

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI
MARCO FRATINI

1561 I VALDESI TRA RESISTENZA E STERMINIO

In Piemonte e in Calabria



XVII FEBBRAIO 2011

CLAUDIANA



SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Via Beckwith, 3 - 10066 TORRE PELLICE

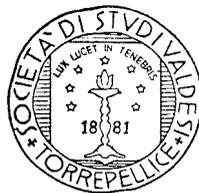
MONOGRAFIE EDITE IN OCCASIONE DEL 17 FEBBRAIO serie italiana

- 1922 — D. JAHIER, *L'emancipazione dei Valdesi per le lettere patenti del 17 febbraio 1848*
1923 — D. JAHIER, *Pietro Valdo e il movimento valdese italiano nel Medio Evo*
1924 — D. JAHIER, *I Valdesi italiani prima della Riforma del secolo XVI*
1925 — D. JAHIER, *Il 1° art. dello Statuto e la libertà religiosa in Italia*
1926 — D. JAHIER, *Enrico Arnaud*
1927 — D. JAHIER, *I Valdesi e la Riforma del secolo XVI*
1928 — D. JAHIER, *I Valdesi e Emanuele Filiberto*
1929 — D. JAHIER, *I Calabro-Valdesi. Le colonie valdesi in Calabria nel secolo XVI*
1930 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Carlo Emanuele I*
1931 — A. JALLA, *Le Valli valdesi nella storia*
1932 — D. JAHIER, *I Valdesi sotto Vittorio Amedeo I, la reggente Cristina e Carlo Emanuele II*
1933 — G. JALLA, *I Valdesi e la guerra della Lega di Augusta (1690-1697)*
1934 — D. JAHIER, *La cosiddetta guerra dei banditi*
1935 — A. JALLA, *I Valdesi e la casa di Savoia*
1937 — D. JAHIER, *Vittorio Amedeo II ripara presso i Valdesi durante l'assedio di Torino nel 1706*
1938 — G. ROSTAGNO, *I Valdesi italiani. Le loro lotte e la loro fede*
1939 — D. BOSIO, *Dall'esilio alle Valli native*
1940 — A. JALLA, *I luoghi dell'azione eroica di Giosuè Gianavello*
1941 — A. JALLA, *Le vicende di Luserna nel quadro della storia valdese*
1942 — P. BOSIO, *Riniegamento e abiura di Valdesi perseguitati*
1943 — T. BALMA, *Pubbliche dispute religiose alle Valli tra ministri valdesi e missionari cattolici*
1944 — A. PASCAL, *La prigionia dei Valdesi. Dal carcere di Luserna al tragico bivio (1688-1689)*
1945 — D. BOSIO, *Fedeltà fino alla morte*
1946 — G. MATHIEU, *Il candeliere sotto il moggio, ossia vicende storiche ed estinzione della fede valdese in Val Pragelato*
1947 — A. ARMAND HUGON, *Le milizie valdesi al XVIII secolo*
1948 — D. BOSIO, *L'emancipazione dei Valdesi*
1949 — A. JALLA, *Le colonie valdesi in Germania nel 250° anniversario della loro fondazione*
1950 — A. ARMAND HUGON, *Le Valli valdesi dallo scoppio della rivoluzione al governo provvisorio (1789-1798)*
1951 — T.G. PONS, *Valdesi condannati alle galere nei sec. XVI e XVII*
1952 — E. AYASSOT, *Il primo tempio valdese della libertà. Il tempio di Torre Pellice, nel centenario della sua fondazione*
1953 — L. MARAUDA, *La parrocchia valdese di Villasecca e il suo tempio attraverso i secoli*
1954 — A. JALLA, *I Valdesi a Torino cento anni fa. In occasione del centenario del loro tempio*
1955 — C. DAVITE, *I Valdesi nella valle di Susa (note cronologiche)*
1956 — T.G. PONS, *Cento anni fa alle Valli. Il problema dell'emigrazione*
1957 — A. PASCAL, *I Valdesi di Val Perosa (1200-1700)*
1958 — A. PASCAL, *La fede che vince. Galeazzo Caracciolo marchese di Vico*
1959 — E. GANZ - E. ROSTAN, *Il centenario della colonizzazione valdese nel Rio de la Plata*
1960 — T. BALMA, *G.L. Paschale apostolo in Calabria, martire a Roma (1560)*
1961 — L. SANTINI, *Dalla Riforma al Risorgimento. Protestantesimo e unità d'Italia*
1962 — A. RIBET, *La chiesa valdese di Milano*

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI
MARCO FRATINI

1561
**I VALDESI TRA RESISTENZA
E STERMINIO**
In Piemonte e in Calabria

con 13 illustrazioni



XVII FEBBRAIO 2011

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - e-mail: info@claudiana.it

I S B N 978-88-7016-847-1

© Claudiana srl, 2011
Via San Pio V 15 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42
E-mail: info@claudiana.it
Sito web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Stampa: Stampatre, Torino

PREMESSA

Quando il napoletano Scipione Lentolo, un tempo «ministro della Parola di Dio nelle valli d'Angrogna, Lucerna, Bobio, Peroscia e San Martino», raccoglieva i propri ricordi nell'*Istoria delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore*, per la prima volta venivano accostate le vicende drammatiche dei valdesi di Piemonte, «la guerra che fu fatta dai nemici della verità ai poveri fedeli», a quelle, contemporanee, «intorno al medesimo tempo», dei valdesi di Calabria. Lentolo collocava «le afflizioni e persecuzioni fatte a quei poverelli delle Valli di Piemonte» in un disegno providenziale, grazie al quale i «poverelli» delle Valli piemontesi, nelle loro vicissitudini, si erano affidati soltanto alla volontà di Dio. Per glorificare Dio, scriveva Lentolo, sarebbe stato ugualmente «felice» sia esser «tutti posti a fil di spada», sia ottenere la «liberatione». Allo stesso modo valutava le terribili vicende della Calabria. Anche nel Regno di Napoli, infatti, vi era uno «stesso popolo», che per lungo tempo aveva accettato la «simulatione» a causa dell'«infermità della lor carne e dal non essere del tutto bene informati delle cose appartenenti alla vera e sincera pietà e servitio di Dio». Quando finalmente erano giunti da Ginevra i predicatori a testimoniare pubblicamente la vera fede, Satana si era scatenato e aveva mosso contro di loro «l'horribil persecutione». Questa interpretazione accostava, confrontava e giudicava le due vicende, inserendole in un piano providenziale, all'interno del quale vittoria o persecuzione avevano il medesimo segno di testimonianza di fede.

È sembrato importante accostare nuovamente le due vicende, a 450 anni da quando, con sincronismo sconcertante, il 5 giugno 1561, a Cavour si firmava l'accordo tra le comunità delle Valli piemontesi in rivolta ed il loro sovrano, mentre in Calabria i soldati del viceré di Napoli entravano a La Guardia per continuare la strage già iniziata a San Sisto. Queste vicende, che corrono parallele, ma che avranno un esito tanto differente, raccontate ancora una volta, ma anche confrontate nei loro elementi caratterizzanti e costitutivi, aprono numerosi interrogativi che ci poniamo e che poniamo ai lettori.

Scipione Lentolo ci parla di uno stesso popolo, al Nord e al Sud, ed è dunque questa l'immagine che ebbero i contemporanei. La storia ci dice che si trattava di comunità costituite in modo diverso nel corso dei secoli, ma con non pochi elementi in comune. Erano comunità separate dalla popolazione circostante, ma anche integrate nella realtà dei feudi del Piemonte e del Meridione, con privilegi e autonomie. Godevano di tacita tolleranza, al Nord come al Sud, pur praticando con cautela, con «simulatione» dice Lentolo, le proprie tradizioni di

fede. In queste comunità irrompe a metà del Cinquecento la Riforma ginevrina, con i suoi battaglieri ministri, una predicazione di radicale rottura, a volte esibita pubblicamente.

Proprio su questi ministri andrebbe meglio messa a fuoco la ricerca, e sui luoghi della loro formazione culturale: da Losanna, ad esempio, veniva Etienne Noël, l'«archiministro» di Angrogna, che parteciperà non solo alla resistenza nelle Valli, ma anche alle trattative con Filippo di Racconigi, «Mastro Estiene» come lo chiamava il conte de Racconigi. Da Losanna, negli stessi anni, veniva il cuneese Giovanni Luigi Pascale, che iniziò la sua infiammata predicazione al Sud, prima a San Sisto e poi a La Guardia, pubblicamente e radicalmente, esortando alla fuga, piuttosto che al nicodemismo. Com'è noto, fu arrestato dal feudatario Salvatore Spinelli, il quale fino a quel momento aveva tollerato le comunità «ultramontane», e fu bruciato sul rogo a Roma. A Losanna probabilmente entrambi avevano frequentato l'Accademia teologica dove insegnavano Pierre Viret e Theodore de Bèze. La predicazione dovette, quindi, essere assai simile, con la pubblica dichiarazione di voler «vivere secondo la pura parola di Dio», con la disponibilità, probabilmente anche nel Sud, ad affrontare in una disputa il clero locale.

L'esito delle due vicende, e dei due predicatori, l'uno che trattò con un sovrano, l'altro che fu bruciato in piazza di Castel Sant'Angelo, non sembra certo imputabile a differenza di comportamento, di prudenza, di cautela. Sulle differenze tra le due realtà storiche, sociali e politiche andrà dunque appuntata l'attenzione. Una differenza profonda emerge, infatti, tra la realtà meridionale – dove i baroni, ormai indeboliti di fronte alla forza dell'impero spagnolo, tengono ad inserirsi nella compagine imperiale piuttosto che rivendicare una ormai troppo debole autonomia – e lo Stato piemontese, ancor fragile certamente, ma il cui sovrano, che lo ha appena riottenuto, intende affermare il proprio potere e la propria autonomia anche sul piano internazionale, ed è attento al volgere degli scenari politici e ai possibili mutamenti di alleanze. Altro scenario ancora riguarda la presenza del potere della Chiesa e dell'Inquisizione nelle due differenti realtà politiche, i rapporti tra il potere politico e la Chiesa, tra la stessa popolazione locale e delle comunità che paiono diverse dal punto di vista religioso, dei costumi, delle tradizioni.

Molte prospettive ancora di studio e di ricerca si aprono, dunque, e forse proprio la comparazione tra due realtà tanto lontane, ma con forti somiglianze, potrà fornire una nuova chiave di lettura per affrontare la questione delle modalità di convivenza e conflitto fra le comunità valdesi e le realtà politiche ed ecclesiastiche territoriali, tra medioevo ed età moderna.

MARCO FRATINI e SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

LA GUERRA FATTA DAL DUCA DI SAVOIA EMANUELE FILIBERTO CONTRO I SUOI SUDDITI DELLE VALLI

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI

1. «ADESSO SIAMO A RICOMINCIAR SENZA UN QUATTRINO»: IL RITORNO DI EMANUELE FILIBERTO IN PIEMONTE

1.1 *Il duca sabaudo*

Nel 1559, con gli accordi di Cateau-Cambresis tra Francia e Spagna che conclusero un trentennio di guerre in Europa e in Italia, il giovane Emanuele Filiberto di Savoia, dopo una brillante carriera al fianco di Carlo V e poi di Filippo d'Asburgo, e reduce da quattro anni di difficile governatorato nelle Fiandre, ma in fama di gran condottiero per la vittoria di San Quintino contro i francesi, riottenne finalmente i suoi stati, occupati da più di vent'anni dalla Francia.

Cresciuto alla corte di Carlo V come principe senza trono, il giovane Emanuele Filiberto visse per quasi quindici anni lontano dal Piemonte. Aveva fama nella società aristocratica di essere socievole, fiero ed aperto, anche se sempre in difficoltà finanziarie e troppo povero, in quanto principe in esilio, per permettersi un tenore di vita da "grande" di Spagna alla corte imperiale. Al seguito di Carlo V e del principe Filippo aveva tuttavia partecipato a tutti i costosi riti della socialità aristocratica, dai sontuosi festeggiamenti con giostre e tornei, ai doni fastosi che ogni cortigiano era tenuto a tributare al proprio principe, alle gare di prestigio che implicavano gravose spese di rappresentanza. Tutte queste spese, pur tra scontri e mugugni, erano state sostenute dal padre Carlo II, la cui autorità e le cui rendite, nel ducato piemontese occupato in parte dai francesi e in parte dagli spagnoli, erano ormai quasi azzerate, con la popolazione ridotta all'estremo.

Emanuele Filiberto considerava la guerra uno strumento per conquistarsi «onore, reputazione ed esperienza», una scuola di vita e di comportamento, ma anche il suo unico strumento di riscatto: aveva adottato il motto *spoliatis armas supersunt*, «ai diseredati rimangono le armi». La guerra contro i protestanti della Lega di Smalcalda nel 1547 aveva arricchito la sua esperienza militare e gli aveva conquistato il favore imperiale, ma non il Piemonte, che l'imperatore temeva potesse tornare sotto l'influenza francese. Nel 1553 fu nominato comandante supremo dell'esercito imperiale e condusse quattro campagne militari nelle Fiandre, dove perfezionò le proprie doti di condottiero ed esercitò un'autorità militare accen-

tratrice, che sollevò sovente aspre critiche. L'assedio e la battaglia di San Quintino, in cui i francesi furono sbaragliati grazie alla superiorità numerica, ma soprattutto alla rapidità dell'azione dell'esercito imperiale, lo consacrarono come uno dei più grandi condottieri del tempo.

La scelta vincente, tuttavia, fu quella di seguire il principe Filippo e, soprattutto dopo l'abdicazione di Carlo V nel 1555, di aggregarsi a quello che, con la Spagna, stava diventando il nuovo ordine europeo. Soltanto in questo modo Emanuele Filiberto avrebbe ottenuto l'indipendenza dello Stato sabauda. Le nozze con Margherita di Valois, sorella del re di Francia Enrico II, sanzionarono l'intenzione di giungere ad una pacificazione che permettesse sia al sovrano francese, sia al duca sabauda, di affrontare una situazione interna ai propri Stati complessa anche dal punto di vista religioso. Il duca rientrava, dunque, in territorio piemontese con la fama di gran condottiero e di principe dalla volontà di ferro. Sua intenzione era di ristabilire la giurisdizione sabauda, ma era ancora incerto su quali fossero i rapporti di forza a lui favorevoli ed era avvertito che nei suoi Stati non poteva contare che su pochi servitori fedeli.

1.2 Il Piemonte “*terra d'eresia*”

Tornando in Piemonte, dopo quattordici anni di esilio, Emanuele Filiberto compì anche una scelta politica e strategica, sanzionata dall'eleggere Torino come sede della corte ducale. Gli interessi della dinastia si spostarono definitivamente in Italia, in un territorio di cui il duca prendeva possesso da conquistatore «parendo a lui d'avterselo conquistato con la spada in mano», come scriveva l'ambasciatore veneto Francesco Morosini. Al sovrano era tuttavia ben chiaro che «il paese restituito dai Franciosi si poteva perdere in ventiquattro ore». La pace di Cateau-Cambresis, infatti, non aveva risolto i problemi del Piemonte, trasformato in una sorta di “condominio” tra Francia e Spagna. Rafforzare l'apparato difensivo, soprattutto ai confini verso la Francia e i Cantoni svizzeri, e potenziare l'esercito, furono tra le prime preoccupazioni di Emanuele Filiberto, così come il problema protestante, che aveva ampiamente coinvolto anche i domini piemontesi.

