



PROGRAMMA FORMAZIONE 2008/2009  
ACCOMPAGNATORI E ACCOMPAGNATRICI SISTEMA MUSEALE VALDESE

# RACCONTARE IL TERRITORIO

**CORSO DI AGGIORNAMENTO**

**Febbraio - marzo 2009**

A cura della Fondazione Centro Culturale Valdese

Realizzato con il contributo della Regione Piemonte  
r.l. 58/78



## **Elenco dei testi della dispensa**

### **Ciclo di vita e riti di passaggio**

- Daniele Tron, Riti di passaggio, intervento al corso
- AA.VV., Il ciclo di vita, testi tratti dai pannelli della sezione etnografica del Museo Valdese di Torre Pellice
- Teofilo G. Pons, “Ciclo della vita umana”, da Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi, Claudiana 1978, pp.33-42 e 60-72

### **Cultura e musei etnografici**

- Gian Luigi Bravo, Cultura e musei etnografici, appunti dall'intervento al corso
- AA.VV., Cultura e musei etnografici, citazioni da vari testi
- Daniele Jalla, “Il focolare valdese del 1937”, in Il museo storico valdese di Torre Pellice, 2001, pp.41-42
- S. Bocchino, Il Museo Storico Valdese: etnografia e museologia tra Otto e Novecento, tesi di laurea, a.a. 2007/2008, pp.110-112
- Ebe Balma, Cosa si può dire della Collezione Ferrero, legandola alla cultura materiale?, intervento al corso di formazione in Val Germanasca, 6 novembre 2008
- Bernard Crettaz, “La ricerca della seduzione”, in L'Alpe, n.14, 2006, pp.8-13

### **Nomi di luogo e percezione del territorio**

- Matteo Rivoira, “Il patrimonio toponimico e la percezione dell'ambiente nella memoria popolare”, in Sergi G./Zonato A., a cura di (2008), Alpi da scoprire. Arte, paesaggio, architettura per progettare il futuro, Borgone, Il Graffio, pp.153-183
- Matteo Rivoira, Appunti bibliografici, intervento al corso

### **Mantenere e trasmettere la memoria**

- Graziella Tron, Il lavoro come rapporto tra l'uomo e il mondo, intervento al corso
- Bruna Peyrot, “Dalla storia alle memorie. Dalla memoria alle storie”, in la beidana n.36, 1999, pp.29-33
- Giorgio Tourn, “Identità e memoria”, in la beidana, n.1, 1985, pp.5-8
- AA.VV., Memoro – la banca della memoria, intervento al corso

### **I luoghi storici delle Valli Valdesi**

- Daniele Jalla, I luoghi storici valdesi, intervento al corso
- AA.VV., I luoghi storici, citazioni da vari testi
- Daniele Jalla, I luoghi storici, appunti per l'intervento

### **Paesaggi storici delle Valli Valdesi**

- Antonio De Rossi, Esiste un paesaggio valdese?, intervento al corso
- AA.VV., citazioni dai viaggiatori ottocenteschi
- Marco Fratini, “Il paesaggio delle Valli Valdesi fra realtà e rappresentazione”, in la beidana, n.23, 1995, pp.29-43

*(In calce ai testi sono riportati alcuni suggerimenti bibliografici per approfondimenti.)*

## Riti di passaggio e ciclo di vita

Un rito di passaggio è un rituale che segna un cambiamento di status sociale o sessuale di una persona. I riti di passaggio sono spesso cerimonie che segnano eventi all'interno del ciclo di vita di un individuo come la nascita, la pubertà, il raggiungimento della maggiore età, il matrimonio o la morte. Il termine è stato coniato dall'etnologo e folklorista francese di origine tedesca Arnold van Gennep (1873-1957) che ha studiato questa tematica nei primi anni del ventesimo secolo pubblicando il suo fondamentale libro *Les Rites de passage*, nel 1909. A partire da qui teorie integrative ma anche in parte divergenti sono state sviluppate negli anni '60 del Novecento in particolare dagli antropologi Mary Douglas e Victor Turner sulle quali però non possiamo qui soffermarci. Va però sottolineato che, al di là del ciclo di vita, i riti di passaggio sono molti, disparati e celebrati con modalità fortemente differenziate in tutto il mondo, e continuano ad essercene molti esempi anche nella società contemporanea.

Nonostante la loro estrema diversità, tutti i riti di passaggio hanno uno scopo comune: separare gli individui dal loro gruppo e condizione di provenienza, e prepararli alla loro nuova fase di vita, e al loro reinserimento nella società in questo nuovo livello o posizione. Il processo non solo prepara l'individuo ad assumere un nuovo ruolo o affrontare una nuova fase di vita, ma può anche servire a legarlo con altri che stanno attraversando il medesimo processo. Gli studiosi hanno osservato infatti che la fase “liminale”, in cui gli individui non sono più nel loro primo gruppo o posizione, né ancora reintrodotti nella società, è molto particolare. Durante questo tempo, ciascuno di loro si prepara per le responsabilità che gli saranno richieste e verrà ad assumere in futuro, ma al momento non è ancora soggetto a vincoli stringenti. Così, per esempio, le barriere che normalmente esistono tra persone di diverso status sociale, si attenuano e ogni persona è considerata in quella fase soprattutto come un'altra persona nel medesimo stato liminale.

I riti di passaggio permettono non solo di legare l'individuo al gruppo sociale di appartenenza, ma anche di strutturare la vita dei singoli in scadenze regolari che hanno una funzione di assicurazione in relazione al destino temporale di ciascuno: da qui deriva l'intima connessione con il ciclo di vita di una persona.

Studiando il fenomeno Van Gennep individuò tre stadi cruciali, presenti generalmente in ogni rito di passaggio:

- la separazione (l'individuo è isolato dal resto del gruppo);
- il margine o liminalità (momento in cui è in atto il rituale),
- la reintegrazione o aggregazione (il ritorno nel gruppo con uno status diverso da quello di partenza).

Nel primo stadio, quello della separazione, l'individuo viene isolato dal resto della comunità e abbandona il ruolo rivestito fino a quel momento; il secondo stadio consta di un periodo di transizione, durante il quale l'individuo viene tenuto in una condizione di indeterminazione e introdotto progressivamente nella nuova condizione; nel terzo stadio, la reintegrazione, l'individuo viene riammesso nella comunità e gli viene riconosciuta pubblicamente la nuova personalità.

Nella nostra formazione intellettuale ci sono già familiari i concetti di luogo da dove si viene (in latino *unde*), luogo dove si va (*quo*), luogo dove si è (*ubi*) e quello da cui si passa (*qua*) che implica il concetto di passaggio, di transizione o di trasformazione, secondo un riferimento spaziale o temporale (pre-liminare, liminare e post-liminare), o in un determinato

stato di un sistema (per esempio fisico, come il passaggio da uno stato solido a uno liquido o a quello gassoso).

A partire dal materiale etnologico e storico da lui analizzato, Van Gennep si è riferito soprattutto al primo concetto sopra espresso, quello di luogo, frontiera o soglia (limen, liminis in latino).

Per fare un esempio proprio attinente alla frontiera fra Stati, il cerimoniale del controllo di polizia e doganale è più di ordine simbolico che pratico, essendo ovviamente sempre possibile a clandestini di ogni tipo l'attraversamento di confini in ogni caso assai permeabili. Il rituale è qui una sequenza di azioni completamente prevedibile e prevista, che si svolge secondo un ordine convenzionale e simbolico che attraverso una fase di “margine” (l'area di frontiera) separa il viaggiatore dallo Stato di provenienza aggredendolo a quello di destinazione.

### **Esempi di riti di passaggio**

Gli eventi in un ciclo di vita di una persona, in particolare quelli che riguardano la nascita, la pubertà, il matrimonio e la morte sono caratterizzati in quasi tutte le culture (cristianesimo compreso) da importanti e complesse forme rituali, che possono anch'esse essere lette attraverso la lente dei riti di passaggio. Tuttavia, il modo in cui questi eventi si celebrano varia notevolmente tra paese e paese, tra le differenti regioni e anche all'interno di diversi gruppi etnici e religiosi. Qui di seguito riportiamo alcuni esempi.

#### **Nascita**

Concepimento, gestazione e nascita comportano spesso modifiche nelle abitudini – alimentari, sessuali o di altro tipo – di uno o entrambi i genitori, alcune delle quali vengono mantenute dopo il parto, almeno per un certo periodo. Nel rito della nascita, la separazione è rappresentata sia dall'isolamento della madre prima del parto, sia dalla resezione del cordone ombelicale, che allontana definitivamente il bambino dal suo luogo d'origine. La riammissione e la presentazione pubblica del neonato può culminare in altre cerimonie, come ad esempio quella dell'assegnazione del nome (e nel contesto cristiano il battesimo) o la circoncisione degli infanti.

#### **Pubertà**

In molte società i riti di pubertà, che segnano il momento in cui l'individuo accede alla condizione di adulto, sono complessi e prolungati nel tempo, soprattutto se l'iniziazione è collettiva. Per le femmine può avere luogo al momento delle prime mestruazioni (menarca); per i maschi il rito può aver luogo in momenti diversi della loro vita. In molti casi gli iniziati sono sottratti alla loro famiglia e sottoposti a una lunga segregazione durante la quale possono subire impegnative prove fisiche o essere sottoposti a menomazioni (circoncisione, clitoridectomia, scarificazioni, tatuaggi ecc.). In determinate società tribali, per esempio, l'adolescente deve compiere certe prove quali correre nudo attraverso un gregge, partecipare a combattimenti di gruppo o saltare dalla cima di un albero. In altre società tradizionali il rito si effettua con un marchio corporale, tipo tatuaggi o scarificazioni (incisioni sulla pelle che creano cicatrici). I riti della pubertà comprendono in generale l'apprendimento e l'acquisizione da parte degli iniziati di regole, norme, conoscenze specifiche della tradizione culturale della società di cui fanno parte.

In diverse società la circoncisione anziché essere effettuata alla nascita, è praticata al momento della pubertà o poco prima (come per es. nella società musulmana): in questo caso essa segna il passaggio dallo status di ragazzo a quello di uomo. In alcune società dove la vita

comunitaria è la regola e vige la separazione uomini/donne, il giovane abbandona al contempo il quartiere delle donne dove ha vissuto dalla nascita per approdare al quartiere degli uomini.

All'interno del cristianesimo, nelle sue varie confessioni, riti quali la prima comunione, la confermazione (o 'cresima' in campo cattolico), sono riti di passaggio che segnano l'abbandono dell'età puberale e l'ingresso nella società degli adulti.

Tra gli Amish c'è un rito di passaggio chiamato Rumspringa per cui il giovane Amish è indotto a lasciare la sua comunità per qualche mese e andare a vivere nel mondo moderno. Alla fine di questo periodo, il giovane deve scegliere tra rimanere in quel mondo, o ritornare a vivere nella sua comunità e solo una piccola percentuale decide di non tornare.

### Matrimonio

Anche i riti matrimoniali sono tipici riti che sanciscono il passaggio di coloro che si sposano da uno status sociale ad un altro. In Occidente ratificano civilmente o religiosamente l'unione di un uomo e di una donna e l'appartenenza alla famiglia di ogni nato dalla coppia. Questi riti comportano in generale l'abbandono dell'ambito familiare da parte di uno dei partners (più sovente la donna); possono includere inoltre feste e scambi di doni tra le famiglie, l'isolamento dalla parentela della coppia durante la “luna di miele”, e infine la riammissione degli sposi nella società al loro ritorno.

### Morte

In molte culture, quello della morte è un avvenimento alla base di un'intensa elaborazione simbolica e rituale. I riti mortuari sono per certi aspetti correlati e complementari a quelli legati alla nascita (rappresentandone il lato opposto) e sono anch'essi riti di passaggio perché in qualche modo segnano il passaggio definitivo dell'individuo appena morto ad un'altra condizione. Ovviamente questi riti religiosi e culturali sono praticati in primo luogo per i vivi, per aiutare la cerchia sociale dei parenti, amici e conoscenti che circondavano la persona deceduta, ad accettare questa nuova situazione. I funerali consentono alla comunità del defunto di esprimere pubblicamente il dolore e al contempo sono un'occasione per la società più vasta di riaffermare i suoi valori fondamentali, in particolare, in ambito cristiano, quelle credenze religiose secondo le quali l'anima del morto abbandonerebbe il suo corpo per acquisire una nuova condizione (anche questo sorta di rito di passaggio).

Per concludere, potrebbe sembrare che nella nostra attuale società occidentale i riti di passaggio siano divenuti poco significativi. In realtà, sebbene la loro forza costrittiva si sia nettamente attenuata (una famiglia può infatti tranquillamente evitare di far battezzare i figli o una coppia convivere al di fuori del matrimonio senza subire per questo una decisa marginalizzazione sociale) va sottolineato come la maggioranza della popolazione non si sottragga a questi riti continuando ad attribuire loro un'elevata importanza simbolica, che non viene meno anche in casi di reiterazione del rito, come nel caso dei matrimoni dei pluridivorziati.

\*\*\*\*\*

Intervento di Daniele Tron al corso di formazione “Narrare il territorio”, 4 marzo 2009

## **IL CICLO di VITA**

### **NELLE VALLI VALDESI TRA OTTO E NOVECENTO**

#### **Nascita e Battesimo**

Nelle case dei villaggi di montagna quando doveva nascere una nuova creatura non c'erano né medici né levatrici.

Le madri venivano aiutate da una donna anziana ed esperta. Il nuovo nato veniva lavato e poi fasciato come una mummia. Il periodo di riposo delle madri non durava più di una settimana.

I bambini venivano generalmente battezzati dopo una ventina di giorni; la cerimonia aveva luogo nel tempio durante la funzione domenicale e sempre davanti all'assemblea di chiesa (non erano ammessi battesimi in casa).

I genitori, il padrino e la madrina si impegnavano di fronte all'assemblea a dare al neonato un'educazione secondo l'insegnamento delle Sacre Scritture. Il battesimo era sempre un'occasione di festeggiamenti, si pranzava e si faceva festa insieme (la batiallha).

#### **Infanzia**

L'infanzia di un bambino, nato in una famiglia di modesta condizione sociale, in campagna o in montagna alla fine dell'Ottocento, era diversa da quella dei bambini di oggi e la sua familiarità con il lavoro, in casa e nei campi, cominciava assai presto, insieme agli altri membri della famiglia.

A scandire la fanciullezza e l'adolescenza erano il lavoro, la scuola e l'istruzione religiosa e il gioco.

C'era invece chi, nato in una famiglia borghese, con qualche disponibilità economica in più, aveva la possibilità di dedicare maggior tempo all'attività ludica.

Ancora fino all'inizio del XX secolo in campagna non c'era differenza nel modo di vestire tra un ragazzo e una ragazza: lo stesso berretto, la stessa veste comoda ed economica e gli stessi zoccolotti.

Solo verso i quattro anni la veste e il grembiule del maschietto erano sostituiti da pantaloncini.

I ragazzi si accontentavano di passatempi che oggi riterremmo rustici e primitivi, costruiti con materiali poveri, ma che avevano una sicura efficacia educativa, essendo essenzialmente frutto dell'abilità personale.

Tali giochi rappresentavano i bisogni di una vita sociale che comportava quotidianamente, anche per i più piccoli, la gravosa fatica dei lavori nei campi.

#### **Fidanzamento e nozze**

##### **FIDANZAMENTO**

Era antica usanza, da parte del fidanzato, offrire alla promessa sposa piccoli oggetti in legno artisticamente lavorati con il solo coltello, da lui preparati durante le veglie invernali quali: un porta specchio, un porta pettine, una conocchia o rocca per filare, una scatola o cofanetto da lavoro con intagli disegnati e colorati.

Nel primo Settecento le feste del fidanzamento erano diventate eccessivamente costose tanto da costituire un pericolo per la stabilità economica di molte famiglie. Se ne preoccupavano perfino le autorità religiose valdesi che, nel 1724, prendevano la seguente deliberazione:

“L’assemblea (sinodale), avendo notato che in occasione dei fidanzamenti si facevano delle spese straordinarie che potevano causare la rovina di intere famiglie, al fine di porvi rimedio decise di fissare il numero delle persone a 24 in tutto per i più benestanti; si vietano altresì le stesse spese e la stessa affluenza di persone nei battesimi...” (Atti del sinodo delle chiese valdesi. Sinodo del 1724 tenutosi a Chiotti, in Val Germanasca).

### **Nozze**

Nella Val Pellice gli invitati della sposa, il giorno del matrimonio, andavano a prendere la sposa, mentre quelli dello sposo si recavano presso la sua abitazione per accompagnarlo alla cerimonia. I due cortei si incontravano davanti al Municipio dove il sindaco leggeva gli articoli del codice civile e li dichiarava uniti in matrimonio. Quindi gli sposi alle volte si recavano alla casa del pastore per una benedizione religiosa e il pastore offriva loro una Bibbia di famiglia. Poi si riformava il corteo che si dirigeva alla casa della sposa per il banchetto nuziale e le danze che venivano spesso aperte dalla sposa insieme al ministro che aveva celebrato la cerimonia.

In genere i matrimoni si svolgevano di sabato per poter far festa due giorni perdendo un solo giorno di lavoro.

In varie località valligiane vigeva l’uso di fare durante il corteo nuziale la barriera che consisteva nello sbarrare il passo agli sposi col tendere ad un determinato punto del percorso un nastro attraverso la strada. In origine lo si faceva quando la sposa usciva dai limiti del proprio paese per recarsi nella sua nuova casa: per indicare il dispiacere dei giovani nel vederla andare fuori della propria comunità.

### **Confermazione**

Il passaggio dall’infanzia all’età adulta avveniva per i valdesi al momento della confermazione. Dopo aver ricevuto un’istruzione biblica, i giovani e le ragazze chiedevano di entrare a far parte della comunità confermando il battesimo ricevuto da bambini.

Il momento della confermazione era una gran festa per l’intera comunità, tutti, parenti e non, facevano gli auguri ai confermandi che, a partire da quel momento, assumevano nella chiesa responsabilità “da adulti” e partecipavano per la prima volta alla Santa Cena (comunione con il pane e il vino in ricordo dell’ultima cena di Gesù Cristo).

Questo evento era molto atteso dai giovani per i cambiamenti che portava nella loro vita quotidiana, da allora in poi, essendo diventati adulti, avrebbero avuto maggiori libertà e sarebbero anche iniziati i corteggiamenti...

Prima di giungere alla confermazione i giovani e le ragazze ricevevano un’istruzione basata sullo studio, spesso mnemonico, dell’Antico e del Nuovo Testamento. Questa educazione da piccoli si svolgeva alla “scuola domenicale” (chiamata così perché le lezioni si tenevano di domenica, a volte anche molto presto la mattina per consentire ai bambini di recarsi successivamente al pascolo) ed era impartita di solito dalle maestre. In seguito si frequentava il catechismo tenuto dai pastori.

Il costume valdese si compone di una veste scura in tinta unita, con maniche lunghe e sottana alle caviglie.

Il grembiule, anch’esso lungo, è di seta cangiante a tinte scure.

La cuffia è l’elemento caratterizzante l’abito e può essere nera o bianca.

Lo scialle completa la vestizione ed è variamente ricamato, policromo con frange perimetrali.



La cuffia nera, per un certo periodo, è stata utilizzata dalle ragazze prima della confermazione. La cuffia bianca con nastro scuro veniva utilizzata in occasioni di lutto.

### **usanze funebri**

In montagna poteva capitare che, per neviccate prolungate, si dovesse rinviare la sepoltura a causa dell'impraticabilità delle strade e della impossibilità di scavare la fossa. In tal caso si sospendevano nelle grange i defunti che la gelida temperatura conservava fino a quando le strade diventassero transitabili.

Tutte le famiglie tenevano in casa le assi necessarie per costruire una bara (solitamente in legno di pino, particolarmente resistente all'umidità).

### **Veglia e funerali**

La persona morta veniva rivestita dell'abito più bello, per gli uomini di solito quello delle nozze, e vegliata per una notte da parenti e amici.

In casa o davanti al cortile veniva fatto un breve servizio religioso e la bara ricoperta dal drappo funebre (la bruno) era portata a spalle al luogo della sepoltura, mediante due lunghe pertiche solidamente adattate alla bara.

Ai partecipanti veniva distribuito del pane, di segale o bianco secondo la ricchezza della famiglia.

Al cimitero davanti alla bara e alla fossa scavata, il ministro rivolgeva un breve discorso ai presenti in cui venivano messi in evidenza la brevità e la fragilità della vita umana e la necessità di prepararsi alla morte.

Prendere parte ai funerali di una persona della comunità era ritenuto un dovere, si cercava perciò, nei periodi di più intensa attività, di assicurare la presenza di almeno un individuo per famiglia.

Segno del lutto di famiglia era un nastro di crespo nero alla cuffia delle donne ed alla giacca o al cappello degli uomini.

### **cimiteri**

A partire dal 1618 i duchi di Savoia avevano proibito ai valdesi, su pressioni delle autorità ecclesiastiche, di servirsi dei cimiteri locali. Essi dovevano perciò seppellire i morti in qualche luogo appartato, discosto dalle strade pubbliche, in un appezzamento che non poteva essere cinto né da una siepe né da un muro, né da altro. Per questo i valdesi acquistavano dei terreni non lontano dai templi.

Ai valdesi era anche vietato di accompagnare alla sepoltura i loro defunti in numero maggiore di sei persone, anche se forse questa disposizione non sempre veniva rispettata.

Queste disposizioni ducali restarono in vigore nel loro complesso fino alla promulgazione delle lettere patenti di Carlo Alberto nel 1848.

### **Tombe di riformati stranieri nei templi delle Valli valdesi**

Durante il secolo XVIII un notevole numero di personalità straniere, di religione protestante che si trovavano in servizio alla Corte dei Savoia, non potendo alla morte essere accolte nei cimiteri cattolici vennero sepolte nei templi valdesi nelle vicinanze della pianura (Ciabas, Coppieri, Roccapiatta, San Germano).

I valdesi per dare loro una sepoltura onorevole, paragonabile a quella che avrebbero avuto nel paese natale, offrirono i propri templi, dal momento che i cimiteri erano sottoposti ancora ai vecchi divieti.

### **Slitta da morto**

Slitta funebre proveniente da Bobbio Pellice.

È stata utilizzata dalla "Società dei Coumbacìn" (Società degli abitanti della Comba dei Carbonieri) all'incirca dalla fine dell'Ottocento, fino alla fine degli anni Settanta del XX secolo.

Costituitasi intorno agli anni 1890-95, la "Società dei Coumbacìn" forniva questo servizio gratuito ai propri associati, agli altri veniva richiesto il pagamento di una quota.

#### Data di costruzione

Non conosciuta. Nel 1890 fu costruita la prima strada carrozzabile per le cave di pietra della Comba dei Carbonieri. Si presume sia stata costruita in quegli anni.

#### Notizie sulla Società dei "coumbacìn"

Costituita intorno agli anni 1890-95. Gli associati non pagavano rimborsi per il trasporto. Agli altri veniva richiesta una quota. All'epoca del padre dell'intervistato (classe 1948) erano 15.000 lire.

Nel 1977 venne venduto l'ultimo mulo che trainava la slitta.

#### Notizie di Davide Charbonnier

In un anno 16 servizi funebri con la slitta

Ci voleva una mezza giornata per i più lontani. A volte li si portava direttamente al cimitero, a volte in chiesa. Più anticamente non si andava mai in chiesa: l'anziano della borgata faceva una piccola funzione nei grandi cortili di casa.

Nel pieno dell'inverno, date le forti nevicate, i morti non potevano essere portati a valle subito e venivano lasciati nel sottotetto fino al disgelo.

#### Dati numerici (dal quadernetto degli appunti di Davide Charbonnier)

1968: 10 servizi; 1969: 6; 1970: 9; 1971: 10; 1972: 7; 1973: 6; 1974: 4; 1975:1; 1976:5; 1977:3

Nel 1975 cominciarono i servizi funebri con il furgone. Inoltre sempre più spesso la morte seguiva ad un periodo di ospedalizzazione.

(dati ricavati da un'intervista ad Adolfo Charbonnier, erede insieme ad alcuni altri, della Società dei "Coumbacìn") Primavera 2004 - Loc. Perlà, abitazione dell'intervistato

Carro funebre della Chiesa valdese di Prarostino.

A partire dagli anni Cinquanta del XX secolo il carro sostituì nel servizio funebre l'uso della bara portata a spalle dalla casa del defunto, dove avveniva il funerale, fino al cimitero di San Bartolomeo o di Roccapiatte.

È in questo periodo che il funerale comincia ad essere celebrato nel tempio.

Il carro fu costruito dalla falegnameria "La croce" di Pinerolo e subì successive modifiche.

I gestori dell'uso del carro erano in genere contadini del luogo e si avvicendavano periodicamente.

DURANTE IL PERIODO INVERNALE IL TRASPORTO ERA RESO DIFFICILE DALLA NEVE E, OLTRE ALLO SGOMBERO DELLA STRADA, ERA NECESSARIO APPLICARE AGLI ZOCCOLI DEL CAVALLO CHIODI DA GHIACCIO PER EVITARE CHE SCIVOLASSE.

Con la diffusione delle automobili ed il ricovero e quindi del decesso in ospedale, l'uso del carro funebre andò declinando e fu sostituito dalle ditte di pompe funebri.

\*\*\*\*\*

Testi tratti dai pannelli del Museo Valdese (sezione etnografica) di Torre Pellice

#### **Per approfondire:**

- T.G. Pons, Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi, Torino, Claudiana 1978, pp.33-72

- Enzo Tron, Ai posteri le mie memorie. Il ciclo di vita, pp.109-118
- Arnold van Gennep, I riti di passaggio, Torino, Bollati Boringhieri 2002

## Cultura, patrimonio, musei

Appunti dall'intervento di Gian luigi Bravo del 10 marzo 2009

### Cultura

- Una definizione di **cultura** cui si fa solitamente riferimento in ambito antropologico è quella di Edward Burnett Tylor: “La cultura o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume, e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società”.
- La cultura comprende dunque tutti i prodotti del gruppo umano, materiali ed immateriali (arte, religiosità, attività produttive, danza, abitazione, ecc.). Non vi è una distinzione tra un gruppo “colto” e un gruppo “inculto”; diversi gruppi umani producono diverse culture.
- Vi è un'importante correlazione tra il territorio, la popolazione che lo abita e la cultura che quella popolazione ha prodotto e continua a produrre (selezionando, creando, rapportandosi all'esterno, ecc.); tale relazione non va però intesa in modo rigido. Soprattutto oggi molti gruppi umani sono dispersi o migranti, anche se una cultura ancora li lega e rapporti di comunicazione li connettono; quindi il riferimento ad un loro specifico territorio si è fatto precario.
- La cultura è mutevole, e non statica. È importante tenerlo presente nel momento in cui si racconta un popolo, una cultura: le caratterizzazioni, gli aspetti che in certe loro rappresentazioni appaiono statici possono invece essere narrati mettendone in evidenza la dinamica e il mutamento.
- La cultura non è chiusa; i “popoli sfortunati” sono quelli isolati, che non interagiscono con altre culture (così li definisce, ad esempio, l'antropologo Claude Lévi-Strauss). Le culture vive sono quelle che interagiscono, i momenti di maggior vitalità di una cultura sono quelli di interazione, non di chiusura. Si pensi ad esempio al Rinascimento fiorentino, ricco di contatti tra la cultura greco-romana con quella araba ed ebraica. Anche nel quotidiano vi è una gran mescolanza di culture (si pensi ad esempio alla pizza “italiana” con pomodoro “americano”, ed altri esempi di questo tipo). Naturalmente non sempre gli scambi tra culture sono pacifici, ma anche i momenti conflittuali creano interazione (ad es. guerre).

