere in atto. Ciò che conferisce efficacia alle pratiche del *maisnor* empirico, l'istinto che lo guida e ne legittima l'attività, è il «dono». Non si tratta di qualcosa che può essere appreso, ma lo si riceve, in maniera talvolta misteriosa, come capacità naturale intrinseca alla persona del terapeuta: «è mio, spontaneo [...] un'impronta che ti rimane in cervello»<sup>21</sup>. I guaritori intervistati dichiarano di non aver studiato o imparato una tecnica, ma «ricevuto il dono, è diverso»<sup>22</sup>; e anche qualora l'operatore abbia frequentato corsi professionalizzanti, l'apprendimento segue la scoperta di questa sensibilità, e viene ricercato proprio per comprendere meglio e perfezionare una predisposizione naturale già riconosciuta<sup>23</sup>. Tuttavia vanno segnalate molteplici forme di ereditarietà. Quasi tutti i *maisnor* in questione possono annoverare uno o più avi che possedevano il medesimo dono; spesso si tratta di ascendenti diretti, ma può essere anche un lontano zio o cugino. Il dono infatti «si trasmette nel sangue»<sup>24</sup>, ma secondo regole che sembrano in

<sup>18</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

<sup>19</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

<sup>20</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Torre Pellice, 12 maggio 2015.

<sup>21</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Torre Pellice, 12 maggio 2015.

<sup>22</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Torre Pellice, 12 maggio 2015.

<sup>23</sup> Cfr. BRESSO, *Medicina popolare*, cit., pp. 42-47.

<sup>24</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Torre Pellice, 12 maggio 2015.

fin dei conti prive di sistematicità: può trasmettersi in linea diretta o collaterale, può manifestarsi di generazione in generazione oppure restare latente per riemergere dopo tre o quattro generazioni. L'abilità del terapeuta si sviluppa con l'esercizio: «più vai avanti, più prendi sensibilità»<sup>25</sup>. Oltre ai discendenti di guaritori, si ritiene che possiedano il dono anche altre categorie di persone, come i settimini, coloro cioè che nascono al settimo mese di gravidanza e dunque «incarnano già nella loro vicenda personale un potere straordinario di sopravvivenza»<sup>26</sup>. I *maisinor* solitamente non richiedono compensi, ma accettano eventuali offerte. Dalle testimonianze raccolte emerge che molti di essi interpretano il loro operato quasi come una missione. Avendo ricevuto un dono, sentono il dovere di metterlo a disposizione del prossimo, quando non un vero e proprio bisogno di esercitarlo: «devo farlo, è come se fosse acqua che bevi o aria che respiri... devi farlo, se no ti manca qualcosa»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

<sup>26</sup> M. PIROVANO, *Vermi, donne che segnano, trasmissione dei saperi magico-religiosi. Una ricerca sul campo nel territorio lecchese*, in «SM Annali di San Michele», n. 16, 2003, numero monografico su «Saperi terapeutici tradizionali nell'arco alpino», p. 71.

<sup>27</sup> Intervista ad una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

Le pratiche dei *maisinor* rituali sono finalizzate a trattare disturbi eterogenei, ma piuttosto specifici. I malesseri curati nelle valli valdesi dai terapeuti in questione, per quanto si è potuto constatare, si riconducono a un numero piuttosto ridotto: il fuoco di sant'Antonio (*herpes zoster*), i vermi, le contusioni costali, le verruche e la *risipola* (erisipela). In linea di principio, un solo guaritore può trattare più di un disturbo; tuttavia, per quanto si è avuto modo di intendere, i *maisinor* sono più frequentemente specializzati nella cura di un solo malessere. Pare che in passato esistesse nelle valli valdesi un numero consistente di guaritrici che «soffiavano» il fuoco di sant'Antonio; oggi, tuttavia, la *maisinòira* intervistata, valdese, è forse l'unica della zona ad effettuare ancora la terapia. Il trattamento consiste in un «rito» estremamente essenziale: la guaritrice soffia leggermente sulla parte ammalata «descrivendo una

croce per un numero dispari di volte»<sup>28</sup>, e pronuncia una formula che deve restare segreta. La testimone dichiara di aver ricevuto questo insegnamento da sua nonna, che voleva lasciare l'attività di *maisinòira*; infatti il guaritore, rivelate le parole segrete a un'altra persona, non può più eseguire la pratica, che verrà svolta dal suo successore<sup>29</sup>. Sebbene il rito non risolve tutti i casi, spesso si guarisce, anche se gradualmente, e la stessa terapeuta si dichiara sorpresa del successo delle pratiche, che rappresentano un mistero anche per lei. La testimone non mette in discussione la comprensione biomedica del fenomeno, che anzi mostra di conoscere e condividere. Ci tiene infine a precisare di non possedere alcuna capacità particolare; il suo non è un «dono», un potere, né tanto meno una magia, ma piuttosto un'«eredità» che ha ricevuto, un insegnamento che attua così come le è stato trasmesso e che, per ragioni che sfuggono alla sua comprensione, funziona. In questo riconosce la differenza che definisce la propria pratica rispetto a quelle dei *maisinor* empirici: per «sistemare i nervi», infatti, è necessaria una qualche capacità particolare, una sensibilità propria della persona, un «dono». Elementi, questi, che non sente di possedere. Un altro guaritore, cattolico e residente a Luserna, tratta il fuoco di sant'Antonio e le ustioni, utilizzando una tecnica leggermente diversa. Il terapeuta inizia con il segno della croce, tocca con il pollice la punta della lingua e procede passando lo stesso dito sulla zona affetta dal male per tre volte consecutive. Non è indispensabile la presenza fisica del paziente: spesso il trattamento viene commissionato telefonicamente e il *maisinor*, informatosi accuratamente circa la parte del corpo colpita dal fuoco, lo esegue su di sé a nome del committente. Anche in questo caso l'efficacia della pratica è imputata alla recita di formule – l'intervistato parla di vere e proprie preghiere – che vengono mantenute segrete. Non tutti coloro che ricorrono alla terapia guariscono, ma sembra che buona parte ne tragga perlomeno un

“Le pratiche dei *maisinor* rituali sono finalizzate a trattare disturbi eterogenei, ma piuttosto specifici.”

<sup>28</sup> AVONDO et al., *Malattia e salute*, cit., p. 38.

<sup>29</sup> Cfr. V. COGNAZZO, *Prima colazione un bicchiere di urina*, in «L'Eco mese», n. 6, 1991, p. 15.

“ (...) si tratta di un insegnamento ricevuto come «eredità», e dal momento in cui il guaritore trasmette il segreto, non può più esercitarlo (...). ”

<sup>30</sup> Intervista a un guaritore rituale di Luserna, 10 giugno 2015.

<sup>31</sup> Intervista a una paziente dei *maisinor*, 15 ottobre 2014.

sensibile giovamento. Il testimone dichiara di aver ricevuto questo insegnamento da parte di suo zio che, rifiutatosi in vita di rivelare il procedimento per poter continuare a praticarlo, lasciò in cassaforte, come «eredità», un biglietto intestato al proprio figlio e al nipote, che spiegava come eseguire il trattamento; i due discendenti, dopo aver appreso la tecnica, bruciarono lo scritto, seguendo le raccomandazioni date dal defunto nel biglietto stesso.

A dispetto delle differenze, le due procedure riscontrate sembrano riconducibili a un'unica tipologia; in entrambi i casi, infatti, si tratta di un insegnamento ricevuto come «eredità», e dal momento in cui il guaritore trasmette il segreto, non può più esercitarlo efficacemente.