Quali furono le ragioni per cui il duca decise così precipitosamente di affidarsi alle armi per risolvere la questione religiosa? Quali elementi e fattori pesarono in questa decisione? Nella politica di Emanuele Filiberto, la vicenda valdese, per lo meno in questa prima fase, fece parte del «triennio delle illusioni» (1559-1562), come lo definì Pietro Egidi, un periodo in cui il principe sabauda si illuse di poter ottenere, con l'appoggio di Francia e Spagna, la soluzione ai propri problemi con la forza delle armi anche nei confronti di Ginevra, che le tradizioni familiari volevano sabauda. Un atteggiamento aggressivo che lasciò, tuttavia, perplessi molti osservatori diplomatici, «essendo il suo Stato ancora debole, le fortezze non ancora nelle sue mani, egli stesso povero e privo di mezzi o credito». Convinto di governare per investitura divina, il Savoia aveva un alto senso sia del proprio potere, sia dei propri doveri, e sovente gli editti

ducali riflettono queste concezioni. La tutela della religione fu legata «indissolubilmente alla sicurezza e difesa dello Stato», la cui «quiete e tranquillità» dipendeva da una generale normalizzazione; e dunque, nell'affrontare questi problemi, egli si comportò sempre «essenzialmente da politico» e non da fanatico religioso. Secondo Walter Barberis, tuttavia, fu difficile per Emanuele Filiberto, con mentalità da «condottiero di armate imperiali», adeguarsi ad una realtà fatta di un «intrico di situazioni politiche e sociali», che richiedevano più diplomazia che forza delle armi. Il duca, soprattutto nei primi tempi, mostrò quindi più volte «precipitazione nelle decisioni», così come avvenne nell'affrontare la questione religiosa.

Mancò un'attenta valutazione sia dei comportamenti della nobiltà locale, sia dei consigli di moderazione, che da più parti gli furono dati da collaboratori come il conte Carlo Manfredi di Luserna, buon conoscitore della situazione locale, o da moderati come il cugino Filippo Savoia di Racconigi. Il duca, convinto di trovarsi di fronte soltanto a piccoli gruppi di eretici «chiamati Valdesi», per di più fomentati da predicatori stranieri inviati dall'ostile Ginevra, sottovalutò probabilmente le difficoltà, ignorando che si trattava a volte di intere comunità, in cui da tempo convivevano cattolici e riformati. Erano realtà complesse, difficili da ridurre in poco tempo a ragione, così come consigliava sbrigativamente Carlo di San Michele, il cui parere, nel 1559, era che «s'intendano banditi tutti i ribelli della religione catholica dal stato, in modo che s'habbino a partir in duoi o tre giorni». La diffusione dell'eterodossia, invece, come dicevano alcuni consiglieri del duca, era tale che «ormai gran parte delli sudditi declinano dalla fede cattolica e dalla fede apostolica et romana Chiesa».

Negli anni della dominazione francese, il Parlamento di Torino, pur non facendo mancare esecuzioni dimostrative di «eretici», aveva tenuto saldamente in mano le redini della repressione, non lasciando molto spazio alla Chiesa. Il movimento riformato, intrecciandosi con l'antico tessuto delle comunità valdesi, si era ampiamente diffuso, tanto che nel 1559 il medico Gerolamo Raffaele Alosiano di Busca poteva scrivere ai principi protestanti e ai riformatori svizzeri, forse con eccessivo trionfalismo, che non vi era territorio piemontese nel quale non vi fosse «aliqua Christi ecclesia», occulta o manifesta. Al governo dei domini piemontesi erano stati uomini come Francesco di Borbone, membro di una casata apertamente ugonotta, o Giovanni Caracciolo, principe di Melfi, che avevano limitato l'azione repressiva del sovrano francese. Nelle Valli, governatori come il filoprotestante Wilhelm von Fürstemberg e Gauchier Farel, fratello del riformatore Guillaume, avevano protetto le numerose comunità riformate, fino alla metà degli anni Cinquanta. Al ritorno del principe savoiaro si diceva che anche tra i nobili, divisi in fazioni tra «guelfi» e «ghibellini» o tra filofrancesi e filospagnoli, vi fossero anche «alcuni cattolici e altri luterani»; di molti magistrati si dubitava fossero «cristiani» solo esteriormente, mentre – come scriveva un consigliere del duca sabauda – «non manca chi dice che questo non crede in Dio né in sui santi, quelli sono luterani marci et questi eretici» [...]. Da più parti il Piemonte era indicato come «terra di eresia».

La crisi religiosa francese era alle porte, nel Midi, dal Luberon al Delfinato, dove le forze ugonotte e «les églises dressées» si andavano moltiplicando, creando disordini nelle zone urbane come in quelle rurali, attuando a volte la confisca dei beni ecclesiastici o azioni iconoclaste. Nell'alta val Chisone, a Pragelato, ancora territorio francese, il ministro Martin Tachard, ex-avvocato di Montauban, con i suoi seguaci, tra i quali anche qualche notevole locale, erano già stati denunciati dal Parlamento di Grenoble come eretici, fautori di «scandalle et sédicion» e ribelli da condannare al rogo, perché nel pragelatese, dal 1558, non erano più pagati gli affitti dei beni ecclesiastici, né le decime alla prevostura di Oulx, e il parroco era stato cacciato dalla chiesa di Pragelato.

Le Valli piemontesi, abitate dagli antichi valdesi, furono per lungo tempo una realtà di confine (con la val Pragelato sul versante piemontese, ma facente parte del Delfinato; col Brianzonese e i territori del Bec Dauphin) che non corrispondeva ad una stabile frontiera politica, assai incerta tra Francia e Stati sabaudi tra XV e XVI secolo, ma piuttosto ad un'antica comunità alpina. Queste popolazioni di confine (a prescindere dalle implicazioni religiose) furono a lungo in stretto rapporto economico. Fin dal Duecento e ancora alla fine del Seicento, lungo l'asse Briançon-Pinerolo passavano molti dei traffici tra Francia e Piemonte. In Briançon vi era l'annuale fiera con il suo fiorente mercato del bestiame, e Pinerolo era un importante centro di scambio, ancora in mano francese nella seconda metà del Cinquecento, dove, quando si faceva mercato, nessuno era escluso dall'andarvi e non si guardava, scriverà un ufficiale al duca nel marzo del 1561, «se è di Pragelato, o luterano o no, ma ogniuno compra e vende liberamente et per questo i rebelli hano modo per via de amici de provedersi».

L'emigrazione valdese, avvenuta dalla metà del secolo XV, un'emigrazione contadina causata da problemi economici e dalle persecuzioni, verso la Provenza, il Luberon, il Delfinato, aveva creato una rete di relazioni parentali, matrimoniali, affettive, economiche oltre che religiose, rafforzate dalla mobilità dei *magistri* valdesi. Si trattava di legami familiari e religiosi, ma anche tra proprietari, che mantenevano beni dall'una e dall'altra parte, e che le vicende del 1560-61, che si stanno per narrare, certamente rafforzarono. A testimonianza di questi legami familiari, negli anni Settanta del Cinquecento, il governatore delle Valli Sebastiano Grazioli, detto Castrocara, avvisava il duca che avrebbe voluto impedire una nuova mobilitazione di «quelli delle Valli» in aiuto dei riformati di Pragelato, minacciati dal re di Francia, ma – scriveva – «io non potrò tener costoro che non vadino a soccorso de i luoro occorrendogli qualche cossa. Per che chi ha il padre, chi il figliolo in quelle bande et chi il fratello habitativi».

Nelle Valli, infeudate a casate nobili come quella dei Luserna, dei San Martino, dei Trucchiotti, la collettività era rappresentata sia dalle istituzioni comunali, in rapporto con le signorie feudali e con i sovrani, sia da quelle ecclesiastiche e laiche, come le confraternite. Bisognava sottostare alla giurisdizione signorile e pagare i tributi. La giurisdizione ecclesiastica, alla quale bisognava pagare le decime, era variegata: il territorio delle Valli Perosa e San Martino dipendeva in parte dall'arcivescovo di Torino, in parte dall'abbazia di Santa Maria di Pinerolo.

lo, e l'alta val Chisone dalla prevostura di Oulx. Un intrico e conflitto di competenze che, nel Medio Evo, favorì probabilmente anche gli "eretici" valdesi, così come i luoghi inaccessibili, che rendevano difficoltose le già scarse visite pastorali. Sebbene siano note le persecuzioni, il valdismo medievale, che costituì «un altro modello di vita cristiana» come scrive Pierrette Paravy, seppur minoritario e periodicamente costretto alla dispersione, condivise un «vissuto cristiano» senza aperta conflittualità e dovette necessariamente integrarsi con la Chiesa ufficiale, che dominava tutti i momenti della vita religiosa che avevano anche valenza civile, come il battesimo, il matrimonio, i funerali. Se la paura costringeva sovente alla dissimulazione, come confesserà il giovane Pierre Griot – «c'est par craint, comme il croit» – è tuttavia difficile credere che, in realtà di villaggio come queste, a volte poche case e *grange* strette le une alle altre, e nell'assenza frequente di autorità ecclesiastiche, questi gruppi valdesi potessero essere realmente clandestini; più probabile che dalla comunità fosse tollerato e non denunciato un differente modo di vivere e di credere, fin quando non giungevano gli inquisitori. Movimento di «risveglio» all'interno delle comunità, come scrive la Paravy, il valdismo non volle mai segnare una rottura con la Chiesa dominante.

Una rete di nuclei familiari, con matrimoni endogamici e quindi la costituzione di gruppi non integrati nelle comunità, costituì indubbiamente la ragione della forza e della resistenza del movimento valdese, che certamente non si identificò con le comunità rurali nel loro complesso, sebbene in alcune zone come nella val Pragelato rappresentasse anche metà della popolazione. Recenti studi di Piercarlo Pazé, sempre sull'alta Val Chisone nel 1300, mostrano tuttavia che sovente le comunità reagivano compattamente alle numerose campagne inquisitoriali, pagando una penitenza collettiva per allontanare gli inquisitori. Oltre all'evidente fastidio per la presenza di un inquisitore in casa, si manifestava quindi anche una certa tolleranza per gli "eretici" che vivevano nelle comunità. Tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento sono molte le testimonianze di notabili, consoli o consiglieri, che sostengono la dissidenza valdese o che vi appartengono. Lo dimostra la Paravy per Pragelato e Fressinières dove, durante la "crociata", alcuni notabili, consoli o notai, proibiscono ai convocati di presentarsi davanti ai commissari inquisitoriali. Nelle Valli piemontesi gli interrogatori di Iacopo Ressant, accusato di eresia nel 1526 dagli abati di Santa Maria di Pinerolo, dimostrano che gli incontri per ascoltare i *barba*, che avvenivano periodicamente a Bovile, villaggio della val San Martino, si tenevano nella casa di tale Iacopo Ribba che con un altro valdese, Enrico Rostan, erano rappresentanti delle comunità, «egregii» e «credendarii». Nel 1503, quando le comunità massacrate del Delfinato chiesero e ottennero di essere risarcite dal sovrano francese, i delegati di Fressinière vennero indicati da un'assemblea plenaria della comunità.

2. «LA NOTTORIA REBELLIONE DI ESSI HUOMINI ET COMUNITÀ»

2.1 *Effervescenze*

Poco si conosce della realtà valdese nel ventennio in cui si compie il difficile passaggio alla Riforma, tra il sinodo di Chanforan del 1532 e l'arrivo nel 1555 dei primi ministri riformati provenienti da Ginevra, gli "anni del silenzio", come li ha definiti Euan Cameron. In quegli anni apparentemente silenziosi, durante i quali, secondo Gabriel Audisio, ci sarebbe voluta nelle Valli valdesi «une génération pour assimiler le protestantisme», si diffusero capillarmente le idee riformate, sia in Piemonte, sia in Francia, mentre le comunità delle Valli continuavano probabilmente a praticare i riti cattolici e, soprattutto, a versare somme di denaro per ottenere tolleranza. Fu certamente un periodo di gran confusione e di molte difficoltà sia nelle credenze, sia nella prassi, se è vero che, ad esempio, «sopra il Monte della Torre al Tagliaretto» negli anni Quaranta vi fu anche chi fu battezzato dai *barba*. I rapporti con la Riforma d'oltralpe, tuttavia, si fecero sempre più stretti. Sappiamo che gli svizzeri e lo stesso Calvino tentarono di intercedere durante le persecuzioni in territorio piemontese dopo il 1538, così come ci furono interventi a favore dei valdesi provenzali del Luberon presso i principi tedeschi, temporaneamente alleati col re di Francia Francesco I. In quegli anni, inoltre, vi fu un lavoro sotterraneo per definire una confessione di fede "valdese" che trovasse accordo con le posizioni riformate.

Dalla primavera del 1555 cominciarono a giungere i primi predicatori da Ginevra, chiamati da quelli delle Valli a causa della scarsità di *barba*. In pochi anni si verificò un cambiamento radicale, soprattutto nella prassi: i predicatori cominciarono a tenere sermoni in pubblico, anche nei fienili, a causa della gran partecipazione di popolo della minoranza valdese, ma certamente anche della maggioranza cattolica. Nonostante la repressione e qualche esemplare condanna a morte, furono costruiti piccoli templi, furono adibiti per il culto luoghi di confraternite, in qualche caso anche chiese cattoliche. La predicazione pubblica, addirittura nei prati, fu una richiesta che, nell'alta val Chisone, venne dalla stessa popolazione; una «folle opinion», vera e propria «temerité», secondo i ministri mandati da Ginevra, che nel 1555 raccontavano con molta preoccupazione questa esperienza alla Compagnia dei pastori ginevrina. Il primitivo entusiasmo popolare, infatti, ebbe come conseguenza un'immediata repressione da parte del Parlamento di Grenoble e l'ordine di costringere al giuramento consoli e consiglieri delle comunità, affinché non permettessero più ad un qualsiasi predicatore di venir a «prescher en leurs scindicatz», senza l'assenso del curato o del suo vicario.

La notevole effervescenza nelle zone al di qua e al di là delle Alpi preoccupò Emanuele Filiberto, il quale intendeva in primo luogo fortificare i propri Stati ai confini della Francia, confini che, invece, gli apparvero subito infestati da una «mortifera peste». Tra i fattori che fecero decidere il Savoia, alla fine del 1560, ad una azione di forza, non fu ultimo, tuttavia, il susseguirsi, nei mesi precedenti

l'intervento armato, soprattutto nelle zone di Angrogna e S. Germano, di scontri e scaramucce tra le bande assoldate dai monaci dell'abbazia di Pinerolo e i valdighiani. Furono assalite anche le truppe ducali, che accompagnavano una commissione incaricata di far eseguire gli editti repressivi del duca, e Antonio Possevino – giovane novizio in attesa di essere accolto nella Compagnia di Gesù – in missione nelle Valli nell'estate del 1560, si lamentava del «molto pericolo» corso, delle scariche d'archibugio contro l'inquisitore, delle minacce ricevute da «quei delle valli, i quali stanno in arme». Il novizio, che inizialmente era convinto di poter risolvere la questione con la predicazione, considerava fosse ormai necessaria la forza «perché da una parte se non si usa la forza in tali principii, è impossibile parlando humanamente che questa vecchia radice, che va serpendo già 400 anni, si diradichi». E suggeriva che con mille fanti il problema sarebbe stato risolto. Come se non bastasse vi erano stati sconfinamenti dei “religionari” di Prigelato, guidati dal pastore Martin Tachard, in difesa dei confratelli di Riclaretto, assaliti nell'aprile del 1560 dai signori Trucchietti, feudatari del luogo. Fatto si è che sia le fonti valdesi, sia quelle cattoliche, registrano che i preparativi militari erano in corso già da tempo in val d'Angrogna, dove si portavano biade e munizioni in alta montagna.