### Tradizione

- La tradizione comprende quei prodotti della cultura che un gruppo umano trasmette alla generazione successiva. Il passaggio di informazioni tra le generazioni è un processo comune a tutte le culture; senza questo passaggio si esaurirebbe la cultura stessa.
- Le culture con la scrittura trasmettono la propria memoria attraverso un'ampia produzione di testi, letteratura, archivi, ecc. Nelle culture orali la memoria è conservata dagli anziani (utilizzando un'immagine: la morte di un anziano è paragonabile alla distruzione di un archivio)
- Il termine “tradizione” viene spesso utilizzato per definire la cultura dei gruppi agropastorali. Tradizione e cultura diventano così quasi sinonimi, ma “tradizione” si collega maggiormente a ciò che ha a che fare con l'antico.

**Culture o tradizioni** non sono omogenee.

- Vi è la tendenza a presentarle come tali, come se tutti gli elementi accomunassero tutti. In realtà in ogni società vi sono fratture, divisioni, disomogeneità, competizioni,

contraddizioni. Basta pensare ai diversi mestieri, ai ruoli di controllo/potere che hanno taluni su altri, ecc..

- Anche nelle culture montanare, agro-pastorali, c'erano delle conflittualità forti, si pensi ad esempio alle questioni legate alle eredità.
- È dunque importante fare attenzione a non mitizzare le culture, o a non presentarle come sistemi omogenei, compatti. Ad es. le feste tradizionali organizzate in molti luoghi hanno la tendenza a semplificare e a presentare le culture del luogo come omogenee. Le culture sono un coacervo di parti diverse.

### **Etnia**

- Termine molto usato attualmente, spesso come sinonimo di cultura. È un termine da utilizzare con cautela, spesso tende a catalogare dei gruppi come se fossero un insieme omogeneo (cosa che non è), o racchiude una componente ideologica (come se fossero riscontrabili delle caratteristiche fisiche particolari, degli elementi “naturali”).
- È importante ricordare che è stato ormai spesso sottolineato il fatto che non esistono “razze” definite biologicamente (un esempio recente è un memorandum di alcuni studiosi italiani redatto nell'estate del 2008<sup>1</sup>); le etnie non stanno insieme per il DNA ma per elementi legati alle culture, alle lingue, ecc..
- È interessante anche notare che tendenzialmente si è portati a definire con il termine “etnia” il gruppo o la cultura “degli altri” e mai la propria. Anche in questo si vede il senso legato all'uso del termine.

### **Patrimonio**

- Il **patrimonio** è un sotto-insieme della cultura. È qualcosa che viene costruito selezionando alcuni elementi di quella cultura, in un dato momento.
- Il concetto di patrimonio muta nel corso del tempo. Fino ad alcuni anni fa gli oggetti che oggi compongono buona parte dei musei etnografici locali non erano riconosciuti come “oggetti da museo”, ora sono considerati beni demotnoantropologici (DEA).
- Il patrimonio è un concetto che viene costruito a partire dalla selezione degli elementi, scelti tra quelli presenti nella cultura cui ci si riferisce.

Chi sono i protagonisti della **costruzione del patrimonio** nel campo dei beni DEA?

Possiamo identificare tre tipologie di attori sociali:

1. Gli **specialisti**: antropologi, etnologi, ecc, attraverso analisi e studi, pongono l'accento su alcuni elementi, influenzando il concetto di beni e di patrimonio;
2. I **politici**, i leaders delle comunità, i finanziatori, gli enti e le istituzioni, hanno un ruolo importante perché attraverso le loro scelte di finanziamento possono permettere la realizzazione di un evento piuttosto che un altro, restaurare un museo, recuperare una collezione, ecc..
3. Buona parte della raccolta dei materiali e della definizione del patrimonio sul territorio, tipica degli ultimi trent'anni con il grande sviluppo dei musei locali, è una pratica che nasce dal basso e si diffonde a macchia d'olio. I protagonisti di questo movimento possono essere chiamati **intellettuali** secondo l'accezione che dà Antonio Gramsci<sup>2</sup> a questo termine. Intellettuali non perché fanno necessariamente un “lavoro intellettuale”; Gramsci utilizza il termine per indicare tutti coloro che, in vario modo, manipolano e lavorano con la cultura, la comunicano all'esterno, elaborano e trasmettono delle

<sup>1</sup> Manifesto degli Scienziati Antirazzisti 2008, Pisa, 10/11 luglio 2008.

<sup>2</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi 2007 (riedizione di quella del 1975)

immagini del popolo, della classe, della nazione, del gruppo sociale. Coloro che sono “manipolatori”, “organizzatori” di cultura, la comunicano, la diffondono, o creano le condizioni perché venga diffusa, dentro e fuori la comunità.

L’attività degli intellettuali si svolge dall’inizio del processo di creazione del patrimonio dea, in quella che viene chiamata la “creazione della tradizione” o folk revival, e si sviluppa selezionando di fatto due linee principali:

- La realizzazione di musei locali
- L’organizzazione delle feste

Le varie azioni che si sono sviluppate autonomamente sul territorio a partire dagli anni ’70, si sono concentrate essenzialmente nella selezione delle feste (dai carnevali alle questue, ecc...). Negli anni del boom economico e dell’urbanizzazione, il recupero delle feste che scandivano la vita della comunità rurale permetteva di riportare in piazza la comunità, che tornava a costituirsi per quel dato evento, anche se non esisteva più nel quotidiano.

In un momento critico di cambiamento del mondo di appartenenza, le feste assumevano così una forte valenza simbolica.

I musei nascono nello stesso periodo in cui avviene il recupero delle feste, spesso ad opera degli stessi gruppi. Un censimento<sup>3</sup> realizzato per il Piemonte negli anni 1978-1979, con ricerca sul campo e registrazione dei musei sul territorio, ne conta 28. Un aggiornamento del censimento negli anni 1999-2000 ne segnala 230-240. I musei locali sono decuplicati nell’arco di circa vent’anni. Attualmente in tutto il Paese vi sono circa 1200 musei locali. Una presenza imponente.

Nella stragrande maggioranza i musei locali e contadini documentano anche o soltanto il lavoro. Largo spazio viene dato al lavoro artigiano, contadino, domestico. Sono presenti anche elementi sui costumi o le feste locali, ecc., ma l’elemento predominante è quello del lavoro.

Riorganizzare la festa era un modo per far prendere vita alla comunità, anche se provvisoriamente. Testimoniare il lavoro era un modo per mantenere la memoria del lavoro delle generazioni precedenti, per non perderne la conoscenza con il passaggio delle generazioni; ma anche forse un manifestare “soddisfazione” per i passi compiuti, com’erano percepiti negli anni del boom economico. Il lavoro raccontato rappresenta la memoria di qualcosa ancora vicino nel tempo, da cui si sono fatti passi avanti per quanto riguarda i contenuti del lavoro, un ambiente meno faticoso, meno difficile, meno precario. Quasi a marcare il distacco da una realtà materiale ancora sentita vicina, testimoniando anche l’orgoglio per aver acquisito delle competenze di carattere intellettuale o impiegatizio, e al tempo stesso testimoniare un attaccamento alla memoria dei padri e dei nonni.

## Museo

- I musei raccolgono una parte del patrimonio di una comunità.
- Il museo contiene dei beni materiali, elementi tangibili (almeno nella concezione tradizionale dei musei). Quella tra materiale e immateriale è una distinzione di comodo, perché tutti gli oggetti dei musei hanno un elemento di immaterialità, una valenza simbolica. Una materializzazione di saperi, che testimonia un tipo di lavorazione, uno status sociale, ecc.. Ogni oggetto racchiude una certa quantità di dimensioni immateriali.
- Uno dei problemi dei musei, è che gli oggetti, lasciati alla sola dimensione materiale, rimangono muti. Tolti dal loro contesto originario, dove servivano a qualcosa (per realizzare una frittata, un solco, una festa), gli oggetti rischiano di diventare muti, soprattutto quando ad usufruire del museo sono visitatori esterni. L’oggetto non è più un

<sup>3</sup> *I musei del mondo contadino piemontese*, Torino, Regione Piemonte

elemento della vita quotidiana, ma un dato statico, di cui il visitatore può avere solo una fruizione visiva, più superficiale, e rischia di perdere la dimensione storica e antropologica.

- Ogni museo realizza la narrazione di una specifica storia. Storia di persone che parlano attraverso gli oggetti, testimoni che esprimono più della loro materialità. Se si perdono le parole degli oggetti, la testimonianza della comunità non è più raccontabile.
- Di questa difficoltà si è reso conto chi raccoglieva gli oggetti nei musei. Vi è stato dunque il tentativo di realizzare cartelli, didascalie, pannelli, o mostrare dei video attraverso sistemi multimediali. Questi strumenti non sostituiscono l'esperienza sensoriale dell'oggetto.

In un testo di circa trent'anni fa, l'antropologo Alberto Mario Cirese<sup>4</sup> proponeva di realizzare delle copie degli oggetti, in modo che il visitatore potesse prenderle in mano, vedere come funzionavano, avere un'esperienza tattile e non solo visiva. Questo non sostituisce la parte immateriale del racconto dell'oggetto, ma arricchisce di molto l'esperienza che il visitatore può fare nel museo. Il contatto con l'oggetto tridimensionale, nei limiti in cui si può realizzare, è un'importante forma di comunicazione.

- Avere una persona che mostra i mestieri rende ancora più vivo il racconto. Si può chiedere ad un “attore” di interpretare quei gesti nel momento in cui non vi siano più testimoni diretti nelle comunità. È una modalità sperimentabile, l'importante sta nella serietà dell'operazione. Far parlare il museo è diventato un problema fondamentale. Qualsiasi siano gli strumenti o le tecnologie adottate, resta fondamentale un'attenzione critica rispetto a ciò che si vuole dire e ciò che si vuole fare nel/del museo, sapere che cosa si vuole trasmettere.

#### **Alcune considerazioni finali:**

- È importante fare attenzione a non creare o trasmettere un'immagine idilliaca del mondo contadino e della montagna; un rischio in alcune riproposizioni di tradizioni popolari, come la cucina “contadina” composta da cibi che non erano certo quotidiani. In questo senso, sono indubbiamente importanti i dati dell'inchiesta Jacini<sup>5</sup> sul mondo rurale italiano: una realtà di abitazioni piccole e malsane, di coabitazione con gli animali, condizioni igieniche difficili, alti tassi di malattie, morti di parto, ecc. Alcune di queste realtà erano ancora riscontrabili negli anni '70. Questo non per demonizzare, ma per ricordare la complessità del mondo che viene raccontato, nel tentativo di non deformarlo. Nel racconto museale può essere interessante anche ricordare la presenza di conflittualità e contraddizioni, cercare di non mitizzare troppo, e tentare di raccontare il presente.
- Altro elemento a cui prestare attenzione è il rischio di immobilità. Il contenuto dei musei, come le feste e i canti popolari, o altre tradizioni, non sono elementi di per sé statici. Erano elementi dinamici, mutevoli nel tempo; le comunità erano composte da persone vive, con curiosità e interessi, aperta al presente, alla mescolanza e al mutamento (si pensi ai lavoratori stagionali e alle cose apprese nel corso del servizio militare ad esempio). Nei musei e nel folk revival sono stati “messi in vetrina”, resi statici, ma occorre ricordare che rappresentano “un'immagine” di una cultura dinamica e disomogenea.

<sup>4</sup> Alberto Mario Cirese, *Oggetti, segni, musei*, Einaudi, 1977

<sup>5</sup> La *Inchiesta sulle condizioni della classe agricola in Italia*, avviata con la legge 15 marzo 1877, è nota come Inchiesta Jacini dal suo presidente, il senatore conte Stefano Jacini, ed è considerata la più completa analisi sulla situazione dell'agricoltura italiana all'aprirsi dell'ultimo quarto dell'Ottocento.

- 
- La differenza dei beni dea rispetto ai beni artistici, è che un quadro o una statua sono stati creati già con l'intento di comunicare qualcosa, mentre gli oggetti dei musei locali sono stati creati per essere funzionali ad una specifica attività.  
I beni presentati nella Collezione Ferrero sono in questo senso particolari; si tratta infatti di prodotti di arte figurativa che vogliono anche essere una documentazione. È un racconto di tipo diverso rispetto all'oggetto materiale, sono intenzionalmente un racconto, creato con il filtro dell'interprete/creatore, che ha selezionato gli aspetti da rappresentare (come fa di solito chi allestisce un museo, che seleziona un'immagine della comunità da raccontare).
  
  - Tra le fonti di documentazione sulla vita quotidiana delle popolazioni contadine, assume un ruolo interessante la letteratura (ad es. “I Malavoglia” di Giovanni Verga), seppur condizionata dal punto di vista dell'autore. Farlo da “scienziati” nell'ambito delle scienze umane significa adottare una procedura definita: lo studio della letteratura sull'argomento (ricognizione dello “stato dell'arte”), elaborare un progetto d'indagine con delle ipotesi da mettere alla prova, svolgere la ricerca sul campo, analizzarne i risultati e comunicarli al pubblico. Anche questo, seppur in altro modo, è in fondo una forma di racconto.



### **cultura e musei etnografici**

“La **cultura** o civiltà, intesa nel suo ampio senso etnografico, è quell’insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l’arte, la morale, il diritto, il costume, e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall’uomo come membro di una società”. (Edward Burnett Tylor)

“Lo stacco è netto: la cultura non corrisponde più all’istruzione, all’erudizione, alla conoscenza delle grandi tradizioni letterarie e figurative dell’Occidente, perde la connotazione elitaria, non rimanda alla distinzione tra colti e incolti e non è un fatto che concerne l’individuo isolato. In senso antropologico sono “cultura” tutte le conoscenze, credenze, modelli di comportamento e prodotti di un gruppo umano, e di tutti questi è portatore ed elaboratore l’uomo, ogni uomo, in quanto a tale gruppo appartiene. Ne consegue anche che sono caratterizzate da cultura e creatrici di cultura tutte le società umane in quanto tali, siano esse ampie o ristrette, dotate o meno di scrittura e fornite di apparati tecnologici più o meno elaborati. In fine, in quanto “capacità e abitudine acquisita”, la cultura è oggetto di trasmissione da una generazione a quella successiva, è dunque tradizione. Precisiamo che la cultura in quest’accezione comprende anche i manufatti, la varietà di oggetti, i prodotti materiali dell’attività di questi uomini in società, svolta secondo i saperi, le tecniche e le credenze che tale società caratterizzano”.

(Bravo, Tucci, I beni culturali demoetnoantropologici, Roma, Carocci 2006, pp.9-10)

“La produzione di oggetti non si limita all’ambito della tecnologia e della fabbricazione di utensili per le attività di sussistenza, ma si estende ad altri contesti della vita quotidiana, agli ornamenti, all’arte e al rituale. La **cultura materiale**, l’insieme cioè degli artefatti di una società indipendentemente dalla loro destinazione d’uso, non dipende in modo esclusivo dalle caratteristiche dell’ambiente: quest’ultimo è piuttosto una delle variabili che contribuiscono a definirla. Gli oggetti rimandano alla cultura, a conoscenze, consuetudini e tecniche che sono alla base della loro creazione e della loro utilizzazione, e sono quindi considerati testimonianze concrete di tradizioni culturali. Gli antropologi, studiando la forma e la funzione degli oggetti, hanno sottolineato che essi sono beni socialmente definiti e soddisfano due esigenze fondamentali: una di utilità pratica, l’altra di comunicazione simbolica. Le cose non possono essere comprese al di fuori del contesto in cui sono prodotte, e contribuiscono alla costruzione del mondo sociale, dei suoi ritmi, delle sue relazioni, dei suoi significati, a tal punto che secondo alcuni autori è opportuno parlare di “vita sociale delle cose”.

(U. Avalle, M. Maranzana, P. Sacchi, Corso di scienze sociali. Antropologia culturale, Zanichelli 2000)

“Il **museo** è un’istituzione permanente, senza scopo di lucro, al servizio della società e del suo sviluppo. È aperto al pubblico e compie ricerche che riguardano le testimonianze materiali e immateriali dell’umanità e del suo ambiente; le acquisisce, le conserva, le comunica e, soprattutto, le espone a fini di studio, educazione e diletto.

(ICOM – Consiglio Internazionale dei Musei, Seoul 2004, [www.icom-italia.org](http://www.icom-italia.org))

### La diffusione dei musei etnografici

“La seconda componente importante in cui si esplica il rinnovato interesse per la tradizione agropastorale è quella dei musei contadini e locali, **musei etnografici** di dimensioni molto varie, in cui sono esposti principalmente reperti attinenti al lavoro manuale preindustriale: di coltivatori, poi di pastori, pescatori, fabbri ferrai, carradori, bottai, minatori, carbonai... La crescita numerica di questi musei negli ultimi due decenni del Novecento è stata singolarmente rapida e diffusa. Nel 1985 un Primo censimento dei musei etno-agricoli in Italia ne rileva solo un centinaio e mezzo. Poco più tardi, all’inizio degli anni novanta del secolo scorso, un altro censimento, L’Italia dei musei: indagine su un patrimonio sommerso (1991) prende in considerazione tutti i tipi di musei e ne registra un totale di 3.311. (...) Infine una ricognizione dei musei contadini, etnografici, locali, su tutto il territorio nazionale, promossa e coordinata dalla Commissione nazionale per i beni demoetnoantropologici costituita presso il MIBAC<sup>6</sup>, rileva per l’inizio del 2000 poco meno di 1.200 casi, dei quali ci risulta che più di un sesto sono in Piemonte, un totale probabilmente sottostimato.

(...) La larga distribuzione sul territorio e nei comuni, anche piccoli, dei musei, il prevalere della proprietà comunale e privata, sono infatti leggibili come espressione di un impegno capillare, dell’ampia disponibilità locale di leader, intellettuali, insegnanti, imprenditori, politici e associazioni a investire nella loro creazione e gestione energie, risorse e tempo – come del resto è avvenuto per la riproposta delle feste -, con un’importanza essenziale del lavoro volontario non solo nella fase fondativa, ma per l’apertura dei musei e la guida ai visitatori. Ci troviamo di fronte, insomma, a una mobilitazione popolare, spontanea e non eterodiretta, per la costituzione e la tutela attiva del patrimonio DEA.”

(Bravo, Tucci, I beni culturali demoetnoantropologici, Roma, Carocci 2006, pp.57-59)

### Musei ed ecomusei del territorio della Provincia di Torino

La Provincia di Torino ha avviato nel 1995 il “**progetto Cultura Materiale**” volto alla creazione di una rete ecomuseale che fa cardine sul riconoscimento identitario di una comunità con il proprio territorio.

La rete ecomuseale provinciale, che comprende ecomusei dislocati in tutta la provincia, attualmente si articola nelle seguenti filiere tematiche: "la via del tessile" (7 ecomusei); "memorie di acqua e di terra" (9 ecomusei); "suolo e sottosuolo" (9 ecomusei); "il tempo dell'industria" (5 ecomusei). A completare la rete partecipano i musei demo-etnoantropologici che tempestano il territorio e testimoniano le attività contadine e montanare del periodo preindustriale (10 musei valdesi, 40 musei tematici, 18 musei etnografici).

Nelle pagine del sito della Provincia sono consultabili le schede di tutti gli ecomusei e i musei, suddivise per filiere tematiche, per zone e in elenco. Le informazioni su tutte queste cento realtà vengono regolarmente aggiornate, tuttavia si consiglia una verifica telefonica degli orari di apertura prima di ogni visita.

[www.provincia.torino.it/culturamateriale/musei](http://www.provincia.torino.it/culturamateriale/musei)

<sup>6</sup> Ministero per i Beni e le Attività Culturali

### «Il focolare valdese» del 1937

“Poco prima che il museo<sup>7</sup> cambi sede e volto, innovando profondamente la sua stessa identità, ha luogo un’esperienza che merita di essere segnalata in quanto evidenzia l’inizio di un’attenzione per il patrimonio etnografico locale.

Interessi di carattere folklorico si erano in realtà manifestati da tempo all’interno della cultura valdese e nello stesso programma iniziale della Société<sup>8</sup> erano stati indicati, tra i campi d’indagine da sviluppare: la ricerca linguistica e toponomastica, lo studio dei canti e delle leggende, degli «usi e costumi» e degli «errori e pregiudizi» popolari che per un decennio avevano trovato spazio nella vita della Société. I primi risultati di un certo rilievo si erano avuti tra il 1909 e il 1915 quando erano state pubblicate, incontrando notevoli favori di pubblico, le prime raccolte organiche di canti popolari e leggende.

Questo tipo di attenzione, che si era sviluppato in parziale autonomia dalla Société, aveva trovato maggiore spazio in seguito, anche sulle pagine del Bulletin, rivista inizialmente dedicata solo alla ricerca storica, quando avevano iniziato ad essere pubblicati raccolte di proverbi, studi dialettali e sulla vita contadina nelle valli.

Sebbene alcuni oggetti di interesse etnografico fossero stati ospitati dal museo sin dalla sua fondazione, la prima esposizione di oggetti della cultura materiale locale ha luogo soltanto nel 1937 in occasione della seconda «Exposition artisane et de la petite industrie» della valle del Pellice, all’interno della quale vengono ricostruiti due ambienti – la cucina e la camera da letto – di una casa tradizionale e viene esposta una collezione di oggetti di uso domestico.

Nelle forme e negli intenti l’iniziativa è assai prossima ad altre mostre ed esposizioni che negli stessi anni – come è stato evidenziato da Massimo Tozzi Fontana – vengono organizzate in tutta Italia da parte dell’Opera nazionale dopolavoro o di altre emanazioni del regime, con le quali essa ha in comune, nonostante la sua indipendenza dalle strutture di partito, la volontà di legare la riscoperta del folklore locale alla valorizzazione dell’artigianato.

Lo stretto legame con la comunità valdese è assicurato innanzitutto dalle figure dei suoi promotori – Attilio Jalla, professore al Collegio Valdese, vicepresidente della Società di Studi valdesi, ma anche attivo organizzatore di diverse attività sociali e Paolo Paschetto, pittore, valdese di nascita, ma residente e operante a Roma – e dall’utilizzo di strutture della Chiesa. La ricostruzione d’ambiente, nello stesso nome di Foyer Vaudois (**focolare valdese**) che gli viene assegnato, risente profondamente di un’impostazione morale religiosa: «Sur un petit meuble de la chambre à coucher deux vieilles Bibles sont ouvertes: c’est le fondement de l’ancien foyer vaudois, qui est présenté dans sa poignante simplicité (...) dans ces deux pièces si austères, si belles, si honnêtes on ressent de cette visite comme une impression religieuse». Gli intenti economici e sociali che hanno spinto alla realizzazione della mostra, quelli estetici che hanno presieduto alla scelta degli oggetti e all’allestimento degli ambienti, si legano così strettamente alla volontà di rappresentare attraverso le cose più umili e quotidiane lo «spirito» della gente valdese, di manifestare anche a questo livello la sua identità di popolo-chiesa capace di manifestarsi – e questa è la novità introdotta dalla mostra – oltre che nelle sue battaglie per la fede, anche nella sua austera e morale vita di tutti i giorni, ben simboleggiata dalla presenza della Bibbia a fianco degli oggetti di lavoro o uso domestico: «Toute la population de la Vallée, en le visitant, a retrouvé avec une profonde émotion le milieu authentique où les pères des siècles passé ont vécu, ont joui, ont souffert, ont été fidèles à la foi de l’Eternel».

Il successo della mostra è tale che si decide di darle un seguito. Parte degli oggetti prestatati per l’occasione vengono offerti, altri sono acquisiti, una generosa donazione consente di coprire gli oneri di una sistemazione definitiva e così, nel settembre dello stesso anno, i suoi

<sup>7</sup> Museo valdese di Torre Pellice. Fondato nel 1889, nel 1939 venne riallestito.

<sup>8</sup> Société d’Histoire Vaudoise

promotori possono annunciare, durante la annuale seduta della Società di studi valdesi, la prossima costituzione del museo etnografico valdese, sotto l’egida della stessa Società.

Nel 1938, la mostra del «Focolare valdese», dopo essere stata trasferita a Torino in occasione della Mostra della Montagna, trova provvisoria ospitalità in due vani affittati presso il museo valdese, in una casa di via Arnaud, aperti su richiesta a visitatori e studiosi. Vi resterà per una decina d’anni.

Nel 1948 una nuova mostra di carattere etnografico accompagna le celebrazioni del centenario dell’emancipazione. Si tratta di una nuova versione del «Focolare valdese», accresciuta attraverso la ricostruzione di un terzo ambiente – una camera da pranzo – e soprattutto resa più rigorosa da una maggior attenzione agli aspetti propriamente etnografici. Neanche in quest’occasione il centinaio di pezzi esposti (e per cui esiste anche un progetto, mai realizzato, di sistemazione all’interno di una casa rustica da costruire ex-novo nel giardino della Casa Valdese) trova spazio nel museo e viene pertanto ritirato nelle cantine del Collegio. Frutto delle conoscenze accumulate negli anni ’30 e nata nello stesso quadro di riferimento, questa seconda versione del «Focolare valdese» conclude la fase precedente più che dare inizio a una nuova epoca.” D. Jalla, “Il museo storico valdese di Torre Pellice”, in Alberto Cavaglioni, a cura di, *Minoranze religiose e diritti. Percorsi in cento anni di storia degli ebrei e dei valdesi (1848-1948)*, Consiglio Regionale del Piemonte, 2001, pp.41-42.

### **Nelle Valli Valdesi**

“Come ho già avuto modo di evidenziare nelle Valli l’interesse per l’etnografia ha uno sviluppo analogo a quello manifestatosi a livello nazionale: anche nelle Valli troviamo alla base di questo interesse la raccolta di leggende, canti e studi dialettali promossi dalla “Société d’Histoire Vaudoise” e l’esposizione degli oggetti delle piccole industrie locali.

Ma la caratteristica peculiare che troviamo nelle Valli è la presenza di un forte interesse per la storia, alimentato sin dall’Ottocento, che rallenta la crescita dell’attenzione per gli oggetti della vita quotidiana. Dobbiamo ancora una volta ricordare il forte peso che la storia ha nella cultura valdese e il suo utilizzo come strumento per la creazione della propria identità, infatti la “dimensione storica della propria realtà ha conferito alla comunità valdese l’elemento fondamentale della sua autocoscienza. Essere valdese ha significato per lungo tempo, e significa in parte ancora oggi, appartenere ad una storia assai più che costituire una comunità religiosa”<sup>9</sup>

Nonostante questa caratteristica fondamentale che ha portato allo sviluppo di molte ricerche storiche, vi è comunque il lento emergere degli studi sulle tradizioni popolari. (...)