Lo stesso guaritore esegue anche il trattamento per eliminare i vermi dei bambini, disturbo corrispondente in biomedicina a forme di parassitosi provocate da elminti come ossiuri o ascaridi. I pazienti sono solitamente bambini di età prescolare, la cui madre commissiona il rito al *maisinor*. La procedura non è molto diversa dalle forme di segnatura dei vermi diffuse in altre parti d'Italia, ed è finalizzata sia a diagnosticare l'eventuale elmintiasi che a curarla. Occorrono anzitutto nove fili di *rista* (canapa), che vengono posizionati sopra una scodella piena d'acqua, in modo da formare una croce. Il guaritore procede quindi recitando le preghiere, e inserendovi il nome del bambino da trattare; se il paziente ha i vermi, i fili girano su se stessi e si attorcigliano, altrimenti in caso contrario «non muove quasi niente»<sup>30</sup>. Una testimone, che da bambina ricorda di aver assistito la nonna, valdese, mentre eseguiva il rito, afferma che «se avevano i vermi [...] si arrotolavano tutti»<sup>31</sup>.

Nel caso in cui venga diagnosticata la presenza dei parassiti, il *maisinor* toglie i fili dall'acqua con un paio di forbici e li taglia, per poi bruciarli.

Anche l'insegnamento per eliminare i vermi viene tramandato e ricevuto come eredità, solitamente da parte di un congiunto.

Il trattamento delle *còste*<sup>32</sup>, quello cioè finalizzato a curare le contusioni costali provocate da cadute o incidenti di vario genere, mostra significative affinità con quello dei vermi. Per lo svolgimento del rito si utilizzano ventiquattro chicchi di grano, ciascuno dei quali rappresenta una costola, che vengono posti in una ciotola piena d'acqua; la diagnosi si esprime osservando il comportamento dei chicchi: quelli «che corrispondono alle costole ammaccate stanno sul fondo della ciotola oppure stanno diritti oppure ancora hanno una goccia d'acqua sopra»<sup>33</sup>. In caso di frattura pare che l'esame non dia alcun esito, e il *maisior* suggerisce al paziente di effettuare una radiografia. Anche in questo caso non è necessaria la presenza fisica del paziente, ma l'intervento viene spesso commissionato telefonicamente, comunicando soltanto il nome della persona da trattare e la dinamica dell'infortunio. La trasmissione avviene secondo la procedura consueta: il guaritore insegna la tecnica e la formula segreta ad una persona di fiducia, solitamente un familiare, che continuerà l'attività, e da questo momento lui stesso non potrà più praticarla efficacemente. Rispetto ai casi finora analizzati, il rito per trattare i porri<sup>34</sup> - o verruche, comuni infezioni virali che si manifestano in escrescenze epidermiche - si presenta come una procedura decisamente complessa. Il guaritore, informato del numero dei porri, del nome del paziente e della sua età, effettuerà il trattamento durante la luna calante, seppellendo nella terra alcuni particolari materiali; entro il novilunio, se la pratica è stata eseguita esattamente e se il paziente avrà evitato dal momento del conteggio di toccarle, grattarle o parlare di esse, le verruche saranno scomparse. Anche in questo caso il trattamento può essere svolto senza che guaritore e paziente si

<sup>32</sup> Non è stato possibile intervistare un guaritore che tratti le *còste*; si ricorre dunque a informazioni fornite dagli interlocutori e ad altre reperite in AVONDO et al., *Malattia e salute*, cit.

<sup>33</sup> AVONDO et al., *Malattia e salute*, cit., p. 36.

<sup>34</sup> Si ricorre a informazioni fornite da un guaritore di Luserna e ad altre ricavate da BRESSO, *Medicina popolare*, cit.

“ La pratica del guaritore sembra trascendere l'identità religiosa, che non rappresenta un discrimine neanche per quanto riguarda l'appartenenza all'una o all'altra categoria di *maisinor*. ”

<sup>35</sup> Non è stato possibile individuare alcun *maisinor* che oggi tratti la *risipola*; le informazioni sono fornite da un'interlocutrice che ricorda vagamente il rito praticato dalla madre.

incontrino personalmente, ma è necessario rispettare con scrupolo il rituale. L'eliminazione delle verruche, rispetto alle altre pratiche rituali osservate, sembra presentare alcune peculiarità: pare infatti che il procedimento possa essere trasmesso senza che colui che lo insegna perda la possibilità di effettuarlo con successo; tuttavia i guaritori non ne rivelano la natura ma, come per gli altri riti, custodiscono il segreto.

Pare che nelle Valli esistessero in passato *maisinor* capaci di curare la temuta *risipola*<sup>35</sup>, un'infezione acuta della pelle nota in biomedicina come erisipela. Sembra che il trattamento venisse effettuato appoggiando la lama di un coltello sull'area affetta dalla malattia. La difficoltà di reperire informazioni a proposito può essere connessa con la diffusione delle terapie antibiotiche, che a partire dal quarto decennio del XX secolo hanno radicalmente ridimensionato la pericolosità e l'incidenza della malattia.

### *I maisinor tra religione e medicina*

Per tentare di descrivere gli spazi e i modi in cui le pratiche dei *maisinor* si collocano negli universi mentali dei nativi, si approfondirà il rapporto tra la fiducia nelle terapie di questi guaritori e altri due ordini di credenze: anzitutto la fede religiosa, rappresentata nel territorio delle Valli soprattutto dal cristianesimo valdese e cattolico; si considererà quindi il rapporto con la fiducia nella biomedicina e nella scienza.

La pratica del guaritore sembra trascendere l'identità religiosa, che non rappresenta un discrimine neanche per quanto riguarda l'appartenenza all'una o all'altra categoria di *maisinor*. Dei quattro di cui è stato possibile raccogliere la testimonianza diretta, due rientrano nell'insieme dei terapeuti empirici, gli altri due in quello dei guaritori rituali; per ciascun gruppo

uno di essi si dichiara valdese e l'altro cattolico. Pare che le soffiatrici dell'alta val Pellice fossero in passato tutte valdesi; un'intervistata afferma che sua nonna, valdese, curava i vermi, le *còste*, la *risipola* e il fuoco di sant'Antonio<sup>36</sup>. Sembra comunque che il *maisinor* debba essere credente, anche se non necessariamente praticante. Riguardo alle pratiche dei *maisinor* non è stato possibile rintracciare alcun pronunciamento ufficiale né da parte della Chiesa valdese né da parte della locale Chiesa cattolica; il fenomeno sembra perpetuarsi nel disinteresse degli organismi ecclesiali. Sarebbe pertanto necessario comprendere se esso vada incluso tra le attività considerate propriamente «magiche» oppure no; per quanto riguarda la magia, infatti, la posizione dei testi biblici e dei pronunciamenti ecclesiali è di inequivocabile disapprovazione. Le pratiche dei *maisinor* sembrano effettivamente rievocare le categorie frazeriane, soprattutto le definizioni di magia omeopatica e legge di similarità<sup>37</sup>; tuttavia, per quanto si è potuto constatare, i guaritori in questione non vengono quasi mai riferiti a un contesto magico. Le relazioni con la sfera religiosa risultano comunque tutt'altro che univoche. Una terapeuta empirica<sup>38</sup>, valdese, attribuisce a Dio stesso l'origine del dono<sup>39</sup>; sostiene inoltre di avere un buon rapporto con il pastore e la sua chiesa. Più poliedrico si rivela il gruppo dei *maisinor* rituali. Un guaritore cattolico, che cura diversi disturbi, distingue le pratiche laiche da quelle «della fede»<sup>40</sup>: i trattamenti per «il fuoco di sant'Antonio e i vermi sono delle preghiere, invece [quello per] le verruche no»<sup>41</sup>; la formula per eliminare i porri è infatti la sola che il *maisinor* potrebbe rivelare senza perdere la possibilità di eseguirla lui stesso. Si tratta probabilmente di preghiere contenenti espliciti riferimenti a dottrine proprie del cattolicesimo, dal momento che l'intervistato dubita che un individuo appartenente ad un'altra confessione religiosa possa pronunciarle. La soffiatrice di cui si è raccolta la testimonianza, valdese, non ritiene invece che

“(...) il fenomeno sembra perpetuarsi nel disinteresse degli organismi ecclesiali.”