2.2 Guerra e guerriglia

Molte furono le pressioni perché le comunità allontanassero i ministri riformati, molte furono le suppliche e le resistenze. Le comunità, sovente radunate in assemblea dai loro pastori e dai sindaci, redassero verbali, deliberarono comportamenti, esaminarono scritti inviati dal duca, inviarono messaggeri, tennero riunioni con intermediari come il conte Carlo di Luserna. Ciononostante, il 13 ottobre 1560 il duca nominava capitano generale dell'«impresa» contro gli abitanti delle Valli Giorgio Costa, conte della Trinità, già maestro di campo generale «delle Milizie dette Ordinamenti ducali» e suo consigliere segreto e ciambellano, ma anche devoto servitore della Spagna. L'accusa era di eresia, difficile da sradicare «considerando che una heresia impressa de si longa mano non è possibil che si dismetta così in un subito»; ma soprattutto, e assai più gravemente, l'accusa era di «espressa ribellione», cospirazione per la sovversione dello Stato e addirittura di aver «commesso et incorso nel crimine di lesa maestà, tanto divina come umana». Considerare l'intervento ducale non tanto come una “guerra di religione” quanto invece come una punizione contro dei sudditi ribelli era un consiglio, d'altra parte, che indirettamente era giunto nel giugno 1560 al duca anche da parte di Carlo Borromeo, che suggeriva un uguale comportamento nei confronti di Ginevra.

All'inizio di novembre, con la convinzione che la campagna dovesse essere fulminea perché iniziava alle soglie dell'inverno, il Trinità entrava nella Val d'Angrogna con circa 1500 uomini, incontrando qualche debole resistenza, ed otteneva la sottomissione dei sindaci delle comunità. Alla fine del mese la questione

sembrava risolta. Intento del duca era fortificare le Valli e mettervi presidi stabili. Gli abitanti consegnarono le armi e trattarono un pagamento di 8000 scudi per indennità di guerra. I ministri, quasi tutti stranieri, furono obbligati ad attraversare le Alpi e ad andarsene. Una delegazione delle comunità, inviata a Vercelli alla corte ducale, si piegò ad abiurare ed accettò una resa senza condizioni; le comunità valligiane, tuttavia, rifiutarono di ratificare la capitolazione e, dopo un patto difensivo con gli abitanti della Val Chisone, iniziarono la resistenza. La questione delle Valli «valdesi», che fu al principio soprattutto una questione di polizia e di ordine pubblico, iniziata con qualche azione intimidatoria, rastrellamenti, abitazioni, cascinali e fienili bruciati, qualche donna e qualche vecchio trucidati, si trasformò rapidamente in guerra.

I valligiani, «montagnuoli di dura cervice» come li chiamò il Possevino, «pecorari» armati soltanto di balestre e archibugi, come assicurava il Trinità, probabilmente avevano già da tempo iniziato i preparativi militari. Per le truppe del signore della Trinità le difficoltà furono da subito grandissime. Era inverno: «hanno fatto una frontiera gagliardissima per la strada drita dove noi haveriamo di andar, et per li traversi non è possibile caminar per rispetto del giazo et de la neve», scriveva il Trinità al duca. Molte delle truppe erano già state congedate ed il comandante fu costretto a richiamarle e a richiedere insistentemente denari. Già in gennaio la situazione era sfuggita di mano: in Val Perosa alcune terre hanno «piagliato le arme et disfato le chiese et tornato a predicar». Gli scontri, che culmineranno con la ritirata delle truppe valdesi fino a Pra del Torno, erano condotti da parte valdese secondo i metodi della guerriglia, mentre l'esercito sabauda alternava la tattica distruttiva, che comprendeva il saccheggio e l'incendio dei villaggi, alla tattica risolutiva, l'attacco della fanteria e la celerità della manovra, secondo i migliori prontuari dell'arte della guerra del tempo.

Tre assalti a Pra del Torno, tuttavia, non riuscirono ad aver ragione degli asediati, che continuarono a ricevere rifornimenti: soldati dal Delfinato e dal marchesato di Saluzzo, polvere e piombo da Pinerolo, e si diceva addirittura che si costruissero archibugi o forse artiglierie nelle case. E si falsavano monete. L'armata sabauda aveva la cavalleria, ma fu impossibile usarla in quelle anguste e disagiate vallate. L'artiglieria pesante, di quattro cannoni, non fu usata perché difficilmente trasportabile. I soldati avanzavano faticosamente sul terreno gelato, anche con «grapelle di ferro». I rituali della guerra del tempo, le «mostre» di soldati per intimorire il nemico, i rulli dei tamburi, lo sfilare delle insegne, non funzionarono in quelle aspre montagne. Lo scontro prevalente fu quello degli agguati e dei «corpo a corpo», e «furono ai pugni» scriveva il Trinità, narrando al duca uno scontro. Il sogno di arrivare «in una gran pradarie» per poter andare «in scadrone» e sgominare i nemici era impossibile tra quei monti. Quando si vinceva la partita ecco i nemici «poi a fugir per i brichi al solito, manco fugeno insieme che l'homo li potesse seguitar, ma chi qua, chi là»; era il commento disarmato del Costa, dopo che il forte di Perrero era stato liberato dall'assedio.

A Pra del Torno, un fortillizio naturale al fondo della val d'Angrogna, i valligiani e le truppe di rinforzo riuscirono a fermare ed umiliare le forze nemiche,

uccidendone soprattutto gli ufficiali. Disorientamento e paura cominciarono a serpeggiare tra i soldati: «il che smarrì quella gente di maniera, che mai più se ne puotè cavar costrutto, se non che stavano fermi dove erano più offesi, assai che se fussero statti sotto al forte», scriveva sconcertato il Trinità al duca. Capitani ed ufficiali attaccavano, ma non erano seguiti dai soldati terrorizzati. Il Trinità aveva riunito i capitani e li aveva duramente redarguiti: la ragione per cui i soldati «nel pericolo» non li seguivano «non poteva proceder se non da non saper-si loro far li soldatti onorevoli», cioè dal non esser stati in grado di disciplinare i propri soldati, infondendo loro il senso dell'onore. Ma i soldati non rispondevano ad alcun codice d'onore e, mal pagati, se ne andavano dopo aver venduto il bottino. La diserzione dei soldati, inevitabile conseguenza delle sconfitte subite, ma soprattutto delle mancate paghe; la difficoltà degli ufficiali di farsi seguire dalla truppa quando gli scontri erano divenuti più sanguinosi, ma anche la prudenza dei capitani, privi di truppe sufficienti; quella mancanza di "onore" da parte delle truppe che il Trinità rimproverava ai propri ufficiali, tutto rendeva evidente un problema quanto mai comune agli eserciti del tempo. Uomini 'a soldo', mercenari, scarsamente motivati se poco o nulla pagati, con scarso bottino come nella rischiosa impresa valligiana, erano soldati senza coesione, senza identità e senza "onore".

Gli aiuti dalle terre francesi, dal Delfinato e dal marchesato di Saluzzo, arrivavano facilmente, anche perché era mutato il quadro politico. Nel dicembre del 1560, infatti, Francesco II era morto e Caterina de Medici aveva iniziato le trattative con gli ugonotti. Stati protestanti come l'Inghilterra cominciarono a guardare con interesse a questa minuscola vicenda valligiana, che metteva in difficoltà un sovrano esperto di cose militari come il Savoia. «L'impresa (è) un pocco fatigosa et difficile» scriveva esausto il Trinità l'8 marzo del 1561. Fu una vera e propria disfatta. Alla fine il Costa, sconfitto, dichiarava al duca: «non so bonamente, havendo poca gente et malcontenta, con che forze cominciar un forte in campagna [il forte ad Angrogna che avrebbe voluto edificare il Savoia], dove loro in sei ore si puono meter tutte le vallate insieme». Erano gente troppo pericolosa, ribadiva poco dopo: non fanno prigionieri «che è pegio che tra Turchi».

In primavera iniziarono le trattative tra Filippo conte di Racconigi, legato alla duchessa Margherita di Valois – la figlia di Francesco I e moglie di Emanuele Filiberto simpatizzante delle idee riformate –, e le comunità, rappresentate in particolare dal ministro di Angrogna, Etienne Noël. Tra suppliche e resistenze i valdesi riuscirono ad estorcere un accordo, stipulato a Cavour il 5 giugno 1561, un compromesso che concedeva libertà di religione ai riformati – «sera permesso [...] far fare prediche et congregazioni et altri ministerii secondo luoro Religione ne loghi soi soliti» –; accettava la presenza di ministri stranieri entro determinati confini e libertà di coscienza al di fuori di essi; la restituzione dei beni confiscati e di quelli rubati; il ritorno dei «fuggitivi» e la liberazione dei prigionieri, anche quelli condannati alle galere; la riconferma di tutti gli antichi privilegi comunitari che erano stati aboliti dal sovrano con atto unilaterale – «tutte le franchise, et Immunità e privilegij, tanto generali quanto particolari, tanto dalli Illustrissimi predecessori

di S. A., quanto di S. A. et signori mediati, ottenuti et ottenute, purché da essi et da esse ne faciano fede per pubblici documenti» –; il ritorno infine alla «Bona Iustitia» del sovrano ed alla libertà di movimento: «andar e ritornar per tutti i luoghi e paesi di S. A., comprar et vender e traffigar in ogni qualita, e mercantia».

Questa prima, e breve, campagna militare del restaurato sovrano si concluse quindi in modo quanto mai insoddisfacente. L'accordo di Cavour, le «Capitulations et articles» negoziati da «ceux des Vallées de Piedmont, appelez Vaudois», sanzionarono per la prima volta la possibilità che dei sudditi potessero «capituler avec leur Prince». Si trattava di un termine, *capitulation*, dal significato assai polemico, dove le relazioni tra il sovrano e i suoi soggetti apparivano di natura contrattuale e la loro obbedienza condizionata. Lo confermava una sconcertata lettera di Filippo di Savoia, signore di Racconigi, rappresentante dell'ala moderata nei confronti dei riformati, e che tratterà per il duca l'accordo di Cavour. Il 23 aprile 1561, poco prima della firma delle «Capitulations», scriveva al duca che «quelli delle Valli» avevano iniziato le trattative ma che «non mi pareva conveniente chel suddito volesse *capitolar* col suo Signore et che tal cosa non si doveva far che tra pari et non tra il suddito et il Signore». D'altra parte sarà proprio il Racconigi a far in modo che la trattativa giungesse in porto e che quelle «quattro gatte d'Angrogna che sono ridutte a starsi ne le cime de' monti», come scriveva il duca con certa amara ironia, ottenessero la loro «capitolazione».

3. IL DIRITTO DI RESISTENZA

3.1 *Una guerra «con poca riputatione de catolici»*

Su questa vicenda, sommariamente narrata, restano aperti numerosi interrogativi: quali ragioni condussero il sovrano sabardo a ritirarsi tanto precipitosamente di fronte a dei manipoli di montanari? come avvenne che una popolazione contadina, con una tradizione ereticale clandestina, evangelica, pacifista, e addirittura contro il parere, come vedremo, di molti dei riformatori, decise di prendere le armi e di «morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido» («ut potius moriantur quam perfido ac impio Principi in re tam abominabili ullo modo pareant»), come scrisse in un rapporto famoso Scipione Lentolo, ministro nelle Valli, a Theodore de Bèze? Come si giunse, infine, in un'Europa divisa irrimediabilmente su opposti fronti religiosi, ad un accordo di tolleranza religiosa assolutamente unico in quegli anni?

Se la situazione internazionale favorì certamente la conclusione, veloce e inaspettata, della campagna militare, furono soprattutto la situazione interna, le difficoltà economiche e le scarse prove date dall'esercito ducale a convincere Emanuele Filiberto, con ammirevole disinvoltura, a venire a patti con i nemici. Il problema militare fu quello che inizialmente preoccupò Emanuele Filiberto, dalla

riforma dell'esercito alla necessità di ripristinare quei tradizionali obblighi militari dei sudditi, da tempo caduti in disuso. Il progetto di Emanuele Filiberto era anche l'introduzione, com'è noto, di milizie paesane, reclutate tra i sudditi sabaudi su base territoriale. Riorganizzazione dell'apparato militare e fortificazioni furono dunque i primi due capisaldi della politica ducale. Le milizie che si mossero contro le Valli, tuttavia, non erano ancora quell'esercito difensivo che s'immaginava il duca. L'esercito ducale fu arruolato frettolosamente secondo il consueto sistema delle compagnie mercenarie, stipendiate sia da denari raccolti dalle comunità, sia da prestiti fatti dalla nobiltà; erano compagnie che, a parte la presenza di spagnoli, provenivano da diverse zone del Piemonte (Mondovì, Vigone, Carignano, Barge, Moncalieri) e dalle terre dello stesso Trinità. Il Costa cercò, nei mesi successivi, di assoldare truppe anche sul posto, tra gli stessi valligiani, per ottenerne l'appoggio contro i ribelli, ma con risultati deludenti: «Doppoi che sono giunto in queste bande – scriveva da Villafranca – ho fatto ogni dilligentia di meter gente insieme, il che si fa con grandissima difficultà [...]. Pur tuto se remediaria se gli fusse denari, et V. Altezza mi creda et ne mandi per far pigliar le armi in nostro favor a coloro che stano ambigui».

Emanuele Filiberto aveva fatto la sua prima esperienza politico-militare nei Paesi Bassi, in uno scenario di guerra assai tradizionale. Il teatro bellico nelle Fiandre era una fascia di territorio che andava da Calais alle Ardenne, e comprendeva le contee fiamminghe dell'Artois e dell'Hainaut, il ducato di Lussemburgo, la provincia francese della Piccardia. Era una regione fertile e ricca, piena di città e villaggi, che Carlo V voleva togliere alla Francia. La strategia era come una partita a scacchi, che favoriva più una condotta statica che dinamica, con asse di e contro-assedi e senza battaglie campali. Era stata una campagna difficile, in cui Emanuele Filiberto aveva fatto esperienza di un'armata imperiale composta da soldati di diverse nazionalità, strettamente legati ai condottieri, coi quali il comandante generale doveva trattare anche la tattica da seguire. Forse per questo, quando il duca sabardo nominerà capitano generale il Costa, nella campagna contro i "valdesi", gli darà autorità assoluta e facoltà di «levar gente in ogni parte a voi più commoda di nostri stati et farne la massa ove meglio a voi parrà et di comandar a tutti li capitani, ufficiali et soldati di detta gente a piacer vostro». Dalla corrispondenza del conte della Trinità emerge tuttavia, fin dall'inizio, un sostanziale disaccordo tra il sovrano ed il suo condottiero. Il Costa aveva grande esperienza militare del territorio piemontese e negli anni Quaranta aveva corso buona parte del Piemonte, passando da un assedio all'altro, da una scaramuccia ad un assalto, con pochi uomini e mezzi, in attacchi a sorpresa, assalti o difese di castelli o città assediate, riuscendone sempre vincitore. In questo caso, tuttavia, era preoccupato per l'incarico ricevuto: «Et se quella vorrà ch'io pigli la croce in spalla questo inverno, per amor de Dio et per far servitio a V. Altezza lo faxo, et se vol medemamente ch'io li scaccia, et che ne lascia campar ben pochi, lo faxo», scriveva all'inizio della campagna. Alla fine della disastrosa campagna ribadirà di aver «sempre dissuasato nelli principii a V. Altezza l'attaccar guerra con costoro, massime vedendo mescolatti seco vassalli del re di Francia».