Come in tutta Italia, il grande cambiamento della museografia etnografica avviene negli anni Sessanta, con il fiorire di molti musei a carattere etnografico. Anche in questo momento troviamo molti punti in comune con le esperienze museali della Penisola, infatti anche nelle Valli l’emergere di questi piccoli musei non è favorito dalle istituzioni, in questo caso la Chiesa valdese e la Società di Studi, ma è espressione dell’iniziativa di singoli esponenti delle comunità locali. Per la prima volta nelle Valli non vi è la volontà di presentare la propria identità di “popolo-chiesa” e dunque la propria storia, ma come nel resto della nazione si esprime la volontà di documentare il mondo lavorativo contadino per mantenere in vita la cultura agricola che sta scomparendo. Accade così che all’interno del museo storico è inserita la sezione etnografica e, dislocati sul territorio, nascono diversi piccoli musei che espongono gli oggetti della cultura materiale e che riscuotono un interesse sempre maggiore.

I successivi allestimenti dei musei delle Valli riflettono altresì il dibattito museologico nazionale che sottolinea l’importanza della documentazione, dell’analisi degli oggetti e dei contesti da cui provengono e, quindi, oltre all’esposizione degli oggetti, alla presentazione di

<sup>9</sup> G.TOURN, *Esiste una cultura valdese? Riflessioni per un dibattito*, in «Gioventù Evangelica», n.67, dicembre 1981, p.33.

---

ricostruzioni d'ambiente vi è la presenza di un apparato documentario che chiarisca il messaggio museale." S.BOCCHINO, Il Museo Storico Valdese: etnografia e museologia tra Otto e Novecento, tesi di laurea, a.a. 2007-2008, pp.110-112

\*\*\*\*\*

**Per approfondire:**

- T.G. Pons, Vita montanara e folklore nelle Valli Valdesi, Torino, Claudiana 1978
- D. Jalla, "I musei delle Valli Valdesi", in la beidana, n.1, 1985, pp.39-47
- AA.VV, "Musei valdesi. Nuovi allestimenti", in la beidana, n.55, 2006, pp.36-58

## COOSA SI PUÒ DIRE DELLA COLLEZIONE FERRERO, LEGANDOLA ALLA CULTURA MATERIALE?

Innanzitutto che cos'è la **cultura materiale**? Se ne trovano alcuni tentativi di definizione.

A La cultura materiale, per essere tale, deve avere queste caratteristiche (i primi due punti definiscono la parola cultura):

1. Deve riguardare la **collettività**, cioè la massa della popolazione (tutto quello che è raccontato nella CF riguardava la totalità della popolazione; l'agente della valle, anche quando è stata costretta o comunque ha optato per il lavoro in miniera o nella fabbrica, non ha mai abbandonato completamente il lavoro agricolo, avendo sempre di sé l'immagine di "contadini").
2. Deve avere caratteristiche di fatto quotidiano e non di avvenimento, cioè caratteristiche di **ripetizione** (solo la ripetitività dei gesti ha potuto consolidare certe tecniche e produrre con un lavoro che attraversa le generazioni un apparato produttivo complesso. Un esempio molto evidente è il lavoro vitivinicolo su terrazzamenti con muro a secco.)
3. Deve attribuire **valore primario all'economia e alla tecnica** (ciò che Marx chiamava infrastrutture, contrapposte alle sovrastrutture, cioè i sistemi morali, giuridici, religiosi, linguistici...). I "valori" sono importantissimi, ma, a ben vedere, muovono tutti dalla terra e dal prodotto che con fatica da essa si ricava. Ne sono esempi l'idea della terra come eredità dei padri, la montagna come sinonimo di rifugio e di attaccamento alla fede dei padri, la lingua adatta a descrivere i fatti, i fenomeni naturali e i lavori in modo preciso all'inverosimile...)
4. Deve porre particolare **attenzione agli oggetti concreti** che spiegano i fenomeni infrastrutturali. Qui gli esempi si sprecano. Molti attrezzi e lavori rappresentati nella CF sono in comune con altre civiltà alpine o contadine, ma alcuni sono veramente particolari, e testimoniano la volontà di risolvere con intelligenza dei problemi locali o contingenti.

B La cultura materiale deve prendere in considerazione:

- I **mezzi di produzione ricavati dalla natura** (materiali, energie) dal punto di vista della loro scelta e della loro messa in opera, come pure le condizioni naturali di vita e **le modificazioni** inflitte dall'uomo all'ambiente naturale. Pensiamo al legno per ardere e per costruzione, alla pietra per la costruzione delle case, dei muretti, alle lastre per i tetti, ai disboscamenti avvenuti ad opera di molte generazioni, per strappare al bosco terreno coltivabile, ai terrazzamenti per la coltivazione della vite...
- Le **forze di produzione**, ossia gli strumenti di lavoro o i mezzi umani della produzione, come pure l'uomo stesso, la sua esperienza e l'**organizzazione tecnica** dell'uomo al lavoro. Pensiamo ai mulini per cereali e per il talco, ai frantoi, alle soluzioni tecniche adottate per ottimizzare il lavoro e ridurre la fatica, alla forza lavoro di uomini e donne...
- I **prodotti materiali** ottenuti da questi mezzi e da queste forze, ossia gli strumenti della produzione in quanto **oggetti fabbricati** e i **prodotti destinati al consumo**. Pensiamo all'ideazione e alla costruzione di attrezzi idonei ai diversi lavori, alle produzioni dei prodotti di uso comune, quali il pane, il formaggio, alla conservazione delle carni...

Il rapporto quindi fra la cultura materiale e la CF pare essere molto stretto.

Carlo Ferrero, alla domanda sul perché avesse intrapreso la costruzione dei suoi modellini, oltre alla risposta più ovvia dell'aver voluto conservare un patrimonio di cultura che si andava perdendo, a vantaggio delle generazioni a venire, dice anche che ha voluto testimoniare due cose: la **fatica** e l'**ingegno** dei valligiani.

La **fatica** è evidente nella postura del corpo, ben rappresentato nei modellini, dalla morfologia del terreno sassoso, molto scosceso, non particolarmente fertile, dal clima rigido di inverni lunghi e nevosi di un tempo.

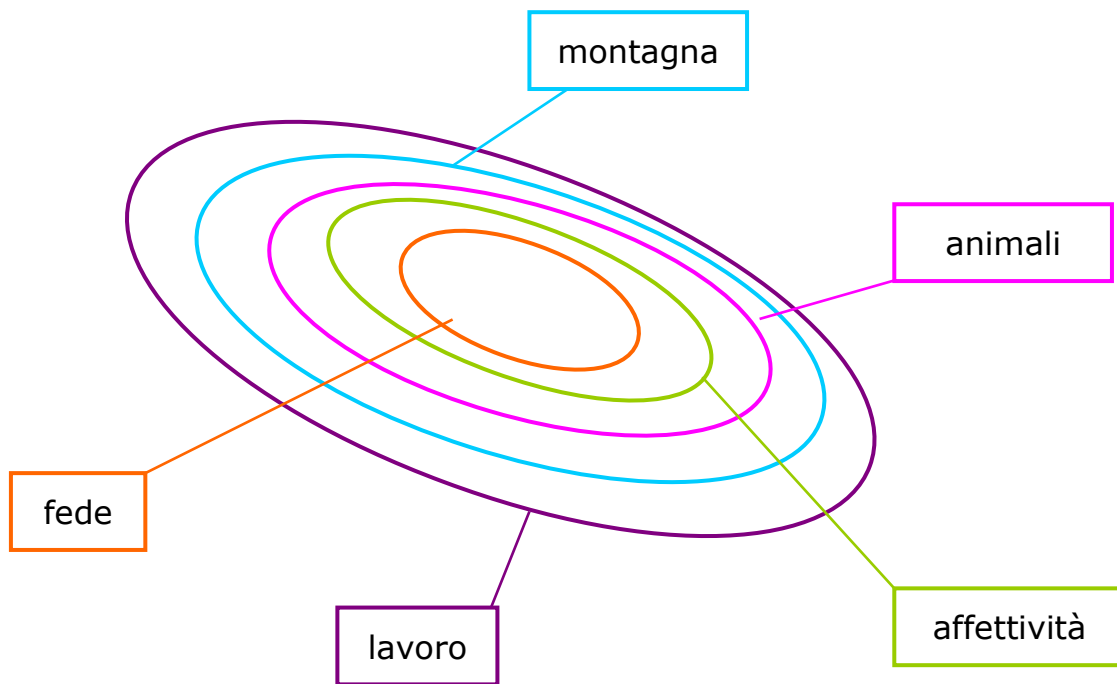
L’**ingegno** si può rilevare in tutti quegli accorgimenti che permettono la produzione di utensili o la messa in atto di tecniche che facilitano il lavoro o che alleggeriscono la fatica fisica. Due esempi possono essere il rastrello a rebbi mobili o il trasporto di un tronco con l’eizigoutalh.

Dunque la CF si presta a vari tipi di lettura, sia in orizzontale, come ho cercato di spiegare sopra, sia in verticale, o meglio, in profondità.

Per quest’ultimo tipo di lettura che scende dall’aspetto più evidente a quello più recondito, ci si può rifare allo schema proposto da Aldo Ferrero in un recedente corso<sup>10</sup>, schema che mi pare alquanto suggestivo. Il tronco in bosso (come tutti i legni d’altronde) presenta, in sezione, tanti anelli concentrici quanti sono gli anni di accrescimento della pianta. Naturalmente la corteccia è la parte più evidente e il nucleo centrale è quella più intima e nascosta.

Chiave di lettura della Collezione Ferrero “Gli antichi mestieri”:

**“Gli anelli del legno di bosso”**



<sup>10</sup> Corso di formazione per guide alla Scuola Latina di Pomaretto e al Museo di Rodoretto, maggio-giugno 2006

## **Il patrimonio toponimico e la percezione dell’ambiente nella memoria popolare**

*Matteo Rivoira*<sup>1</sup>

«La toponimia di una località viene a configurarsi di fatto come l’espressione di un complesso sistema di relazioni dell’uomo con l’ambiente e dell’uomo con l’uomo»<sup>2</sup>: in questo senso soffermarsi sull’insieme di nomi di luogo di un territorio permette di svelare aspetti della cultura locale ai quali troppo spesso non si presta attenzione. In tale patrimonio è sedimentato quel processo culturale di appropriazione dell’ambiente, che diventa paesaggio, riconoscibile in trasparenza nei depositi irregolari degli apporti di genti di lingue e culture diverse che nel tempo si sono susseguite. Perché questo tesoro culturale possa svelare la sua ricchezza è però necessario comprenderne i meccanismi e saperne cogliere i significati, consapevoli che l’analisi del sistema di denominazioni di un territorio implica, innanzitutto, il confronto con una visione della realtà legata a una cultura orale, relegata a una posizione subalterna dalla cultura dominante, scritta e codificata. Se infatti l’insieme dei toponimi «ufficiali», scritti su atti pubblici, carte geografiche o sussidiari, è presentato come un sistema di nomi propri che operano come mere etichette senza significato, la cui funzione è soltanto quella di indicare un determinato luogo, la rete di denominazioni di luogo utilizzata a livello locale è invece un insieme di segni in gran parte ancora trasparenti. Accanto alla funzione denotativa o identificativa, in qualche modo sempre attiva per tutte le denominazioni di luogo, i toponimi popolari possono infatti svolgere anche altre funzioni che, seguendo in parte la lezione di Marrapodi 2006 (9091), chiameremo, rispettivamente, «descrittivoinformativa», quando cioè il nome è motivato dal riferimento alle caratteristiche morfologiche del luogo che di fatto descrive oltre a individuare; «amministrativa», quando in esso sono contenute informazioni utili alla gestione della proprietà; «orientativa» quando vengono fornite informazioni circa la sua posizione o le direzioni da prendere. A queste<sup>3</sup> si può aggiungere una funzione che potremmo definire «narrativa»<sup>4</sup>, ed è quella propria dei nomi che si caratterizzano per il riferimento sintetico a fatti particolari avvenuti nel luogo che individuano. Il segno toponimico è comunque soprattutto un segno linguistico, che fa «parte integrante del patrimonio linguistico dell’area in cui si trovava»<sup>5</sup> e va dunque innanzitutto «tradotto» facendo riferimento al lessico delle lingue locali, collocandolo correttamente rispetto a esso (sovente esso si avvale di materiale linguistico desueto e testimonia di uno stadio antico della lingua).

Un’analisi approfondita del patrimonio toponimico che illustri diffusamente quanto detto sin qui occuperebbe troppo spazio ed esulerebbe dagli obiettivi del presente lavoro. Per tale ragione si è optato per una breve rassegna di termini geografici<sup>6</sup> scelti nell’archivio dell’*Atlante Toponomastico del Piemonte Montano (ATPM)*<sup>7</sup> e in altri repertori toponimici pubblicati<sup>8</sup>, presentando in primo luogo alcuni tra gli oronimi e gli idronimi che sono maggiormente ricorrenti nelle Alpi occidentali e, in secondo luogo, alcuni di quei termini attestati nella toponimia che più direttamente parlano delle attività dell’uomo e dunque della sua relazione con il territorio.



## I) Appellativi oronimici nelle vallate alpine galloromanze

### 1. Barma, barmo, balma, balmo, baouma, arma

Voce presente nella toponimia delle vallate piemontesi occidentali per indicare ripari sotto roccia, pareti strapiombanti, anfratti o grotte. Tra le varie forme, *barma* è particolarmente diffusa nella bassa Val Susa e nelle valli a sud del Pellice, eccezion fatta per l'alta Val Varaita, dove troviamo il tipo *balmo* conosciuto anche nelle Valli di Lanzo e nelle Valli Chisone e Germanasca. *Baouma* è invece registrato nella sola alta Val Susa, mentre *arma* è presente nell'area brigasca. Il termine, attestato in un'area che si estende dalla Penisola iberica al Tirolo, giungendo a nord sino alla Vallonia (Scheuermeier 1920, BessatGermi 1998 e 2001), è probabilmente di origine preromana; non mancano però interpretazioni che riportano la voce a etimi latini (come quelle proposte da Serra 1965 [1956], o da Alinei 2000). Secondo FEW (I: 223) la parola deriva da una radice celtica \*BALMi cui continuatori si troverebbero anche nel cornico, irlandese e bretone con il senso di 'pozzo', 'miniera'; MeyerLübke (REW: 912) e Scheuermeier 1920 (22) non escludono però la sua origine ligure.

### 2. Bric, truc, moulé

Le alture, di cui il territorio montano è ricco, si impongono come punti di riferimento e sono spesso individuate da toponimi. Tra i termini più diffusi nelle Alpi occidentali per indicare rilievi di varia natura, vi sono: *bric*, riferito sovente a un'altura scoscesa e impervia; *truc*, che più spesso individua una sommità meno marcata e più tondeggiante; e *moulé*, che generalmente indica un'altura isolata. *Bric* lo si trova, oltre che nelle Alpi occidentali, anche nella restante parte dell'Italia settentrionale e in Croazia e, a sud, in Liguria, sino in provincia di La Spezia. Il termine risale a una radice prelatina \*BRĪKK/\*BRIKK(LEI VII: 486). *Truc* è invece attestato nella sola area alpina occidentale ed è probabilmente da ricondurre al latino volgare \*TRUDICARE 'sbattere', da TRUDERE 'spingere' (FEW XIIIb: 327b), sebbene alcuni studiosi – Nouvel 1975 (425) e Dauzat 1978 (224) – ipotizzino una base preindoeuropea \*TUKK. *Moulé*, a sua volta, è diffuso nell'area francoprovenzale e risale al lat. MOLARIS 'elevazione del terreno', da MOLA 'macina' (FEW 6, 3, 28b29a; BessatGermi 2001: 63).

### 3. Sèr, sère, sarèt

Ripiano lungo un costone, poggio, ma anche altura di forma allungata, cresta. Indica spesso luoghi dove sorgono abitazioni. La voce è attestata nelle vallate piemontesi a sud della bassa Val Susa e in Francia sino ai Pirenei e, a nord, sino alla Savoia, nella forma *cherre*.

Come sovente accade per i termini geografici assai produttivi, vi sono diverse congetture circa le origini della parola: da un lato, c'è chi ipotizza una trafila etimologica latina, secondo la quale *serre* continuerebbe il basso latino SERRUM (Mistral II: 884) < lat. SERRA 'sega' e, in senso figurato, 'catena montuosa', a sua volta deverbale di SERRARE 'segare', da cui l'antico francese *serre* 'montagne' e lo spagnolo *sierra* (REW: 7861). A questo etimo si collegherebbero tanto le voci femminili *serra*, *sierra*, quanto quelle maschili del tipo *serre*. Dall'altro lato, vi sono invece coloro che postulano un etimo prelatino, con valore oronimico con una diversa storia rispetto alla forma femminile. Tra questi DauzatRostaing 1978 (655), Nouvel 1975 (398).

### 4. Séa, crét

Le creste montuose che si snodano in modo ora tortuoso ora lineare, separando valli e valloncelli, sono chiamate in vario modo nella zona che ci interessa. Uno dei termini che compare nella toponimia alpina, con una particolare frequenza nella zona compresa tra la Val Germanasca e la Val Po, con riferimento a sommità poco accidentate, è *séa/séo*, deverbale di *seâ* ‘falciare’, verbo che risale al latino SECĀRE ‘tagliare, falciare con la falce dentata’ (FEW, XI: 363; GilliéronMongin 1990 [1905] e cfr. REW: 7764), probabilmente utilizzato in senso figurato per indicare il filo di una cresta, secondo un procedimento tipico in base al quale i luoghi vengono descritti ricorrendo a metafore che trovano negli oggetti di uso quotidiano i loro riferimenti. Un’altra voce, che troviamo più frequentemente in Val Susa, ma è attestata anche nelle Valli di Lanzo e in Val Germanasca, è *cret, cren*, il cui significato oscilla tra ‘cresta’ e ‘collina’.

### 5. Casa, clapie, quiapie, chapê, biazis, biazelo, blizhî

In montagna sono frequenti le pietraie che, con le loro estensioni più o meno ampie, caratterizzano in modo rilevante un territorio. Nelle Alpi occidentali possono essere chiamate *case*, in particolare se si tratta di accumuli detritici formati da massi di dimensioni notevoli oppure *clapie* (o, a seconda delle zone, *quiapie* o *chapê*), se formati da massi di dimensioni ridotte o se si tratta dei cumuli di sassi creati dall’antico e mai interrotto lavoro di spietatura dei terreni per renderli coltivabili. Il pietrisco che copre i pendii alle quote più alte, dove la cotica erbosa lascia spazio alla nuda terra, è invece chiamato *biazis, biazélo* o *blizhî*. *Casa* deriva dal lat. QUASSUS ‘spezzato’ (FEW, II: 1436), participio passato di QUATĒRE; *clapie*, con le relative varianti diatopiche, continua il basso latino CLAPERIUM (Du Cange II: 353), da una base \*KLAPP ‘risuonare, colpire’, di origine onomatopeica, che continua anche nella voce piemontese *ciap* ‘coccio’ (REW: 4706a). *Biazis* è invece di origine incerta: potrebbe infatti derivare dall’antico provenzale *blezir/blazir* ‘consumare, usare’ da una base germanica (gotica) \*BLAS ‘bruciare, fiamma’ (REW: 1153b), ma il passaggio semantico non è facile da giustificare.

## II) Appellativi di ampia diffusione relativi al terreno: pianori, terrazzamenti

### 6. Clot, clos, quiet, cueut, chot

In un ambiente caratterizzato dall’onnipresenza del pendio come quello montano, i pochi luoghi pianeggianti, per lo più di modesta estensione, diventano aree privilegiate per l’insediamento umano, per radunare il bestiame o per coltivare con minor fatica i magri campi. Per indicarli, accanto al termine *plan/pian* diffuso in tutte le lingue romanze, troviamo nelle Alpi occidentali il termine *clot* (Val Susa, Valli Chisone e Germanasca), con le varianti fonetiche *quiet* (valli a sud della Val Pellice), *cueut* (Valle Stura) o *chot* (nelle zone di contatto tra le parlate galloromanze e piemontesi), tutti derivanti da un’antica parola di origine preromana, probabilmente il gallico \*KLOTTON (REW: 4717; Scheuermeier 1920: 51). Questo termine, che ritroviamo in tutta la Francia meridionale e in parte della Catalogna, in alcune zone si è specializzato a indicare un piccolo pianoro lungo un pendio, in contrapposizione alla pianura di fondovalle, mentre altrove appare ormai in deciso regresso rispetto a *plan/pian* e non sembra più essere compreso.

### 7. Bals, bars, baous, bari

Per indicare un terrazzo, una cengia o un terreno coltivato su un ripiano, sono attestati i termini *bals, bars*, con i derivati *balsilha* e, rispettivamente, *barsalha* e *bari*. Quando non si riferisce ai ripidi terrazzamenti coltivati, la voce individua spesso luoghi impervi dove il

bestiame può correre il rischio di *s'ëmbalsar* o *s'ëmbariar*, vale a dire non più riuscire a tornare indietro. Non è chiaro se alla medesima serie appartenga anche la voce *baous*, attestata un po' ovunque nel Piemonte occidentale, ma particolarmente diffusa nelle vallate di parlata occitanica più meridionali dove ha il significato di 'pietra'. Il termine risale al latino BALTĒUS 'cintura', attraverso l'evoluzione semantica da 'cintura' a 'luogo circondato da rupi' e, infine, a 'luogo scosceso' secondo REW (919) e Dauzat 1978 (113115); mentre a una base preindoeuropea risalgono invece Nouvel 1975 (75) e Rousset 1988 (27), che postulano la radice p. ie. \*PAL/\*BAL 'altura, scarpata'.

### 8. Broua, brouas

La voce *broua*, con le relative varianti, indica una proda, striscia di terreno ripidissima che sta tra un terrazzamento e l'altro, incolta e sovente cespugliosa o, più in generale, il margine al limitare del precipizio, il confine. Dal significato di 'margine del campo' deriva l'uso del termine per indicare in senso spregiativo terreni di scarso valore. Nella toponimia è riferito per lo più a pendii prativi o incolti. La parola è attestata in un ampio territorio che si estende dal Canton Ticino sino al Limosino, con le varianti, *brouo*, *brouò*, *brouas*, *bro*, *brovo*. Dal gallico \*BRŌGA 'confine' (REW: 1323; FEW I: 555; LEI VII: 577), voce documentata dallo scoliaste di Giovenale col valore di CAMPUS (DEI, I: 613) e riportata da Du Cange (752) nella forma BROA con il significato di 'limes, terminus'.

### 9. Anchafa, ënchafa, ëncafa

In Val Susa è discretamente diffuso il termine *anchafa/tsafa* per indicare un appezzamento disposto su un terrazzamento. Tale voce la si ritrova anche altrove, per lo più di significato oscuro, come in Val Pellice, o relegata alla toponimia, come in Val Germanasca dove *ei-cafo* indica 'avvallamento, concavità del terreno' (PonsGenre 1997: 108), sebbene in questo caso il nesso *-ca-* non palatalizzato non permetta una sicura attribuzione alla medesima serie. Tra le possibili origini del termine, vi è il lat. SCAPHA 'vasca, ciotola' (REW: 7653 e cfr. FEW, XI: 285), oppure il long. SKAFA 'palchetto, stipo senza sportelli' (REW: 7965), da cui l'italiano *scaffale*. Nessuna delle due ipotesi tuttavia permette di spiegare la forma prostetica con l'elemento nasale di alcune forme valsusine (e di quelle raccolte in Val Pellice), forse riconducibile alla contrazione di una forma del tipo *ën(t l'ës)cafa*.

## III) Il governo dei suoli

### 10. Eisart, stërpéis, rounc, bruzà

Numerose sono le denominazioni di luogo che testimoniano del lungo processo di conquista degli spazi boscati iniziato sin dall'epoca neolitica con la diffusione dell'agricoltura. Tra i diversi tipi toponimici attestati nelle nostre vallate, il più comune è *eisart* (*ísart* o *sart*), che deriva dal lat. \*EXSARTUM 'dissodato' (REW: 3066) e si riferisce in generale alla pratica di ridurre a coltura un terreno boschivo. *Stërpéis*, che troviamo dalle Valli di Lanzo alla Val Gesso, è riconducibile alla base STIRPS (FEW, XII: 277a), o, più probabilmente, collegabile al blat. STERPARÉ (Du Cange: VII, 596), dal lat. EXSTIRPARÉ (REW: 268 e FEW, III: 321), e si riferisce alla pratica di sradicare gli alberi. *Rounc* o *Arounc*, assai diffuso nell'Italia settentrionale (es. *Ronco*), continua il latino RUNCARE 'sarchiare' (REW: 7444) e si riferisce naturalmente a quell'insieme di operazioni di dissodamento del terreno preparatorie alla coltivazione. Le numerose *bruzà* 'bruciata' riguardano infine la pratica del debbio, che consiste nell'appiccare il fuoco alla vegetazione per ricavare terreni coltivabili.

### 11. Gïrp, gèrp, gërp, vèire, vieřeřé, vieřařoun

La concimazione dei campi non è sufficiente a garantire la loro fertilità ed è necessario che i terreni, sottoposti in genere alla rotazione colturale annuale, vengano lasciati incolti per un periodo affinché riacquistino le capacità produttive. La toponimia alpina reca traccia di questa pratica nelle denominazioni di luogo come *gèrp*, *gìrp* e varianti, presenti anche nei *gerbidi* della pianura piemontese. Questa parola, che ritroviamo anche nel provenzale, secondo il DEI (III: 1790) è un relitto mediterraneo, costituito da una forma apofonica di \**garbo-* ‘terreno incolto’, collegato a \**grava*, a sua volta ricondotto (*id*: 1865) a una base *carra*. Termine di significato analogo, ma con un’area di diffusione differente, è *vèire*, dal lat. VETEREM ‘vecchio’, vale a dire ‘campo vecchio’, che cioè non si utilizza da tempo. Tale voce è presente nei dialetti (e nella toponimia in modo particolare) di ambito francoprovenzale (BessatGermi 2004: 84) e in alta Val Susa, nonché in Ticino e in parte dell’Italia nordorientale (AIS VII: 1417 e Lurati 1999: 239, che riporta anche *vedretta*, lingua di ghiaccio che si allunga fino a occupare una porzione di pascolo o campo, rendendola ‘vecchia’, voce attestata nelle montagne lombarde).

## 12. Apraia, Apraiá

Nell’alta Val Susa e in Val Chisone sono relativamente diffusi toponimi come *Apraia*, *Apraie* o *Apraiá*, il cui significato è quello di ‘campo trasformato in prato’, dal lat. ad pratum, poi basso lat. *appratare* ‘ridurre a prato’ (cfr. Mistral I, 115). Essi testimoniano di una pratica colturale che si inserisce in quel sistema di gestione della terra che alternava fasi di coltivazione a fasi di riposo destinato a ridare fertilità al terreno, come nel caso dei *gèrp* e dei *vèire*, che permetteva di utilizzare il terreno per la produzione di foraggio. Di Maio 2000 ricorda come nel XV secolo, in alta Val Susa, vi si ricorse con maggior frequenza convertendo i campi di cereali in prato per non versare ai signori locali la decima dovuta, approfittando di una concessione delfinale che prevedeva per la semina della segale la facoltà di dissodare alcune aree di pascolo o di bosco sulle quali i signori medesimi non avevano alcun diritto. Non è escluso però che in alcuni casi le *apraia* fossero terreni utilizzati come pascolo un tempo boscati.