<sup>36</sup> Testimonianza di un'interlocutrice.

<sup>37</sup> Cfr. J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1995 (ed. or. 1922).

<sup>38</sup> Intervista a una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

<sup>39</sup> Intervista a una guaritrice empirica di Pinasca, 24 aprile 2015.

<sup>40</sup> Intervista a un guaritore rituale di Luserna, 2 giugno 2015.

<sup>41</sup> Intervista a un guaritore rituale di Luserna, 2 giugno 2015.

l'identità religiosa del guaritore sia determinante, pur sostenendo che chi esegue simili pratiche crede necessariamente in qualcosa. Anche lei dichiara di pronunciare una preghiera nel corso della seduta, ma non sembra si tratti di una formula troppo specifica. Un'altra testimone<sup>42</sup>, che da bambina aveva assistito la nonna, valdese, mentre curava i vermi, ricorda vagamente che durante il rito veniva recitato il *Padre nostro*, e forse altre preghiere. Tali considerazioni sembrerebbero accostare le pratiche dei *maisinor* alla preghiera di intercessione, l'invocazione che il credente rivolge a Dio a favore di un'altra persona. Tuttavia tali trattamenti non possono affatto essere ridotti a questa ben nota e diffusa forma di spiritualità, ma mantengono le loro peculiarità: pur trattandosi con molta probabilità – almeno in certi casi – di vere e proprie preghiere, le formule non possono essere rivelate, pena la perdita della loro efficacia. Malgrado i legami ambivalenti con l'appartenenza religiosa, sembra comunque possibile individuare una certa «confessionalità» nelle formule dei *maisinor* rituali, che distingue quelle cattoliche, con riferimenti piuttosto specifici, da quelle valdesi, più generiche.

Un'ulteriore argomentazione addotta a favore delle pratiche dei *maisinor* di entrambi i gruppi è il fatto che si tratta di «una tradizione [...] delle Valli»<sup>43</sup>: «fanno parte della tradizione, perché ci sono sempre state nei paesi le *meisindire*»<sup>44</sup>. I ministri di culto, cattolici e valdesi, dei quali si è raccolta la testimonianza, non sono necessariamente contrari alle pratiche dei guaritori empirici, ma si pronunciano a sfavore di quelli rituali, in quanto si tratterebbe a loro avviso di azioni propriamente magiche o superstiziose. Comunque, a dispetto della stigmatizzazione - piuttosto blanda - che questi guaritori possono subire da parte delle istituzioni religiose, sulla base delle testimonianze raccolte, pare che i fedeli di entrambe le confessioni vi ricorrano senza troppi problemi. Gli interlocutori non rilevano quasi mai una contraddizione tra fede e

<sup>42</sup> Testimonianza di un'interlocutrice.

<sup>43</sup> Intervista a una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

<sup>44</sup> Intervista a una guaritrice empirica di Pinasca, 22 aprile 2015.

*maisinor*; sembra piuttosto che si tratti di due ambiti diversi, che non entrano in conflitto tra loro. La ragione risiede forse nel fatto che, come suggerisce il termine stesso, il *maisinor* è percepito come qualcuno che fornisce un rimedio, una «medicina». La sua sfera di competenza non è dunque quella religiosa-spirituale, ma piuttosto quella della salute e del benessere; non è visto come un mago, ma come un operatore terapeutico, e poiché affidarsi alle cure di uno specialista della medicina convenzionale non suscita alcuna tensione con la fede, anche il ricorso a questi taumaturghi non rappresenta un problema di natura religiosa. I *maisinor*, anzi, sembrano costituire una vera e propria tradizione locale, diversa dalla biomedicina, di cura del corpo e della persona.

Non sorprenderà dunque constatare che anche le credenze medico-scientifiche si relazionano in modo ambiguo con la fiducia nelle pratiche dei *maisinor*, spesso opponendovisi in modo più netto rispetto alla fede religiosa.

Una questione di rilevanza primaria riguarda la legittimità dell'attività terapeutica del *maisinor*. Per quanto concerne i guaritori empirici, la maggior parte di essi sembra dichiarare di non aver seguito alcun percorso di apprendimento istituzionale, ma di agire semplicemente sulla base del «dono» ricevuto; l'attività degli operatori biomedici che manipolano il corpo, invece, è legittimata dal lungo *iter* formativo e dalla certificazione conseguita.

La mancanza di una formazione biomedica determinerebbe anzitutto un diffondersi di false credenze, e la questione dei «nervi» costituirebbe il principale esempio a riguardo; se per alcuni interlocutori si tratta solamente di «un linguaggio un po' particolare»<sup>45</sup>, per altri «al giorno d'oggi [...] continuare a sostenere che non sono i tendini ma i nervi che vanno “fuori posto” [...] non è compatibile con la buona fede»<sup>46</sup>. Inoltre, coloro

“Il *maisinor* (...) non è visto come un mago, ma come un operatore terapeutico (...).”

<sup>45</sup> Intervista a un interlocutore informato del fenomeno, 21 maggio 2015.

<sup>46</sup> Intervista a una guaritrice empirica in BRESSO, *Medicina popolare*, cit., p. 43.

“ (...) per quanto riguarda le pratiche rituali, sembra che la biomedicina possa ammetterne l'efficacia soltanto interpretandole come fenomeni di suggestione e placebo. ”

che ricorrono ai guaritori empirici lo fanno spesso senza premettere accertamenti di natura diversa; molti anzi vi si rivolgono proprio per non dover recarsi al pronto soccorso<sup>47</sup>, comportamento questo non privo di rischi. Nel caso dei *maisinor* rituali, invece, «di solito [...] la persona viene e dice già di che cosa soffre, è testato dal medico, a volte ci sono stati degli insuccessi terapeutici, quindi [...] è un pochino più difficile procurare dei danni, al limite non succede assolutamente nulla»<sup>48</sup>. Comunque, per quanto riguarda le pratiche rituali, sembra che la biomedicina possa ammetterne l'efficacia soltanto interpretandole come fenomeni di suggestione e placebo. Tuttavia un intervistato precisa: «possiamo accettare ciò che non possiamo sottoporre immediatamente a una sperimentazione di tipo cosiddetto scientifico [...] non perché non abbiamo gli strumenti dobbiamo negarlo. Ne prendiamo atto, non possiamo spiegarlo»<sup>49</sup>. Un caso piuttosto interessante è rappresentato dai *maisinor* “medicalizzati”. Una guaritrice empirica intervistata da Gabriele Bresso racconta di aver scoperto la propria «buona predisposizione personale nel “mettere a posto” le slogature e le distorsioni»<sup>50</sup> nella tarda adolescenza; tuttavia, sentendosi insicura nel trattare chi si rivolgeva a lei, decise di approfondire le proprie conoscenze iniziando un lungo *iter* di formazione infermieristica e massoterapica professionale, che le ha permesso di aprire un centro di massaggio terapeutico. La donna, pienamente inserita nelle istituzioni della biomedicina, accusa molti guaritori di poca professionalità e, pur non dichiarandosi contraria alle loro pratiche, sostiene che costoro dovrebbero ricercare una formazione biomedica e tenersi costantemente aggiornati, evitando di propagandare miti privi di fondamento.

L'unica possibile via di conciliazione tra i *maisinor* empirici e la biomedicina sembra essere quella della “medicalizzazione”: il guaritore, scoperto il

<sup>47</sup> Testimonianza di una paziente dei *maisinor*.

<sup>48</sup> Intervista a un interlocutore informato del fenomeno, 3 marzo 2015.

<sup>49</sup> Intervista a un interlocutore informato del fenomeno, 3 marzo 2015.