Il sovrano, nelle campagne di Fiandra, aveva sperimentato anche l'indisciplina delle truppe, che si abbandonavano sovente ai saccheggi, alla distruzione del territorio nemico, alla diserzione. Il duca, appena insediato, non poteva certamente vedere di buon occhio che alcune valli del proprio stato fossero saccheggiate e distrutte, com'era avvenuto nelle Fiandre e come, in seguito, avvenne di fatto anche nelle Valli piemontesi. L'incarico al giovane novizio Possevino, che stava dando prova di grande attivismo in favore della Compagnia di Gesù in Piemonte, di «esser presente a questa impresa», doveva garantire che «sotto la licenza dell'arme non seguiti alcun danno». Appena giunto in Piemonte, il futuro gesuita aveva in mente una strategia assai illuminata di riconquista dei luoghi "infetti" dagli eretici, con fondazioni di collegi, controllo ed educazione del clero, istruzione dei ceti dirigenti e della popolazione, da affiancare ai roghi degli eretici in quei giorni abbastanza numerosi. Si era fatto, dunque, presso il duca fama di persona moderata. «Et desiderando noi che essendo questa causa principalmente di Dio et della sua Chiesa, il tutto proceda con speciale intervento et autorità sua», scriveva il duca. Il Possevino doveva impedire, con la sua presenza, «tutti quei disordini che da soldati o da altro potessero seguire» e l'«impresa» delle Valli doveva essere facile e fulminea: «che la cosa si spedisca immediatamente», scriveva al Trinità il 21 novembre del 1561.

Ciò che mancava agli eserciti del tempo era non soltanto la necessaria disciplina, ma anche la ricerca di motivazioni abbastanza forti per mantenere coese le truppe, una retorica che fosse "disciplinante" e che sostituisse quella mancanza di «onore» delle truppe mercenarie. La disciplina religiosa parve, allora, essere la risposta vincente; disciplina che si trasformò in seguito, durante le guerre di religione in Francia, in rappresentazione della guerra come guerra santa: quella «virtù bellica, congiunta alla religione» che il gesuita francese Emond Auger invidiava all'Islam, e che verrà propagandata dalla letteratura gesuitica e dai catechismi dedicati ai soldati. Gli errori compiuti nella guerra contro "i valdesi" alimentarono una riflessione da parte cattolica che divenne assai importante nelle successive guerre di religione. Il Possevino, alla fine della campagna, riconobbe con profonda delusione che la «guerra contra gli heretici» era andata male e «con poca riputatione de catolici». Le cause che individuava erano molte: anzitutto i «nostri peccati», poi il favore «manifestissimo» che si dava agli eretici e l'incapacità di concludere la guerra quando si era in vantaggio; infine «l'aver usato nella guerra persone non meno heretiche degli adversarii et bestemmiatrici infinitamente di Dio». Erano dunque soprattutto i comportamenti blasfemi e irreligiosi dei soldati che avevano condotto al disastro. Nel *Soldato christiano*, trattazione pedagogica e apologetica scritta per i soldati del papa mandati in Francia a combattere gli ugonotti, che egli diede alle stampe pochi anni dopo e che, com'è noto, ebbe gran fortuna editoriale, il gesuita affrontava molti dei problemi che, si può immaginare, l'esperienza in Piemonte gli aveva posto. «I tempi che con si grave calamita sono scorsi questi anni prossimi posson mostrare di quanto sangue la terra sia stata bagnata, mentre s'è usata una indulgenza mista più di timore humano che accompagnata da christiana franchezza», ri-

cordava il Possevino, che più di una volta aveva incitato il duca sabauda a non usare indulgenza nei confronti degli eretici. Il nuovo “onore” del soldato, lontano non solo da ormai superati codici cavallereschi, come il duello o il valore dimostrato in troppo pericolosi tornei, ma anche dall’immagine violenta di eserciti che saccheggiavano e brutalizzavano le popolazioni, consisteva in un comportamento fortemente disciplinato e animato dalla «fede, la quale è la vittoria che vince il mondo», e che ne avrebbe esaltato il coraggio in battaglia. L’ideologia religiosa avrebbe dovuto costituire il nerbo degli eserciti, la forza necessaria a conquistare la vittoria, a differenza di quanto era avvenuto nella campagna militare piemontese dove, come scriveva al nunzio Bachaud l’11 novembre 1560, il comandante monsignor della Trinità non aveva parlato d’altro che «d’ubidir al principe». Sarebbe stato assai meglio, invero, se «chiaramente si fusse parlato, o si cominciasse a parlare, mentre l’armi sono in essere, di fare ubbidire costoro a ministri di santa Chiesa». Se si fosse, infatti, lasciato il disciplinamento dei soldati ai chierici, allora soltanto si sarebbe vista una conversione di massa: «verrebbe un grandissimo numero a rendersi con somma gloria di Dio et dignità di questa impresa».

3.2 “Libertà” e privilegi

Non era la prima volta che in questi territori alpini piccoli gruppi di perseguitati ed imprigionati con l’accusa di «vaudoiserie» tentavano la resistenza armata. Durante la «crociata» del 1488 condotta da Alberto Cattaneo, ad esempio, in val Chisone un forte partito della resistenza aveva cercato di procurarsi armi e di comprare, per 24 scudi, i servizi di un capitano della val Perosa, per tentar di liberare dei prigionieri a Briançon. Sporadici tentativi di resistenza e vere e proprie battaglie erano state ingaggiate durante la crociata, ma le comunità non avevano trovato un accordo e molti erano stati uccisi, o imprigionati e, per la maggior parte, erano fuggiti. Le comunità, a volte in maggioranza valdesi come Fressinières, erano state coinvolte, sia nella debole resistenza, sia nella repressione.

Il problema della resistenza armata si era posto e si porrà nuovamente qualche decennio dopo. Nelle lettere che i *barba* Georges Morel e Pierre Masson scrissero nel 1530 ad Ecolampadio e a Bucero, oltre ai molteplici problemi che l’esperienza e la pratica di una «plebecula» valdese, e l’organizzazione dei *barba*, ponevano ai riformatori, vi furono alcune domande che testimoniano, all’interno del valdismo, un dibattito precoce sull’uso della violenza: ci si domandava, ad esempio, se fosse lecito uccidere quei traditori che denunciavano ad «Antichristi membra», ai monaci, ai vescovi o alle autorità secolari, l’organizzazione dei *barba*; se fosse possibile dunque non solo «seipsum defendere», difendere se stessi, ma farsi giustizia con le proprie mani. Perciò Bucero aveva risposto con decisione che nessuno poteva prendere la spada da sé stesso, «sibi sumere gladium», e che bisognava patire per Cristo le persecuzioni, poiché Dio aveva dato la spada soltanto al magistrato.

Gli accadimenti delle Valli piemontesi sono stati, a ragione, interpretati per lungo tempo alla luce del conflitto religioso e delle immediatamente successive guerre di religione in Francia. La rivolta armata delle comunità delle Valli, infatti, fu l'inizio di una serie di agitazioni che, come noto, dalla Francia passarono poi alle Fiandre; un «incendio», come scriveva l'ambasciatore sabauda permanente in Francia, Girolamo della Rovere, nel maggio del 1562, per cui si temeva, «vedendo la licenza che si prendono i popoli contro alla Chiesa, contro al Re, Principi et Signori et Nobili et li nobili propri contro al Re, non si venga a radicare a poco a poco un desiderio di stato popolare». Si tratta di un canone di lettura consolidato, ma altri aspetti meriterebbero ulteriori approfondimenti, così come Augusto Armand-Hugon aveva evidenziato con acutezza già nel 1961, guardando anche alla realtà politica e sociale di queste comunità alpine.

Fin dal Medio Evo il potere feudale nelle Valli era stato in parte smantellato, grazie a franchigie concesse a volte dagli stessi sovrani sabaudi per indebolire le posizioni dei feudatari locali. I principi di Savoia, nella loro politica di consolidamento e di aggregazione territoriale, avevano favorito sovente accordi diretti con le popolazioni. Nel caso della val Germanasca, ad esempio, Rinaldo Comba mostra come alla fine del Duecento intercorsero accordi diretti tra il Savoia, principe d'Acaia, e gli abitanti della val San Martino, attraverso sgravi fiscali, franchigie e incentivi per la ricostruzione del castello e della villa di Perrero, cinta di mura, al fine di diminuire i poteri degli altri condomini feudali. Il principe, quindi, in questo, come in molti altri casi, era entrato in contatto diretto con la popolazione, facendo concessioni, ma anche ottenendone l'obbligo della milizia e diritti giurisdizionali. Anche i comuni della Val Pellice, compresa Bibiana, avevano ottenuto dal principe, dal 1448 e con atti successivi fino al 1509, una serie di «privilegi», riguardanti fiere e mercati, il diritto di essere giudicati in prima istanza da giudici locali, l'esenzione dalle tasse in caso di peste o di tempesta, la notifica di determinati atti a Luserna, il libero transito negli Stati sabaudi.

Si tratta di un percorso di emancipazione delle comunità rurali comune a molte altre parti d'Italia in questo periodo. Queste franchigie, concessioni, privilegi, «buone consuetudini», libertà, statuti e capitoli furono difesi strenuamente, rendendo sovente difficili i rapporti tra le comunità e un sovrano intenzionato a rafforzare la propria autorità. Con queste comunità piemontesi Emanuele Filiberto, al prender possesso dei suoi Stati, iniziò trattative; con comunità che gli chiedevano la riconferma di statuti e privilegi precedentemente concessi, secondo una consolidata tradizione medioevale che sanzionava un accordo come «tra contraenti di pari importanza». Il sovrano, che avrebbe voluto affrontare il problema con energia per volgere a suo favore gli equilibri di potere, fu costretto ad accettare mediazioni, scegliendo «una linea più morbida»; ma non con i sudditi ribelli delle Valli, ai quali toglierà, il 1° febbraio 1561, i numerosi ed estesi privilegi.

L'editto di questa revoca, citato per la prima volta da Armand-Hugon, risulta assai esauriente nell'elencare le autonomie che venivano negate: da lungo tempo, dal 1469 per l'esattezza, «le comunità et huomini delle Valli d'Angrogna» gode-

vano di libertà e franchigie concesse dai signori del luogo «per le quali erano stati fatti franchi di pagar fitti, royde, decime et altri diritti dovuti et dependenti dal diretto dominio nostro»; avevano ricevuto dai signori donazioni di «alpi, molini, luoghi comuni, et una parte delli emolumenti del officio tanto civili come criminali». Faceva parte delle “libertà” anche il diritto di controllo del podestà del luogo, rappresentante della giustizia locale. Nessuno poteva inoltre «per qualsiasi causa essere sottratto per la prima cognizione al proprio giudice ordinario o alla propria giurisdizione», e nemmeno per la seconda «cognizione», cioè per il secondo appello, se ci fosse stato un magistrato locale; privilegio comune peraltro ad altre comunità del Piemonte, e privilegio prezioso, perché sottraeva al controllo della giustizia feudale le comunità. Gli affrancamenti delle comunità erano naturalmente stati pagati a buon prezzo ai signori locali: a Torre il diritto all’elezione del podestà e ai proventi dell’ufficio costò alla comunità un compenso annuo di 18 fiorini e una somma forfettaria di 1200 fiorini. Gli affrancamenti erano confermati dal duca sabauda su corresponsione di altre somme di danaro e con giuramento solenne di fedeltà di fronte al rappresentante del sovrano, come avvenne durante la dominazione francese, «genibus flexis, capite discoperto, manibusque iunctis». Ma è noto che nella tradizione giuridica medievale un privilegio «comprato e pagato» non poteva essere revocato.

Questa consapevolezza politica delle comunità alpine, recentemente oggetto di studio, adombrava una sorta di contrattazione dell’obbedienza e fu presente anche in altri luoghi. Le comunità della montagna lombarda, ad esempio, – dove le dedizioni, i capitoli, i patti avvennero, per la maggior parte dei casi, direttamente tra le comunità e il sovrano, mancando quella struttura feudale presente negli Stati sabaudi – immaginavano un rapporto di reciproco impegno con il duca, grazie al quale le dedizioni e le promesse di fedeltà, cui si accompagnava la concessione di privilegi ed esenzioni, corrispondevano ad un diritto alla disobbedienza qualora il sovrano avesse commesso ingiustizia. La concessione di privilegi e il loro riconoscimento da parte del sovrano sottendevano in qualche modo una concezione di “patto” sancito sia dal denaro versato per ottenerli, sia dalla consuetudine. Il sovrano sabauda, tuttavia, nel febbraio del 1561 privava le comunità e gli uomini di tutti questi privilegi, sia perché concessi «in espresso detrimento del dominio nostro», sia per la loro «notoria ribellione» e «il grave delitto di heresia». Non mancò dunque, forse, tra le motivazioni che spinsero il “popolo valdese” a prendere le armi, e che nella cultura del tempo non potevano essere soltanto motivazioni di “libertà di coscienza” ma anche giuridiche, la convinzione antica di essere delle comunità che potevano contrattare con il proprio sovrano e, in casi tutti particolari, anche disobbedire ed opporsi. Nell’*Histoire des persecutions et guerres faites depuis l’an 1555 iusque en l’an 1561 contre le peuple appelé Vaudois, qui est aux valées d’Angrogne, Luserne, Sainct Martin, la Perouse & autres du pais de Piemont*, recentemente attribuita al ministro di Angrogna Etienne Noël, d’altra parte, si dice che quando, nell’ottobre del 1560, i pastori delle Valli di Luserna ed Angrogna convocarono, alla presenza dei sindaci delle comunità, la popolazione in assemblea per decidere il da farsi e poi annunciarono che la decisione migliore era di ritirarsi sulle montagne, il popolo rimase per-

plesso, trovando alquanto strana, «fort estrange», la decisione di non difendersi con le armi, visto che vi erano costretti con la forza.

Particolarmente interessante appare una giustificazione della resistenza armata valdese addotta in un libretto anonimo, l'*Histoire de la persecution des Vallées de Piemont contenant ce qui s'est passe dans la dissipations des Eglises et des habitants de ces Vallées arrivè en l'an 1686*, edito a Rotterdam nel 1689, sull'ultimo episodio di persecuzione e resistenza nelle Valli in seguito alla revoca dell'editto di Nantes del 1686. L'anonimo sostiene, infatti, che le chiese valdesi erano sopravvissute grazie ad un antico «fondement», riconosciuto anche dal Senato piemontese nel Seicento, in seguito peraltro ad un grosso esborso di denaro da parte della popolazione valdese. Questo «fondement», che ha tutto il sapore di un «patto», era appunto che i Valdesi si erano sottomessi nel 1233 [sic] ai conti di Savoia, da cui era disceso l'attuale sovrano, «a condition qu'ils seroient maintenus dans leurs privileges».

3.3 «Delibero di difendermi da questa ingiusta violenza o morire»

Il problema religioso, tuttavia, costituì una radicale novità nella rivendicazione delle autonomie e privilegi di queste comunità, sovvertendo temporaneamente i rapporti tra sudditi e sovrano. Soltanto nell'*Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, attribuita a pastore Scipione Lentolo ed elaborata nel cuore dello scontro militare, tuttavia, il duca fu ritenuto direttamente responsabile delle persecuzioni e dei tradimenti che porteranno alla rivolta armata, mentre dal resto delle fonti di parte riformata emerge un'immagine del principe, come giudice supremo e garante della giustizia, non dissimile da quella che nei secoli fu elaborata da giuristi e filosofi. Nelle suppliche di questo periodo i valdesi si presentarono sovente come «humbles et obeisants subjects», che si rivolgevano ad un «Prince misericordieux et clement», un principe garante della «justice». Al principe promettevano, nel momento in cui fossero stati perdonati ed avessero ottenuto soddisfazione alle loro richieste, che «nous le servirons de telle murailles qu'il n'y en faudra point d'autres» ed il sovrano non avrebbe avuto bisogno di altre difese, – «noz personnes en lieu de forteresses» –, tanto meno di quelle costose fortezze che Emanuele Filiberto stava progettando di costruire e che, si scriveva con involontaria ironia, sarebbero costate «assez plus grand travail pour nous».