## IV) Prati e pascoli

### 13. Pra, pasqueirèt, pasquie, pascalot, pastura

Nel sistema agricolo montano le superfici prative, sfruttabili per lo sfalcio o come pascolo, rivestono una notevole importanza, poiché sono indispensabili per l’allevamento. Tra i vari tipi toponimici presenti nelle nostre montagne, diffusissimo è *pra* ‘prato’, con una numerosa serie di alterati, in particolare diminutivi (*praiet*, *prachol*, *praiounot*) e generalmente unito a termini che ne specificano la posizione, le caratteristiche del terreno o, più spesso, la proprietà. Per quanto riguarda i terreni sfruttati come pascolo, abbiamo i continuatori del *blat*. PASCUARIUM < lat. PASCUUM, (REW: 6269; Du Cange: VI, 193). Si noti come i vari *pasquie* o *pasqué* abbiano assunto in alcuni luoghi, in genere in prossimità di centri abitati, il significato di ‘luogo di ritrovo’, probabilmente perché qui veniva radunato il bestiame in occasione di fiere o mercati. A questa accezione è da collegarsi l’espressione provenzale alpina *anar ën pasquie* che indica il modo quasi rituale con cui i giovani corteggiavano le ragazze. Vi è poi la voce *pastura*, decisamente minoritaria nella toponimia, che continua il lat. PASTŪRA ‘pascolo’ (REW: 6282).

## V) L’alpicoltura

#### 14. Alp, arp

La parola *alp* o *arp*, che troviamo in un certo numero di toponimi, non indica vette e, ancor meno, la catena montuosa delle Alpi, bensì l'alpeggio, cioè l'insieme dei pascoli e dei ricoveri sfruttati nei tre mesi estivi, generalmente posti a una quota compresa tra i 1500 e i 2200 m. La voce si ritrova con il medesimo significato in gran parte delle Alpi e nella Penisola iberica (Catalogna, Galizia e Portogallo) ed è attestata nell'Appennino settentrionale, in Emilia e Toscana, con il valore di pascolo in quota (Hubschmid 1951: 9). L'origine del termine, già conosciuto dai Galli, è discussa: secondo alcuni, potrebbe derivare da una radice indoeuropea *\*al* 'nutrire', da cui 'nutrimento, pascoli nutrienti' e quindi 'pascoli'; ma secondo altri è necessario ipotizzare un radice *\*alp-* di origine preindeuropea, collegata a *\*alb-*, quest'ultima utilizzata dai Celti per indicare la città: cfr. *Alba* (Caprini 1990: 20). Se pochi sono i concorrenti di *alp*, numerosi sono i termini diffusi localmente per indicare i ricoveri, che corrispondono in alcuni casi a diversi tipi costruttivi: *arbèrc*, *baita*, *chazal*, *trioun*, *truna*.

#### 15. Jas

È un termine assai diffuso nella toponimia delle Alpi occidentali con il significato generale di 'spazi dove il bestiame riposa, durante il giorno o durante la notte'. A seconda delle zone, questi spazi possono essere chiusi da steccati in legno temporanei o da rudimentali muri in pietra (come nelle vallate settentrionali e nel Brigasco), oppure possono essere semplicemente un luogo pianeggiante dove il bestiame riposa durante il giorno, vale a dire il meriggiatoio (come in Val Pellice o in Val Germanasca). Significati differenti sono invece quelli repertoriati in Valle Stura, dove il termine indica una baita, o nel Monregalese, dove significa 'alpeggio'. La parola continua il latino medievale *\*JACIUM* 'giaciglio', che deriva a sua volta dal latino *JACERE* 'giacere' (REW: 4566, FEW, V: 1). Il riferimento al giaciglio è alla base dell'altro significato diffuso nelle parlate alpine galloromanze e pedemontane, vale a dire quello di 'foglie secche', poiché queste erano un tempo utilizzate come lettiera per il bestiame in luogo della paglia.

#### 16. Il meriggiatoio: *chalma*, *chaoumaou* e *mërioou*

Il bestiame ovino e bovino nelle ore più calde delle giornate estive smette di pascolare e si raduna per riposare in un luogo più fresco. Tale evento è detto in italiano *meriggiare*, mentre in un'area che si estende dalla Catalogna alle Alpi occidentali e ai Grigioni, comprendendo l'intera Francia, il tipo lessicale che lo indica è *CAUMARE*, dal greco *CAUMA* 'calore', da cui anche il fr. *chomer* 'stare quieto' e poi 'scioperare' (Alinei 1983; FEW III: 538). Nel senso di 'meriggiatoio', luogo cioè dove il bestiame si raduna per meriggiare, nelle vallate alpine di parlata galloromanza sono attestati gli appellativi *chalma*, *charma*, *chaouma* o *chaoumaou*, *chooumoou*, *chom*. Non si tratta però dell'unico tipo accanto a esso vivono infatti con il medesimo significato anche *jas* (v.) e, in Val Po (con qualche relitto toponimico anche in Val Pellice), *më-rioou*, da *mëriar* che continua il latino *MĒRĪDIĀRE* 'meriggiare' (REW: 5530; Genre 1983), i cui derivati sono diffusi nell'Italia meridionale, nella Penisola iberica, in Francia e nei Balcani (Alinei 2000, 862).

#### 17. *Couintoou*, *trioou*, *doundoou*, *boùdroou*, *batalhèra*, *bataiolo*

La pastorizia è pratica antichissima e forse l'unica, tra le attività tradizionali, che ancora continua a essere esercitata oggi sulle nostre montagne. Tra i toponimi che trovano la loro motivazione in pratiche pastorali, ve ne sono alcuni che individuano luoghi di passaggio obbligato, dove era agevole contare o scegliere il bestiame: è il caso dei *couin-toou* 'luogo

dove si conta’ e dei *trioou*, da *triar* ‘scegliere’. Altri invece si riferiscono ai luoghi dove le vacche, appartenenti a diversi proprietari, venivano riunite in mandria per essere condotte in alpeggio e stabilivano, attraverso scontri a suon di cornate, quale dovesse essere a capo della mandria. Tra gli appellativi abbiamo *doundoou* e *doundeunh* (da *doundâ* ‘domare’) attestati in Val Germanasca e in bassa Val Chisone; *boudroou* (da *boudrâ* ‘mescolare’), in questo caso detto delle vacche, anche questo registrato in bassa Val Chisone, ma con attestazioni toponimiche anche nelle vallate cuneesi; e, infine, *batalhìera* e *bataiolo*, il cui significato di ‘luogo di battaglia’, originariamente tra bovini, è sovente stato rimotivato con riferimenti a ipotetici scontri armati tra uomini.

## 18. Il bestiame nella toponimia

Numerosi e vari sono i riferimenti al bestiame nella toponimia alpina; tra questi sono particolarmente interessanti quei toponimi che indicano pascoli destinati agli animali più giovani, perché essi conservano spesso parole che vanno scomparendo dal lessico comune. Così *vasiou* o *vasivo* ‘pecora giovane, di due o tre anni, che non ha ancora figliato’ per esempio, che troviamo nei toponimi come *lou Jas di Vasiou* (Bobbio Pellice), *lou Ja dâ Vasiou* (Massello) e *Pas di Vaziê* (Briga Alta), dal latino VACĪVUS ‘vuoto’ (REW: 9113); o *an-hel* ‘agnello’ che troviamo in *Pra ’d l’Anhël* (Cesana) e in *la Rocho dë l’Anhël* (Ostana), cui si aggiunge *lou Bric dâ Chabrì* ‘l’altura del capretto’ (Prati). Frequenti sono anche i riferimenti ai vitelli, come in *Clo doù Véou* (Exilles), *Bars dar Vèl* e *lou Vîlî* (Bobbio Pellice), *la Platto dî Vèel* (Massello), *la Tampa di Beuchou* (Sant’Antonino di Susa), ecc.

## 19. *Boine, tèrmou, fin, countënt*

Se è a causa dei modelli di passaggio di eredità diffusi nelle Alpi occidentali che la proprietà terriera con l’andar del tempo si è fortemente parcellizzata, vi sono alcuni confini e divisioni territoriali che risalgono a tempi ben più antichi e ricalcano organizzazioni dello spazio che si sono mantenute nel tempo. Tra i termini ricorrenti nelle denominazioni toponimiche che fanno riferimento ai confini territoriali o, più propriamente, ai segni che li indicano, i più diffusi nel Piemonte alpino sono: *boi-na*, voce che continua il gallico \*BODĪNA o \*BOTĪNA ‘segno di confine’ (REW: 1235), attraverso il latino medievale BODINA (Du Cange, I: 699), attestata in Val Susa e nelle vallate a sud di essa; *tèrmou* che continua il lat. \*TĒRMĪNE ‘pietra di confine’ (REW: 8665); *counfin* o *fin*, dal latino FINIS ‘fine’ (REW: 3315); e *piquère*, dal latino \*PĪKKARE ‘perforare, scavare’ (REW: 6495). A terreni contesi, indivisi, tra due alpeggi o comuni, si riferiscono i vari *countënt* ‘conteso’, voce che probabilmente continua il latino CONTENTIO, ŌNE ‘lite’ (REW: 2181).

## 20. *Fourèst, mianda, meira, préza*

Tra i centri abitati posti a fondovalle e gli alpeggi frequentati nei mesi centrali dell’estate vi è un’importante porzione di territorio, che si sviluppa tra i 1000 e i 1500 m, sfruttata nel periodo primaverile e autunnale come stazione intermedia di alpeggio (in numerose vallate nei periodi di maggior espansione demografica questa fascia era abitata in modo permanente). Le costruzioni, sono generalmente meno rifinite di quelle nelle borgate principali, ma più strutturate rispetto ai ricoveri degli alpeggi più in quota. Gli insediamenti in genere sono definiti localmente con una certa varietà di termini: a sud della Val Pellice abbiamo i tipi *méira*, deverbale di *meirar* ‘spostare, cambiare luogo’, dal lat. MIGRARE (REW: 5565), e *fourèst*, dal latino FORESTALIS ‘ciò che si trova al di fuori’; mentre nelle vallate più settentrionali abbiamo *mianda*, *muanda* (dal lat. MŪTĀRE ‘cambiare’) e nella bassa Val Susa

è diffuso il termine *préza*, dal basso latino PREHENSĀ, a sua volta da PRĒHĒNDĒRE ‘prendere’ (REW: 6736).

## VI) La gestione dell’acqua

### 21. *Abeouroou, bachas, gourc*

Tra i luoghi spesso individuati da toponimi vi sono gli abbeveratoi, tratti di un corso d’acqua dove il bestiame può abbeverarsi o luoghi dove un manufatto in legno, pietra o una semplice pozza nel terreno raccoglie l’acqua di una sorgente. I tipi lessicali più diffusi nell’area che ci interessa sono i continuatori del latino popolare \*ABBĪBĒRĀRE (REW: 12), da cui la forma basso latina ABEURATORIUM (Mistral I, 7) che è alla base delle forme *abiouraou*, *abeouroou*, *abouroû*. Riferito più genericamente a un contenitore per l’acqua è il termine *bachas* che conta numerose attestazioni nella toponimia della Val Susa e delle valli a sud di essa, dal latino tardo BACCA ‘recipiente per acqua’, forse di origine gallica (REW [Postille]: 862; REW: 862). Una più ampia gamma di significati è invece quella ricostruibile per *gourc*, che compare in denominazioni di luogo attestate tra la Val Chisone e la Valle Gesso con significati che oscillano tra ‘pozza’, ‘pozzanghera’, ‘gorgo’, ‘ristagno’ e ‘tonfano’, dal latino medievale \*GŪRGUS ‘gorgo’ (REW: 3923), per il classico GURGES, ITIS, che intorno al VI sec. ha dato un sostantivo della I declinazione GURGA e, circa nel medesimo tempo, un maschile GURGUS, continuati nelle lingue romanze (FEW, IV: 330; DEI, III: 1847).

### 22. *Bial, bialiera, chanal*

La necessità di irrigare gli appezzamenti posti lontano da torrenti e ruscelli ha fatto sì che nel corso del tempo gli abitanti delle montagne costruissero una fitta rete di canali, in parte scavati nella terra, a volte nella roccia, alcune volte sospesi mediante opere di muratura, la cui cura era di primaria importanza per la vita della comunità. Ormai tali opere sono in gran parte abbandonate e non vi scorre più l’acqua, ma si conserva ancora visibile il tracciato e, in alcuni casi, il nome, che ne definisce la posizione, la provenienza, la destinazione o le dimensioni. Il termine più diffuso nel Piemonte occidentale per indicare canali e rogge è sicuramente *bialéra*, con le varianti *bialiéro*, *bialiero*, *biari-ra* ecc., derivato da *bial* ‘canale’ o, in alcune vallate, ‘torrente’, che continua il gallico BEDO ‘fosso’ (REW: 1016) ed è diffuso in Francia e si estende sino in Liguria e nell’area emiliana e lombarda (Massobrio 1982: 6). I continuatori del corrispettivo latino CANĀLIS (REW: 1568), che pure si riscontrano nei termini *chanal* o *canal* con relative varianti *chanalh*, *chanalira* ecc., si riferiscono generalmente a canali o colatoi naturali.

### 23. *Ficche, fichire, barcounire, stanche*

Lungo i corsi d’acqua naturali per formare una pozza che permettesse di alimentare i canali irrigui veniva predisposto uno sbarramento, chiamato generalmente *ficca* o *ficcha*, dal latino \*FĪGĪCĀRE ‘attaccare’, ‘fissare’ (REW: 3290). A quote più basse, lungo i corsi d’acqua principali sbarramenti analoghi (e gli specchi d’acqua che formavano) sono chiamati *barcouère* o *barcounire*, termini che Brero (2001: 371) traduce con ‘chiusura a saracinesca per il passaggio dell’acqua di un canale; cateratta’, dal latino BARCA (REW: 952), da cui anche il prov. *barquil*, *barquin* ‘reservoir’, attraverso la forma *barcon* con l’aggiunta del suffisso ARIA con il significato di deposito per le barche ricavato lungo un corso d’acqua mediante uno sbarramento. Le fosse nel terreno atte a raccogliere l’acqua per l’irrigazione sono invece chiamate *stancha* (Val Susa, Val Pellice) o *estonc* (Val Po, Val Varaita), ma

anche *estancha* nell’Ubaye (Pégorier 2006: 181): voci la cui origine è analoga a quella del francese *étancher* ‘arrestare, detto di un liquido’, collegata a *étang* ‘stagno’, dal latino STAGNUS (REW: 8217a).

#### **24. Riou, coumbal, bial, doira**

Torrenti e ruscelli, oltre a essere preziose fonti d’acqua, caratterizzano in modo determinante il paesaggio. Incassati lungo valloncelli a volte assai impervi, sono indicati nella toponimia mediante appellativi che, sebbene in genere corrispondano ai diversi termini dialettali attestati localmente, a volte pur conservando il significato generico di ‘rio’ si discostano, anche notevolmente, dalla voce comunemente utilizzata. È il caso, per esempio, di *riou*, vitale nelle parlate, per quanto riguarda il versante italiano delle Alpi occidentali, delle sole valli Germanasca, Chisone e Susa, ma conservato nel patrimonio toponimico in un’area assai più vasta, anche là dove prevalgono, nel significato di ‘ruscello’ i tipi di origine gallica *comba*, *coumbal* o *bial*. Un termine assai più antico è *doira* che, oltre a indicare il fiume valsusino (nelle forme *Douèira*, *Douèirè*, *Doira*), è conservato nelle forme *dor*, *dour* in altri toponimi come *Raoudourét* (Rodoretto), ed è vitale nel senso di ‘canaletta di scolo’ in numerose vallate. *Riou* è da RĪVUS ‘rio’ (REW: 7341), *rian* deriva dal radicale *ri* con il suff. ANUS (Bouvier 1984: 56), e così *rialh* da *ri* + ALIS. *Coumba* continua il gallico CŪMBA ‘valle, gola’ (REW: 2386).

### **VII) La silvicoltura**

#### **25. I canali di esbosco: zhi, couloou e le piste per le slitte: tirasière, treita, tirièra**

I pendii più impervi, soprattutto quelli volti a bacìo, sono sempre stati coperti di boschi più o meno fitti che venivano sistematicamente sfruttati per ricavare legname da ardere o materia prima per attività artigianali o edili. Per il trasporto a valle, in assenza in genere di vie percorribili con i carri e in mancanza dei più moderni palorci, si sfruttavano canali naturali, a volte modificati dall’uomo o attraverso l’uso o per interventi atti a migliorarne il fondo, lungo i quali venivano fatti scorrere o trascinati i tronchi. I termini conservati nella toponimia che indicano questi luoghi sono: *zhi*, dal latino JACTĀRE (REW: 4568; BessatGermi 2004: 61), che troviamo in alta Val Susa (e forse a Chianocco nella variante *Gé*), e attestato in diverse varianti in Savoia e nell’Isère; *couloou*, dal verbo *coular* ‘colare’ che continua il latino CŌLĀRE ‘filtrare’ (REW: 2035), diffuso con numerose attestazioni in Val Pellice e in Val Po. Il tipo *tirièro*, *tirièro*, *tirasièrè*, *trèita* e *teliarà* può invece indicare tanto canali di esbosco, quanto piste lungo le quali venivano trascinate le slitte ed è costruito su un continuatore del latino \*TĪRĀRE (REW: 8755).

#### **26. Carbonaie e piazzali dove allestirle**

Assai diffusa un tempo era la professione del carbonaio, di colui cioè che preparava il carbone di legna mediante la lenta combustione del legname sfruttando il sistema della carbonaia, vale a dire un cumulo di legna coperto di terra e disposto in modo tale da permettere un processo di combustione tale da trasformare il legno in carbone. Tale attività era praticata perché la vendita del carbone si rivelava più redditizia di quella del legname ed era inoltre un materiale più facilmente trasportabile, anche dalle donne. Con l’avvento del più pregiato carbon fossile proveniente dalle miniere sfruttare in modo intensivo, l’attività dei carbonai andò riducendosi sino a scomparire del tutto, lasciando però numerose tracce nella toponimia. A essa sono legati numerosi toponimi nei quali ricorrono i tipi lessicali *charbounièra*, *sharbounhère*,



*charbunéri* ‘carbonaia’ e quelli denominano lo spazio, *piasa* o *airal*, dove queste venivano allestite.

## VII) Le colture agricole

### 27. La terra coltivata: *pia*, *fin*, *ocha*

Il terreno atto alla coltura è variamente denominato mediante termini di carattere generico indicanti la natura fertile della terra o, semplicemente, il fatto che questa è sfruttabile per la coltivazione. Tra i termini geografici ricavabili dal patrimonio toponimico delle Alpi occidentali, abbiamo, in ambito savoiano, con qualche attestazione anche al di qua delle Alpi, il tipo *Pia/Piat/Piaz*, il cui significato è generalmente ‘campo seminato una seconda volta dopo la raccolta’ o ‘grano seminato due volte nello stesso campo’, da una voce *peda* ‘impronta del piede’ (Bessat-Germi 2004: 102). Vi è poi il tipo *Fin/la Fin/Finage* ‘terreno coltivato’, che però è facilmente confondibile con *fin* ‘confine’, confusione che potrebbe risalire già alla base latina *finis* (REW: III, 561b), esplicita nella comune espressione *in finibus* con riferimento tanto ai confini di un territorio quanto al territorio stesso. L’appellativo *ocha*, *oca*, *ooucha*, attestato in diversi toponimi indicanti luoghi in prossimità degli insediamenti, deriva invece dal gallico *olca* ‘terreno arabile’ (REW: 6050).

### 28. Colture montane: *rape*, *canapa* e *orzo*

La toponimia alpina conserva traccia di numerose coltivazioni, ma non tutte con la stessa frequenza. L’importantissima patata, per esempio, alla base dell’alimentazione dei montanari negli ultimi due secoli e mezzo, non è quasi mai menzionata: segno, questo, che le denominazioni di luogo affondano le loro origini in tempi assai più remoti. Tra le colture più spesso ricordate abbiamo quella della rapa, alla quale si legano toponimi quali *la Raviéřë*, *Ravéra*, *Rabiraec*. diffusi anche oltralpe in Alta Savoia, nella Savoia e, più a sud, nella Drôme e nel Queyras (Bessat-Germi 2004: 142-145). Alla base di questi nomi è il latino *rapum* ‘rapa’ (REW: 7065), voce sulla quale, a seconda delle areolinguistiche, ha agito un diverso grado di lenizione: *rapum* > *rabo/raba* (nel dominio occitano)/*rava* (in ambito piemontese e francoprovenzale). Notevole diffusione mostrano anche i toponimi che riguardano la coltivazione dell’orzo, quali *Orgeřë*, *Jourgéri*, *Ourgëri*, *Ourgëra*, *Oùardi*, ecc., dal latino *hórdeum* ‘orzo’ (REW: 4180).

Un posto a parte meritano poi le denominazioni relative alla presenza della canapa, un tempo coltivata per ricavare la fibra utilizzata per tessere lenzuola e camicie. Tra queste, i vari *chanabiè*, *cha-nabirole*, dal latino *\*cannaparia/\*cannaparium*, da *cannabis* ‘canapa’ (REW: 1599); ma anche i *varinai* e *neizour* ‘maceratoi’, dal gallico *\*nasiare*, voce la cui area di diffusione comprende la Franciameridionale, e giunge a est in Piemonte, sino a Saluzzo, e a nord nell’Engadina (REW: 5832a; Bessat-Germi 2001: 177).

## IX) Le dimensioni degli appezzamenti

### 29. *Carteirà*, *Eminà*, *Sësteirà*, *Seitiva*, *Seitourà*

Il sistema toponimico di un territorio funziona in parte come una sorta di catasto orale, nel quale sono racchiuse informazioni circa la posizione di questo o quel terreno, la sua appartenenza o le sue caratteristiche pedologiche, in una sorta di catalogazione delle porzioni di terra che lo compongono. Alcune denominazioni, in particolare, riguardano le dimensioni degli appezzamenti, che sono espresse non con il recente sistema metrico decimale, ma con

più antiche misure la cui formulazione si lega indissolubilmente al contesto agricolo nel quale vengono concepite. Abbiamo così una serie di termini geografici indicanti misure agrarie espresse in base alla quantità di granaglie necessaria alla semina dell'appezzamento: la *carteirà* richiede il contenuto di una 'cartiera', contenitore di circa 18 litri; la *sesteirà* di un sestiere, equivalente a circa 46 litri (in termini di superficie corrisponde a circa 20 are); l'*eminà* o *eiminà* di una mina, vale a dire la metà di un sestiere (PonsGenre 1997). *Seitiva* e *Seitourâ* sono invece termini che riguardano la superficie prativa che un falciatore può falciare in una giornata.

## X) I toponimi scritti

### 30. *Paradisi, Cervelli, Pecore Nere* e altre meraviglie: ovvero la toponimia alpina nelle mani dei cartografi

Se scorriamo le guide turistiche e le carte geografiche relative alle valli alpine, soltanto con difficoltà potremo reperire i termini geografici sin qui analizzati nelle denominazioni di luogo in esse riportate (tranne qualche lodevole eccezione). Quei pochi nomi che le carte riportano, infatti, sono sovente trascritti in modo errato o parziale, seguendo un metodo, che, nel caso delle carte dell'Istituto Geografico Militare – da cui derivano quasi tutte le altre – pur elaborato in modo abbastanza rigoroso, fu seguito con fedeltà incostante da coloro che lavorarono sul campo. Il danno derivante da quest'approccio è tale che, alle numerose confusioni e imprecisioni di carattere fonetico e morfologico derivanti principalmente dalla difficoltà di trascrivere con sistemi inadeguati i suoni delle parlate locali, si sono aggiunti veri e propri «mostri» che, forti del prestigio delle cose scritte, sono entrati nell'uso locale. I casi sono innumerevoli: tra i più vistosi certo il *Gran Pa-radiso* che di paradisiaco ha ben poco, soprattutto agli occhi dei montanari, ed è invece una *Grant Parey*, cioè grande parete. Quasi paradossale è poi il caso della borgata *Cervelli* di Coazze, traduzione di un *Sërvéi* interpretato come termine piemontese e non come *Sër Vèi*, cioè 'serre vecchio' come suona nella varietà francoprovenzale locale. Caso analogo è anche quello dei luoghi chiamati *Fea Néra*, dove un lettore che conosce le parlate montane potrebbe essere indotto a riconoscere un 'pecora nera', mentre si tratta di *Fiounira* o *Fiouniëro*, vale a dire luogo dove abbonda il *fioun* o *fèoun* 'trifoglio alpino'.

1 Testo e immagini pubblicati con lo stesso titolo in SERGI G./ZONATO A., a cura di (2008), *Alpi da scoprire. Arte, paesaggio, architettura per progettare il futuro*, Borgone, Il Graffio, pp. 153183.

2 Genre 1986: 346.

3 Marrapodi 2006 (91) alle funzioni ricordate aggiunge quella che chiama «disorientativa» o «criptolalica», che è propria dei toponimi di uso gergale o la cui conoscenza è ristretta a gruppi definiti che hanno interesse a tenere nascosto un determinato luogo a estranei.

4 Per approfondimenti, v. Pelen 2002.

5 Genre 1995: 28.

6 I termini dialettali sono stati trascritti secondo le norme ortografiche utilizzate dell'ATPM per l'area occitana e francoprovenzale, per agevolare la lettura si danno qui di seguito i valori dei segni che si discostano dall'uso italiano utilizzati in queste pagine (per un approfondimento, v. Genre 1980, Genre 1994 e le avvertenze dei volumi della collana ATPM, in particolare ATPM [2]): *ã* simile a *a* del portoghese *cama*, *ë* come la *e* del francese *je*, *eu* come *eu* del francese *fleur* o *deux*, *ou* come *u* dell'italiano *lupo*, *flauto* o *uomo*, *u* come *u* del francese *tu*, *ch* come *c* dell'italiano *ceci*, *gu* davanti a *e*, *i* come *gh* dell'italiano *ghetta*, *j* come *g* dell'italiano *gelo*, *lh* come *gl* dell'italiano *figli*, *nh* come *gn* dell'italiano *montagna*, *-n* in posizione finale come *n* dell'italiano *ancora*, *qu* come *ch* dell'italiano *che*, *ř* simile a *r* dell'inglese *red* (a Briga Alta) o approssimante retroflessa (Salbertrand), *ř* come *d* dello spagnolo *cada*, *sh* come *sc* dell'italiano *scena*, *ts* come *z* dell'italiano *scherzo*, *z* come *s* dell'italiano *rosa*, *zh* come *j* del francese *jeune*. La maggior durata delle vocali è indicata mediante l'accento circonflesso. L'accento tonico, dove non è indicato, cade sulla penultima sillaba delle parole terminanti in vocale, o sull'ultima di quelle terminanti in consonante o semivocale.