<sup>50</sup> BRESSO, *Medicina popolare*, cit., p. 42.

proprio «dono», segue i corsi formativi previsti dalle istituzioni della medicina convenzionale, ne assume il linguaggio e le categorie interpretative e ne riceve la legittimazione ad esercitare, diventando a tutti gli effetti un professionista biomedico. Si tratta di un processo tramite il quale la medicina convenzionale “si appropria” del *maisino*, trasformandolo da potenziale antagonista in un proprio seguace; coloro che vogliono rimanere “liberi guaritori” si sottraggono ai tentativi biomedici di inglobamento proprio perpetuando concetti e termini che la medicina convenzionale non può accettare.

Le testimonianze dei guaritori relativamente alla biomedicina lasciano emergere tensioni, nonché un generalizzato sentimento di sfiducia nei suoi confronti. Per un verso, i *maisino* intervistati dimostrano di conoscere e rispettare le competenze e gli ambiti operativi propri dei medici, inviando i pazienti in ospedale se riscontrano fratture e rifiutando di prescrivere farmaci; tuttavia riferiscono frequenti casi di problemi non identificati dai medici, ma riconosciuti dal *maisino*, si dichiarano scettici riguardo a prassi consolidate in biomedicina e molti di essi inoltre rifiutano l'utilizzo dei farmaci di sintesi. Tali aspetti avvicinano i *maisino* alle medicine non convenzionali, e gli stessi esponenti di tali discipline sembrano più possibilisti nei loro confronti rispetto agli operatori della biomedicina.

Le pratiche dei *maisino*, comunque, rimangono inconciliabili con le attuali credenze medico-scientifiche, poiché mantengono una dimensione di mistero che ne trascende i paradigmi: «c'è un “ma”, che quel “ma” lì io non so dirtelo perché»<sup>51</sup>.

Un “ma” che sembra intenzionato a resistere a ogni tentativo di negazione e medicalizzazione.

“Le pratiche dei *maisino*, (...) rimangono inconciliabili con le attuali credenze medico-scientifiche (...).”

<sup>51</sup> Intervista a un guaritore rituale di Luserna, 2 giugno 2015.

Più che raggiungere conclusioni, il presente lavoro apre nuove prospettive di ricerca. Come detto in apertura, si è partiti da un intento principalmente esplorativo; il risultato, oltre che ampliare la scarsa letteratura esistente sui guaritori delle Valli, è dunque offrire nuovi spunti di indagine, dal momento che, nel corso della ricerca, sono emersi ulteriori elementi che andrebbero approfonditi. Ad esempio, una interessante distinzione tra i due gruppi di *maisinor* individuati parrebbe legata ai meccanismi di trasmissione/ricezione. A tale proposito, i guaritori rituali sembrano appellarsi a una «eredità»<sup>52</sup>. Non soltanto la soffiatrice intervistata definisce con questa espressione la propria terapia; una testimone riferisce che la nonna, terapeuta rituale, gliela aveva «lasciata per scritto in eredità»<sup>53</sup>. Un altro di questi taumaturghi, sentendo definire i propri trattamenti come un «dono», precisa: «un dono che m’han lasciato, eh? Non è un dono mio»<sup>54</sup>. Il gruppo dei guaritori empirici invece, come si è visto, fa riferimento piuttosto alla categoria del «dono». Si potrebbe forse parlare di «eredità» ed «ereditarietà». Sarebbe forse opportuno approfondire ulteriormente le relazioni con le credenze religiose e medico-scientifiche, o indagare somiglianze e differenze con i guaritori delle aree circostanti, al fine di individuare più chiaramente le specificità locali.

<sup>52</sup> Fa eccezione, per certi versi, il rito per eliminare le verruche; al contrario delle altre pratiche rituali individuate, questo insegnamento può essere trasmesso senza che chi lo insegna debba smettere di praticarlo. Non sembra rappresentare dunque una «eredità» al pari degli altri riti.

<sup>53</sup> Intervista a una paziente di *maisinor*, 15 ottobre 2014.

<sup>54</sup> Intervista a un guaritore rituale di Luserna, 2 giugno 2015.

<sup>55</sup> Cfr. AVONDO et al., *Malattia e salute*, cit., p. 40.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

Un’ultima annotazione riguarda i pranoterapeuti, che Avondo indica come terzo gruppo di guaritori tradizionali<sup>55</sup>, e che sono stati esclusi dalla ricerca. La ricerca parla di taumaturghi che «guariscono grazie al “calore” delle mani»; non si tratta effettivamente di «pranoterapeuti puri, nel senso che spesso vengono associati all’imposizione delle mani altri tipi di pratiche a volte di tipo manipolativo, altre volte di tipo magico-religioso»<sup>56</sup>. Sembra comunque che anche costoro possano vantare una certa tradizionalità locale; sarebbe dunque opportuno comprendere se costoro possano rappresentare una terza categoria di *maisinor*.

## PAROLLO D'AZE MOUNTO PÂ Â SÈEL RAGLIO D'ASINO NON SALE AL CIELO

di Graziella Tron

**L**a prima stesura di questo racconto<sup>1</sup> risale al 1998. Erano gli anni in cui, nelle scuole di alcune regioni d'Italia, si rifletteva sull'uso della lingua e dei linguaggi e si tentava un tardivo recupero delle lingue minoritarie, ormai in via di estinzione. La legge che ne introduceva l'insegnamento sperimentale all'interno dei programmi curricolari risaliva al 1989 e c'era voluto un po' di tempo per attrezzarsi alla bisogna, sia mentalmente, sia per mettere a punto l'apposito materiale didattico.

Per quale motivo, ci domandammo in molti, si sentiva la necessità di "salvaguardare" e di "valorizzare" quello che fino ad allora era stato considerato un semplice dialetto, indegno di entrare nella modernità? Interrogarsi sulla scomparsa progressiva della propria lingua d'origine a cose fatte era come voler indagare sul senso di emarginazione provato da chiunque fatichi a inserirsi in una società percepita come estranea, anonima, lontanissima da quella di partenza.

C'era un bel dire che a essere valorizzata doveva essere la "cultura" del contesto nel suo insieme, includendo nel concetto di cultura tutto il patrimonio di esperienza, capacità, talento, meriti accumulato dalla popolazione alpina in centinaia di anni. La denominazione corrente che si era imposta era quella di "cultura materiale"<sup>2</sup>, e il riferimento che ne derivava era anch'esso rivolto a qualcosa che andava scomparendo. Si trattava inoltre, problema non secondario, di rendere partecipi di questo insegnamento sulla cultura locale anche i bambini provenienti da altri paesi, alle prese con tutte le complicazioni legate all'immigrazione.

<sup>1</sup> Questo brano è la restituzione al *patouà* di una parte del racconto contenuto nel libro *D'inverni il lupo non ne ha mai mangiati*, scritto da Graziella Tron per il Centro Culturale Valdese Editore, 2015.

<sup>2</sup> Espressione con la quale si indicano tutti gli aspetti visibili e concreti di una cultura, quali i manufatti urbani, gli utensili della vita quotidiana e delle attività produttive.