L'*Histoire des persecutions* pubblicava tuttavia un testo assai singolare, e ancora poco studiato, una sommaria confessione di fede che le comunità di Angrogna presentarono nel 1556 ad una delegazione del Parlamento di Torino guidata dal presidente Sain-Julien: dopo essersi richiamati alla religione dei loro «ancestres», al Simbolo degli Apostoli, ai sacramenti istituiti da Gesù Cristo, ai Concili, al rispetto dei comandamenti – che avevano bandito dalle loro comunità i comportamenti illeciti, le bestemmie, l'ubriachezza, le discussioni, i peccati di gola, la lussuria, le stregonerie, i furti, l'usura –, «le peuple», pur riconoscendo che «les puissances superieures (comme Princes et Magistrats)» era-

no ordinate da Dio e che chiunque resisteva loro si ribellava a Dio, sottolineava tuttavia che si trattava di un'obbedienza condizionata, a patto «toutesfois qu'ils ne commandent chose qui soit contre l'honneur de Dieu, lequel est le souverain prince de tous».

Autore di questa confessione di fede fu presumibilmente l'allora ministro di Angrogna Etienne Noël, francese di Troyes, della cui formazione sappiamo finora ben poco. Era una precoce affermazione di un diritto alla resistenza, se si violava l'onore di Dio, che nel 1559 Theodore de Bèze introdurrà nella confessione di fede redatta per i protestanti francesi, e poi riscritta nel 1560. Si trattò dell'inizio di una riflessione che ebbe importanti sviluppi in campo protestante. Nella confessione di fede valdese si faceva una riflessione assai particolare sulla sovranità; una riflessione, sul potere e sull'opposizione ad un sovrano persecutore della parola di Dio, che stava divenendo centrale nel dibattito europeo, da Martin Butzer, a Wolfgang Capitone, da Heinrich Bullinger a Pierre Viret. Difficile è dire se queste riflessioni influenzarono la confessione valdese del 1556. Si può soltanto osservare, in mancanza di altre prove, che una delle prime teorie del diritto dei magistrati inferiori ad opporsi attivamente ad una tirannia politica e religiosa fu, nel 1547, quella del riformatore Pierre Viret, legato soprattutto a Guillaume Farel e a Calvino, e pastore della chiesa di Losanna dal 1536 al 1559. Da Losanna giungerà nel 1555 Etienne Noël, che accompagnava il pastore Gilles des Gilles di ritorno alle Valli dopo un viaggio nel Regno di Napoli, e fu in quel periodo che egli divenne ministro di Angrogna. Rapporti stretti tra il Noël e il Viret furono dunque possibili, e possono spiegare le particolari intonazioni della prima confessione di fede presentata dalle comunità valdesi riformate al loro sovrano.

Il pastore Scipione Lentolo, inoltre, inserì alcuni passi interessanti in una delle due più tarde versioni della sua *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni*, che mostrano come la vicenda piemontese avesse acquisito un significato esemplare all'interno della discussione sul diritto di resistenza: «Avvenne fratanto, che posto di nuovo in consulta, s'era lecito difendersi in tale estremità con l'armi, ve ne furono di quelli, i quali difendevano, che di sì: e ne allegavano le seguenti ragioni. Che al popolo era lecito difendersi, a ripulsare la ingiuria, e violenza de loro avversarii in simil necessità e così estrema: perciocché (diranno essi) ciò si faceva, per difendere una giusta e santa causa, ch'era di mantenere la vera Religione: a conservare la vita et honor loro, delle mogli e figliuoli loro: e tanto più che tal guerra era lor fatta ad istigatione del Papa, anzi da lui stesso e da suoi, non propriamente di volontà de lor Principe. Vi fu uno che disse, Io sono obligato al mio Principe di esser fedeli [sic], a rendergli quello, che gli sono per ragione di Suddito e Vassallo quanto alle cose civili et humane tenuto: egli poi all'incontro per ogni bene è obligato, non solo di non farmi egli violenza, ma di prohibire, che non mi sia fatta». Molti erano gli argomenti radicali evocati: il diritto alla difesa «privata» per salvare, oltre che la libertà di coscienza, la vita propria e quella della famiglia quando si veniva attaccati con la violenza; il patto implicito tra principe e sudditi, che entrambe le parti erano tenuti a rispettare; il diritto inalienabile, infine, sulle proprie terre: «e' terreni gli ho da miei passati – avrebbe detto uno dei contadini di Angrogna –, e' gli ho coltivati molto tempo con sudori di

sangue, per nutrir poveramente me e' la mia piccola famiglia: e perciò delibero di difendermi da questa ingiusta violenza o morire».

La giustificazione del diritto di resistenza arrivava alle Valli, d'altra parte, quando già molti episodi dimostravano la volontà di parte della popolazione ad opporsi alle persecuzioni. Fin dagli anni '30, in Provenza e nel Delfinato, si diceva che i riformati erano decisi a non lasciarsi prendere e a resistere in armi: «et à cette fin faisoient amas d'armes et de poudre», confessava un testimone. Altre testimonianze dicono che anche nel 1556 si pensava ad una resistenza, come testimonia anche la confessione di fede. A Calvino era giunta voce che in risposta agli editti e alle minacce del re di Francia i «fratres Alpinos» stavano accingendosi «ad repugnandum». Egli sperava di ammansirne gli animi («mansuefecere» dice la lettera), ma sapeva anche che essi pensavano fosse assurdo fuggire nei monti dove sarebbero stati vinti dalla fame. Scriveva in quell'occasione anche una lettera famosa, ricordata poi col titolo «A una chiesa perseguitata», in cui dichiarava ai fratelli delle Alpi di aver udito dal loro inviato che non intendevano seguire i suoi consigli, ma che egli, nonostante si trovassero «en la gueulle des loups», non approvava «telles entreprises». Dio stesso condannava simili azioni contro coloro che egli aveva scelto per governare e a Lui ci si doveva affidare. Era una resistenza per di più che non aveva alcuna possibilità di riuscire: «oultre ce que vous serez frustrez de vostre attente». Calvino richiamava piuttosto questi «fratres» alla fede, alla sofferenza, anche al martirio.

3.4 *I ministri*

In quegli anni, tuttavia, anche tra i ministri riformati presenti nelle Valli, si stava elaborando una discussione attorno al diritto alla difesa, come in una disputa tra il Possevino e i pastori Noël e Lentolo, avvenuta il 26 luglio 1560, in cui «l'Archiministro» Étienne Noël aveva sostenuto che «vim vi repellere licet», che era lecito resistere alla forza con la forza, usando un famoso passo del Digesto, che costituiva uno dei fondamenti della teoria del diritto di resistenza anche da parte di privati, usata da molti teologi radicali nel corso dei secoli e nella discussione cinquecentesca. Ma anche il Lentolo, come si è detto, inseriva questo passo nella sua redazione dell'*Historia delle grandi e crudeli persecuzioni*.

Nel racconto degli accadimenti militari del 1561 è fatto sovente riferimento a ministri presenti non solo nelle comunità, ma anche sul campo di battaglia. Di questo piccolo gruppo di uomini, soprattutto di origine francese, che dal 1555 cominciarono ad essere mandati da Ginevra nelle Valli piemontesi, nel Delfinato, nel marchesato di Saluzzo, ancora occupati dalla Francia, poco conosciamo sia della loro origine, sia della loro formazione culturale. Alcuni erano originari delle Valli, *barba* divenuti pastori come Gilles des Gilles; altri, come Étienne Noël di Troyes, Humbert Artus, pastore di Bobbio, l'esuberante Cosme Brevin, allievo di Guillaume Farel, erano stati cacciati dalle parrocchie del principato di Montbéliard; altri, come il guascone Dominique Vignaux provenivano dagli or-

dini religiosi. Dell'unico italiano, l'ex-carmelitano napoletano Scipione Lento, sappiamo che giunse alle Valli nel 1559 dopo una lunga esperienza attraverso i gruppi valdesiani e filoriformati italiani che, nel 1552, lo aveva portato a lasciare la tonaca ed entrare come predicatore al servizio del vescovo di Policastro Nicola Francesco Missanelli, uno tra quei non numerosi vescovi che, come Pier Paolo Vergerio, Vittore Soranzo, Giacomo Nacchianti, tentarono tra gli anni '40 e '50 una "pastorale eterodossa" nelle proprie diocesi. Nelle grandi retate che nel 1555 vennero fatte nel Regno di Napoli anche l'ex carmelitano fu arrestato; portato a Roma, interrogato e torturato, certamente abiurò. Fuggì e passò in Sicilia dove si arruolò come militare, finché nel 1559 raggiunse a Ginevra altri esuli italiani, come Lattanzio Ragnone e Galeazzo Caracciolo.

In tutta la vicenda del 1560-61, nella resistenza come nelle trattative, i ministri ed i sindaci delle comunità agiscono assieme, in una commistione di organizzazione civile, religiosa e militare. Nel 1558 il moderato Pietro Toussain, pastore a Montbéliard, accusava Guillaume Farel ed i suoi di aver inviato nelle Valli, abitate dai valdesi, dei ministri che avevano iniziato a distruggere la messa, gli altari, le immagini, costringendo tutti «ad papismum universum abiurandum», ad abiurare radicalmente il papismo, ed imponendo i sacramenti alla maniera di Ginevra. Perciò, scriveva il Toussain, molti temevano che questi furori avrebbero scatenato persecuzioni indiscriminate, al punto che sarebbe stata cancellata la parola di Dio. La presenza di questa sorta di "commissari politici", com'è stato detto, è considerata, da entrambe le parti in guerra, il fulcro dell'opposizione. Il principale mediatore del trattato di Cavour, Filippo di Racconigi, considerava i pastori la propria naturale controparte: «perchè noi vedemo che li ministri sonno quelli che governano il tutto et che senza loro non si può far cosa buona [...]; costoro da essi ministri sonno governati». Alcuni erano personaggi veramente straordinari, una commistione di fervore religioso, di tempra da avventurieri, di capacità militare: come il ministro di Prigelato Martin Tachard, che capeggiò la spedizione di quattrocento pragelatesi in aiuto delle Valli nella prima azione armata del 1560. Una testa calda che aveva, con decisione, sovvertito ogni cosa nella propria parrocchia, cacciandone il curato, dopo aver abbattuto i tabernacoli, le immagini, le lampade, aver bruciato i paramenti della messa. Violenza armata e violenza iconoclasta andarono dunque di pari passo. Nelle assemblee, che si tennero nelle Valli in quel periodo, sembra che venisse promesso che «abbatteremo gli idoli e gli altari». La documentazione testimonia la conquista violenta di chiese e locali di confraternite, con la distruzione dei simboli religiosi della confessione nemica, e mostra che anche la conquista della campana del villaggio era un atto altamente simbolico. In una supplica dei valdesi a Filippo di Savoia, circa il 20 aprile 1561, a nome di tutto «le peuple Vaudois» si richiedeva, tra l'altro, di «nous laisser libres en nostre Religion, qui est la pure parole de Dieu, et la religion de noz peres»...e che gli restituissero i beni rubati dai vicini e soprattutto «noz cloches».

Decidere per la resistenza armata fu, tuttavia, una decisione drammatica e dolorosa che divise, secondo alcune fonti, i ministri delle Valli tra coloro che si fi-

darono delle promesse ducali e ne accettarono le condizioni e coloro che, non fidandosi, propugnavano la difesa armata. Nella sua *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni*, Scipione Lentolo affronterà più volte questo problema, testimoniando di un dibattito in corso tra la popolazione valdese e tra i suoi pastori fin dall'inizio delle operazioni militari. A causa della complicata vicenda testuale che riguarda l'*Historia*, redatta in tempi successivi e quindi adattata a differenti contesti politici, non è chiaro come il dibattito si sia sviluppato, se la maggioranza dei pastori presenti in quel momento abbiano frenato la popolazione o l'abbiano incitata alla resistenza. L'autore dell'*Histoire memorable*, probabilmente lo stesso Lentolo, appare invece molto più esplicito, quando scrive, ancora emozionato dagli avvenimenti, che, nel novembre del 1560, «falsi fratres aliqui», come se prendessero una decisione su loro faccende private e sebbene quasi tutti i ministri protestassero, persuasero il popolo a credere alle false promesse dei nemici, a deporre le armi e mandare ambasciatori al duca, i quali furono arrestati e costretti a chiedere perdono al sovrano. Nella *Lettre à un Seigneur de Genève* scritta dal Lentolo a Théodore de Bèze, la narrazione di questi avvenimenti assume toni di denuncia politica, quando, nella versione in latino, il principe è definito «Tyrannus» e, nella redazione francese, il conte della Trinità viene ironicamente soprannominato «la Tyrannité», fino a dichiarare che «les nostres» avevano deciso di imbracciare le armi e «plûtost mourir que d'obeïr, en façon quelconque, à un Prince si perfide dans une chose tant abominable».

Etienne Noël, che scriveva nel 1562, subito dopo gli avvenimenti, la sua *Histoire des persecutions*, aggiunse un ulteriore e complicato tassello, accolto probabilmente in seguito nella narrazione del Lentolo. Scrisse infatti che furono altri ministri, al di fuori delle Valli di Luserna e Angrogna, a mandare «des lettres» alla popolazione, che inizialmente aveva deciso di non difendersi; in queste lettere si diceva appunto che era lecito rispondere alla violenza per difendere la propria religione, la vita propria e quella delle mogli e dei figli. Tra questi pastori era probabilmente il bellicoso Martin Tachard e forse Cosme Brevin, che si trovava a Fenestrelle e la cui predicazione infuocata provocò più volte tumulti. Anche in seguito all'accordo di Cavour, questi conflitti all'interno del corpo pastorale, tra una parte più moderata e diplomatica ed una parte battagliera e radicale, riemergeranno alla luce. Alcuni ministri, tra i quali sempre Cosme Brevin e Martin Tachard, giudicarono quell'accordo assai poco soddisfacente, costringendo la Compagnia dei pastori ginevrina ad intervenire per sedare il dissidio.