7 Si ringrazia qui il Direttore, prof. Lorenzo Massobrio, per la gentilezza e disponibilità mostrate nell'aver permesso la consultazione dell'archivio informatico, che ammonta ormai a quasi 58.000 schede.

8 Artusio et Alii 2005, Bernard 2004, Bruna Rosso 1980, DiMaio 1988, Di Maio 2000, Di Maio 2001, Garcin-Souberan-Di Maio 2003, Garibaldo 2002, GuiguetGallizioDi Maio 2003.

Matteo Rivoira

## Toponomastica e percezione del territorio – appunti bibliografici

### Dizionari

- BARET, G. (2005), *Disiounari dâ patouà dè la Val San Martin*, Pinerolo.
- BERNARD, G. (1996), *Lou saber. Dizionario enciclopedico dell'occitano di Blins, Gaiola*.
- BRERO, C. (2001), *Vocabolario italiano-piemontese/piemontese-italiano*, Torino.
- BRUNA ROSSO, A. (1980), *Dizionario del dialetto occitano di Elva, Gaiola*.
- BATTISTI, C./ALESSIO, G. (1950), *Dizionario Etimologico Italiano*, Firenze.
- DI SANT'ALBINO, V. (1859), *Gran dizionario piemontese-italiano*, Torino.
- LEVI, A. (1927), *Dizionario etimologico del dialetto piemontese*, Torino.
- MASSET, A. (1997), *Dizionario del patois provenzale di Rochemolles, Borgone*.
- MISTRAL, F. (1879-1886), *Lou Trésor dóu Felibrige, ou Dictionnaire Provençal-Français, Aix-en-Provence*.
- PONS, T.G./GENRE, A. (1997), *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca, Alessandria*.

### Repertori toponomastici

- ATPM = ATLANTE TOPONOMASTICO DEL PIEMONTE MONTANO: [1] Gaiola, Alessandria 1999<sup>2</sup>; [2] Aisone, Torino 1993; [3] Mombasiglio, Torino 1993; [4] Quassolo, Torino 1993; [5] Chianocco, Alessandria 1995; [6] Roccasparvera, Alessandria 1995; [7] Givoletto, Alessandria 1997; [8] La Cassa, Alessandria 1997; [9] Val della Torre, Alessandria 1997; [10] Vallo, Alessandria 1997; [11] Varisella, Alessandria 1997; [12] Demonte, Alessandria 1997; [13] Oстана, Alessandria 1998; [14] Pont Canavese, Alessandria 1998; [15] Parco naturale Alpe Veglia e Alpe Dévero, Alessandria 2000; [16] Rittana, Torino 2000; [17] Avigliana, Torino 2001; [18] Sant'Antonino di Susa, Torino 2001; [19] Valloriate, Torino 2001; [20] Salbertrand, Torino 2002; [21] Coazze, Torino 2002; [22] Mezzenile, Torino 2003; [23] Rorà, Torino 2003; [24] Chiusa San Michele, Torino 2004; [25] Pramollo, Torino 2005; [26] Moiola, Torino 2005; [27] Roccafortè Ligure, Torino 2005; [28] Briga Alta, Torino 2006; [29] Sambuco, Torino 2006; [30] Exilles, Torino 2006; [31] Rimella, Torino 2007; [32] Alagna Valsesia, Torino 2007; [33] Falmenta, Torino 2007; [34] Morbello, Torino 2008; [35] Capanne di Marcarolo, Torino 2008; [36] Venasca, Torino 2008.
- BERNARD, G. (2004), “Bellino: passeggiata tra i nomi di luogo”, in *Valados Usitanos*, n. 77 (2004), pp. 45-70.
- BESSAT, H./GERMI, C. (1993), *Lieux en mémoire de l'alpe. Toponymie des alpages en Savoie et Vallée d'Aoste*, Grenoble.
- BESSAT, H./GERMI, C. (2001), *Les noms du paysage alpin*, Grenoble.
- BESSAT, H./GERMI, C. (2003), *Les noms du patrimoine alpin*, Grenoble.
- BOSIO, E./COÏSSON, O./JALLA, F., a cura di (1993), *Toponomastica del Comune di Luserna San Giovanni (sinistra orografica), Torre Pellice, Comunità Montana Val Pellice*.
- BRUNO, M. (2006), *Alpi Sudoccidentali. Viaggio tra immagini e nomi di luoghi*. Savigliano.
- DE ROCHAS D'AIGLUN, A. (1880), *Les Vallées Vaudoises. Étude de topographie et histoire militaires*, Paris.
- DI MAIO, M. (2000), *Guida dei toponimi di Bardonecchia e frazioni. Parte 1a: Bardonecchia, Pinerolo*.
- DI MAIO, M. (2001), *Guida dei toponimi di Melezet, Les Arnauds, Valle Stretta, Pinerolo*.
- GASCA QUEIRAZZA, G./MARCATO, C./PELLEGRINI, G.B./ROSSEBASTIANO, A. (1990), *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi italiani*, Torino.
- GARCIN, A./SUBEIRAN, L./DI MAIO, M. (2003), *Guida dei toponimi di Rochemolles, Pinerolo*.

- GASCA QUEIRAZZA, G. (1978), “Una raccolta settecentesca di voci proprie delle valli piemontesi di parlata provenzale”, in *Studi Piemontesi* VII, fasc. II, pp. 359-364.
- JALLA, J. ET ALII (1898), *Guide des Vallées Vaudoises du Piémont*, Torre Pellice.
- JALLA, J. ET ALII (1907), *Guide des Vallées Vaudoises du Piémont*, 2<sup>a</sup> ed., Torre Pellice.
- GUIGUET, D./GALLIZIO, S./DI MAIO, M. (2003), *Guida dei toponimi di Savouls e Costans*, Pinerolo.
- GARIBALDO, D. (2002), *Guida dei toponimi di Millaures*, Pinerolo.
- OTTONELLI, S. (1990), “Una ricerca toponomastica a Chianale, in alta Val Varaita [(1)-2-3]”, in *Valados Usitanos*, nn. 35 (1990), pp. 47-57; 36 (1990), pp. 48-54; 37 (1990), pp. 57-63.
- Paseri, G. (2008), *I nosti post. I toponimi dei luoghi di Melle*, Torino.
- PEGORIER, A. (2006), *Les noms de lieux en France. Glossaire de termes dialectaux*. 3<sup>ème</sup> édition revue et complétée par Sylvie Lejeune et Élisabeth Calvarin, Paris
- PELLEGINI, G.B. (1990), *Toponomastica italiana*, Milano.
- PONS, T.G. (1946<sup>a</sup>), “Nomi di luogo o toponimi delle Valli Valdesi”, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 85 (1946), pp. 35-50.
- PONS, T.G. (1946<sup>b</sup>), “Toponimi delle Valli Valdesi”, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 86 (1946), pp. 34-40.
- PONS, T.G. (1947), “Toponimi delle Valli Valdesi”, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 87 (1947), pp. 29-37.
- PONS «IL PELLICE» = PONS, T.G. (1965-1968), “Noterelle di toponomastica valligiana”, in *Il Pellice*, Torre Pellice, rubrica tenuta dal 1965 al 1968.
- ROLETTA, G. (1915), “Termini geografici dialettali delle Valli Valdesi”, in *Rivista geografica italiana*, n. 22 (1915), pp. 191-199 e 285-293.
- SAPPÉ, J.-L., a cura di (1990), (F. SAPPÉ), *Angrogna di là del Vengie*, Quaderni del Centro di Documentazione (n. 10), Comune di Angrogna.
- SAPPÉ, J.-L., a cura di (1991<sup>a</sup>), (F. SAPPÉ), *Angrogna di qua del Vengie*, Quaderni del Centro di Documentazione (n. 7), Comune di Angrogna.
- SAPPÉ, J.-L., a cura di (1991<sup>b</sup>), (E. BUFFA), *Angrogna alta*, Quaderni del Centro di Documentazione (n. 11), Comune di Angrogna.
- SIBILLE, R. (2004), *Guida ai toponimi e alla storia di San Marco di Oulx*, Pinerolo.
- SIBILLE, R./FRANÇOIS, O. (2006), *L'Adreyt di Oulx. Il territorio e la storia delle comunità di Amazas, Soubras e Vazon*, Pinerolo.

### Opere di carattere linguistico e toponomastico

- AA.VV. (1971), *Atti del VII Convegno degli Studi dialettali italiani*, Torino.
- AA.VV. (1995), *Il Piemonte linguistico*, Torino.
- AA.VV. (2003), “COLLIGERE ATQUE TRADERE, Études d’ethnographie alpine et de dialectologie francoprovençale. Mélanges offerts à Alexis Bétemps”, Aosta.
- BAROLIN, T. (2008), “La mîranda, l’arp e lou fourèst. I termini della pastorizia in val Pellice”, in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 61 (2008), pp. 56-61.
- BECCARIA, G.L., a cura di (2004), *Dizionario di linguistica*, Torino.
- BESSAT, H./GERMI, C. (1991), *Les mots de la montagne autour du Mont-Blanc*, Grenoble.
- BOUVIER, J.-C. (1974<sup>b</sup>), “Les dénominations du « ruisseau » dans les parlers provençaux”, in *Revue de Linguistique Romane*, n. 38 (1974), pp. 59-74.
- BOUVIER, J.-C. (1984), “Le ruisseau alpin – essai d’analyse sémiolinguistique des dénominations du ruisseau dans les parlers de «L’atlante linguistico e (sic) etnografico del Piemonte occidentale»”, in *TELMON-CANOBBIO*, a cura di (1984), pp. 53-70.
- BOUVIER, J.-C., édité par (1997), *Nommer l’espace. Le Monde alpin et rhodanien*, n. 2-4 (1997).

- BOUVIER, J.-C. (2004), "Motivation toponymiques multiples et réalités complexes dans l'espace alpin", in RANUCCI-DALBERA, a cura di (2004), pp. 225-240.
- BOUVIER, J.-C./MARTEL, C. (2003), "Pour une Toponymie romane comparée à travers les Alpes", in AA.VV. (2003), [conferenza del 1998], pp. 87-94.
- BRONZAT, F. (1981), "Labia Lauza. Appunti di Geografia Linguistica", in *Novel Temp*, n. 18 (1981), pp. 52-55.
- BRONZAT, F. (2006), "Lingua «valdese» e occitano alpino: parentele morfo-fonetiche e lessicali", in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 197 (2006), pp. 69-112.
- CALLERI, D. (1971), "Polisemia e riduzione semantica in alcuni nomi geografici delle valli alpine piemontesi", in AA.VV. (1971), pp. 52-57.
- CALLERI, D. (1984), "Il rendimento di tre termini geografici nell'Alepo: vallone, indritto e inverso", in TELMON-CANOBBIO, a cura di (1984), pp. 43-52.
- CANOBBIO, S. (1997), "Espace vécu, deixis spatiale et microtoponymie. A propos de « en haut »/« en bas » dans le Piémont occidental", in BOUVIER, édité par (1997), pp. 87-97.
- CANOBBIO, S./RAIMONDI, G. (2004), "Fitonimi e fitotoponimi nel Piemonte alpino", in RANUCCI-DALBERA, a cura di (2004), pp. 177-201.
- CAPRINI, R. (2001), *Nomi propri*, Alessandria.
- CAPRINI, R. (2007), [Recensione a] «Marrapodi, G. (2006), *Teoria e prassi dei sistemi onimici popolari: la comunità orbasca (Appennino Ligure centrale) e i suoi nomi propri*, QuRION, Roma», in *Rivista Italiana di Onomastica*, n. 13/1 (2007), pp. 228-232.
- CARDONA, G.R. (1985), *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Bari.
- CARDONA, G.R. (2006 [1985]), *Introduzione all'etnolinguistica*, (dalla ristampa della 3° ed.), Torino.
- CHABRAND, J.A./DE ROCHAS D'AIGLON, A. (1877), *Patois des Alpes Cottiennes (Briançonnais et Vallées Vaudoises) et en particulier du Queyras*, Grenoble-Paris.
- CLIVIO, G./GASCA QUEIRAZZA, G. (1978), *Lingue e dialetti dell'arco alpino occidentale – Atti del Convegno Internazionale di Torino, 12-13 aprile 1976*, Torino.
- COÏSSON, O. (1990), *I nomi delle famiglie delle Valli Valdesi*, Torre Pellice.
- COÏSSON, O. (1993<sup>a</sup>), "Billioun, Bibiana: ricerca sui toponimi delle Valli valdesi", in *Riforma*, Torino, a. 1 n. 12 (1993).
- COÏSSON, O. (1993<sup>b</sup>), "Boebi e Bricheiras: ricerca sui toponimi delle Valli valdesi", in *Riforma*, Torino, a. 1 n. 26 (1993), p. 3.
- COÏSSON, O. (1994), "Toponomastica delle valli del Pinerolese (Valli Pellice, Germanasca, Chisone)", in *Bollettino della Società Storica Pinerolese*, n. 1-2 (1994), pp. 70-71.
- DALBERA, J.-PH (2004), "Du toponyme à la toponymie", in RANUCCI-DALBERA, édité par (2004), pp. 5-20.
- DUFOUR, A.-H. (1997), "Domestiquer l'espace. Quelques jalons et un exemple pour une approche ethnologique de la toponymie", in Bouvier, édité par (1997), pp. 187-200.
- GENRE, A. (1978), "Temì e prospettive degli studi sulle parlate provenzali cisalpine", in CLIVIO/GASCA, a cura di (1978), pp. 182-192.
- GENRE, A. (1983), "Noterelle etimologiche: mariòou «maritatoio?»", in *Novel Temp*, n. 22 (1980), pp. 37-39.
- GENRE, A. (1986), "I nomi, i luoghi e la memoria", in *Quaderni della Valle Stura* n. 4, Demonte, Comunità Montana Valle Stura.
- GENRE, A. (1992), "Escursionismo e toponomastica: Bâ Jouann", in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 17 (1992), pp. 71-79.
- GENRE, A. (1993<sup>a</sup>), "La toponomastica", in AA.VV. (1993<sup>a</sup>), pp. 234-236.
- GENRE, A. (1994<sup>a</sup>), "L'ortografia del patouà", in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 20 (1994), pp. 30-36.
- GENRE, A. (1995<sup>a</sup>), "La toponomastica: che cos'è?", AA.VV. (1995), pp. 28-36.

- GENRE, A./JALLA, D. (1993), "L'Atlante Toponomastico del Piemonte Montano", introduzione a ATPM [2], e riproposta in tutti i volumi dell'Atpm.
- GENRE, A./JALLA, D. (1991), "La revisione toponomastica", in AA.VV. (1991<sup>b</sup>).
- GRASSI, C. (1958), *Correnti e contrasti di lingua e cultura nelle Valli cisalpine di parlata provenzale e franco-provenzale*, p. I, Le Valli del Cuneese e del Saluzzese. Torino.
- HIRSCH, E. (1975<sup>b</sup>), "Luserna - Pedona", in *Studi Piemontesi*, n. IV/2 (1975), pp. 345-347.
- HIRSCH, E. (1976<sup>a</sup>), "Erzgrubennamen am Osthang der Kottischen Alpen", in *Studi Piemontesi*, n. 5 (1976), pp. 100-103.
- HIRSCH, E. (1978), "Toponomastica nella zona provenzale cisalpina", in CLIVIO/GASCA (1978), pp. 204-208.
- HUBSCHMID, J. (1951), *Alpenwörter. Romanischen und vorromanischen Ursprungs*, Bern.
- JALLA, F. (1984), "Osservazioni sull'articolo di A. Genre "noterelle etimologiche – Mariòu", in *Novel Temp*, n. 24-25 (1984), pp. 117-118.
- KRISTOL, A. (2000), "Motivation et remotivation des noms de lieu", in *Nouvelles du Centre d'Études Francoprovençales "René Willien"*, n. 41 (2000), pp. 5-18.
- KRISTOL, A. (2002), "Motivation et remotivation des noms de lieu: réflexion sur la nature linguistique du nom propre", in PELEN, a cura di (2002), pp. 105-120.
- LURATI, O. (2004), *In Lombardia e in Ticino. Storia dei nomi di luogo*, Firenze, Franco Casati Editore.
- MARRAPODI, G. (2006<sup>a</sup>), *Teoria e prassi dei sistemi onimici popolari: la comunità orbasca (Appennino Ligure centrale) e i suoi nomi propri*, QuRION, Roma.
- MARRAPODI, G. (2006<sup>b</sup>), "Il concetto di confine nella ricerca toponomastica", in *Rivista Italiana di Onomastica*, 12/1 (2006), pp. 43-63.
- MARRAPODI, G. (2007), "Tassonomia dei sistemi toponimici popolari: individualità del TN e ricorsività lessicale", in FINCO, a cura di (2007), pp. 259-278.
- MASSIA, P. (1917), "Del nome di Bricherasio: noterella storica", in *Bollettino storico bibliografico subalpino*, Casale, n. 5-6 (1917), pp. 3-7.
- MOROSI, G. (1890), "L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte", in *Archivio Glottologico Italiano*, 11, pp. 309-416.
- NEGRI, S., a cura di (1996), *Raccolta di proverbi e detti popolari in Val Pellice*, Alessandria.
- PELEN, J.-N., édité par (2002), *Récit et toponymie, «Rives nord-méditerranéennes»*, 2. série, n. 11 (2002).
- RAIMONDI, G. (2003<sup>b</sup>), *La toponomastica. Elementi di metodo*, Torino.
- RANUCCI, J.-C. (2004), "Micro-toponymie des Alpes-Maritimes: strates motivationnelles", in RANUCCI-DALBERA, a cura di (2004), pp. 203-224.
- RANUCCI, J.-C./DALBERA, J.-PH., édité par (2004), *Toponymie de l'espace alpin: regards croisés*, Corpus, Les Cahiers n. 2 (2004).
- RIVOIRA, M. (2004), "La toponomastica della val Pellice", in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 51 (2004), pp. 49-59.
- RIVOIRA, M. (2005), "La fioca e la vén néou. Le parole della neve", in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 54 (2005), pp. 18-23.
- RIVOIRA, M., (2007<sup>a</sup>), "Ma la broua, dov'è?", in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 58 (2007), pp. 17-18.
- RIVOIRA, M., a cura di (2007<sup>b</sup>), *L'occitano dell'alta Val Pellice. Studio morfologico*, Comunità Montana Val Pellice.
- RIVOIRA, M., (2008<sup>a</sup>), "Il patrimonio toponimico e la percezione dell'ambiente nella memoria popolare", in SERGI/ZONATO (2008), pp. 153-183.
- RONJAT, J. (1930-41), *Grammaire historique des parlers provençaux modernes*, Montpellier.
- SAPPÉ, J.-L. (2004), "Il patouà una lingua viva", in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 51 (2004), pp. 25-28.

- SAPPÉ, R. (1986), “Chi parla francese: una ricerca a San Germano”, in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi*, n. 4 (1986), pp. 22-28.
- SERENO, P. (1981), “Système toponymique et représentation de l’espace villageois. Quelques exemples dans les vallées occitanes des Alpes italiennes”, in *AA.VV.* (1981), pp. 129-133.
- SERGI G./ZONATO A., a cura di (2008), *Alpi da scoprire. Arte, paesaggio, architettura per progettare il futuro.*
- TELMON, T./CANOBBIO, S., a cura di (1984), *Atlante Linguistico ed etnografico del Piemonte occidentale (ALEPO), Materiali e saggi 1984*, Torino.
- TELMON, T. (2002), “Solo in Lombardia la valanga rotola”, in *L’Alpe*, n. 7 (2002), pp. 48-51.
- TELMON, T. (2003), “Presentazione”, in *GARCIN, A./SUBEIRAN, L./DI MAIO, M.* (2003), pp. 7-12.

### **Tesi universitarie**

- APICELLA, C. (1999/2000), *Antroponimia valdese: i nomi di famiglia a Bobbio Pellice*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- ARMAND UGON, L. (1985/1986), *La toponomastica del Comune di Villar Pellice*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- BARET, E. (1981/1982), *La toponomastica del Comune di Pomaretto (Torino)*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- BAROLIN, T. (2006), *La Comba dei Carbonieri: un museo a cielo aperto*, Master universitario “Lingua, cultura e società nella tutela delle minoranze linguistiche del Piemonte”, Università di Torino, Facoltà di Lett. e filosofia – COREP, Tesi inedita.
- BREUSA, E. (2001/2002), *La toponomastica del Comune di Prali. Parte prima*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- BREUSA, I. (2001/2002), *La toponomastica del Comune di Prali. Parte seconda*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- BRONZAT, F. (1999/2000), *Problemi di interazione linguistica nell’area tra Saluzzo e Pinerolo*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- CORDIERO, P. (1974/1975), *Ricerche di toponomastica medievale della bassa Val Chisone e della Val Germanasca*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- DI CARLO, S. (2004/2005), *La toponomastica del Comune di Usseaux*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- HESCHMANN, F. (1998), *Das Französische in Villar Pellice (Provincia di Torino)*, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Tesi di laurea inedita.
- NEGRI, S. (1994/1995), *Raccolta di proverbi e detti popolari in Val Pellice*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea (pubblicazione = NEGRI 1996).
- PIOMBINO, E. (1996/1997), *La toponomastica nel Grandubbone di Pinasca*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- PONS, A. (2007/2009), *La toponomastica della Coumba ëd Barlëté (Villar Perosa)*, Università degli Studi di Torino, Dissertazione finale inedita.
- PONS, M. (1969/1970), *La parlata provenzaleggiante di Angrogna*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita.
- RIVOIRA, M. (1999/2000), *La toponomastica del Comune di Rorà*, Università degli Studi di Torino, Tesi di laurea inedita (dati confluiti nel vol n. 23 dell’Atpm).
- RIVOIRA, M., (2008<sup>a</sup>), *Il lessico toponimico della Val Pellice*, Università degli Studi di Torino, Tesi di Dottorato inedita.

### **Opere di carattere storico, geografico ed etnologico**

- BOCCA, C./CENTINI, M. (1997), *Saraceni nelle Alpi: storia, miti e tradizioni di una invasione medievale nelle regioni alpine occidentali*, Ivrea.



- COÏSSON, O. (1957), “Etude sur la Cartographie des Vallées Vaudoises”, in Bollettino della Società di Studi Valdesi, n. 101 (1957), pp. 63-69.
- COÏSSON, O. (1973), “Cartographie des Vallées Vaudoises”, in Bollettino della Società di Studi Valdesi, n. 133 (1973), pp. 77-80.
- LAI, F. (2000), *Antropologia del paesaggio*, Roma.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris.
- PERNACI, N. (1997), “La rappresentazione cartografica delle Valli Pellice, Chisone e Germanasca in età moderna e contemporanea”, in Bollettino della Società di Studi Valdesi, n. 180 (1997), pp. 36-64 (più 16 tavole).
- REMOTTI, F. (1993), *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino.
- RIVOIR, D. (1925), “Etude sur la Cartographie des Vallées Vaudoises”, in Bulletin de la Société d’Histoire Vaudoise, Torre Pellice n. 47 (1925), pp. 68-75.
- TACCIA, V. (1987), “Presenza dei saraceni in Val Pellice”, in *La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi* n. 7 (1987), pp. 36-40.
- ZONABEND, F. (1980[1977]), “Perché dar nomi? I nomi di persona in un villaggio francese: Minot-en-Châtillonais”, in LÉVI-STRAUSS, a cura di (1980[1977]), pp. 244-263.

### **Bibliografie**

- DE LANGE, A., *Bibliografia valdese*, <<http://www.bibliografia-valdese.com>>.
- SOCIETÀ DI STUDI VALDESI, *Bollettino della Società di Studi Valdesi. Indice per autori. Indice per argomenti*, <<http://www.studivaldesi.org/pubblicazioni/pubbli01.php>> [2007]
- TIRONE, P. (1999) (a c. di), *Atlante Linguistico ed Etnografico del Piemonte occidentale. Bibliografia*, volume I – fino al 1996, Alessandria 1999.

## IL LAVORO COME RAPPORTO FRA L’UOMO E IL MONDO

È noto che, grazie all’instancabile attività trentennale di alcuni, una grande quantità di materiale documentario di diverso genere è stato raccolto alle Valli. L’esposizione di parte di questo materiale nei piccoli e piccolissimi musei sparsi sul territorio costringe coloro che ci lavorano a confrontarsi costantemente con un interrogativo: da quale idea siamo mossi quando ci rivolgiamo al nostro passato più recente per proporlo ad un pubblico “esterno”? Si tratta semplicemente di incrementare un patrimonio di dati, di selezionarli, analizzarli, catalogarli e disporli in bell’ordine per l’esposizione, o è possibile far emergere qualcosa di più profondo?

In altre parole: per quale motivo desideriamo spenderci con tanto impegno per fornire informazioni inerenti la “cultura materiale”? A quale scopo? Quale valenza di attualità possono avere delle collezioni di **oggetti** e di **utensili** legati alla vita quotidiana, un elenco di **attività** più o meno gravose, una concezione del **tempo** e dello **spazio** che non possono più trovare riscontro presso le nuove generazioni?

Le risposte a questi interrogativi possono portare in molte diverse direzioni, a seconda degli interlocutori, cioè dei destinatari del proprio “messaggio”.

Qui, questa sera, ci troviamo “fra di noi” in un certo senso, perché noi tutti che intendiamo dare parte del nostro tempo al lavoro di guida e diffusore, o di conservatore della memoria, abbiamo in qualche modo un forte legame, se non altro con i **luoghi** in cui le vicende di cui intendiamo occuparci si sono svolte.

I luoghi sono importanti. I luoghi parlano da sé, a chi ci vive dentro per generazioni. Fra l’uomo e la donna ed il luogo che egli/ella abita si stabilisce “una sorta di “colloquio”, attraverso il quale egli attribuisce significati ad alberi, rocce, acque, case, terre, e ne riceve risposte, suggerimenti e promesse di continuità, durata e senso”<sup>11</sup>. Per questo, una volta che si è partiti, che ci si è allontanati dal luogo d’origine, si sente il bisogno di tornare, restarci e ... andarsene di nuovo.

È dunque essenziale che questo “parlare” di cui noi siamo consapevoli venga tradotto in ragionamenti e concetti accessibili anche a un pubblico ignaro, come i ragazzi delle scuole, o ad un pubblico un po’ distratto, come può essere chi viene da fuori e si avvicina alle nostre esposizioni e ai nostri musei più con la curiosità del turista che con vere e proprie domande. Sarebbe bello se noi riuscissimo, con il nostro lavoro, a far scaturire almeno delle domande.