*Il motivo conduttore che avrebbe dovuto accomunare le vicende dei protagonisti del racconto alla sorte dei migranti odierni poteva dunque essere quello dell'emarginazione che, apparentemente, ambedue i gruppi sociali vivevano sulla loro pelle.*

*Il materiale di cui disponevo (cioè i testi degli scolari), dal quale ero partita per quella prima stesura, però, andava in tutt'altra direzione. Non bambini "fuori dal mondo", ma piccoli portatori di un linguaggio a sé, che si esprimeva più attraverso il corpo e la mimica che non verbalmente. Per trascrivere i loro pensieri sulla pagina, era giocoforza usare una lingua nuova, ancora tutta da imparare. Insegnargliela affinché potessero esprimersi liberamente era compito della scuola, ed era un nobile compito. Si trattava, dunque, di mostrare come i primi passi sulla via dell'inclusione li si muova sempre a partire dall'istruzione. Molte lingue sono meglio di una lingua sola; molte esperienze e contatti con altri esseri umani, animali, piante, fenomeni atmosferici, sono meglio di una vita troppo riparata e protetta.*

*Spero non sembri eccessivo chiamare «documenti» questi scritti, ormai dimenticati dagli stessi piccoli autori di allora, ai quali avrei difficoltà a risalire. Pur essendo esercitazioni scritte collegate essenzialmente all'apprendimento dell'italiano, questi testi rappresentano un'autentica esperienza di vita.*

*C'è in essi uno sforzo comunicativo che parte dal bisogno di rappresentare la propria realtà, riconoscendosi come individui e come parte di una comunità. Realtà raffigurata in poche righe di cronaca o in scarse descrizioni, cariche tuttavia di conoscenze e di riferimenti simbolici. Risalgono a un contesto in cui tutti, grandi e piccini, utilizzavano il patouà provenzale alpino come lingua corrente, sebbene il suo uso a scuola fosse vietato; l'italiano era perciò essenzialmente la lingua della scrittura, della lettura, del rapporto con i forestieri; quasi una lingua straniera.*

*La storia nel suo insieme, in conclusione, non vuole essere uno sguardo nostalgico sul passato, né un pianto sconsolato su un mondo che scompare, bensì un brandello di significato ancora in divenire, nel quale*

*“Non bambini “fuori dal mondo”, ma piccoli portatori di un linguaggio a sé, che si esprimeva più attraverso il corpo e la mimica che non verbalmente.”*

*“La storia (...) non vuole essere uno sguardo nostalgico sul passato, (...) bensì un brandello di significato ancora in divenire.”*

“La dando  
dë Noemì ilh  
îtavò ënt un  
vialagge pitost  
leunh, ajouc sù  
d’un bric, dë  
dount un pouìò  
vê toutto la  
valaddo.”

*riconoscersi anche se si è di umili origini e non si ha al proprio attivo niente altro che una grande voglia di imparare e di mettersi in cammino.*

**L**a dando dë Noemì ilh îtavò ënt un vialagge pitost leunh, ajouc sù d’un bric, dë dount un pouìò vê toutto la valaddo. Ilh avìò la chanso d’èse patrouno d’un aze. Èntò dire quë lou patroun dë l’aze l’èro barbo Antouane, ma a la filhëtto la li ësmilhavo qu’al ëstimése mèlh obaî a lh’ordre dë la dando, përqüé qu’î bramavo pâ tant fort. Illhe î l’avìò zhamé vît ën pâturo ënt î pra, ma î sabìò quë cant la fëzìò boun, î lou pourtavën dë tanz-ën-tant òou lâ vaccha, malhâ l’ërbo a la viroun dî cazéi.

*La zia di Noemi abitava in un villaggio piuttosto distante, posto su una sporgenza rocciosa dalla quale si dominava tutta la valle. Era così fortunata da possedere un asino. In effetti, il padrone dell’asino era lo zio Antonio, ma alla bambina pareva che l’animale preferisse ubbidire agli ordini della zia, impartiti con voce meno perentoria. Personalmente non lo aveva mai visto pascolare libero nei prati, però sapeva che durante la bella stagione lo portavano saltuariamente a brucare non lontano dalle case, insieme alle vacche.*



“ Lou mê dë  
mai, dòou quë  
l’aribavo lou  
moumënt dë  
lavourâ lî champ,  
quëlli qu’avin un  
aze î dëvin se fâ  
ën cattré. ”

Lou mê dë mai, dòou quë l’aribavo lou moumënt dë lavourâ lî champ, quëlli qu’avin un aze î dëvin se fâ ën cattré. Dë tuti lh’aoutri vialagge l’aribavo ën lour meizoun uno cantità dë parënt qu’avin bëzounh quë la paouro bèstio vënguese travalhâ per lour. Ôoub un’eicuzo, î përtërdiën dë fâ-se uno viroun â téit, pë se rëndre conty dë coum la bèstio èro bën tëngùo e s’ilh èro ën salutte.

*A maggio, giunto il momento di arare i campi, chi possedeva un asino doveva farsi in quattro. Da tutti i villaggi capitava in quella casa una quantità di parenti. Chiedevano gentilmente i servigi della povera bestia e, con una scusa, pretendevano di fare un giretto nella stalla per verificarne lo stato di salute.*

“ Èn paggo  
dè sa fatiggo, î  
baratavèn òoub  
uno journâ dè  
travallh pèr soun  
patroun (...). ”

Èn paggo dè sa fatiggo, î baratavèn òoub uno journâ dè travallh pèr soun patroun; l'è pèr eiquén qu'î voulièn eizaminâ l'aze dè dapè e vè coum â sè pourtavo. Lou patroun al avio rièn èn countrari. Pèr l'aze la coumènsavo ènlouro uno perioddo d'èstraquità sènso èrpaous. Atalà a l'araire, â coumènsavo a anâ anant e aréire a travèrs dî champ, a gatâ dè sènténa dè réa, èn gânhant l'èrzistènso dâ tèren peirasù.

*In cambio delle sue prestazioni, offrivano una giornata del loro lavoro al padrone; per questo volevano esaminare l'animale da vicino. Il padrone non trovava niente da ridire. Per l'asino cominciava così un periodo di fatica senza risparmio. Aggiogato all'aratro, avrebbe allineato i suoi passi avanti e indietro attraverso il campo, a tracciare centinaia di solchi, vincendo la resistenza del duro terreno.*

Noemì vai troubâ sa dando òou soun paire vèr lou vint d'abrìel. Apéno intrâ ènt â téit, î lei veièn pâ, èncaro aveuglà coum î soun dâ clar dâ soulélh dè foro. Là vaccha lí aouvèn aribâ e là coumènsèn subit a cournâ, òou l'espouar d'èrsèbbre uno brasâ dè fén antichipâ. Eiquì dè caire, eitachà a sa quèrpio, î vé l'aze. Soupantant sâ lonja oouréllha, â sèrcho dè gandre lâ moucha què li viroundèn sù dâ moure. Curioû, coum s'â fouse stouffi d'òouvî cournâ là vaccha què li tenèn coumpanhò ènt â téit, â sè viro sènso rièn dire, poouzant un'ulhaddo pèr travèrs sù la gènt què vén d'intrâ. Lh'eulh dè Noemì, què sè soun abituà a l'eicur dâ téit, èncontrèn sî eulh.

*Noemi va a trovare la zia con il suo papà verso il venti d'aprile. Appena entrati nella stalla, non vedono nulla, ancora accecati dalla luce di fuori. Le mucche li sentono entrare e subito prendono a muggire, sperando in una razione di foraggio anticipata. Un po' appartato, legato alla sua greppia accanto al muro, dimora l'asino. Muovendo le lunghe orecchie tenta di*



*scacciare le mosche ronzanti sul suo muso. Curioso, come infastidito dai muggiti delle sue compagne di stalla, si volta in silenzio, posando un'occhiata di traverso sui visitatori. Gli occhi di Noemi, ormai abituati alla penombra, incontrano i suoi.*

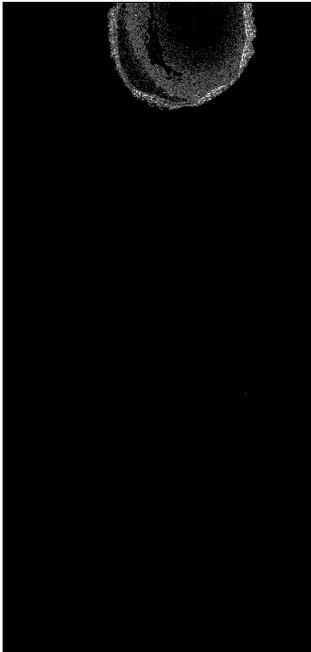
«Cant al à lî paro-eulh, â po' nhanco se vê a la viroun; â viro pâ la têtò, doou qu'â lavouro ënt î champ! Aviou zhamé bén beucà sî eulh; coum î soun grô! Al ësmillho curioû...».