Già in Francia la violenta propaganda, attraverso *pamphlets*, sermoni a stampa, predicazione, che si era sviluppata negli anni precedenti alla rivolta “valdese” contro i falsi culti e contro i benefici del clero, aveva infiammato molti animi. Su questo molti sono gli studi e le ricerche. Poco si sa, invece, del ruolo che svolse il corpo pastorale francese, che come si è detto era in parte il medesimo che si troverà nelle Valli, nell'organizzare, incitare, giustificare e anche partecipare ai combattimenti che, in seguito, sconvolsero la Francia per molti decenni. Anche se sulla resistenza armata il pensiero di Calvino fu molto contraddittorio, anche se fu sempre contrario alla presenza di ministri in armi sui campi di bat-

taglia, tuttavia Teodoro de Bèze nel 1560 si incontrava con Antonio di Navarra e gli prometteva aiuti in truppe e danari se avesse promosso 'il vero culto'. Dopo il 1562 e la violazione degli accordi da parte cattolica con il massacro di Wassy, iniziò in Francia un ampio dibattito, sia sul diritto alla resistenza, sia sull'implicazione dei ministri di culto nelle azioni armate, ed iniziò anche una predicazione fondata in particolar modo sull'Antico Testamento e sugli esempi di guerra giusta del popolo di Dio, sui segni miracolosi del favore divino al suo popolo, e anche una discussione sull'importanza della preghiera sui campi di battaglia e sulla disciplina morale dei soldati. Il pastore Martin Tachard, ad esempio, che abbiamo visto partecipare alla resistenza valdese, sarà presente anche a Montauban, durante l'assedio della città tra il 1562 e il '63, dove parteciperà come pastore alla sua difesa, con «prieres» e «briefves exhortations», ma anche opponendosi assieme agli altri ministri a qualsivoglia trattativa di resa ed allegando «tesmoignages exprés de l'Escriture, et notamment de l'histoire de Nehemie, et semblables autres passages». Il libro di Neemia, che organizza la ricostruzione delle mura di Gerusalemme e resiste coraggiosamente, soprattutto con la fede e la preghiera, agli oppositori, veniva utilizzato dai ministri per testimoniare che gli abitanti di Montauban «vouloient vivre et mourir en la religion», ed è uno tra i numerosi esempi dell'uso dell'Antico Testamento per incitare alla resistenza, offerti dall'*Histoire ecclesiastique des Eglises Réformées au Royaume de France* (III, 120), attribuita a Theodore de Bèze.

Le narrazioni della vicenda valdese riprendono, e a volte anticipano in parte, questa interpretazione profetica della resistenza armata contro un sovrano tirannico, rappresentata alla luce dei testi biblici. Sia nell'*Histoire memorable*, sia nell'*Histoire des persecutions* si fa uso di questo linguaggio, secondo una visione della storia che era soprattutto quella di Calvino. Citando la profezia di Daniele a proposito delle quattro monarchie, l'autore dell'*Histoire des persecutions*, molto probabilmente lo stesso ministro Etienne Noël, interpretava la storia come «une peinture vive, pour contempler la bonté infinie de Dieu envers les siens»: nelle Valli e nelle sue vicende, Dio aveva manifestato la sua potenza e la sua virtù, e nel corso della narrazione più volte era rappresentata un'intera popolazione che attendeva la battaglia in preghiera, o dopo aver ascoltato un sermone. Dopo i combattimenti si diceva: «Qui est-ce qui ne voit que Dieu bataille pour nous?». La prima resistenza ad Angrogna, con «frondes et d'arbalestes», era stata vittoriosa perché i combattenti «furent tellement fortifiez de Dieu» che misero i nemici in fuga. La vittoria di piccoli drappelli contro numerosissimi nemici, testimonianza delle «merveilles» di Dio, si raggiungeva «apres la priere faite par quelque ministre». I ministri, nella narrazione, svolgevano un ruolo fondamentale, perché a loro la popolazione chiedeva il consenso per compiere azioni militari, come l'autorizzazione ad aggredire l'abbazia di Pinerolo per liberarne i prigionieri, autorizzazione che i pastori negheranno. Sempre presenti sui luoghi delle battaglie, avevano a volte funzioni moderatrici come quando impedivano il massacro dei nemici in fuga.

Le vittorie operate da Dio, dunque, erano state miracolose, e la liberazione era stata liberazione del popolo di Dio. Numerosi erano stati i diretti interventi divi-

ni nella storia, come l'imprigionamento dei famigerati Trucchietti, gentiluomini della val San Martino, sorpresi in mare dai turchi e costretti dopo lunga prigionia a pagare un riscatto. Riprendendo un linguaggio biblico e profetico, l'autore dell'*Histoire des persecutions* scriveva che «le Seigneur des armées» avrebbe abbattuto gli orgogliosi persecutori compiendo su di loro «une vengeance horrible»; nel 1562, tuttavia, quando il pastore Etienne Noël scriveva, pensava soprattutto alla Francia, a quel «paovre royaume de France», nel quale il partito ugonotto aveva preso le armi e al quale la vicenda del piccolo «peuple vaudois» si poneva come esempio di una vittoria armata ottenuta pregando il Dio degli eserciti, con fedeltà e fiducia.

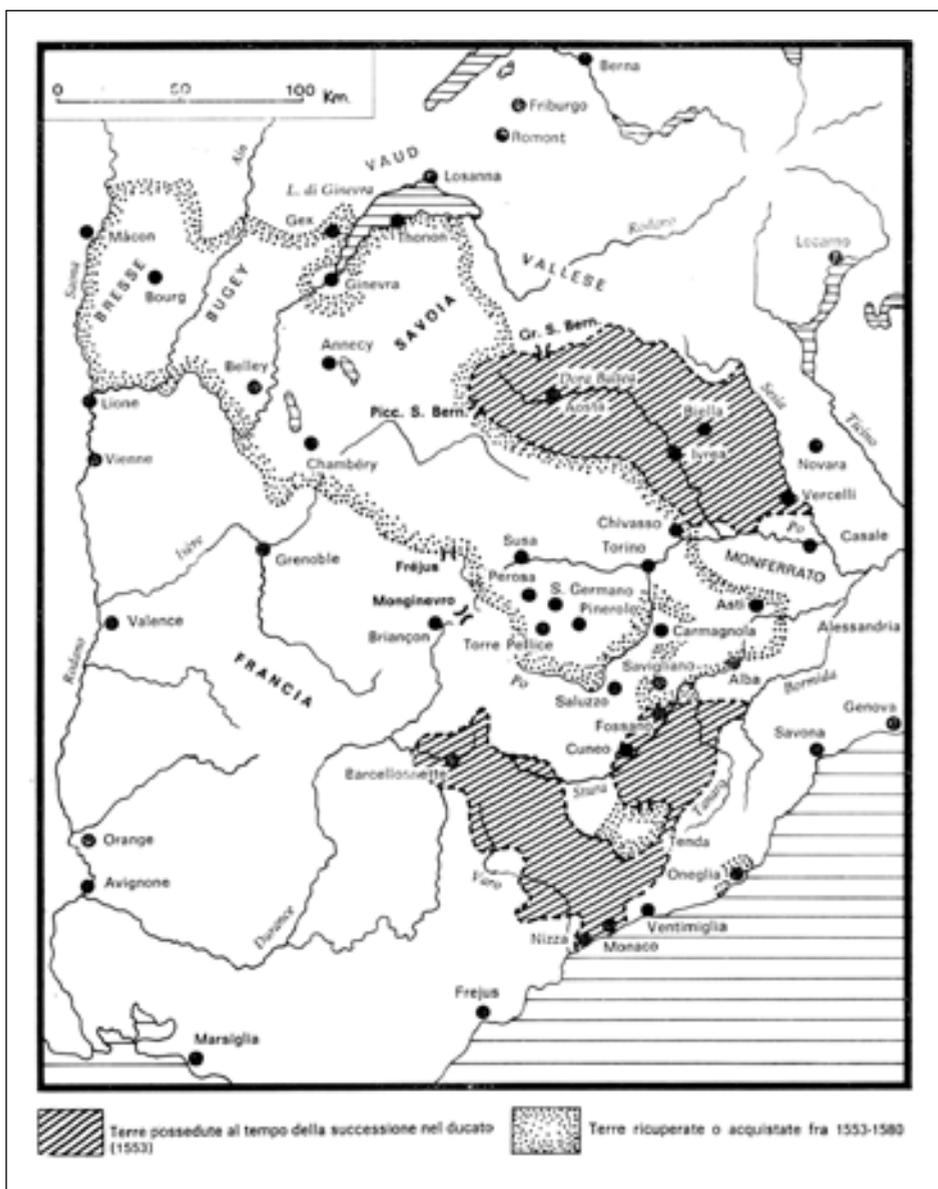
Da questi testi emerge quindi un'immagine totalmente nuova del “popolo valdese”, contrastante con quella rappresentazione di mansuetudine, persecuzione e martirio che era stata coltivata nei paesi protestanti su queste Valli. Riformatori europei come Flacio Illirico avevano divulgato un'immagine irenica delle popolazioni rurali degli antichi “valdesi”, in opposizione alla dottrina ufficiale della Chiesa cattolica che tramandava l'accusa di «vaudoiserie», sinonimo di stregoneria, e di mostruosa immoralità; e, com'è noto, negli anni ottanta del Cinquecento, il pastore valdese Gerolamo Miolo, probabile autore dell'*Historia brevis et vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, apologia degli antichi Valdesi, riprendendo l'Illirico, contribuirà alla formazione di una “leggenda valdese” che, oltre a stabilire una continuità tra il valdismo tardo medievale e le chiese delle Valli sorte durante la Riforma, accreditava la «semplicità Christiana», la «pietà, constantia, et perseveranza nella parola di Dio», il martirio e la continua fedeltà ai signori sabaudi di questa antica eresia: «Del resto il populo è humile, semplice, laborioso, charitatevole, hospitale et sopra tutto porta grande riverenza et obediencia a i suoi Principi et superiori», scriveva il Miolo.

Non si trattava, tuttavia, di una tardiva costruzione oleografica, perché già nel 1557, in una ben nota lettera inviata ai ministri ginevrini «ex Alpibus sacris», Dominique Vignaux – ex-carmelitano, mandato da Ginevra come ministro alle Valli e che, all'inizio del Seicento, tradusse in francese l'*Historia* del Miolo – sottolineava in toni entusiastici e fortemente apologetici questa realtà valligiana, alla quale venivano attribuiti purezza evangelica originaria, mitezza e naturale pacifismo; perciò questi contadini erano «simplicitatis et docilitatis rarissimae» e dai costumi morigerati; fuggivano il lusso, la bestemmia e gli scandali, erano timorati di Dio, «homines in oves versos», uomini simili a pecore, e che, per ascoltare la parola di Dio, attraversavano grandi distanze e venivano «asperis itineribus», per aspri cammini. Essi erano come «oves mactationi destinatae», pecore destinate al macello, circondati da nemici sanguinari simili a «leones et ursi». Semplicità evangelica, povertà contadina e santità dei costumi erano così associate in un'immagine agiografica e pedagogica assieme, peraltro ribadita da successive fonti riformate.

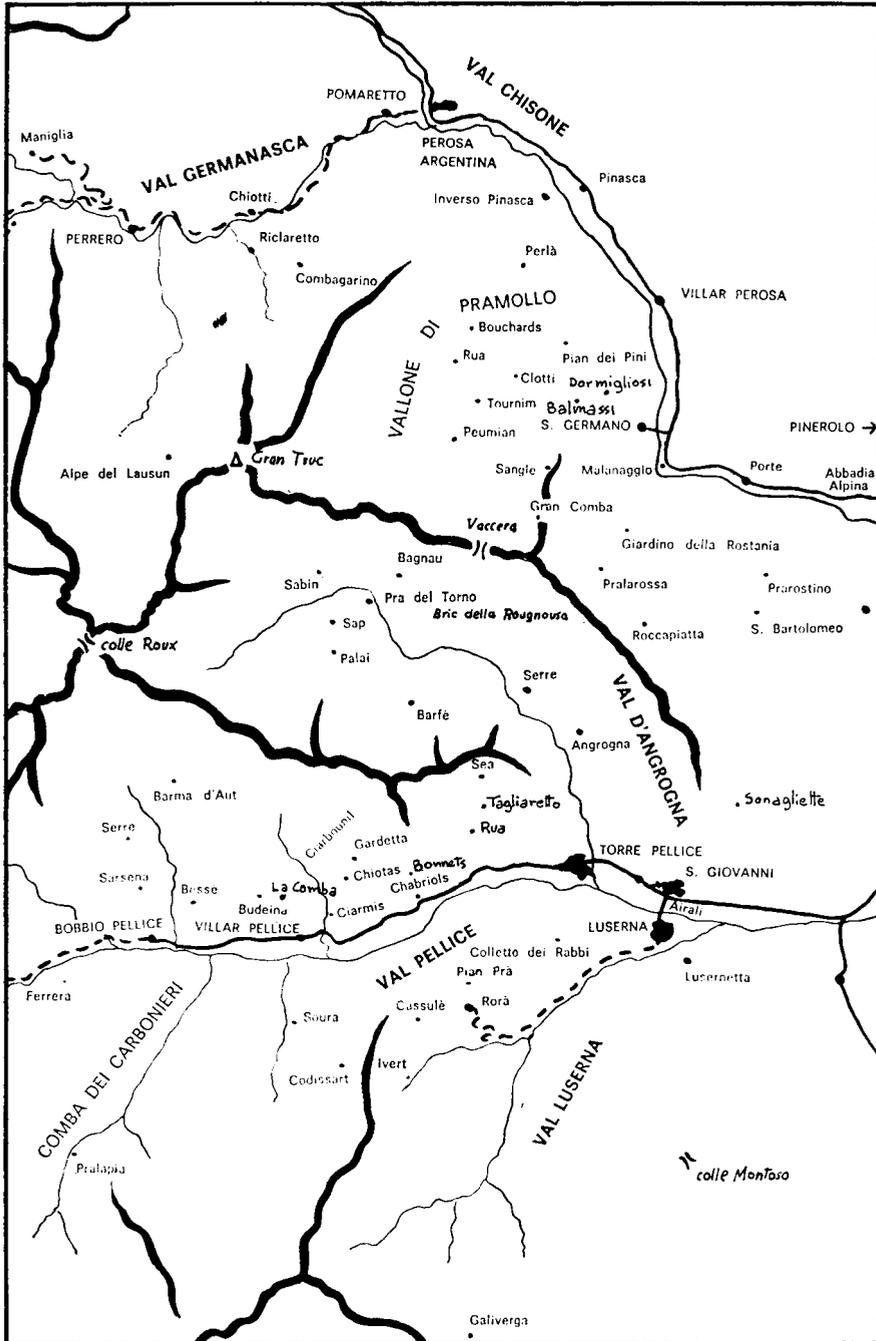
A Ginevra, dunque, ci si aspettava tutt'altro comportamento. Nel 1556 si diceva che questi disgraziati fratelli avrebbero dovuto andarsene – «tous ensemble, peres, meres et enfans» – là dove il sovrano avesse voluto: «Ilz sont prestz à souffrir et non à se deffendre». Anche Pierre Viret, da Losanna, assicurava Calvi-

no che il re di Polonia si sarebbe offerto di ospitare «fratribus illis Valdensibus», se volevano emigrare. La guerra dei valdesi, dunque, non riscosse l'entusiasmo di Ginevra, sebbene tra i riformatori svizzeri fosse alta la preoccupazione e acuto l'interesse. Theodore de Bèze, il 27 febbraio 1561, raccontava allo zurighese Rodolphus Gualterus, pur riconoscendo di saperne ben poco, che i «praesidia» posti dal duca di Savoia in val d'Angrogna erano stati massacrati dai valdesi. Un mese dopo poteva precisare, con evidente soddisfazione, che il sovrano sabauda aveva subito ben tre sonore sconfitte da «nostris Valdensibus», costretti agli «ultima consilia» a causa della sua estrema crudeltà.