### Partiamo dunque da alcune domande che poniamo a noi stessi:

Che cosa è rimasto in noi dei nostri “anziani”, che ci fa sentire in parte estranei al mondo com’è oggi? In quale direzione vorremmo cambiarlo, a partire da quanto ci è stato trasmesso? Che cosa temprava il loro carattere? Come potevano essere così parchi nella soddisfazione dei loro bisogni (a parte il fatto che forse vi erano costretti dalla povertà...)? Da dove traevano la loro forza e la loro ricompensa? Come percepivano se stessi, rispetto al mondo della natura? Che considerazione ne avevano? Che considerazione avevano di se stessi? **E perché abbiamo anche desiderato con tanta forza allontanarci da quel loro mondo?**

### Per rispondere in parte, mi soffermerò su alcuni punti che per me sono fondamentali:

- le immagini (i luoghi)
- la parola/il linguaggio
- il lavoro / l’ozio

<sup>11</sup> Cfr. Gabriella ROSSETTI, *Terra incognita, antropologia e cooperazione: incontri in Africa*, Rubbettino 2004

- l'individuo e il mondo
- il senso del limite e la nozione di necessità
- la libertà
- la legge

1. La memoria siamo noi stessi. Siamo noi ad incarnare ciò che trasmetteremo a chi viene dopo di noi. Gli oggetti, gli ambienti, i lavori, “parlano”, lasciano la loro impronta, se sono utilizzati, vissuti, agiti, cioè se qualcuno incarna il loro significato nel presente. È dunque molto importante che ognuno di noi parta in primo luogo dalle **immagini** che ha dentro di sé e che lo/la costituiscono.

Non da discorsi, tesi, argomentazioni, ma da ciò che i suoi occhi hanno visto e vedono ogni giorno: villaggi, paesi, terreni, persone vestite in un certo modo, che parlano una certa lingua, che eseguono il proprio lavoro, con le quali siamo in relazione, - anche attraverso i soli ricordi, a volte.

Proviamo a confrontare queste immagini interiori con quelle che vediamo su pubblicazioni, volantini, pieghevoli, siti internet, usate come illustrazioni di discorsi sulla cultura, sull'economia di montagna, sullo sviluppo, sulla povertà ecc. Di solito, persone in costume, o in posa davanti a un piatto di prodotti locali, o impegnate nella girandola di un ballo folcloristico, o cariche di rughe e trasudanti saggezza; oggetti appesi a una paratia, ben lucidati e con tanto di cartellino didascalico ecc.... Immagini che vorrebbero essere evocative di qualcosa, ma che in realtà anche a noi, se ci pensiamo bene, appaiono false. D'altra parte, noi stessi ce ne avvaliamo quando intendiamo promuovere una qualche manifestazione culturale che, per forza di cose, deve essere pubblicizzata. Esiste dunque il paradosso che più un'immagine si diffonde e si fa stereotipo, più la montagna, la **casa**, la terra, le strade che le stanno attorno, gli oggetti reali, diventano invisibili. La fama di una rappresentazione azzeccata sul piano della pubblicità, finisce con il nascondere con delle astrazioni le persone e i luoghi che si vorrebbero spiegare. Chi non ha familiarità con i **luoghi** in cui si svolgono o si sono svolte le vite concrete non può quindi trasmettere un'informazione efficace, ma solo tentare di adeguarsi, con successo variabile, alle teorie che vanno per la maggiore, veicolate da immagini che hanno alla loro base lo scopo dichiarato di attirare il visitatore occasionale, e certamente non quello di analizzare la realtà del territorio.

2. Il secondo elemento che ci deve stare particolarmente a cuore, io credo, è quello della **parola**. Il parlare di sé, il manifestare quello che si è, l'uscire dalla marginalizzazione e dalla subalternità, è il primo passo per dare ai propri luoghi lo statuto di **dimora**. Io qui sono in casa mia, e tu che arrivi da fuori sei mio ospite. Se ti interessa capire qualcosa di questo territorio che stai attraversando, devi confrontarti con me, con una storia collettiva. È diverso se io parlo di me perché sento, anche per me stesso, di doverlo fare oppure perché viene qualcun altro da fuori ad interrogarmi, ponendomi le domande che vuole lui, seguendo un suo disegno di ricerca. È importante lasciare che a parlare di sé siano i protagonisti diretti, coloro che in quei luoghi, con quelle caratteristiche specifiche, ci vivono, o ci sono vissuti, (scommettendo sulla loro capacità di confrontarsi idealmente con gli sguardi che hanno su quei luoghi coloro che vengono da fuori). Il problema nasce quando si verifica uno scarto fra chi “parla” e chi “ascolta”. In primo luogo perché il parlare di sé presuppone un desiderio di capire se stessi e di farsi capire, cioè un bisogno di comunicare in vista di una relazione. In secondo luogo perché le vie della comunicazione fra mondi diversi sono sempre molto impervie, anche senza tener conto degli ulteriori limiti che pone il non disinvolto uso della parola come modo di espressione.

Diciamolo qui come inciso, perché ci ritorno dopo, Nuto Revelli è stato il massimo esempio che abbiamo nell'ultima metà del secolo scorso di ricercatore in Italia che è stato capace di raccogliere la voce reale delle persone, senza permettere che vi si sovrapponessero le proprie tesi o le proprie ipotesi<sup>12</sup>.

“Scavare” sulla propria esperienza, dunque, in un processo di riflessione che porti a cogliere il senso della **propria** vita, riscattandosi dalle umiliazioni subite, senza rimuovere l'esperienza di fatica, rischi e sofferenza di cui il lavoro, specie quello della miniera, era carico. Cercare di collocare se stessi nel mondo che sta intorno e quindi, in specifico per un montanaro, soprattutto collocare se stessi fra gli altri elementi della natura, le cui forze lo sorpassano infinitamente, a partire dal proprio corpo, dalla propria fisicità, dalla propria forza fisica e morale, dal proprio coraggio; dalla fatica, dalle debolezze, anche, e dalle umiliazioni e paure. Tutto questo significa parlare del **lavoro**. Solo in un secondo tempo, ma altrettanto importante, verrà la consapevolezza di doversi misurare anche nel rapporto con i propri simili.

Se vogliamo soffermarci un momento sulla marginalizzazione, forse potremmo avviare un discorso interessante.

Fino a non molto tempo fa, il lavoro della terra era associato alla miseria e alla fatica, quando non all'ignoranza<sup>13</sup>; perseguire un certo avanzamento sociale ha comportato per tutta una generazione, oltre che l'uscita dall'ignoranza attraverso l'acquisizione della lingua nazionale e della scrittura, anche l'abbandono della lingua paterna e del lavoro del contadino di montagna.

Lo si è fatto per garantirsi degli status sociali più alti e l'accesso alla nuova cultura industriale del mercato.

---

<sup>12</sup> In un commento all'impostazione del “Progetto scuola Latina”, Aldo Ferrero, figlio dell'autore di modellini, rimanda ad una recensione del libro di Nuto Revelli “Il mondo dei vinti”, di Giorgio Rochat, pubblicata da Gioventù Evangelica, in margine alla quale l'autore faceva una proposta interessante: avviare un complesso di ricerche per confrontare la descrizione del mondo contadino delle valli cuneesi con quello delle valli valdesi e verificare il ruolo differente della chiesa valdese nelle nostre valli rispetto a quella cattolica nel cuneese. Ponendo una domanda: “Fino a che punto il ruolo della chiesa (valdese) è diverso? È diverso solo il suo ruolo sociale, la chiesa valdese ha cioè saputo promuovere una certa cultura, legare maggiormente borghesia e contadini, portare una visione del mondo più “moderna”, un'etica protestante, eccetera? Oppure è diverso l'impatto con la coscienza? E, se è diverso, perché il destino umano (cioè le condizioni economiche-sociali) delle Valli non è poi stato così diverso da quello del Cuneese? Al di là delle differenze nel voto, c'è dell'altro?”. Cfr. G. ROCHAT, *Il mondo dei vinti: contadini nel cuneese*, in GE n. 47, ottobre 1977

<sup>13</sup> Dice ancora Aldo Ferrero: «Ci troviamo, (nel mondo descritto dai modellini ...) credo, pienamente nel dominio della **necessità** più che in quello della **libertà**. A conforto di questa mia convinzione, propongo la (ri)lettura sia del libro dei modellini edito da La Cantarana, sia soprattutto dell'opuscolo-testimoniaza “*La storia delle miniere*” pubblicato dalla Comunità Montana nel 1988, che narra con precisione e passione la vita dei minatori dentro ed attorno alla miniera dalla fine dell'Ottocento agli anni '50 del Novecento. Qui c'è tutta la storia della durezza, della nocività, dello sfruttamento bestiale, delle contraddizioni, dei conflitti, dell'alienazione ed anche dell'abbruttimento di quel lavoro; degli infortuni mortali; delle malattie professionali (silicosi) che quel lavoro ha prodotto (400 morti, appunto per silicosi, dal 1935 al 1965, 20 per infortuni sul lavoro).

Per inciso vorrei ricordare come questo opuscolo, presentato in diverse assemblee pubbliche alla fine degli anni '80, suscitò molte discussioni soprattutto per il suo contenuto di cultura materiale e di rappresentazione della realtà “dalla parte dei minatori”. Toccò anche dei tasti non graditi a molti, tanto che, a fronte di diverse e reiterate richieste, non ne fu mai fatta una riedizione da parte della Comunità Montana ... Per concludere, mi sembra di poter dire che in questo dominio della **necessità** della vita dei montanari-minatori della val Germanasca, il passaggio dal solo lavoro della terra al lavoro misto terra-miniere (nelle quali ad un certo punto ogni famiglia aveva almeno un suo membro) produce nel migliore dei casi un passaggio da una situazione di **miseria** (che costringe spesso all'emigrazione totale o stagionale) ad una situazione di **povertà**. Non più di questo. Anche se nella povertà, come dice mio padre nella sua autobiografia, non si vivono solo «punti penosi», ma anche «fatti di soddisfazione e allegrie ...».

Ora che tutti gli italiani hanno imparato a parlare, leggere e scrivere la lingua nazionale, l'uso delle lingue locali non è più visto così male, anzi, sono sempre più numerosi coloro che considerano con una certa invidia chi ha avuto la fortuna di poterle ancora conoscere e parlare. La lingua ha dunque acquisito una nuova valenza simbolica positiva, che in un certo senso si riverbera anche su nuove scelte di natura economica e sociale, come quelle del “ritorno alla montagna”. Per ora si tratta di un fenomeno certo marginale, ma che comincia a produrre i suoi effetti anche sull'immaginario delle persone.

Ma siccome siamo in questa sede, e al piano di sotto, come tutti sapete, c'è l'Esposizione Ferrero, vorrei soffermarmi un attimo su di lui, sull'autore di questi modellini.

### 3. Il lavoro come rapporto fra l'uomo e il mondo

L'aspirazione di Carlo Ferrero non è volta unicamente a creare un contatto tra il lavoratore di oggi e quello del passato, nella coscienza di una tradizione, bensì ad esprimere una consapevolezza di sé e di ciò che l'uomo e la donna di montagna sanno fare.

Come dicevo prima, egli ha riflettuto molto, ha “scavato” nella propria esperienza, per decidere che cosa voleva rappresentare e come intendeva farlo. Attraverso questa riflessione egli ha indubbiamente anche finito con il “forgiare” se stesso, con il cogliere il senso della propria collocazione nel mondo. Per quale motivo si è voluto soffermare in particolare, come egli dichiara, sui gesti, oltre che sui fatti della vita quotidiana? Evidentemente perché riteneva che proprio i gesti del corpo che fatica nel suo rapporto diretto con la terra rivestano per l'essere umano un significato profondo. È in questo rapporto di tipo fisico, in cui deve misurarsi con le forze più disparate, che l'uomo trova l'equilibrio con se stesso e con le cose.

4. Nel mondo di Carlo Ferrero, a balzare in primo piano è anzitutto l'**individuo** che, per liberarsi dall'asservimento alla natura e provvedere alla soddisfazione delle necessità primarie, proprie e della sua famiglia, deve in primo luogo possedere il **senso del limite**.

Egli non potrà “dominare” la natura, né assecondarla, senza avere la nozione esatta delle reali possibilità del suo corpo e della sua mente. Fra lui e la natura non esistono intermediari; egli si trova sempre confrontato con la “nozione di **necessità**”, ossia percepisce le difficoltà reali da affrontare e sa adattarvi i propri movimenti e pensieri tramite un lavoro consapevole. La civiltà delle genti alpine è stata sotto molti aspetti una lotta per affrancarsi dalla privazione, che però genera il contatto con la realtà, ed è uno dei mezzi per ritrovare la propria dimensione. Il principio educativo che possiamo trarne è senz'altro un invito alla ricerca di una qualità di vita basata sulla temperanza e sulla frugalità, oltre che sulla responsabilità personale. Ciascuno è responsabile, in un certo senso, anche degli altri che fanno parte della comunità. Infatti, l'**ozio** è un male che fa perdere il senso della vita; uno che sta in ozio non è considerato degno di far parte del consesso sociale, perché lo indebolisce e lo sfalda. Benché esista in ognuno un “disgusto” del lavoro, sempre minaccioso, c'è un grave pericolo sociale a cedervi, e quindi c'è una resistenza anche a confessarselo. “La grande pena del lavoro manuale consiste nel fatto che si è costretti a sforzarsi, per tante e così lunghe ore, soltanto per esistere”. Sforzarsi quindi solo per necessità, e non spinti da un bene, equivarrebbe ad essere schiavi.

Vi è stata in Carlo Ferrero una profonda comprensione del proprio operare in relazione con la natura e gli animali, ma anche e soprattutto un desiderio di trasmettere alla collettività la percezione della utilità di tale relazione. Da questa consapevolezza è scaturito il “desiderio di

creare”, che si è espresso attraverso l’esecuzione dei modellini, con i quali egli ha voluto sottolineare il legame profondo fra anima e corpo<sup>14</sup>.

Egli ci descrive quasi la fisiologia del lavoro: ci parla del corpo e della mente dell’uomo e della donna in relazione con la natura, come anche del loro modo di utilizzare gli strumenti adatti per trasformarla ricorrendo all’energia in loro possesso. Si tratta di strumenti che l’uomo può costruire e modificare a seconda delle necessità, pensabili, riparabili, che non gli sono estranei.

5. Considerare e rappresentare tutti i momenti del lavoro significa anche parlare della **libertà** di ciascuno; libertà che può esprimersi a scapito della produttività, se considerata sotto un profilo meramente economico. Una libertà che ognuno si deve costruire con l’acquisizione di una disciplina interiore, in vista di un compito fatto di momenti collegati a una finalità ultima. Pur consapevoli degli ostacoli che si dovranno affrontare, tutto ciò non comporta l’obbedienza e la subordinazione ad un “padrone” o ad una disciplina esterna (come ad esempio in fabbrica). Il frutto tangibile della fatica non è la quantità o il denaro, ci dice implicitamente Carlo Ferrero, ma la soddisfazione per un lavoro fatto bene, armonizzando la forza fisica con la capacità di progettazione personale.

Accanto alla disciplina interiore che un lavoro efficace richiede, e al fatto che ogni individuo è messo di fronte alla propria responsabilità personale nei confronti del mondo che gli sta intorno, vi sono poi le gioie parallele alla stanchezza. Gioie sensibili. Mangiare, riposarsi, i piaceri della domenica ... ma non il denaro.<sup>15</sup>

6. Vivere la **libertà** non è facile; va sempre di nuovo imparata; occorre che qualcuno insegni a mantenerla, perché il pericolo di cadere in schiavitù, sia materiale (a causa della povertà) sia spirituale (a causa di rapporti alterati con il potere), è sempre in agguato. Dunque, le scuole e l’istruzione in prima istanza, come bene inalienabile per poter coltivare la propria autonomia di decisione. Come immediata conseguenza, la capacità di darsi collettivamente una legge, per salvaguardare la libertà di tutti i membri della comunità civile, anche dei più deboli, attraverso dei patti di convivenza e di mutuo aiuto. E su questo punto, per tornare alla domanda che ci poneva lo storico Giorgio Rochat all’inizio, sarebbe interessante poter verificare se il ruolo delle chiese sia stato determinante non solo per il suo ruolo sociale, nel saper promuovere una certa cultura, legare maggiormente borghesia e contadini, portare una visione del mondo più “moderna”, ma anche nel far germogliare, come io credo, a livello della coscienza più intima, il senso della libertà che viene dall’evangelo.

\*\*\*\*\*

Intervento di Graziella Tron al corso di formazione “Narrare il territorio”, 24 marzo 2009

<sup>14</sup> Scrive Simone Weil: «La grandezza dell’uomo è sempre quella di ricreare la propria vita. Ricreare ciò che gli è dato. Forgiare proprio quel che subisce. Col lavoro, egli produce la sua esistenza naturale. Con la scienza ricrea l’universo mediante simboli. Con l’arte ricrea l’alleanza tra il corpo e l’anima. Ognuna di quelle tre cose è qualcosa di povero, di vano, di vuoto, presa in sé e fuori dal rapporto con le altre due...»

<sup>15</sup> Cfr. Simone Weil, *L’ombra e la grazia*, Bompiani, 2007

### **Dalla storia alle memorie. Dalla memoria alle storie**

«Quante domande percorrono la storia: cos'è, chi la scrive, come si scrive, dove si vive, dove passa, cosa considerare storia e cosa no, chi c'è dentro, chi sta fuori, perché farla, come dirla, e potremmo continuare in un lunghissimo elenco di questioni che hanno attraversato le epoche, da che mondo è mondo, perché in sostanza il movente è il medesimo e cioè il fatto che gli uomini e, successivamente, anche le donne, si sono sempre posti in relazione con il proprio passato e, detto in termini ancora più semplici, il ricordare è il loro bisogno essenziale, che li caratterizza e li costringe a cercare forme per essere conservati nel futuro. Molti storici hanno dato altrettante definizioni di storia, così come la “storia della storia” cioè la storiografia ha messo in opera stili, metodi, visioni del mondo, tecniche di testimonianza di volta in volta in sintonia con la società che ne era sottesa. In altre parole, si potrebbe dire: confessa in che epoca sei vissuto e ti dirò come hai scritto la storia. (...) Oggi (alcune domande) possono essere riassunte così:

1. Quale rapporto intercorre tra storia vissuta e narrata?
2. Quale rapporto tra il singolo e il gruppo di riferimento?
3. In quanti modi si misura il tempo?
4. Quale rapporto tra il tempo storico e tempo naturale e ciclico delle stagioni?
5. Come si vede e si misura il rapporto fra antico e moderno (e che cosa sono l'antico e il moderno), fra presente e passato, fra progresso e reazione, tra tradizione e innovazione?
6. La storia narrata può (deve?) farsi mediatrice di valori? Non diventa così di parte? Che rapporto c'è tra i valori nella (della) storia e metodo scientifico?
7. Che cosa conservare per le nuove generazioni? Tutto? Nulla? Come “selezionare”?

Per ognuna di queste domande fiumi di inchiostro si sono riversati. A noi basti sapere che esistono per renderci insicuri e farci affermare con Paul Ricoeur<sup>16</sup> che “la storia è essenzialmente equivoca... veramente il regno dell'inesatto”. (...)

Pressoché tutti gli studiosi della memoria insistono in ogni caso sul suo essere collettiva, come dire che senza gli altri la nostra memoria non esisterebbe. È un fatto collettivo. Per ricordare dobbiamo ricordare insieme. Colui che meglio ha analizzato le funzioni collettive della memoria è il sociologo Maurice Halbwachs che, fra l'altro, ha spiegato come la distanza da un “avvenimento” condiviso – una guerra, ma anche la quotidianità di un quartiere, un lavoro o la conoscenza di un luogo – più si distanzia dalla sua “nascita” più si frammenta in “tratti” dando luogo a tante memorie. Anzi, già il racconto di qualcosa di comune –tutti possono farne prova: una gara, una gita, fino a occasioni più grandi o più gravi come alluvioni e guerre – contiene tanti racconti quanti sono i protagonisti. Sarà la celebrazione dell'evento, quando assume forma e luogo stabili (un monumento, una data, una storia simbolica) attraverso una istituzione che lo ricorda (museo, monumento, intitolazioni, celebrazioni varie, ecc..) a rendere fermo il racconto, a fotografarlo per le generazioni successive, a irrigidirlo nella tradizione.

Nell'ultimo decennio, lo studio della memoria ha reso visibili, infine, molti filoni di ricerca che hanno fatto sì che si parlasse non più di una sola memoria sebbene collettiva, quanto piuttosto di memorie: di gruppi sociali, di genere, dei sentimenti, del lavoro, locale, nazionale, europea, mediterranea e così via. Ciò che osserviamo è la frammentazione dei sistemi di memoria, forse perché frammentata è la percezione della nostra identità. Ma a questo punto dovremmo aprire un nuovo capitolo sul rapporto identità e memoria (...). Ci sia sufficiente, in conclusione, riassumere i caratteri della memoria: essa è plurima, sociale, narrativa, relazionale, legata a luoghi e persone, dentro la storia che alimenta e da cui è alimentata.»

Bruna Peyrot, “Dalla storia alle memorie. Dalla memoria alle storie, in la beidana n.36, 1999, pp.29-33

<sup>16</sup> In *L'histoire et ses interprétations*, a cura di R. Aron, Paris-La Haye, Mouton, 1961, p.226

\*\*\*\*\*

Altri riferimenti bibliografici:

P. Joutard, “Étudier la memoire collective”, in la beidana n.5, 1987, pp.4-13

D. Jalla, “L’intervista e le sue griglie interpretative”, in la beidana n.36, 1999, pp.35-42

G. Tourn, “Identità e memoria”, in la beidana, n. 1, 1985, pp.5-8







## Introduzione

Molti di noi probabilmente ricordano con piacere se stessi da bambini, accoccolati sulle gambe di un nonno, assorti, attenti a non perdere una parola delle storie che ci venivano raccontate. Queste, col passare degli anni, vengono comprese e ricordate come esperienze di vita vera, vissuta.

Venivano raccontate per insegnare quello che l'esperienza aveva portato ad imparare, perché fossero di esempio o per mantenere la memoria di vite vissute secondo usanze e valori di un'altra epoca. Per molti di noi l'importanza di queste esperienze si è svelata ed è cresciuta man mano che si diventava "grandi", quando abbiamo incominciato a capirne il vero valore. Capita allora di ritrovarsi alla ricerca, di inseguire quello che i "nostri vecchi" saprebbero raccontarci. Prima che scompaia.

Quando questo succede, quando si ha la fortuna di riuscire a trovare il tempo fra i mille impegni della vita quotidiana per sedersi ad ascoltare, si scopre un mondo estremamente affascinante. Vorremmo con questo progetto riuscire a portare un po' di questa magia a chiunque abbia dieci minuti di tempo da dedicare.

Il video è il mezzo scelto: è quello che a nostro avviso "media" il meno possibile quello che deve essere un messaggio "puro". La voce, i volti, le espressioni fanno parte imprescindibile di una persona e dei suoi racconti.

Internet, lo strumento scelto per trasmettere i video, permette una fruibilità del tutto elastica per quanto riguarda la disponibilità dei contenuti e le modalità di accesso. Garantisce inoltre a chiunque la possibilità di contribuire alla creazione dei contenuti nuovi e presenta una facilità di creazione di percorsi tematici.

Non ultimo, Internet è intrinsecamente il media dei giovani, ovvero di coloro che più di tutti devono diventare i destinatari della memoria e i custodi dell'esperienza.

### **Cosa è Banca della Memoria**

Banca della Memoria è un progetto web destinato alla raccolta, alla classificazione e alla diffusione delle esperienze di vita e dei ricordi delle persone nate prima del 1940. Questo avviene attraverso video interviste della durata media di 5 minuti in cui ciascun intervistato è libero di raccontare uno o più episodi che ritiene interessanti e meritevoli di essere tramandati alle generazioni più giovani.

Il media utilizzato non a caso è internet, ovvero il media che più di tutti ha un'utenza giovane, ovvero coloro che più hanno da imparare ascoltando queste testimonianze.

Banca della Memoria è la versione elettronica dei racconti che i nonni hanno sempre fatto ai nipotini. In più la raccolta e la classificazione dei contenuti permette una creazione dinamica di percorsi e una fruizione del tutto elastica. Banca della Memoria è anche una community che crea contenuti, segue gli aggiornamenti via newsletter, commenta e vota i video.

### **Come funziona Banca della Memoria**

Banca della Memoria vuole essere a tutti gli effetti uno user generated media. A differenza di altre realtà funzionanti sullo stesso principio, la redazione mantiene comunque un ruolo importante. Essa si occupa infatti di:

- creare i primi filmati del progetto.
- controllare la conformità dei filmati caricati alle regole del progetto
- classificare per categorie e sottocategorie, nonché attribuire i “tags” ai singoli filmati.
- creare su propria iniziativa o su commessa di sponsor/istituzioni approfondimenti tematici e percorsi specifici.
- coordinare le redazioni locali territoriali (ad oggi 4)
- sviluppare collaborazioni con altri organismi attenti alla conservazione della memoria: ecomusei, enti pubblici.
- sviluppare la parte didattica del progetto in collaborazione con enti scolastici: la memoria come argomento di apprendimento e l'avvicinamento dei nipoti ai nonni come funzione sociale.

### **I numeri di Banca della Memoria**

Banca della Memoria è un progetto nato nell'estate 2007. Dopo quasi un anno di lavoro il 15 giugno è stato lanciato il sito [www.bancadellamemoria.it](http://www.bancadellamemoria.it). Nel periodo 15 giugno – 15 marzo sono stati raggiunti i seguenti risultati:

Progetto avviato in: Italia, Germania, Spagna, Francia, Stati Uniti, Regno Unito.  
Progetto in fase di partenza in: Romania, Bulgaria, Russia, Brasile, Svizzera

Numeri relativi al sito italiano:

- circa 700 video online, per un totale di un giorno e 14 ore di durata
- oltre 500.000 pagine visualizzate
- quasi 200.000 video visualizzati, per un totale di un anno e due mesi di “memoria trasferita”

La community al 15 Gennaio conta: oltre 1100 utenti, oltre 950 utenti iscritti alla newsletter, community su Facebook con oltre 1500 iscritti

[www.bancadellamemoria.it](http://www.bancadellamemoria.it)

## I “LUOGHI STORICI VALDESI”

I «luoghi storici valdesi» sono un insieme di siti cui, tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, è stato riconosciuto, per gli eventi di cui erano stati teatro o per il significato loro attribuito, un particolare valore simbolico, portando a erigerli in «monumenti» delle tormentate vicende delle Valli valdesi del Piemonte. Molto diversi tra loro, questi luoghi sono accomunati dal fatto di appartenere tutti alla Tavola valdese che, in tempi diversi, li ha acquisiti o ricevuti in proprietà, assumendo così un ruolo di attivo protagonista nella tutela di siti ed edifici variamente legati alla sua storia. Si tratta di un raro caso in cui la tutela dei luoghi storici non si è realizzata in attuazione di norme o di atti pubblici, ma grazie all'autonoma azione di una comunità che, in forza di un forte senso di identità, ha manifestato – anche in questo modo – la propria diversità, ricorrendo, in modo istintivo e certo non consapevole, al più antico tra gli istituti di tutela, presente nel diritto romano: la «dicatio ad patriam», per cui «un privato pone volontariamente una cosa a disposizione di una collettività indeterminata di cittadini, assoggettandola all'uso pubblico»<sup>17</sup>

Benché individuati in tempi e per ragioni diverse, nel loro insieme essi costituiscono una ragionata selezione di siti legati a momenti ed eventi tipici della storia valdese, ampliando e integrando l'immagine che di essa viene proposta dai musei, innanzitutto dal più antico e più importante di essi, il Museo valdese di Torre Pellice<sup>18</sup>.