Ma peui î së souvén quë lî paro-eulh î li sèrvën pèr pâ qu'â s'eipavante ou pèr pâ qu'â së distraie dà travalh. L'aze s'ê mai virà vèr la murallho. Sampre ocupà a gandre lâ moucha, quë li tourmëntën lâ piotta dë drant, â fai finto dë rién.

«Alouro la vai-lò bén pèr lou dui d' mai?» - ëdmando soun paire.

«L'è pëncâ dît. La i à ëncâ lî dui champ dë moun

“ A sincanto  
méttre foro d’  
l’û sërà, la lour  
aribbo a laz  
ouréllha lou  
bram dè l’aze.  
La lh’èsmillho  
proppi què la  
sie un bram dè  
dèspèrasioun. ”



counhà. Fèzoummo pèr lou tréi, sè la vouù vai bèn».

«D’acordi. Alouro noù soun èntëndù. Où vouù fèrmà a marèndo da nouzaoutri. Dizè-me cant devou vèni pèr votrî champ».

«La pourio èse pèr dimars què vén, sè la plòou pâ».

«Quando gli impongono i paraocchi, non può neppure guardarsi attorno; non volta mai la testa, quando è nei campi ad arare! Non avevo mai guardato i suoi occhi con attenzione: come sono grandi! Sembra curioso...».

Dicono che i paraocchi siano necessari per evitare che si spaventi o si distraiga dal lavoro, finisce per concludere. L’animale è tornato a guardare il muro. Sempre occupato a scacciare le mosche, che ora gli tormentano le zampe anteriori, finge indifferenza.

«Allora va bene per il due di maggio?»

«Non ne sono sicuro. Ci sono ancora i due campi di mio cognato. Facciamo per il tre, se per voi va bene».

«D’accordo. Siamo intesi, allora. Vi fermate a pranzo da noi. Ditemi quando devo venire per i vostri campi».

«Potrebbe essere per martedì prossimo, se non piove».

Èmbè qu’î sortèn dâ téit, Noemì sè viro aréire, pèr èncaro saluâ lâ bèstia e î vé què co l’aze aousou suon grô moure vèr louraoutri, coum s’â fouse pâ countènt qu’ilh annèn vio sènso lou deitachâ. A sincanto méttre foro d’ l’û sërà, la lour aribbo a laz ouréllha lou bram dè l’aze. La lh’èsmillho propi què la sie un bram dè dèspèrasioun. La dando lei fai nhanco câs, coum sè pèr illhe aouvî bramâ paréih la fouse un’abituddo. Ma l’è-lo peui propi qu’â veullhe se plannhe?

«Forsi l’è pâ uno plantio. La déou èse sa vous dè

sampre, ma a mi â m' fai proppi péno!» - sè di la chitto, un poc chagrinâ.

*Mentre escono dalla stalla, Noemi si volta per un ultimo saluto agli animali e vede che anche l'asino tende la grossa testa verso di loro, come risentito che se ne vadano senza slegarlo. A cinquanta metri dalla porta chiusa, la raggiunge il raglio della bestia. Le pare proprio una invocazione straziante. La zia non ci fa caso, come se udire quel lamento fosse ormai per lei nient'altro che una consuetudine. Ma è poi un lamento?*

*«Forse non si sta proprio lamentando. Quella dev'essere la sua voce normale, però mi fa pena davvero» - dice rattristata la piccola fra sé e sé.*

E la sè po Bén capî què l'aze sie pâ countënt, eitachà coum al ê a uno quèrpio ènt un téit eicûr, ou, dòou què finalmënt î lou largën, cougî, pi què tuotta laz aoutra bèstia doumétia, a se charjâ dè la fatiggo què om e donna volën li èmpouzâ!



“Lê just e l'ê bèl qu'ilh aie souvënt òoub illhe, ènt uno sacoccho dè soun fooudiél, dòoutréi caroun d'succre da li dounâ pèr èrcounouisënso cant al à funi dè lavourâ, d'eicoundoun, coum s'ilh aguése ounto dè sî sentiment dè donno.”

Le illustrazioni presenti in questo articolo sono di Manuela Rosso. Le fotografie sono di Anna Lami.

Î nèn saou calcozo co bèlle illhe, dè coum l'ê difisille anâ a la pouâ, amount pèr lâ côta, òoub uno bènno pléno sù laz eipalla. Sa dando ilh à propi chanso d'aguê un aze qu'ê sampre prèst a li ajuâ ënt î travalh pèzant. L'ê just e l'ê bèl qu'ilh aie souvënt òoub illhe, ënt uno sacoccho dè soun fooudiél, d'òoutréi caroun d'succe da li dounâ pèr ërcounouisënso cant al à funi dè lavourâ, d'ëicoundoun, coum s'ilh aguése ounto dè sî sentiment dè donno.

*E si può ben capire che l'asino non sia felice, così legato alla catena in una stalla buia o, quando finalmente lo si fa uscire, costretto a prendere su di sé più di ogni altro animale domestico le fatiche imposte dagli umani! Ne sa qualcosa anche lei, di com'è difficile risalire i pendii con una gerla piena sulle spalle. La zia è davvero fortunata a disporre di un asino sempre pronto a cooperare con lei per i lavori pesanti. È giusto e bello che lei porti spesso con sé nella tasca del grembiule alcune zollette di zucchero da porgergli per riconoscenza di nascosto, finita l'aratura, quasi si vergognasse di tanta femminile debolezza.*

**Avete rinnovato  
l'abbonamento a «la beidana»**



**ABBONAMENTI 2016**

|                        |         |
|------------------------|---------|
| Italia, persona fisica | 15 euro |
| Biblioteche            | 15 euro |
| Esteri ed enti         | 18 euro |
| Sostenitore            | 30 euro |
| Ente sostenitore       | 52 euro |
| Una copia              | 6 euro  |
| Arretrati              | 7 euro  |

I versamenti – solo per abbonarsi alla rivista «la beidana» – vanno effettuati sul conto corrente postale n. 34308106 intestato a Fondazione Centro Culturale Valdese.

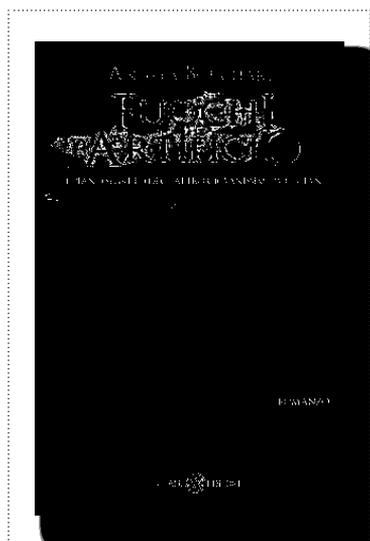
Per i soci e le socie della Società di Studi Valdesi ricordiamo che l'invio della rivista è compreso nella quota associativa.

**[segreteria@fondazionevaldese.org](mailto:segreteria@fondazionevaldese.org)**

**Scriveteci!**

## NARRATIVA

ANDREA BOUCHARD, *Fuochi d'artificio, il piano segreto di quattro giovanissimi partigiani*, Salani editore, 2015.



Il romanzo è ambientato in val Pravero, una località che, seppur inesistente, non può non richiamare alla mente del lettore le valli valdesi. La vicenda si svolge nel 1944 e ha per protagonista Marta Bertin, una ragazza di tredici anni, che a causa del conflitto in corso si trova a vivere con i nonni, il fratello Davide e il cane Dick. La trama ha una svolta quando il fratello, di un anno più grande di Marta, decide di unirsi alla Resistenza e chiede la collaborazione della sorella, convinto che entrambi possano sfruttare la loro giovane età per sostenere la causa dei partigiani. Marta all'inizio è titubante, ma col tempo, complice un incontro con i partigiani stessi, si lascia coinvolgere nel piano del fratello. La ragazza comincia così a vivere un'avventura non priva di pericoli e rischi, affiancata, oltre che dal fratello Davide, anche dalla sua migliore amica Sara, e dal ragazzo di cui si è innamorata, Marco.