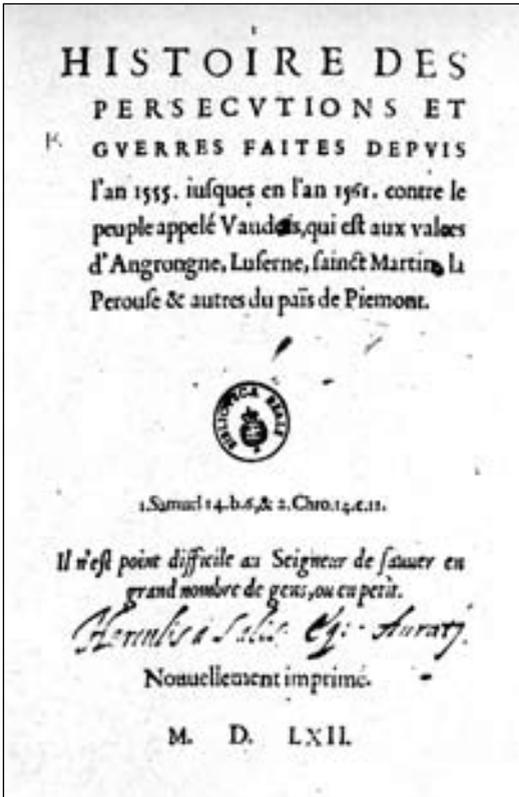
Anche Calvino, infine, colse le potenzialità di un'azione vittoriosa. Scrivendo il 14 marzo 1561 a Johannes Leningo, lo ringraziava per averlo avvisato delle intenzioni del duca di Savoia, che stava attivamente operando per una lega cattolica antiprotestante – un «clandestinum foedus», come scriveva Calvino – con la Spagna e Pio IV, il cui scopo principale era «la distruzione di Ginevra». Calvino sapeva che il duca aveva cercato di allearsi con molta «gente Helvetica», soprattutto per creare divisione e affinché non si venisse in aiuto della città; un piano che era fallito, ma contro il quale si era mosso anche Dio. Gli abitanti delle Alpi, sudditi del duca, infatti, seppur vessati e perseguitati, non avevano cessato di professare «evangelii confessionem» e quando erano state mandate contro di loro «militum turmas», condotti «ad desperationem», avevano deciso di difendersi e respingere quella «tyrannicam violentiam». Privati di ogni bene, costretti con mogli e figli a rifugiarsi «in sylvarum latebras», nel profondo dei boschi, avevano distrutto le truppe sabaude. E non solo i valdesi avevano punito il sovrano piemontese, ma anche il Turco gli aveva contemporaneamente inflitto una sonora sconfitta presso Nizza. Aggiungi che – infieriva Calvino con concreto realismo – il sovrano era molto povero e così carico di debiti, che non trovava più chi gli facesse credito. Era la potenza di Dio che ne usciva trionfante: «ita Deus impiorum consilia quasi nebula discutit», così Dio dissipa come nebbia i piani degli empi. Valdesi e turchi erano dunque strumenti nelle mani di Dio per punire la tirannica violenza del duca sabauda, strumenti della sua giustizia, di fronte alla quale non valeva alcuna obbiezione intorno al diritto di resistere ad un sovrano legittimo.



1. Carta del ducato sabardo sotto Emanuele Filiberto.

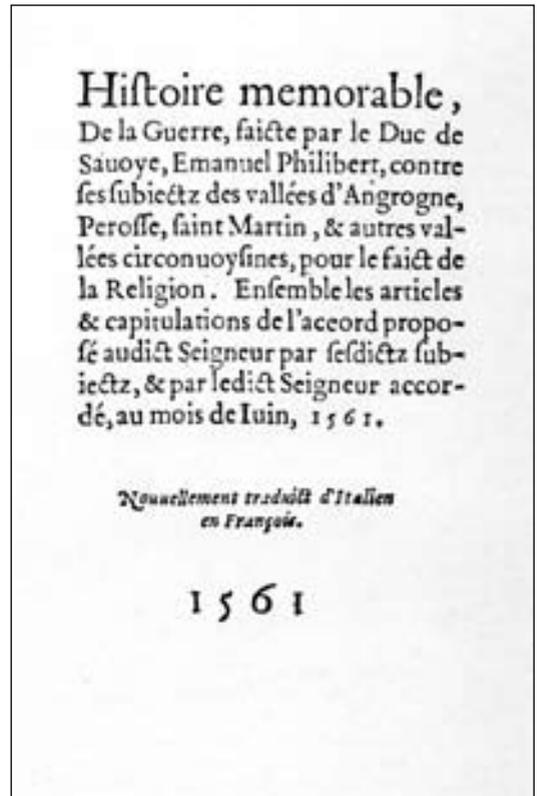


2. I luoghi in cui si svolsero i combattimenti principali nella guerra del 1560-61.



4. *L' Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, attribuita al pastore Scipione Lentolo, nell'edizione del 1561.

3. *L' Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusque en l'an 1561 contre le peuple appelle Vaudois...*, attribuita a Etienne Noël, nell'edizione del 1562.





5. Cavour, il palazzo degli Acaia,
in cui fu firmato l'accordo del 1561.



6. Emanuele Filiberto,
duca di Savoia (1528-1580).



7. Distribuzione degli insediamenti valdesi in Puglia e Calabria.



8. *L'Histoire ecclésiastique des Eglises Reformées* di Pierre Gilles, stampata a Ginevra nel 1644.



9. Gian Luigi Pascale condotto a Roma di fronte al papa (da *Historie der martelaren*, stampata a Dordrecht nel 1657, p. 249v).



10. Montalto Uffugo, la chiesa di San Francesco da Paola; sulla scalinata, l'11 giugno 1561, furono trucidati 88 valdesi.



11. Guardia Piemontese, porta con spioncino ad apertura esterna.



12. Guardia Piemontese, il Centro culturale evangelico intitolato a Gian Luigi Pascale.



13. San Sisto dei valdesi, palazzo Miceli, in cui ha sede il Museo Valdese e dell'arte contadina intitolato a Scipione Lentolo.

I VALDESI DEL SUD ITALIA TRA RIFORMA E INQUISIZIONE

MARCO FRATINI

Quando tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento i valdesi cominciarono a scrivere la propria storia, la geografia dei loro insediamenti nella penisola si era progressivamente ridotta e ormai circoscritta a poche vallate alpine del Piemonte occidentale, con la scomparsa della Valle di Susa, dal Saluzzese, dal Delfinato e dalla Provenza. Oltre a quelle regioni, tutte collocate a ridosso dell'arco alpino, vi erano state le comunità dell'Italia meridionale che Pierre Gilles, nell'*Histoire ecclésiastique des Eglises Reformées* faceva derivare dal nucleo della Val Pellice, annotando che «les plus notables peuplades qui en sortirent, furent celles qui s'allèrent loger en Calabre, Apouille, et lieux circonvoisins, quasi à l'extrémité de l'Italie vers l'Orient». All'inizio del Seicento, mentre Gilles scriveva, gli insediamenti valdesi nel Mezzogiorno d'Italia erano stati quasi cancellati durante gli avvenimenti del 1561, apprestandosi a diventare simbolo di un "martirio di popolo" (che ne *L'Israël des Alpes* di Alexis Muston era riassunto sotto il titolo *La couronne d'épines*).

1. MIGRAZIONI, INSEDIAMENTI, ORGANIZZAZIONE

Al di là della ricostruzione mitica di Gilles, è evidente come ancora a metà del Seicento gli insediamenti dell'Italia meridionale, seppur ormai "perduti", meritassero un posto di rilievo nella memoria storica dei valdesi. Essi si inseriscono infatti nella più ampia vicenda della dispersione dei gruppi di valdesi in buona parte dell'Europa continentale, i cui legami erano assicurati grazie all'organizzazione di predicatori itineranti, i *barba*.

Delle origini di questi insediamenti nell'Italia meridionale, tuttavia, non possediamo dati certi e le ricostruzioni storiche recenti si trovano ancora a fare riferimento alla narrazione di Gilles, pubblicata nel 1644. Per la storia degli insediamenti nel Mezzogiorno egli aveva fatto ricorso a quanto narratogli dal padre, Gille de Gilles, che nel 1555 e nel 1556 aveva predicato in Calabria, per poi tornare nelle valli natie e diventare pastore a Villar Pellice. La teoria di Gilles è quella di una diffusione al di qua delle Alpi, a partire da alcuni «Lyonois» giunti nel Piemonte occidentale intorno al 1165 (quasi dieci anni prima della conversione di

Valdo a Lione!). Nei centocinquanta anni successivi essi sarebbero talmente cresciuti di numero che «il s'y trouva trop à l'estroit, et en nécessité de chercher demeure ailleurs pour une partie de leurs familles».

Sarebbe dunque un'esigenza di carattere demografico, una popolazione troppo numerosa per le risorse a disposizione, all'origine di quella grande migrazione di valdesi verso differenti destinazioni, il Delfinato, la Provenza, il Saluzzese, la Val Chisone e la Valle di Susa. A queste destinazioni egli aggiunse la partenza di valdesi per il Regno di Napoli intorno al 1315, in seguito all'invito da parte di un signore calabrese che aveva necessità di mettere a coltivazione alcune terre nella zona di Cosenza. Per verificare la veridicità dell'offerta, i valdesi avrebbero inviato alcuni «hommes capables, lesquels ayans trouvé le lieu agreable»; al ritorno ne avrebbero magnificato la produttività e la bellezza, riecheggiando il racconto biblico del trasferimento del popolo di Israele nella terra di Canaan, narrata nell'Antico Testamento, nel libro dei *Numeri*, cap. 13. Più significativo è il riferimento ai particolari privilegi che sarebbero stati loro concessi, ovvero di abitare «à part et entr'eux» e di costituire una o più comunità dotate di una certa "libertà" gestionale e fiscale. Tali accordi sarebbero stati riconfermati anche dal Re di Napoli Ferdinando d'Aragona alla fine del Quattrocento. I nuovi arrivati si sarebbero insediati dapprima a Montalto, a nord-ovest di Cosenza, da dove cinquant'anni più tardi alcuni si sarebbero spostati per fondare i borghi di San Sisto, Vaccarizzo, Argentina, San Vincenzo e infine La Guardia, prosperando e crescendo di numero. Intorno all'anno 1400, anche i valdesi di Provenza, per sfuggire alle persecuzioni ad opera del papato avignonese, sarebbero stati costretti ad emigrare. Tornati nelle valli piemontesi, da cui avrebbero avuto origine, «estoyent partis, et de la accompagnés de plusiurs desdites Valees, allèrent habiter és frontieres de l'Apouille, vers la ville de Naples», quindi verso l'entroterra campano ai confini con la Puglia, insediandosi a Monteleone, Mantaguto, Faeto, Celle e La Motta, per giungere, intorno all'anno 1500, a Volturara, grazie all'arrivo di altre famiglie dalla Valle di Freissinière.

Nonostante la teoria della diffusione, il racconto di Gilles offre una serie di tappe e motivazioni interessanti, tracciando itinerari che vanno a sovrapporsi e ad incrociare spostamenti di altri gruppi di migranti. Alcuni storici hanno infatti ipotizzato, senza però fornire prove certe, di poter scorgere i valdesi in alcuni gruppi di militari (e loro famiglie) di origine provenzale al servizio di Carlo I d'Angiò poco dopo la metà del Duecento, ai quali furono concessi ampi territori coltivabili nel Regno di Napoli.

La cronologia proposta da Gilles non appare del tutto improbabile, dal momento che, se gli eretici che abbandonarono le montagne di Embrun, nel Delfinato, per rifugiarsi in Calabria a metà del Trecento – destando preoccupazione in papa Innocenzo VI – potevano anche non essere valdesi, dalle testimonianze rese ad alcuni processi inquisitoriali a fine Trecento risulta che la loro presenza nel sud Italia risultava ben radicata. Nel 1387 la comunità di Barge era periodicamente visitata da due «magistri», entrambi originari della Puglia, dove essi avevano il loro capo («summus pontifex» o «majoralis»). Quindici anni più tardi, anche secondo il domenicano spagnolo Vincent Ferrer, in missione in Piemonte,

le comunità valdesi locali erano visitate due volte all'anno da predicatori itineranti provenienti dalla Puglia, che era allora ritenuto il principale centro di irradiazione del movimento.

Notizie più concrete di migrazioni consistenti, che fanno presupporre un qualche forma di organizzazione, risalgono però alla fine del XV secolo, confermando, anche nelle motivazioni (la repressione), le tesi di Gilles. Il suo riferimento a un esodo del 1475 quando, a causa della persecuzione da parte del vescovo di Torino, molti «se retirèrent une partie en Provence, et les autres en Calabre, ou lieux circonvoisins», troverebbe conferma in due documenti del 1477, rinvenuti quarant'anni fa. Il 5 aprile «Johanne Bernardi», «Michaello Gilli» e «Johanne Porte», «patrie Dalfennialis», stipularono un contratto per il noleggio di un'imbarcazione in partenza dal porto di Marsiglia, con un equipaggio composto da famiglie delfinatesi, diretta ai porti di Napoli e Paola (in provincia di Cosenza). Cinque mesi più tardi, il 3 settembre, un altro contratto fu redatto da «Johannis Grossi, Petro Serre et Manuelli Guerrin de Cabreriis» (Cabrières d'Aigues nel Comtat Venassin), per il nolo di un'imbarcazione da Marsiglia alla volta di Paola, per il trasporto di intere famiglie. Nel secondo caso si fa esplicito riferimento, per la prima volta in un documento notarile, all'appartenenza "valdese" dei viaggiatori («Naulisamentum navigii pro Valdensibus»). Altrettanto interessante è la clausola che stabiliva che il noleggiatore non potesse imbarcare sulla nave gente di provenienza differente («nisi gentes de condicione et natione dictorum naulisamentorum»), evidenziando in tal modo l'omogeneità (anche confessionale?) dell'equipaggio. L'esodo dei delfinatesi si può spiegare con la fuga dalla persecuzione, che negli anni precedenti aveva interessato quel versante alpino (1473, contro i valdesi di Embrun) e quello piemontese (1475 e 1476).

La forte coesione socio-religiosa dei gruppi sembra poi confermata dalla tendenza ad insediarsi in gruppo nei nuovi villaggi, fino a costituire talvolta la maggioranza della popolazione. La nascita di queste realtà fu favorita dalla politica di esenzioni tributarie da parte dei signori locali; l'ampia autonomia fiscale e giurisdizionale della quale godevano in generale i feudi del Meridione permise infatti a singoli eretici o estese comunità di insediarsi quasi indisturbate. Ciò è confermato anche dalle crescenti preoccupazioni della Chiesa di Roma; nel 1532 il *barba* Pierre Griot confessò all'inquisitore che in quelle regioni gli eretici valdesi godevano di una certa libertà («multiplicati et roborati sunt in Calabria et Apulia taliter quod predicta secta quasi publice predicatur»). Il riferimento ad una cosiddetta "predicazione pubblica", anche se non interpretato letteralmente, era segno di una situazione in cui le consuetudini anche religiose dei valdesi (sempre indicati con il nome di "ultramontani") non erano sconosciute alla popolazione circostante, né a coloro con i quali i valdesi avevano preso accordi di natura sociale ed economica.

Pur nella difficoltà attuale di poter identificare ogni volta i nuclei di "provenzani" e "ultramontani" citati nei documenti con i "valdesi", tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento esistono numerose tracce che in quei luoghi si riferiscono a nuclei "etnici" che manifestano abitudini proprie e differenti rispetto agli "italiani": nel 1490 alcuni pellegrini di passaggio a Monteleone di Pu-

glia notarono che gli abitanti «se tiennet separés de l'autre nation du pais». L'appartenenza religiosa è invece un elemento che sarebbe stato utilizzato soltanto più tardi. Una colonia di provenzali, trasferitasi nel 1517 nei feudi di Giovanni Francesco Carafa a Volturara, ottenne da Beatrice Carafa, duchessa di Ariano, nel 1532 la conferma dei privilegi concessi. Da questi emerge un forte attaccamento alle tradizioni, per esempio per i matrimoni interni alla comunità e senza obbligo di approvazione da parte del signore del luogo: «Vostra Signoria Illustrissima se degne concedere a li provenzani che habitanno et habitaranno in la vostra città de la Vultura che possano vivere secundo lloro usu et consuetudine et che possano maritare lloro figliole ad loro posta». Talvolta questi accordi alludevano a specifiche usanze delle popolazioni: i «Capitoli patti e conventioni» concessi nel 1532 agli abitanti di Volturara, oltre a garantire il diritto di «vivere liberamente secondo lor uso, consuetudine, stili e riti», riconosceva loro la libertà di «andare de nocte ad fare lloro facende senza incorrere in pena alcuna per esserno epsi supplicanti homini pacifici et quieti»; nel 1541 il nuovo signore del luogo, Francesco Antonio Villani, riconfermò tali diritti non solo a coloro che vi risiedevano in quel momento, ma anche «ai Provenzani che sono venuti, e che in futurum verranno, ad habitare in detta città».