Il «periodo più antico della storia valdese»<sup>19</sup> è rappresentato da tre luoghi in particolare: il Bars d'la Taiola, a cui è dedicato questo saggio; il Coulège dei Barba: tre casette di Pra del Torno, individuate come sede della scuola dei «barba», i predicatori itineranti di prima dell'adesione alla Riforma; la Ghieisa d'la Tana, anch'essa in val d'Angrogna: una caverna naturale cui la tradizione assegna il duplice ruolo di rifugio e di chiesa all'epoca delle «persecuzioni». Hanno un accertato e documentato legame con eventi storici: Chanforan, nuovamente in val d'Angrogna, dove, al centro di uno spiazzo erboso, dal 1932 una stele commemorativa ricorda l'adesione alla Riforma, qui decisa nel 1532 dal Sinodo generale delle Chiese valdesi, e Rocciamaneoud, «magnifico roccione che domina la montagna di S. Giovanni», epicentro, tra il 1484 e il 1663, di almeno cinque battaglie che videro vittoriosi i Valdesi e per questa ragione assunto come «monumento simbolico dell'eroica difesa dei padri della libertà spirituale»<sup>20</sup>.

Ricordano due eminenti figure del XVII secolo la Gianavella delle Vigne di Luserna, casa di Josué Janavel, l'eroe popolare della resistenza del 1655, e il monumento a Henri Arnaud, pastore e condottiero del rimpatrio dall'esilio svizzero nel 1689, eretto a fianco della Casa valdese di Torre Pellice nel 1926. Il «Glorioso Rimpatrio» ha i suoi «monumenti» a Sibaoud, nei pressi di Bobbio Pellice, dove una semplice stele di pietra, collocata nel 1889 in un prato circondato da castagni, segnala il luogo in cui i Valdesi, giunti nelle Valli, giurarono reciproca fedeltà sino alla loro piena riconquista; e alla Balsiglia, in val San Martino, dove una «scuola-

<sup>17</sup> A. MANSI, *La tutela dei beni culturali*, Padova, CEDAM, 1998, p. 8. La conservazione e valorizzazione dei luoghi storici valdesi, dal 1977 è stata delegata ad un apposito «Comitato per i luoghi storici» costituito per assicurarne la custodia e manutenzione (Archivio della Tavola Valdese, (d'ora in poi ATV), Atti della Tavola Valdese, 23 settembre 1977, B.4.1.7, Beni culturali Valli valdesi: commissione).

<sup>18</sup> D. JALLA, *Il museo storico valdese di Torre Pellice*, in A. Cavaglioni (a cura di), *Minoranze religiose e diritti. Percorsi in cento anni di storia degli ebrei e dei valdesi (1848-1948)*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 33-54.

<sup>19</sup> A. JALLA, *Monumenti valdesi. II – I tre monumenti più antichi*, in «Bollettino della Società di Storia valdese» (d'ora in poi BSSV), n. 77, 1942, p. 13

<sup>20</sup> A. JALLA, *Monumenti valdesi. IV – IL Bars della Tagliola*, in BSSV n. 81, 1944, pp. 30-38.

---

monumento» costruita anch'essa nel 1889, è stata trasformata, cinquant'anni dopo, in museo del lungo assedio dei Valdesi da parte delle truppe di Catinat nell'inverno tra il 1689 e il 1690.

A prescindere dalla considerazione generale sulla particolare natura e caratteristica di questi e altri luoghi, veri landmark, marcatori territoriali, delle Valli, in che modo e per quali ragioni alcuni luoghi in particolare si sono trovati in una posizione privilegiata rispetto ad altri, suscitando interesse e attenzione crescenti sino al punto di venire acquisiti e trasformarsi nei «luoghi storici valdesi» per eccellenza? La storia del processo che ha portato alla loro istituzionalizzazione, puntualmente ricostruita nel momento in cui si andava completando<sup>21</sup> sollecita la riflessione oggetto di questo incontro.

\*\*\*\*\*

Intervento di Daniele Jalla al corso di formazione “Narrare il territorio”, 31 marzo e 6 aprile  
2009

---

<sup>21</sup> Oltre che nei già citati articoli (A. JALLA, *Monumenti valdesi. II*, in BSSV, n. 77, 1942, e Id., *Monumenti valdesi. IV*, in BSSV n. 81, 1944) si vedano: A. JALLA, *Monumenti valdesi*, in BSSV n. 76, 1941, pp. 11-33 e Id., *Monumenti valdesi. III – La Ghièisa d’la Tana*, in BSSV n. 79, 1943, pp. 23-29, che, nel loro insieme, compongono un’ideale monografia sui luoghi storici valdesi.

### Monumenti valdesi

«I monumenti commemorativi che esistono nelle Valli valdesi sono assai interessanti per le loro caratteristiche particolari. Non sono monumenti come solitamente s'intendono. La nota osservazione che lo storico Alessio Muston<sup>22</sup> scriveva 80 anni fa rimane ancora vera, pur in circostanze diverse: “Non contengono le loro montagne monumenti simili a quelli degli altri paesi”. Hanno un loro carattere speciale: sono costruzioni semplici, austere, intonate alla severa linea alpina dell'ambiente ed alla grave natura spirituale degli avvenimenti che si vogliono ricordare. Sono modeste piramidi di sassi tratti dalle rocce alpine, come a Prangins, a Sibaud, a Cianforàn; sono rudi fratture della montagna, come la Ghieisa d'la Tana ed il Bars della Tagliola. Ed ancora, sono umili casette dei tempi eroici, che portano le tracce visibili delle persecuzioni e delle intemperie, come il Collegio di Pra del Torno o la Gianavella; (...).

Questo loro carattere di austera semplicità è dovuto alla loro duplice ragion d'essere.

Anzi tutto l'oggetto della loro celebrazione non è avvenimento o la figura d'un personaggio particolare ma è la vicenda di un popolo intero. Nella Storia Valdese i personaggi scompaiono. Anche quando sono ricordati, rimangono assorbiti in quel grande attore ch'è il popolo. (...)

In secondo luogo, nel celebrare questi avvenimenti, essi divengono sopra tutto manifestazioni di grandi principi ideali. La storia valdese può definirsi lo svolgimento di concetti religiosi attraverso i fatti della vita d'un popolo. La celebrazione d'un avvenimento o d'un impresa acquista quindi valore in quanto è la solenne affermazione di un principio. (...)

«Sur une pointe de la montagne du Vandelin (il Castelluzzo) se void encore une merveilleuse trace de la retraite, que l'Autheur de la nature y avoit préparée pour mettre ses Enfants à couvert de toute la rage et la furie de leurs ennemis: c'est une grande Caverne en un entre-deux de la Montagne ou plutôt du Rocher du Vandelin, toute taillée dans le Rocher, et par la nature, et par l'art, à peu près ronde et voutée en forme d'un four, si spacieuse qu'elle peut contenir 300 ou 400 personnes: même il y a des fentes dans le Rocher qui servent de fenêtres et sentinelles tout ensemble, il y a quelques chambres, une grande Fontaine, et même quelques arbres et un four pour cuire du pain, et de plus l'on y voit encore des pièces d'un maits à pétrir extrêmement vieilles, et des pièces d'armoire: il est absolument impossible d'y entrer que par un seul trou par le haut: on y peut dévaler qu'une seule personne à la fois, qui se coule par cette fente, par des petits degrès, coupès dans le Rocher, de sorte qu'une seule personne y estant dedans, seulement avec une pique ou hallebarde, se peut défendre contre une armée toute entière...»

(A. Jalla, “Monumenti valdesi”, Bollettino Società di Studi Valdesi, n.76, 1941, p.10 e p. 36)

### I luoghi descritti dai viaggiatori ottocenteschi

Le Termopili valdesi, Edmondo De Amicis (in visita nel 1883)

«Era una caverna<sup>23</sup> che serviva di chiesa e di rifugio ai Valdesi al tempo delle persecuzioni. Se non si sa dov'è, è quasi impossibile trovarla.

Dopo dieci minuti di salita ripida su per un terreno erboso e fradicio, vedemmo un ammasso di rocce, nel quale però non appariva nessuna apertura. Si continuò a salire, poi si discese per un sentiero da capre, appoggiandoci ai macigni, aggrappandoci agli arbusti, sedendoci qualche volta improvvisamente, fin che s'arrivò dentro a una specie d'atrio della caverna, mascherato da alcuni tigli.

L'entrata è larga, ma di pochi palmi d'altezza, tutta punte di sopra e di sotto, simile a una bocca di roccia che digrigni i denti; in maniera che non ci si può entrare che

<sup>22</sup> Alexis Muston (1810-1888), nel 1851 pubblica *Israël des Alpes*, a Parigi

<sup>23</sup> La Ghieisa d'la Tana in Val d'Angogna

accoccolandosi col mento sulle ginocchia, o allungandosi in terra, sul fianco, e strisciando, come un ferito che cerchi aiuto. (...) Il pastore accese un mocchetto, e s'infilò per il primo: noi ci coricammo sui pietroni, l'un dopo l'altro, in atteggiamento di gladiatori morenti, e badando bene alla cappadocchia, rotolammo dentro, senza gravi ammaccature.

Appena entrati, ci trovammo al buio; ci volle qualche momento per raccapezzarsi. La caverna è stretta e lunga, della forma di una grande spaccatura, capace di circa duecento persone, rischiarata fiocamente dall'alto, per tre aperture sottili, che paion tre feritoie orizzontali, e ingombra in fondo di massi enormi di roccia. Quel po' di luce che vi scende le dà l'aspetto sinistro di una carcere sotterranea di un castello, dove i prigionieri ricevevano il cibo dalle fessure della volta. Il pastore ci diceva che alle volte vi si pigliano dei pipistrelli nei vani delle pareti, così, allungando la mano. E una luce giallastra, tristissima, più ingrata delle tenebre, che dà ai visi delle persone una pallidezza di gente spaventata. (...)

Ci tornammo ad allungare in terra.. Ma questa volta fui meno fortunato della prima, e diedi una capata. “Badi alla testa!” gridò il Bonnet, che era già fuori. Aspettò che avessimo rimesso a posto i panni e le ossa, e poi riprese la direzione della marcia (...).»

Tratto da: E. De Amicis, “Alle Porte d'Italia”, 1892, Ed. Meynier, pp.209-221

### I luoghi della memoria

«Un censimento collettivo dei luoghi in qualche modo legati alla storia valdese sul territorio delle Valli. Questa è l'idea della rubrica periodica che inizia su questo numero del giornale<sup>24</sup>, su iniziativa della Commissione Luoghi Storici Valdesi<sup>25</sup>. Pubblicheremo di volta in volta alcune schede, ricavate dai principali testi di storia valdese (in primo luogo quello del Gilles<sup>26</sup>) e dalla Guide des Vallées Vaudoises du Piémont<sup>27</sup> del 1898; oltre all'interesse delle informazioni, in genere ben conosciute solo per i luoghi più famosi, vorremmo sollecitare tutti quelli che sono in grado di farlo, di segnalarci errori, dimenticanze, correzioni. (...)» (Marco Rostan, “I luoghi della memoria”, in Riforma – Eco delle Valli Valdesi, 18 dicembre 1998)

Elenco dei luoghi descritti nella rubrica, con citazione di alcuni testi:

- Albergian – Clot di mort (1385): Per sfuggire all'inquisitore Francesco Borrelli che aveva ottenuto dal balivo di Briançon la mobilitazione di uomini armati per scendere in Val Chisone, gli abitanti di Prigelato tentano la fuga sul lato destro della valle con l'intento di raggiungere il Colle dell'Albergian e scendere in Val San Martino per trovare rifugio presso i fratelli di Massello. È la notte di Natale, la neve alta rallenta il cammino e la fuga precipitosa non ha consentito di munirsi di indumenti pesanti: costretti a trascorrere la notte, i valdesi constatano, all'alba, che 80 bambini sono morti nella notte. Il luogo testimone di questa tragedia ha preso il nome di Clot di mort, mentre P. Gilles collega il nome Albergian (in francese Hebergeant) a questa drammatica ospitalità (hébergement).
- Forte di Mirabouc, Bobbio Pellice (1563-1794): Costruito sopra Villanova, sulla strada per il Colle della Croce, nella località prima chiamata Meira a buc (cioè luogo per le capre) probabilmente nel 1563 seguendo il consiglio del Rorengo a Emanuele Filiberto per chiudere verso l'alto la valle e impedire la comunicazione dei valdesi con la Francia, il forte poteva contenere 100 uomini e data la sua posizione poteva essere preso solo con i cannoni; la strada di comunicazione attraversava il fortino; la cinta era pentagonale, con

<sup>24</sup> Pubblicati su Riforma-Eco delle Valli, dal 18 dicembre 1998 al 12 novembre 1999

<sup>25</sup> Il “Comitato per i Luoghi Storici” è una commissione a nomina della Tavola, incaricata di occuparsi della manutenzione di una serie di luoghi: il monumento di Sibaud a Bobbio Pellice, il Bars d'la Tajola a Torre Pellice, la Guieiza d'la Tana, il monumento di Chanforan, il Coulege dei Barba e Rocciamaneut ad Angrogna, la Gianavella a Rorà. Il Comitato va parte del Coordinamento Musei e Luoghi storici valdesi.

<sup>26</sup> Pierre Gilles, *Histoire ecclésiastique des Eglises Reformées* (...), 1644

<sup>27</sup> Guide des vallées vaudoises du Piémont publié par la Société Vaudoise d'utilité publique, Torre Pellice, Besson, 1898

due torri agli angoli verso la montagna e le due porte, di Francia e di Piemonte, agli angoli inferiori. Il forte è legato a molti episodi di tutte le guerre, da quella del conte della Trinità all'invasione delle truppe rivoluzionarie francesi nel 1794 che, dopo averlo occupato, per difficoltà dei rifornimenti lo abbandonarono e lo fecero saltare l'11 settembre di quell'anno. Rimase un rudere di muro che dalla strada scende a picco sull'alveo del torrente: nei suoi 226 anni di vita lasciò alla popolazione valligiana soltanto amari ricordi.

- Pertusio della Caborna, Bibiana (1565): Le deposizioni fatte nel 1565 in occasione di una lite fra Luserna e Bibiana ci informano che i Falchi e altri riformati posero sul Pellice diverse plance a monte e a valle del Pertusio della Caborna per poter così frequentare le prediche a San Giovanni e Angrogna senza passare da Luserna. Diversi bricherasiesi, in odio di “quelle fantasie di la valle di Hengronia”, si compiacevano invece di disfare e gettare in acqua quella cosiddetta Pianca de Deuterani.
- Colle del Pis – Ortiarè, Massello (1686): I valdesi si preparano all'ultimo ostacolo sulla strada della Rentrée; il Colle del Pis. Contrariamente alle loro aspettative il Colle è difeso solo da una cinquantina di soldati che oppongono poca resistenza, inoltre la zona è coperta di nebbia che facilita la marcia dei valdesi, i quali la sera possono mangiare e riposare presso le baite di Ortiarè, primo luogo raggiunto in una delle loro valli. Da 950 che erano partiti da Prangins erano ridotti a 600, ma la Rentrée era riuscita. Secondo alcuni la prima notte fu passata a Ciampas.
- Torre Pellice (3 giugno 1799): Arrivano i cosacchi a Torre Pellice. Mentre Napoleone era in Egitto, la coalizione nemica gli aveva tolto tutti i suoi territori in Italia, eccetto Genova; durante la ritirata dei francesi, i valdesi furono accusati dal Suvaroff perché avevano soccorso sulla piazza di Torre oltre 300 feriti francesi provenienti da Cavour. Viene nominata una delegazione composta da Jacques Vertu, Paul Appia, l'avvocato Plochu, il capitano Pierre Volle e J.-Daniel Peyrot, detto d'Holande, per andare a giustificarsi. Ma prima che avvenga la riunione i cosacchi invadono le strade di Torre cominciando a saccheggiare il negozio dei fratelli Long. Paul Appia li fronteggia e conoscendo il tedesco riesce a farsi comprendere rapidamente da un ufficiale che ordina ai suoi di fermarsi. Appia ottiene poi dal colonnello Woisach di mettere dei corpi di guardia in ogni comune per proteggersi dal saccheggio da parte di vari piemontesi che seguivano l'armata russo-austriaca credendo che fosse arrivato il giorno dello sterminio definitivo dei valdesi.
- Perrero, tempio (1866): Dopo il 1848 il numero dei valdesi residenti a Perrero aumentò notevolmente e il past. Jalla di Villasecca celebrava i culti in una casa messa a disposizione da Daniele Pons. Nel 1862 si acquistò la casa del giudice Ascheri che nel 1836 aveva ospitato il futuro Vittorio Amedeo II e suo fratello per trasformarla in presbiterio, e poi la casa Rigat, assai ampia, nel centro del paese, che fu trasformata in scuola mentre nel cortile era previsto il tempio. Ci furono moltissime difficoltà burocratiche e opposizioni vescovili, petizioni contrarie, proteste del Comune il cui Consiglio era composto in maggioranza da valdesi. Finalmente il nuovo tempio fu inaugurato il 16 ottobre 1866: non somiglia a un tempio perché una delle condizioni poste per consentirne la costruzione era appunto che non somigliasse a una chiesa e l'ingresso non fosse sulla piazza: quest'ultimo fu realizzato solo nel 1886, con anche il piccolo portico. L'interno aveva delle decorazioni del pittore Paolo Paschetto, poi cancellate dalle tinteggiature successive.
- Forte di Santa Maria, Torre Pellice (1655)
- Rocciamaneut, Angrogna (1488)
- Toumpi Saquet, Angrogna (1484 o 1488)
- Borgata dei Pommiers, Prali (1488)
- Barge (1557)
- Tempio del capoluogo di Angrogna (1555, 1560)



- Tempio del Serre, Angrogna (1555)
- Tempio del Ciabas, Angrogna (1555-56, 1560)
- Tempio di Villasecca (1556)
- Tempio di Prali (1556)
- San Germano (1573)
- Cavour (1560-61)
- Tempio del Serre, Maniglia (1556)
- Tagliaretto e Bonnet, Torre Pellice (1560)
- Podio, Bobbio Pellice (1561)
- Pradeltorno – Rocciaglia, Angrogna (1561)
- Turina, San Germano (1573)
- Pramollo (1573)
- Abries, Francia (1583)
- Borgata Appia, San Giovanni (1596)
- Tempio di Massello (1596)
- Villar Pellice (1629)
- Bricherasio (1592)
- Villaretto (1567)
- Cimitero di San Giovanni (1632)
- Templi di Pinasca-Dubbione (XVII sec)
- Tempio del Coppieri (1608)
- Pian dei morti, Bobbio Pellice (1655)
- Rumer, Rorà (1655)
- Garnira (fontana), Torre Pellice
- Le Vigne – Gianavella, Rorà (1670)
- Osasco (1655)
- Gignous, Bobbio Pellice
- Pian de la Svirotta, Rorà (1655)
- San secondo (1655)
- Combagarino (tempio), Riclaretto (metà '600)
- Pelà des Geymets, Villar Pellice (1655)
- San Martino (chiesa cattolica), Val Germanasca (1000-1700)
- Toumpi Gratin, Rorà (1655)
- Vaccera, Angrogna (1561, 1655, 1663, 1686)
- Verné, Angrogna (1655)
- Bars d'la Tajola, Torre Pellice
- Bric, Barma, Pertus di Bandi, Rorà (1662)
- Porte di Angrogna (1663)
- Malanot, San Giovanni (1663)
- Piani di Prarostino (1535, 1655, 1663)
- Odin, Angrogna (1686)
- Roccapiatta (1686)
- Peumian, Pramollo (1686)
- Barma d'aut (Subiasco), Villar Pellice
- Colle di Costapiana, Sauze d'Oulx (1689)
- Sibaud, Bobbio Pellice (1689)
- Turinet, Riclaretto (1690)
- Gran Guglia, Villar Pellice (1689)
- Balziglia, Massello (1690)
- Gros Passet, Massello (1689-90)

- Las Ara', Pramollo (1686, 1690, 1704)
- Barma Pertus d'la ciauvia, Bobbio Pellice (1689)
- Chiot, Angrogna (1690)
- Perrero (1704-1708)
- Casa Salvajot, Rorà (1694)
- Casa Durand Canton, Rorà (1706)
- Bric delle Bariole, spartiacque tra Angrogna e Prarostino (1706)
- Ospizio dei catecumeni, Pinerolo (1740-43)
- Usseaux (1710)
- Forte di Mirabouc, Bobbio Pellice (1794)
- San Germano (1791)
- Tempio di Roccapiatta (1756)
- Malanaggio, (1799)
- Tempio dei Bellonatti, Luserna San Giovanni (1807)
- Tempio di Pomaretto (1828)
- Viol da' mnistre, Prali-Rodoretto
- San Bartolomeo, Prarostino (1692)
- Torre Pellice, fontana (1844)

\*\*\*\*\*

Alcuni riferimenti bibliografici:

Guide des vallées vaudoises du Piémont, Société Vaudoise d'utilité publique, Torre Pellice (TO), Besson, edizione del 1898 e del 1906

A. Jalla, "Monumenti valdesi", in Bollettino della Società di Studi Valdesi, n.76, 1941, pp.10-32; n.77, 1942, pp.13-21; n.83, 1945, pp.30-38

D. Jalla, "Petite histoire vaudoise: le Bars d'la Tajola 1669-1926", in Montagnes, Méditerranée, Mèmoire: Mélanges offerts à Philippe Joutard, 2002

## I luoghi storici valdesi

### Luoghi storici

- Tutti i luoghi sono «storici». Ogni luogo ha infatti una propria storia, lunga o breve, grande o piccola. E in tutti i luoghi è accaduto qualcosa, lasciando traccia di sé, a volte labile, altre più o meno duratura. E anche più o meno evidente e percepibile.

### I luoghi di memoria

- Perché un luogo diventi un luogo di memoria è necessario che la sua storia, la storia di cui è stato teatro, sia o ritorni ad essere presente.
- Che ad essa, e al luogo a cui essa è legata, sia riconosciuto un valore al presente, parzialmente indipendente da quello che ha avuto nel passato.

### Il valore dei luoghi

- Ad un luogo possono essere attribuiti valori molto diversi e questi valori possono anche mutare nel tempo. Perché non sono valori intrinseci ai luoghi, ma valori attribuiti. In questo senso i luoghi di memoria sono innanzitutto dei luoghi mentali.

### Memoria / memorie

- Quando si parla di memoria si compie un'astrazione.
- Bisognerebbe distinguere almeno tra la memoria individuale e quella collettiva, quella sociale e quella pubblica, anche se è evidente esiste un rapporto – più o meno stretto e diretto – fra loro.

### Monumenti

- Per molti versi, i luoghi di memoria sono assimilabili ai monumenti (oltre al fatto che anche i monumenti – intesi in senso lato – possono essere dei luoghi di memoria).
- La monumentalizzazione dei luoghi ne fa oggetto di una memoria pubblica che tuttavia non necessariamente corrisponde a una memoria sociale o collettiva.

### La tutela dei luoghi

- “La tutela consiste nell'esercizio delle funzioni e nella disciplina delle attività dirette, sulla base di un'adeguata attività conoscitiva, ad individuare i beni costituenti il patrimonio culturale ed a garantirne la protezione e la conservazione per fini di pubblica fruizione”.  
D.lgs 42/04 art. 1

### La valorizzazione dei luoghi

- “La valorizzazione consiste nell'esercizio delle funzioni e nella disciplina delle attività dirette a promuovere la conoscenza del patrimonio culturale e ad assicurare le migliori condizioni di utilizzazione e fruizione pubblica del patrimonio stesso. Essa comprende anche la promozione ed il sostegno degli interventi di conservazione del patrimonio culturale”.

### La gestione dei luoghi

“Ogni attività diretta, mediante l'organizzazione di risorse umane e materiali, ad assicurare la fruizione dei beni culturali e ambientali, concorrendo al perseguimento delle finalità di tutela e di valorizzazione”. D.lgs 112/98 art. 148

Chi? Per chi? Come? Proteggere, conservare, interpretare, comunicare, promuovere i luoghi (storici/di memoria). Ma da parte di chi? E per chi? E ancora: come?

Non sono domande scontate, come l'ultima:

Perché? Rispondendo a quest'ultima domanda, semplice solo in apparenza, diventa più facile rispondere alle domande precedenti.

Non esiste una sola risposta, ma dalla risposta che si dà dipende il senso stesso dell'occuparsi dei luoghi (e del paesaggio) valdesi.

\*\*\*\*\*

Appunti dall'intervento di Daniele Jalla al corso di formazione “Narrare il territorio”, 6 aprile 2009

## Esiste un paesaggio valdese?

Antonio De Rossi<sup>28</sup>

Se, come ha scritto il geografo Franco Farinelli, il paesaggio è una “parola-pipistrello” «che serve a designare la cosa e allo stesso tempo l’immagine della cosa», esprimendo «insieme il significato e il significante», allora la questione dell’esistenza di un paesaggio valdese assume un certo interesse e rilievo. Interesse che nasce – nel momento in cui il paesaggio valdese viene a costituirsi ai nostri occhi come oggetto di osservazione scientifica – proprio in virtù delle peculiari modalità con cui storicamente si costruisce: l’importanza della dialettica di sguardi e discorsività interne e esterne nella determinazione delle immagini territoriali; il rapporto tra queste immagini e il modo con cui la comunità valdese si rappresenta nelle differenti fasi storiche rispetto all’esterno (chiusura/apertura, fortezza/frontiera, ecc.); la particolare relazione che la cultura e la religione valdese intrattengono con i temi della figuratività e della rappresentazione. Quella che segue è una serie di riflessioni e di appunti rispetto a una ricerca che a parte alcuni contributi [Fratini 1995; Garimoldi 1998; Lusso 1999] resta ancora in gran parte da compiere.

1. Indubbiamente la descrizione del territorio delle Valli contenuta nell’*Histoire générale* di Léger [1669] ha il valore di una sorta di atto fondativo. È qui che vengono messi a fuoco gli elementi che torneranno quasi fino all’inizio del Novecento: il «petit Paradis terrestre» della val Pellice, quasi un giardino in cui l’aménagement dello spazio agrario, i corsi d’acqua, la morfologia delle colline e costiere concorrono mutuamente nella definizione del paesaggio; la val d’Angrogna come luogo sacro in cui si è manifestata la volontà di Dio nei confronti del suo popolo, «Theatre de fes merveilles», centro simbolico e geografico delle Valli rappresentato metonimicamente dalla fortezza naturale della «Barricade»; o ancora, la fondazione del mito di luoghi come la «grande Caverne» del Vandalino. Di più: è la terra promessa, un’immagine che anticipa l’idea che si tratti dell’Israël des Alpes di Muston [1851]; è «un País, dont Dieu a fait le Theatre de tant de merveilles, & qu’il avoit préparé... contre tous les torrens des persecutions... pour le rendre en son temps Mere tres fertile de grand nombre d’autres Eglises». (...)