Marta si ritrova a dover fare i conti con i suoi sentimenti, con se stessa, a mettere spesso in discussione quello in cui crede, e ad affrontare le proprie paure più remote - da quelle delle bombe e di non essere all'altezza della situazione, a quella più innocente, ma tipicamente adolescenziale, di non piacere. I temi del romanzo interessano da vicino proprio la vita degli adolescenti, e spaziano dall'innamoramento al conflitto con i genitori e gli adulti in genere, e ancora a quello della scoperta - e della ricerca - delle proprie personalità e capacità.

Il libro crea un contatto tra i ragazzi di oggi e l'importante tema della Resistenza, e lo fa narrando la Storia (quella con la "S" maiuscola, quella dei libri di scuola) attraverso gli occhi di una ragazzina, che

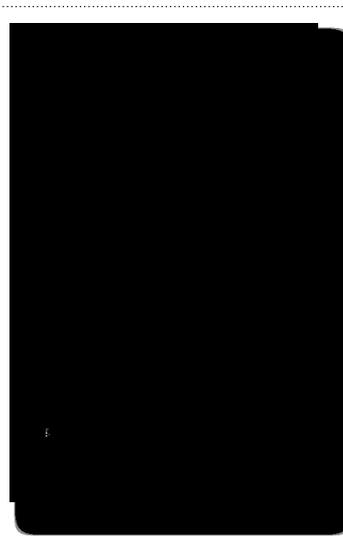
si trova a dover compiere una scelta per nulla facile: prendere posizione attivamente in una guerra in cui non si riconosce e che non ama, oppure aspettarne la fine continuando a vivere ingenuamente, come aveva sempre fatto, da bambina. Il romanzo offre ai giovani spunti di riflessione sui valori fondamentali di libertà, uguaglianza e giustizia, con una trama in cui gli aspetti favolistici si intrecciano a quelli della realtà storica. Il risultato è che viene offerto il quadro di una parte del nostro passato con cui le nuove generazioni saranno sempre meno a diretto contatto.

Monica Barotto

RICCARDO CARNOVALINI, ROBERTA FERRARIS, *Il Glorioso Rimpatrio. 20 giorni a piedi tra Francia e Piemonte ripercorrendo le tappe del ritorno dei valdesi dall'esilio*, Milano, Terre di Mezzo editore, 2007.

In Italia come nel resto d'Europa la progressiva riscoperta degli itinerari storici ha portato alla riorganizzazione di una rete di sentieri tematici come strumento di promozione del territorio. Di questo rinnovato interesse ha goduto anche il tracciato lungo il quale gli ugonotti fuggirono verso i paesi protestanti d'Europa a seguito dell'editto di Nantes del 1685. In Italia, particolare impegno è stato dedicato alla messa in opera e alla popolarizzazione dell'itinerario lungo il quale, nell'agosto 1689, una parte dei valdesi esiliati in Svizzera tre anni prima rientrarono alle Valli guidati dal pastore Henri Arnaud: il Glorioso Rimpatrio, appunto.

Il volume edito da "Terre di mezzo" è uno dei frutti maturi di questo impegno, ed è il risultato del viaggio compiuto da Riccardo Canovalini lungo tutto l'itinerario nel 2006. Come gli altri volumi della collana "Percorsi", il *Glorioso Rimpatrio* non si limita a offrire un manuale di istruzioni per seguire l'itinerario, ma vuole offrire all'appassionato una panoramica storica e culturale che possa rendere la sua scelta di mettersi in cammino più consapevole, e fornirgli spunti di riflessione lungo la strada.



La guida include quindi un'introduzione sulla storia valdese, dall'esperienza dei "poveri di Lione" nel XII e XIII secolo fino alla concessione delle libertà civili con le lettere patenti del 1848, una presentazione della Chiesa valdese al giorno d'oggi e uno spaccato del territorio e della società delle Valli con attenzione al loro paesaggio naturale e umano; è inoltre offerta, al termine del volume, una brevissima "bibliografia valdese".

L'itinerario si snoda lungo circa 330 chilometri tra il lago di Ginevra e le valli, che i 1000 uomini armati guidati da Arnaud percorsero in soli tredici giorni, ma che la guida – attenta alle esigenze del camminatore moderno alla ricerca di un'esperienza meno traumatica di quella degli esuli di fine Seicento – suddivide in venti tappe, da Nernier a Bobbio Pellice. Per ogni tappa giornaliera la guida offre una rappresentazione schematica delle caratteristiche fisiche del percorso (lunghezza, durata, difficoltà, dislivello in salita e in discesa), una cartina con il sentiero evidenziato in rosso, una dettagliata descrizione del percorso da seguire. Di grande utilità sono le informazioni relative alla segnaletica e ai punti di ristoro e pernottamento, e l'indicazione della lunghezza di ogni tratto di percorso all'interno di una singola tappa; di notevole interesse, infine, le schede che raccontano il rimpatrio del 1689, che consentono di legare la camminata dell'escursionista di oggi con l'esperienza storica dei rimpatrianti valdesi del passato. Il volume fornisce un elevato numero di informazioni fondamentali per chi voglia intraprendere un'escursione lungo un itinerario interessantissimo che offre la possibilità di ammirare le bellezze naturali e paesaggistiche dei territori che attraversa, e allo stesso tempo di riscoprire l'eredità culturale degli esiliati e di entrare a contatto con la storia economica e sociale delle Valli e dell'arco alpino. Da notare, infine, che il volume può essere utilmente integrato, almeno per quel che riguarda le tappe sul territorio italiano, dalle informazioni contenute sul sito internet <http://www.lestradedeivaldesi.it/>, parte del progetto europeo *Sur les pas des Huguenots*.

Tommaso Leso

## HANNO COLLABORATO

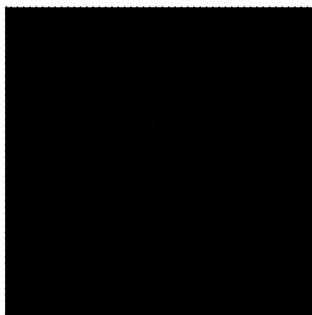
---



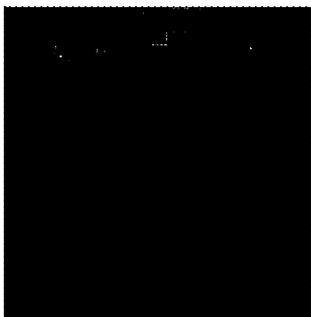
**MONICA BAROTTO** è nata a Pinerolo nel 1993 e risiede a Luserna San Giovanni. Frequenta il quarto anno di Scienze della formazione primaria presso l'Università degli Studi di Torino e sta svolgendo il tirocinio di maestra nella scuola elementare di Campiglione Fenile e nella scuola materna di Airasca.



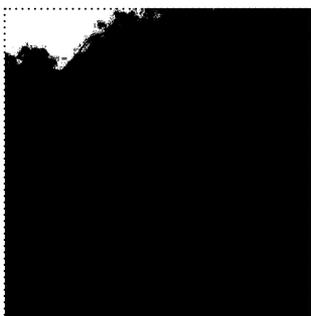
**EMANUELA GENRE** è nata a Pinerolo nel 1987. Ha conseguito la Laurea triennale in Scienze Geografiche e Territoriali con una tesi sull'industrializzazione a Perosa Argentina e la Laurea magistrale in Antropologia Culturale e Etnologia con una tesi sul mulino di Bobbio Pellice. Collabora con il CeSMAP – Centro Studi e Museo d'Arte Preistorica di Pinerolo; occasionalmente pubblica articoli su «Riforma – L'Eco delle Valli Valdesi».



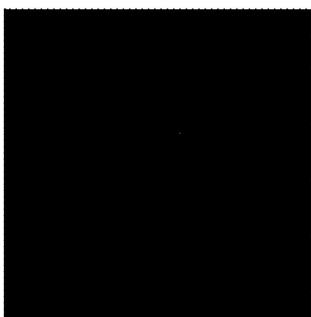
**GABRIELE LANTARÉ** è nato a Pinerolo nel 1992 e risiede a Luserna San Giovanni. Dopo aver conseguito la maturità classica presso il Liceo Valdese di Torre Pellice, si è laureato in Comunicazione Interculturale presso l'Università degli Studi di Torino con una tesi dal titolo “*I maisinor* nelle valli valdesi. Forme terapeutiche tradizionali nelle vallate protestanti del Piemonte” (2015, relatore Pier Paolo Viazzo). Attualmente iscritto al corso di laurea Scienze dell'Educazione, lavora part-time come insegnante di italiano per stranieri.



**TOMMASO LESO** è nato a Padova nel 1985. Laureato in Storia Medievale, lavora in Belgio, e collabora alla testata *online* «Gli Stati Generali». È appassionato di escursionismo e da qualche anno ha aggiunto alle sue mete preferite le valli valdesi.



**CHIARA MORELLO** è nata a Pinerolo nel 1991. Vive a Luserna San Giovanni e ha conseguito la laurea magistrale in Traduzione Specializzata presso l'Università di Bologna. Ha già pubblicato alcuni articoli e ha partecipato alla traduzione di un'opera teatrale dal francese all'italiano, *La Soglia* (Editoria & Spettacolo, 2014).



**GRAZIELLA TRON**, nata a Massello nel 1946, insegnante elementare in pensione, risiede a Pinerolo; ha collaborato con la Biblioteca della Società di Studi Valdesi ed è membro dell'Associazione amici della Scuola Latina di Pomaretto. Si occupa di tradizioni popolari e linguistiche nelle valli valdesi. Nel 2003 ha pubblicato, presso Hapax, il quaderno di didattica museale *Vita quotidiana nelle Valli Valdesi. Racconti di ragazzi di fine Ottocento* e presso l'editrice Claudiana *La bënno dâ patouà* (La gerla del patouà) raccolta di testi in occitano. Nel 2005, presso l'editrice Claudiana, *L'Aigo grosso* (Il torrente). *Alfabetiere occitano per le scuole*, con il contributo della Provincia di Torino.

## LA REDAZIONE

---



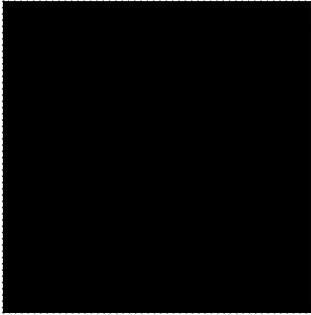
**SIMONE BARAL**, nato a Pinerolo nel 1987, è originario di Pomaretto. Sta svolgendo il dottorato in Storia all'Università degli Studi di Torino con un progetto sulla storia delle opere sociali della Chiesa Valdese. Nella stessa città lavora da alcuni anni in ambito museale (Museo Nazionale del Risorgimento di Torino, Museo di Anatomia Umana "L. Rolando" e di Antropologia Criminale "C. Lombroso").



**MICOL LONG** è nata a Pinerolo nel 1985. Ha studiato Storia all'Università degli Studi di Torino, dove si è appassionata di storia medievale e di storia della cultura. Ha poi conseguito un dottorato di ricerca alla Scuola Normale Superiore di Pisa e una specializzazione in Scienze della Cultura presso la Scuola Internazionale di Alti Studi della Fondazione San Carlo di Modena. Al momento lavora come ricercatrice post-doc di storia medievale in Belgio, ma cerca di mantenere i contatti con le sue valli di origine.



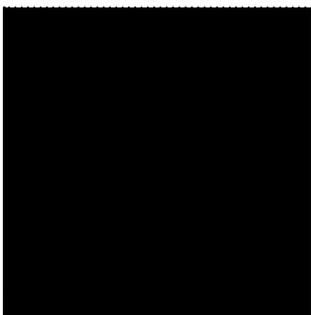
**INES PONTET**, nata a Torre Pellice nel 1965, risiede a Villar Pellice. Lavora come segretaria alla Fondazione Centro Culturale Valdese. Coautrice, insieme ad altre donne dell'area valdese, del libro *La parola e le pratiche. Donne protestanti e femminismi* (Claudiana, 2007), è in redazione dal 1994.



**SARA PASQUET**, nata a Pinerolo nel 1993, è laureata in Lettere (curriculum Antico) presso l'Università di Torino e frequenta il corso di laurea magistrale in Scienze linguistiche nello stesso ateneo. Dal 2014 fa parte del Gruppo Atena, che ogni anno organizza, in collaborazione con il Dipartimento di Studi Umanistici, il "Premio Dioniso del teatro classico", una rassegna teatrale rivolta alle scuole di secondo grado di tutta Italia.



**ALINE PONS**, nata nel 1986 a Pinerolo, vive a Pomaretto e svolge un dottorato in Scienze del Linguaggio e della Comunicazione presso l'Università degli Studi di Torino. Laureata in Scienze Linguistiche, da ottobre 2012 fa parte della redazione dell'ALEPO (Atlante Linguistico Etnografico del Piemonte Occidentale). Dal 2010 si occupa dello Sportello Linguistico Occitano presso la Scuola Latina di Pomaretto.



**MANUELA ROSSO**, nata a Pinerolo nel 1980, abita a Pinasca. Laureanda in Architettura al Politecnico di Torino, collabora con l'associazione Amici della Scuola Latina di Pomaretto e con il Centro Culturale Valdese, per il quale sta seguendo diversi progetti in ambito grafico. Appassionata di disegno, ha realizzato le illustrazioni di svariate pubblicazioni (Tra cui *La filounguéno dè Rooudourét - Il codazzo di Rodoretto*, Ass. Amici della Scuola Latina, 2012; *Armonie e dissonanze*, E. Ravazzini Corsani, 2015).

**«La beidana» è in vendita nelle seguenti edicole e librerie**

**Valli Chisone e Germanasca (To)**

Fotografica Gariglio, Perosa Argentina, via Patrioti 2  
Cartolibreria Calzavara, Perosa Argentina, via Roma 27  
Cartoleria Bert, Pomaretto, via Carlo Alberto 46b  
Scuola Latina, Pomaretto, via Balsiglia 103  
Tabaccheria-Edicola Breuza, Perrero, via Monte Nero 23  
Tabaccheria-Edicola Richard, Prali, Loc. Ghigo  
Scopriminiera - La Tuno, Prali, Loc. Paola  
Foresteria di Massello, Massello, Regione Molino 2

**Val Pellice (To)**

Edicola Tabacchi Pellegrin, Torre Pellice, via Bert 7  
Edicola Cartoleria Pallard, Torre Pellice, via Arnaud 13  
Cartoleria edicola "Il Calamaio", Torre Pellice, via Repubblica 16  
Libreria Claudiana, Torre Pellice, piazza Libertà 7  
Edicola Albanese, Torre Pellice, via Matteotti 3  
Edicola Giordan, Luserna San Giovanni, piazza Partigiani 1  
Tabaccheria Bertalot, Luserna San Giovanni, via Malan 98  
Tabaccheria Gli Gnomi, Bobbio Pellice, via Maestra 70  
Alimentari Vecco, Angrogna, Piazza Roma 1

**Pinerolo**

Libreria Volare, corso Torino 44  
Libreria "Il cavallo a dondolo", via Saluzzo 53  
Libreria Franceschi, piazza Barbieri n.1

**Torino**

Libreria Claudiana, via Principe Tommaso 1

**Milano**

Libreria Claudiana, via Francesco Sforza 12/A

**Firenze**

Libreria Claudiana, b.go Ognissanti 14/R

**Roma**

Libreria Claudiana, piazza Cavour 32