2. A fine Settecento Jacques Brez [1796] delinea un’immagine del paesaggio valdese di transizione, in bilico tra elegia rousseauiana e proto romanticismo: è nella valle di San Martino che si possono ancora ritrovare i bergers e le bergères tanto evocati da poeti e romanzieri, e la «cascade nommée le Piss», sebbene sconosciuta rispetto a quella celeberrima di Pisse-vache, «forme un tableau bien plus pittoresque que celui de la cascade du Valais». La ripresa delle tipiche immagini rousseauiane è però accompagnata – e potenziata – da una variante significativa: gli elementi naturali sono gli stessi, ma differente è il valore del popolo che li abita. (...)

È in questo «accord entre la nature et les souvenirs historiques» che prende forma la specificità del paesaggio valdese. Sono la storia, la memoria che inventano e modellano la geografia e il paesaggio. Come ha scritto Bruna Peyrot [1990], è «la memoria (che) ha valdesizzato l’ambiente, facendo arrendere alla storia valdese luoghi e fenomeni della natura». Tutto questo diventa ancora più evidente nel “santuario” della val d’Angrogna, dove la storia – esemplare da questo punto di vista l’immagine delle Termopili – arriva a costruire la

<sup>28</sup> Il testo integrale è di prossima pubblicazione nella raccolta degli atti del XLVI Convegno della Società di Studi Valdesi, “*Heritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*”. Per informazioni rivolgersi alla segreteria della Società: tel.0121.91603, [segreteria@studivaldesi.org](mailto:segreteria@studivaldesi.org)

geografia, e dove al contempo la geografia sembra quasi per vocazione destinata a ciò. Si tratta di un'identità storica e territoriale dove però il dato fisico da solo non è sufficiente. Centrale è sempre la memoria, la parola: il paesaggio serve innanzitutto come elemento di supporto per l'avvenire della testimonianza e del ricordo. Il paesaggio – inteso come storia che viene a incardinarsi nei luoghi fisici – esiste in primis in quanto memoria vivente.

**3.** (...) Sempre lungo la linea del rapporto tra descrizioni del paesaggio valdese operate dai viaggiatori e più generale percorso di scoperta delle Alpi, deve essere messo in evidenza il valore dell'iconografia prodotta tra anni venti e trenta dell'Ottocento per i libri di Gilly, Acland e Beattie. Un'iconografia che deve essere ancora accuratamente studiata: sia per gli apporti che può avere conferito rispetto al complessivo processo di costruzione dell'immagine del paesaggio alpino, sia rispetto alle ricadute sulla percezione locale dello spazio. (...) L'impressione è che la narrazione elaborata dai viaggiatori inglesi durante il Tour des Vallées sia rimasta negli studi confinata in un ambito essenzialmente di carattere religioso, mentre forse potrebbe essere proficuo – come osservava già Giorgio Tourn [1994] – intrecciarla con la storia culturale connessa all'invenzione sette-ottocentesca delle Alpi. Sia per coglierne le molteplici genealogie e valenze, sia per rivalorizzarla oltre i confini locali.

**4.** Le discorsività e le immagini (...) messe a punto dai viaggiatori inglesi e dagli studiosi nel corso di quasi un secolo sono amplificate e estremizzate da due testi degli anni ottanta dell'Ottocento. Nel primo, di De Rochas d'Aiglun [1880], la descrizione delle Valli valdesi passa significativamente dalla messa in relazione della dimensione della «topographie» con quella dell'«histoire militaire», a ulteriore testimonianza della particolare declinazione assunta in questi luoghi dall'intrecciarsi di storia e geografia. È l'interpretazione “militare” dello spazio fisico uno degli elementi specifici della storia delle Valli. (...) Il secondo libro degli anni ottanta è ovviamente *Alle porte d'Italia* di De Amicis [1884]. (...) La proverbiale dirittura morale e sobrietà degli abitanti delle Valli, l'epopea delle Termopili valdesi, l'immagine della «piccola Svizzera italiana» acquistano tramite la scrittura un po' melodrammatica di De Amicis nuovo spessore e vitalismo. Ma De Amicis resta soprattutto uno straordinario inventore di immagini paesaggistiche di lunga durata. Si pensi al lungo passaggio dedicato all'entrata in val Pellice, dove viaggio in treno e visione di paesaggio vengono a coincidere, dando vita a un vero e proprio topos letterario e paesaggistico che è diventato un classico: «Passato Bricherasio, s'apre con maestà graziosa la bella valle del Pellice, dai due lati della quale s'alzano il Vandalino, superbo e triste, e la Gran Guglia, e i monti di Angrogna, e il Frioland, una varietà meravigliosa di cime cinerine che sorgono dietro alle alture verdi, di cime azzurre che si drizzano sopra le cinerine, di punte bianche che fan capolino sopra le azzurre...». (...)

**5.** «Intanto il treno corre in mezzo a palazzine eleganti, a giardini fioriti, a grandi mucchi e a lunghissime file di lastre di gneiss». Come ci ricorda De Amicis, il paesaggio di fine Ottocento è però anche un paesaggio di modernizzazione e di trasformazione. Il 20 dicembre 1882 viene inaugurata la ferrovia Pinerolo-Torre Pellice. A inizio Novecento vengono ripetutamente messi a punto progetti per la ferrovia internazionale Torre Pellice-Mont Dauphin [Comitato Promotore 1900; Carretti 1911], mentre si parla per lo sfruttamento delle coltivazioni del gneiss della realizzazione della tratta ferroviaria Alta Val Pellice-Rorà-Cave [Parona 1909]. La bassa valle Pellice intanto diventa luogo di insediamento manifatturiero. Cambia anche e soprattutto il carattere architettonico delle Valli [Jalla J. 1931; Paganotto 1990; Tron, Lecchi, Avondo, Lantelme, Sappé 1991; Bounous, Lecchi 1998; Fabbrini 2002]. Dopo la fase di realizzazioni degli anni quaranta e cinquanta in cui l'intervento di Charles

Beckwith assume un ruolo centrale, negli ultimi decenni dell'Ottocento prende corpo una nuova generazione di Templi di matrice eclettica, di cui il tempio di Pra del Torno del 1876 – un «misto», nelle parole di De Amicis, «di gotico e di arabesco», una sorta di «padiglione da giardino» – rappresenta forse l'emblema maggiormente rappresentativo. (...)

6. Questo paesaggio di fine Ottocento e inizio Novecento trova rappresentazione nelle tre differenti edizioni della straordinaria Guide des Vallées Vaudois du Piémont promossa dalla Société Vaudoise d'Utilité Publique [1898, 1907, 1911], in cui grazie anche all'uso delle immagini fotografiche l'intreccio di storia e geografia, di paesaggi insediativi e di alta montagna raggiunge un particolare e – in rapporto ad altre luoghi e guide – specifico equilibrio. Proprio il lavoro della Société [De Lange 1998-99] in rapporto alle Guide consente di vedere come la fase di ridefinizione e trasformazione del paesaggio di fine Ottocento sia anche quella di codificazione e cristallizzazione dei cosiddetti luoghi storici [Jalla A. 1941, 1942, 1943, 1944]. (...) Qui il fenomeno della reinvenzione della geografia a partire dalla storia diventa ancora più radicale e intenso. (...) La monumentalizzazione dei luoghi storici infatti è prima di tutto un'operazione che concerne la storia e la memoria, piuttosto che i segni e i resti fisici. E ciò costituisce indubbiamente un carattere specifico dell'identità valdese, che anche in questo caso sembra essere poco interessata a modalità figurate di messa in scena della memoria. La storia tende magari a mitizzarsi, a divenire sincronica, ma il vero monumento resta la parola, la temporalità della parola. Il luogo fisico non esiste di per sé, ma nella misura in cui l'avvenire della condivisione della testimonianza lo riporta in vita. Da qui anche il carattere essenziale, spoglio, privo di aggiunte fisiche dei luoghi storici valdesi.

7. L'immagine che precedentemente abbiamo definito classica del paesaggio valdese che viene a configurarsi durante la lunga fase storica compresa tra seconda metà dell'Ottocento e prima parte del Novecento – immagine costituita da cinque componenti: i luoghi storici, i templi, l'architettura eclettica ottocentesca, il palinsesto storico rurale, gli spazi dell'alta montagna – trova una consacrazione per certi versi definitiva nell'opera grafica e pittorica di Paolo Paschetto [AA.VV. 1983; AA.VV. 1985]. (...) Da questo punto di vista l'accordo tra la Tavola Valdese e l'artista per la realizzazione di un ciclo figurativo sulle Valli rappresenta uno straordinario programma iconografico di ripensamento e di reinvenzione di un paesaggio.

8. Durante il Tour des Vallées, la prima azione che i visitatori tendono a compiere è quella di ricondurre ciò che osservano ai canoni letterari e artistici pittoreschi di cui sono costituite le lenti dei loro occhiali. (...) Ma al di là di queste immagini largamente attese e sovente atopiche, i viaggiatori trovano – o vogliono trovare – qualcosa di assai più importante: un modo primigenio e apostolico di vivere la fede religiosa, ritenuto inalterato rispetto alle origini della cristianità, fatto che viene a costituire il vero valore aggiunto rispetto a tutti gli altri elementi rinvenuti nel corso della visita alle Valli. Questo dato si riverbera sullo spazio fisico e la sua immagine: primigenio va di pari passo con sobrietà e semplicità, e le stesse forme fisiche e costruite del paesaggio valdese sembrano acquisire una particolare connotazione etica e morale. Il carattere morale pare quindi trasferirsi nella materia delle cose, nella loro geometria e essenza costitutiva. Tanto che in un articolo di alcuni anni fa, qualcuno era giunto a chiedersi se «esiste uno stile valdese», e a parlare di «sobrietà come canone d'arte» [Cena 1981]. Un tema ovviamente delicatissimo, per l'evidente rischio di applicare dall'esterno categorie estranee alla realtà storica. (...)

9. A fianco del paesaggio fisico e mentale, vi è anche la rappresentazione di paesaggio inaugurata dalla ricerca scientifica, in primis da parte della geologia, scienza alpina per

autonomia durante l'Ottocento. (...) Un primo «rilevamento geologico» delle Valli valdesi arriva proprio grazie a Novarese, che scrive anche un saggio sul quaternario in val Pellice [1895, 1896a, 1896b]. (...) Bisogna aspettare invece l'anno della fine della Grande guerra per avere il primo studio geografico sulle Valli valdesi incentrato sul mondo rurale alpino e i modi di vita agro-silvo-pastorali: Ricerche antropogeografiche sulla Val Pellice di Giorgio B. Roletto [1918]. (...) Un lavoro che ridefinisce fortemente l'immagine del paesaggio delle Valli valdesi, (...) in cui i fattori storici e culturali – e in questo Roletto si lega in fondo all'idea della storia che piega alle proprie ragioni la geografia – hanno giocato un ruolo centrale. (...)

**10.** Il secondo dopoguerra è un momento di rinnovati entusiasmi e spinte ideali. Il nuovo ecumenismo – e il superamento della piccola patria del periodo fascista – prende le forme del Centro comunitario Agàpe, realizzato a Prali in val Germanasca da Leonardo Ricci tra il 1946 e il 1951, committente il pastore Tullio Vinay. (...) Ma soprattutto Agàpe pare rilanciare – tramite modalità per molti versi inedite – un'idea di spiritualità e di testimonianza religiosa che passa attraverso caratteri di semplicità e sobrietà in linea con l'antica storia valdese. Se Agàpe di questa nuova immagine di paesaggio fisico e spirituale è il centro, vi sono in quegli anni anche altre esperienze, tutte peraltro attraversate dai medesimi temi. Ci sono ad esempio i nuovi templi di San Secondo di Pinerolo del 1958 e quello di Prali del 1962, il primo dei quali progettato tra gli altri da Giovanni Klaus Koenig, a testimonianza dell'importanza dei “toscani” in questi progetti. (...)

La ricerca architettonica di quella fase, al di là delle puntuali realizzazioni, lascia però poche tracce nel paesaggio fisico. La seconda metà degli anni cinquanta, gli anni sessanta, sono soprattutto il periodo della grande trasformazione sociale, economica e culturale che cambia l'Italia e l'Europa, e che modificherà radicalmente il volto delle Valli. Le antiche borgate e i campi sui versanti e nelle alte valli vengono abbandonate, il turismo industriale fa la sua comparsa in alta val Germanasca, il patrimonio architettonico storico viene sostituito o profondamente alterato prendendo come modello repertori linguistici e funzionali che poco hanno a che vedere con i luoghi e con i modi tradizionali di abitare il territorio. In quegli anni di modernizzazione, di boom economico, e anche per molti versi di emancipazione personale, la storia diventa sovente un elemento da negare e al quale si vuole sfuggire.

**11.** Tutto questo, anche se impone una frattura violenta, dura relativamente poco. Già a partire dalla fine degli anni sessanta, e soprattutto durante la seconda metà degli anni settanta ha avvio una fase di ripensamento e di recupero della storia. Una storia dove però è centrale la dimensione contadina e popolare, e soprattutto la riscoperta e la valorizzazione delle culture materiali. La fase che si apre allora è in fondo quella che stiamo vivendo ancora oggi. È la fase per certi versi del recupero e dell'accumulazione della memoria. È qui che vengono messe le basi del nuovo sistema museale valdese e del circuito dei luoghi storici, che prende corpo il processo di patrimonialisation dei beni culturali, che ha avvio il percorso che porterà alla formazione degli ecomusei. La storia “ufficiale” si allarga a campi e pascoli, a insediamenti di montagna e strutture proto industriali, dando voce alle classi subalterne; allo stesso tempo i manufatti dell'abitare, dei tempi del lavoro e della festa vengono progressivamente patrimonializzati e internalizzati dentro i musei. Intanto la lingua, le tradizioni alimentari e la musica diventano i principali veicoli di questa inedita attenzione per la storia e le tradizioni, intrecciando per la prima volta identità valdese e identità occitana alpina. Un percorso che porterà a una ricentralizzazione della val Germanasca nella geografia delle Valli, in quanto ritenuta luogo di deposito di tradizioni e identità per certi versi ancora vive. (...)

---

**12.** (...) Per tutte queste ragioni questa traversata non può che chiudersi con delle domande. In che modo la particolare natura del paesaggio valdese può continuare a esistere, di fronte alla radicale trasformazione contemporanea delle modalità con cui si danno la storia e la memoria? Le differenti stratificazioni del paesaggio valdese sono comprensibili dagli abitanti locali e dall'esterno, nel momento in cui non si appartiene alla memoria o non si conosce la storia dei luoghi? Che cosa bisogna fare per renderlo comprensibile senza “tradirlo”? Come renderne leggibili tutti i diversi strati e riscritture? Come conciliare la natura specifica di questo paesaggio con i processi di valorizzazione turistica? E inoltre, visto il carattere non sempre esaltante delle trasformazioni odierne: possono la storia e la memoria – e quindi anche i processi di patrimonializzazione e valorizzazione – diventare attori attivi nella “fabbricazione” di un paesaggio contemporaneo di qualità, capace magari di recuperare quei caratteri di semplicità e sobrietà visti precedentemente? Tutti questi interrogativi non sono neutri, in quanto rivestono un peso centrale nel dibattito odierno, interno alle Valli valdesi, sul ruolo che l'identità territoriale deve giocare nel futuro di questi luoghi.



**BIBLIOGRAFIA:**

- AA.VV., 1983, Paolo Paschetto. Pittore delle Valli valdesi, Cahier Museomontagna 21, Torino.
- AA.VV., 1985, Paolo Paschetto 1885-1963, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice.
- AA.VV., 1994, Gens du Val Germanasca. Contribution à l'ethnologie d'une vallée vaudoise, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie
- JOHN BALL, 1879, Guida delle Alpi Cozie: distretto del Viso, distretto valdese, traduzione di R. E. Budden, con note e aggiunte di V. Buffa e E. Rostan, Chiantore e Mascarelli, Pinerolo.
- GABRIELLA BALLESEO, ENRICA MORRA (a cura di), 2006, Valli di Luce. Immagini dall'Archivio fotografico valdese, CD, Archivio fotografico valdese.
- SEBASTIANO BLANGINO, 1895, Delle principali cave di pietra da lavoro dell'alta Italia, Tipografia S. Giuseppe degli Artigianelli, To
- MARTINO BARETTI, 1893, Geologia della Provincia di Torino. Casanova, Torino.
- RENZO BOUNOUS, MASSIMO LECCHI, 1998, I templi delle valli valdesi. Architettura, storia, tradizioni, Claudiana, Torino.
- HENRY L. CARRETTI, 1911, Per la ferrovia internazionale Torre Pellice-Mont Dauphin. Progetto di massima, Lit. Salussolia, Torino.
- L. CENA, 1981, Esiste anche uno stile valdese? La sobrietà come canone d'arte, in «L'Eco del Chisone», n. 49.
- COMITATO PROMOTORE, 1900, Per la ferrovia Torino-Marsiglia (Torre Pellice-Mont Dauphin), Vincenzo Bona, Torino.
- ALBERT DE ROCHAS D'AIGLUN, 1880, Les Vallées Vaudoises: étude de topographie et d'histoire militaires, Ch. Tanera, Paris.
- EDMONDO DE AMICIS, 1884, Alle porte d'Italia, Sommaruga, Roma.
- ALBERT DE LANGE, 1998-99, Le Società di utilità pubblica nelle Valli Valdesi, in «La Beidana. Cultura e storia nelle Valli valdesi».
- MARIA ROSA FABBRINI, 2002, Il tempio nuovo: una storia in controtuce, in «La Beidana. Cultura e storia nelle Valli valdesi», n. 44.
- MARCO FERRAZZA, Cattedrali della terra. John Ruskin sulle Alpi, CDA & Vivalda, Torino 2008.
- MARCO FRATINI, 1995, Il paesaggio nelle Valli Valdesi fra realtà e rappresentazione, in «La Beidana. Cultura e storia nelle valli valdesi», n. 23.
- MARCO FRATINI, 2001, La «Carta delle Tre Valli» di Valerio Grosso e la sua diffusione europea tra Sei e Ottocento, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 189.
- MARCO FRATINI, 2007, Una frontiera confessionale. La territorializzazione delle Valli valdesi del Piemonte nella cartografia del Seicento, in Confini e frontiere: un confronto tra discipline, atti del convegno, Milano.
- GIUSEPPE GARIMOLDI (a cura di), 1998, Immagini delle Valli valdesi. Mostra di fonti bibliografiche sulla diffusione a stampa della fotografia nelle Valli fra Ottocento e Novecento, Claudiana, Torino.
- ATTILIO JALLA, 1941, Monumenti valdesi, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 76.
- ATTILIO JALLA, 1942, Monumenti valdesi. II – I tre monumenti più antichi, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 77.
- ATTILIO JALLA, 1943, Monumenti valdesi. III – La Gheisa d'la Tana, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 79.
- ATTILIO JALLA, 1944, Monumenti valdesi. VI – Il Bars della Tagliola, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 81.

- D. JALLA, 2002, Petite histoire vaudoise: le Bars d'la Tajola 1669-1926, in «Montagnes, Méditerranée, Mèmoire: Mélanges offerts à Philippe Joutard»
- JEAN JALLA, 1931, Les Temples des Vallées Vaudoises, Bottega della Carta, Torre Pellice.
- GINO LUSSO (a cura di), 1999, L'immagine delle Valli valdesi nella cartografia dal '500 al '700, Claudiana, Torino.
- ALEXIS MUSTON, 1851, L'Israël des Alpes, Ducloux, Paris.
- CARLO FABRIZIO PARONA, 1909, Condizioni geologiche del tracciato della ferrovia in progetto Alta Val Pellice-Rorà-Cave, Boccardo,
- VITTORIO NOVARESE, 1895, Sul rilevamento geologico eseguito nel 1894 in valle della Germanasca (Alpi Cozie)
- VITTORIO NOVARESE, 1896a, Rilevamento geologico del 1895 in val Pellice (Alpi Cozie)
- VITTORIO NOVARESE, 1896b, Il quaternario nella val Pellice,
- BRUNA PEYROT, 1990, I luoghi della memoria, in Id., La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese tra oralità e scrittura, Forni, Bologna.
- GIORGIO B. ROLETTO, 1918, Ricerche antropogeografiche sulla Val Pellice,
- SOCIÉTÉ VAUDOISE D'UTILITÉ PUBLIQUE, 1898, Guide des Vallées Vaudois du Piémont, Typographie Besson, Torre Pellice.
- SOCIÉTÉ VAUDOISE D'UTILITÉ PUBLIQUE, 1907, Guide des Vallées Vaudois du Piémont, Albarin & Coïsson Editeur, Torre Pellice.
- SOCIÉTÉ VAUDOISE D'UTILITÉ PUBLIQUE, 1911, Guide des Vallées Vaudois du Piémont, Imprimerie Alpine, Torre Pellice.
- GIORGIO TOURN (a cura di), 1994, Viaggiatori britannici alle Valli valdesi (1753-1899), Claudiana, Torino.
- GIORGIO TOURN, 1999, La Pietra di Luserna a Rorà, Chiaramonte, Grugliasco.
- GIORGIO TOURN, 2005, Salvare Cesarina. Il libro impossibile, Collana Centro culturale valdese, Claudiana, Torino.
- CLAUDIO TRON, MASSIMO LECCHI, GIAN VITTORIO AVONDO, ENRICO LANTELME, ROSSANA SAPPÉ, 1991, Civiltà alpina e presenza protestante nelle valli pinerolesì, Priuli & Verlucca, Ivrea.
- DANIELE TRON, 2001, La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione francese, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 189.

### **Vagabondaggi e meditazioni nelle Valli dei Valdesi James Aitken Wylie (in visita nel 1852)**

«Vorrei sottolineare tutta la poeticità che esiste solo nei nomi di queste Valli. Luserna significa: "la Valle della luce", Rorà: "la Valle della rugiada", Angrogna: "la Valle dei lamenti", per il rieccheggiare del suo torrente tra i suoi dirupi; Pomaretto: "la Valle delle mele"; Perosa: "la Valle dei fiori", e a questi nomi corrispondono le caratteristiche naturali delle Valli. I ricchi frutteti di Rorà attestano che le rugiade del Monviso scendono abbondanti su di essi proprio come anticamente le rugiade dell'Hermon (Salmo 133,3) scendevano sulle colline di Sion. Per quanto riguarda Angrogna, essa ha risuonato altrettanto ininterrottamente dei lamenti della sua gente quanto degli echi del suo torrente. E per non parlare della luce del Vangelo che splende da tempi immemorabili nella Valle di Luserna, la sua luminosità naturale è eccezionale (...).»

(Le esegesi dei toponimi qui proposte sono assai fantasiose, ad eccezione di Pomaretto, nel dialetto locale Poumaré, da poum, mela; Luserna non è un toponimo ma un nome di famiglia, quella dei Conti di Luserna, il cui stemma era appunto una lucerna accesa con sette stelle circondanti la fiamma; Angrogna dal torrente omonimo si può difficilmente ricollegare al lamentarsi; Rorà, che deriva da roure, quercia, potrebbe aver a che fare con la rugiada solo se fosse mutata in rouzâ.) Tratto da: "Viaggiatori britannici nelle Valli Valdesi (1753-1899)", pp.268-269

### **Narrazione di una escursione sulle montagne del Piemonte William Stephen Gilly (in visita nel 1824)**

«Sono pochi i recessi alpini occupati dai valdesi che non possiedano leggende proprie che dilettono uno straniero, oltre alle loro attrazioni locali, ma nessun comune si distingue maggiormente, a questo riguardo, di quello di Angrogna. "Il Padreterno", dice Léger, "che aveva destinato quel paese ad essere il teatro delle sue meraviglie e l'asilo della sua Arca, l'ha fortificato naturalmente e in modo miracoloso". Secondo questo stesso storico, un tempo vi erano due poderose fortezze o barriere a difesa dell'ingresso dei passi che portavano ad Angrogna, sul lato di Luserna e Bricherasio, che potevano essere tenute per lungo tempo da pochissimi soldati, i quali, se costretti, potevano facilmente ritirarsi in un posto chiamato "La Baricade" (...). In passato Angrogna fu così spesso il rifugio dei Valdesi, quando essi erano costretti ad abbandonare San Giovanni, Torre e Villar, che diversi geografi, non conoscendo le vere ripartizioni del territorio, hanno parlato della Valle di Angrogna come del principale distretto della comunità. (...)» Tratto da: "Viaggiatori britannici nelle Valli Valdesi (1753-1899)", pp.55, 72, 82-85

### **Le Termopili valdesi, Edmondo De Amicis (in visita nel 1883)**

«Il primo aspetto della valle è strano, misterioso, indimenticabile. Mi avevano detto: è una valle angusta. Ma non mi aspettavo di vedere uno strettoio, un imbuto di valle a quel modo, e così bella malgrado la sua angustia, e così triste nonostante la sua bellezza.

La stradiciuola che pigliammo corre orizzontalmente, dopo una breve salita, sul fianco dei monti che formano il lato destro della valle, a una grande altezza dal fondo. Il fondo è così stretto, che in alcuni punti ci passerebbe appena una compagnia schierata (...). Dalla strada in giù tutto era ancora nell'ombra.

Dopo pochi minuti di cammino, vedemmo uno spettacolo bellissimo; a destra, davanti a noi, sulla cima di tre alture successive, ancora immerse quasi nell'oscurità, una chiesa

---

valdese, una chiesa cattolica, e poi una seconda chiesa valdese, l'una dietro l'altra, bianche, inargentate dal sole, che pareva che splendessero, e solitarie in mezzo a una vegetazione cupa foltissima, che copriva ogni cosa d'intorno. Nella valle, un silenzio profondo: non un'anima viva, né per la via, né sulla alture, né per i fianchi dei monti, né in basso. Solo i colpi affrettati del maglio d'un opificio, che non vedevamo, empivano di tratto in tratto la valle d'un fracasso assordante, il quale, cessando, faceva parer più alto il silenzio. I monti essendo squarciati a brevi distanze da valloni scoscesi per cui precipitano dei rigagnoli e dei torrenteli fin giù nel letto dell'Angrogna, la via gira dentro a ciascuno di questi valloni, nell'ombra, passa sopra un ponticello, riesce fuori sul fianco esterno del monte, al sole; poi daccapo rientra nell'ombra, poi esce al sole un'altra volta, e così avanti (...). Tutto verde intenso, tutto forte, grande e austero, alberi, macchie, roccie, scoscendimenti, recessi. E l'ombra era così turchina, densa in quei grandi sguarci dei monti, che, stando da una parte, non si vedevano quasi affatto i gruppi di case di pietra grigia. (...) All'uscire da ciascun vallone, vedevamo, da una parte, l'alto della valle, che sembrava chiuso in maniera da non poter più far mezz'ora di cammino; e dall'altra l'imboccatura, chiusa pure dalla gran mole azzurrina e violetta del Frioland, dalla punta della Rumella e dai monti lontani di Bagnolo, che fiancheggian la valle del Po (...). Non si sentiva più nulla. Ci pareva d'esser noi tre soli in tutta la vale, e nessuno parlava. Era una bellezza, uno stupore, un incanto. »Tratto da: E. De Amicis, "Alle Porte d'Italia", 1892, Ed. Meynier, pp.209-211