Tali accordi particolari garantirono a lungo una certa “autonomia” alle comunità e furono talvolta causa di liti con i paesi confinanti, come prova la protesta degli abitanti di Fuscaldo (1491) presso i funzionari del governo aragonese a causa dei privilegi («certa communione tra li homini de dicta terra et li ultramontani»), concessi al vicino borgo di Guardia e riconfermati nel 1539-40.

2. LA “SCOPERTA” DEGLI ULTRAMONTANI

Il punto di partenza per un'azione organizzata nei confronti della presenza valdese in Italia da parte della Congregazione dell'Inquisizione va collocato nei primi mesi del 1554, quando il Sant'Uffizio emanò un decreto «contra memoriam et famam» di Pietro Valdo e dei suoi seguaci contemporanei. Proprio alla fine di quell'anno un frate calabrese, Giovanni de Alitto da Fiumefreddo, era stato oggetto di un'inchiesta inquisitoriale, durante la quale, per ottenere una piena riabilitazione agli occhi del tribunale romano, oltre ad abiurare la propria adesione alle idee riformate, fornì un quadro informativo della fitta presenza di comunità valdesi in Calabria. Abiurando le proprie eresie, egli divenne uno dei loro più accaniti avversari. A seguito del decreto e delle denunce ebbe inizio una prima campagna antiereticale di predicazione che, come spesso era accaduto fino a quel momento, si risolse con l'assoluzione e il pagamento di un'ammenda.

La mutata situazione politica e il nuovo equilibrio di forze in Europa, alla fine degli anni Cinquanta, con l'inizio della dominazione spagnola in Italia, venne ad intrecciarsi con un'intensificazione dei rapporti fra le comunità valdesi in Italia e le istanze della Riforma, in particolare calvinista e ginevrina. Inoltre pos-

siamo supporre che, nella fase di trasformazione dall'organizzazione dei *barba* itineranti alla struttura stanziale delle parrocchie, le idee riformate non circolassero soltanto grazie ai predicatori che giungevano dalle Valli del Piemonte o da Ginevra, ma anche tramite gruppi o singoli personaggi che caratterizzavano il variegato panorama della presenza "eterodossa" di stampo calvinista nell'Italia meridionale.

Falliti i tentativi di impiantare il tribunale dell'Inquisizione spagnola nel Regno di Napoli, impediti da una sollevazione popolare (nel 1547, come era già accaduto nel 1510), in quelle regioni l'Inquisizione era competenza dei vescovi e in particolare dell'arcivescovo di Napoli, che esercitava il proprio potere in accordo con le autorità politiche. Tuttavia, la Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio – allora presieduta dal domenicano Michele Ghislieri, cardinale alessandrino e futuro papa Pio V – mirava ad esercitarvi un proprio ruolo. Così, con un decreto del 20 maggio 1553, essa affidò a Scipione Rebiba, vescovo di Mottola, vicario arcivescovile di Napoli, l'incarico "segreto" di procedere contro gli eretici e andare alla ricerca di sospetti di eresie in tutto il viceregno di Napoli. Nella lotta contro l'eterodossia, la Congregazione romana continuò anche a servirsi dei predicatori domenicani, come già era avvenuto nei secoli precedenti. Dopo qualche anno di stallo, alla fine del 1557 il tribunale arcivescovile di Napoli riavviò le indagini sulle comunità valdesi della Calabria. Questa complessa articolazione di poteri, anche potenzialmente in concorrenza fra loro, è una delle chiavi di lettura per comprendere l'andamento non lineare delle strategie con cui la Chiesa di Roma si trovò ad affrontare la vicenda dei valdesi del Mezzogiorno.

Nel segno della scoperta di *enclaves* etniche e religiose, nel 1551-52 fu organizzata una prima repressione nei confronti degli eretici di Capua. Iniziava ad emergere l'immagine di un Mezzogiorno d'Italia caratterizzato da un mosaico etnico (greco-ortodossi, albanesi, ebrei e giudaizzanti, musulmani, eretici "foresteri" e "regnicoli") che, nei secoli precedenti, una politica volta a favorire gli insediamenti di popolazioni di varia provenienza aveva contribuito a creare. La pratica dei matrimoni interni alle comunità, la sopravvivenza di idiomi differenti mettevano quelle popolazioni, greche, albanesi e piemontesi o provenzali, nelle condizioni di vivere all'interno del sistema sociale, restandone però per lo più separate e impermeabili alla cultura dominante, fedeli alle proprie tradizioni, refrattarie alle imposizioni di uniformità religiosa che, dapprima blande, cominciarono a farsi più frequenti e pesanti a partire dalla metà del secolo XVI.

Si trattava tuttavia di una varietà di posizioni religiose che non contava solo i valdesi, ma altre tendenze di tipo riformato. Anche nella città di Cosenza, culturalmente vivace, negli anni quaranta sono documentati la diffusione di idee riformate, i contatti con personalità di rilievo della Riforma in Italia, la circolazione di libri eterodossi, anche nell'aristocrazia e fra i religiosi, come testimoniano sospetti e accuse di eresia che, fra il 1551 ed il 1554, andarono a colpire anche la curia cosentina.

Esistevano inoltre vere e proprie chiese che, pur essendo cristiane (greche e albanesi di rito ortodosso), sfuggivano al controllo delle strutture ecclesiastiche del territorio. Tra il 1554 ed il 1558 i casali pugliesi in cui è documentata anche

la presenza di valdesi, e in particolare a Volturara (fra il Beneventano e l'entroterra foggiano), furono oggetto di iniziative di controllo da parte della Chiesa di Roma, per via della presenza di comunità greche che si rifiutavano di obbedire ai precetti della vita cattolica. Quello fu uno dei primi atti ufficiali contro le minoranze greche in Italia, le quali in quell'area avevano una vera e propria chiesa autonoma, con proprie gerarchie ecclesiastiche e vescovi nominati dal patriarca di Costantinopoli. Successivamente la soluzione del "problema greco" fu affidata ad una Congregazione, appositamente creata, per la riforma dei greci esistenti in Italia, attiva fino alla fine del secolo.

Nel 1555 il sacerdote Basilio Castelluccio, cui era stata affidata la cura degli ultramontani di Faeto, aveva denunciato al vescovo di Troia, responsabile del governo spirituale di quel territorio, una «perniciosissima» situazione: «tucti, et homini, et donne, et figlioli sono heretici». Anche se la questione si risolse sostanzialmente con il pagamento di una pena pecuniaria, quello fu il segnale di un irrigidimento del clero locale, che si sentiva finalmente autorizzato a denunciare la presenza di eretici e la loro disobbedienza alla prassi cattolica. Infatti, solo tre anni più tardi (1558), fu incaricata una missione di predicatori domenicani, in occasione della quaresima, per verificare le condizioni di vita e le credenze religiose delle popolazioni ultramontane della Puglia. Ne risultarono tutte «ammorbate delle heresie». La presa di coscienza di consuetudini particolari conservate nel tempo, fece sì che, da quel momento in poi, l'eresia cominciasse ad essere abbinata ad una specifica appartenenza etnica, di cui si rilevava l'ampiezza della diffusione e la mancanza di controllo da parte delle istituzioni ecclesiastiche locali. Queste ultime avevano a lungo manifestato indifferenza: «il pastor se ne sta a Roma, cioè il vescovo, et le peccorelle suono dellaniate dalli luppi; [il vescovo] vole il dolce e non l'amaro [...] le cose di Dio vanno come vanno», lamentava il predicatore casertano fra Luca dell'Iadra.

Si stava insomma verificando un cambiamento nella presa di coscienza di un fenomeno fino a quel momento tollerato e spesso ignorato da un clero locale rilassato e talvolta addirittura assente. Si rendeva pertanto necessario, come richiesto anche dal predicatore casertano e segno di un conflitto di competenze che sarebbe durato anche nel Seicento, l'intervento di un'autorità centrale, che «procu-rasse un inquisitor in quelle parti».

Ma soprattutto si delineava, agli occhi degli inquisitori, il quadro di una presenza assai più ampia di quanto potessero immaginare, di comunità coese e organizzate, caratterizzate da consuetudini proprie e che avevano ormai acquisito alcune garanzie di "autonomia", di contatti ramificati tra le comunità, refrattarie al controllo ecclesiastico. A questa "scoperta", la Chiesa romana rispose con una strategia per uniformare il credo, i costumi e la vita quotidiana delle popolazioni, nel tentativo di frantumare un corpo sociale avvertito come estraneo e nemico.

Rilevando inoltre i legami esistenti con le comunità presenti in Piemonte, i poteri centrali della Chiesa romana decisero di adottare, all'interno della più generale azione di eliminazione del dissenso religioso in Italia, una vera e propria strategia antivaldese, che poneva problemi specifici e differenti. La presenza di consistenti gruppi valdesi ai due estremi della penisola sollevava, infatti, un pro-

blema di adesione di intere comunità alle idee “infette” e richiedeva una strategia che seguisse parallelamente le due situazioni con specifici adattamenti locali.

Tra la fine del 1558 e l’inizio del 1559, nonostante il tentativo missionario operato quattro anni prima, la presenza di ultramontani non accennava a diminuire. Dalle informazioni che cominciavano a giungere a Roma, agli occhi degli inquisitori si delineava un fenomeno ancora più coeso («sono astutissimi e tirano tucti una fune») e manifesto, senza timore di punizioni: «in questa patria et nella diocesi di Cosenza vi sono due ville ben populate, habitate molti anni sono da gente ultramontana, nelle quali [...] se ne scorse qualcuno infecto [...]. Però adesso, dove, si non per timor de Dio, almeno per timor della pena, doveriano o non essere aumentati in numero, o smorzate quelle prime scintille, sono aumentati in tanto che o nesciuno o puochi ce ne siano che non siano infectissimi lutherani». Emergeva però un ulteriore problema, che contribuiva a spiegare il motivo per cui tale presenza era sopravvissuta, pressoché indisturbata, per lungo tempo: non solo grazie alla coesione interna delle comunità, non solo per la rilassatezza del clero locale, troppo debole per intervenire nell’eliminazione del dissenso, ma anche per il clima di tolleranza concesso dai poteri locali, a partire dai «Signori, padroni di queste terre, li quali sono potentissimi e formidabili», che avevano sempre avuto interesse a salvaguardare i rapporti con comunità che non ponevano particolari problemi di ordine pubblico e fornivano manodopera per l’economia delle loro terre.

3. LA SCELTA DELLA RIFORMA

Nel frattempo, a modificare la situazione intervennero altre circostanze.

I contatti fra nord e sud, garantiti tramite i *barba*, erano proseguiti, quasi senza soluzione di continuità, attraversando i cambiamenti in corso anche fra i valdesi delle Valli del Piemonte a seguito dell’adesione alla Riforma. Tramite i predicatori già presenti al sinodo di Chanforan del 1532 ma soprattutto nella seconda metà degli anni Cinquanta, ai sinodi delle Valli del 1557 e del 1558, i valdesi delle regioni del Mezzogiorno avevano condiviso con i fratelli del Piemonte la transizione verso l’organizzazione in parrocchie, la predicazione pubblica, l’apertura di templi. Nonostante fino a quel punto non fossero rimasti del tutto nascosti, il fermento degli anni Cinquanta contribuì a dar loro visibilità. Narra Pierre Gilles che i valdesi del Sud vennero a sapere che «leurs Frères des Valees de Piedmont, nonobstant toutes considerations mondaines, à ce repugnantes, avoyent redressé entr’eux l’exercice totalement public du saint Ministère, avec toutes ses dependances, et rejezté toutes les precedentes dissimulations. Ces bons Calabrois se monstrerent desireux de les imiter». Non vi era però chi non consigliasse maggiore prudenza, come il già ricordato Gilles de Gilles, il quale era stato in Calabria nel 1555 e nel 1556. Alle loro richieste egli aveva risposto che considerasse-ro «qu’il les voyoit en danger d’une grande persécution», consigliando di «met-

tre ordre secrettement à leurs affaires, pour se retirer en lieux plus assurés, et de plus de liberté pour la conscience. [...] Mais la plus grande partie n'avoit courage de quitter un si bon pays, estimé des plus délicieux et fertiles de l'Europe, ne voyans d'autre part lieu de retraite assuré, sinon fort esloigné, difficile, et quasi impossible à si grand nombre de familles».

Intanto, anche su richiesta delle comunità del Mezzogiorno, al sinodo della metà di settembre del 1557, tenutosi presso la Comba di Villar Pellice, apprendiamo dall'interrogatorio di Goffredo Varaglia (catturato nel novembre a Torino e di lì a poco torturato e bruciato sul rogo) che dei ventiquattro ministri presenti la maggior parte era stata inviata da Ginevra. In quell'occasione fu presa la decisione di inviare fra le comunità del sud Italia il ministro Etienne Negrin di Bobbio Pellice. Nel 1557 predicò in Calabria, a San Sisto, anche Giacomo Bonelli, originario di Dronero e compagno di studi di Celio Secondo Curione, grande umanista e riformatore. Verso la fine del 1558, nonostante la non perfetta unanimità («encores que tous ne fussent pas de tel avis»), inviarono a Ginevra un loro delegato, Marco Uscegli, insieme allo stesso Negrin, per ottenere «quelque pasteur doué de courage, et prudence nécessaire pour l'exécution de leur dessein». La richiesta dei calabro-valdesi fu accolta dal consiglio della Chiesa italiana in città, che scelse per la missione Giovanni Luigi Pascale, che in quel momento si trovava a Losanna. Nativo di Cuneo, abbandonata la carriera militare, nel 1552 si era trasferito dapprima a Ginevra, poi a Losanna per frequentare l'Accademia teologica dove insegnavano Pierre Viret e Théodore de Bèze. Nel 1555 aveva dato alle stampe una traduzione del Nuovo Testamento con testo parallelo italiano e francese, ad uso dei rifugiati italiani, e l'anno successivo la traduzione di un trattato di Pierre Viret, con l'aggiunta di un proprio sonetto dal titolo *Alla messa*. Si trattava dunque di un personaggio di grande spessore intellettuale e, come risulta dalle sue lettere, di grande slancio evangelico. Nel marzo del 1559 egli ripartì dunque da Ginevra in compagnia di Uscegli, Bonelli, Negrin e di due profughi calabresi.

Nel frattempo la preoccupazione dell'Inquisizione romana era progressivamente cresciuta, tanto che nei primi giorni del 1559 il papa aveva promulgato una bolla che doveva avere una capillare diffusione e che vietava ai confessori di assolvere coloro che rivelassero di aver letto libri proibiti, facendo del sacramento della confessione un potente strumento di delazione e un'arma nella lotta antiereticale; ne seguì un aumento di autodenunce o denunce a carico di terzi. Se inserito in un contesto in cui la lotta all'eresia si affiancava allo sforzo del governo spagnolo di limitare le autonomie baronali dei decenni precedenti, il decreto ebbe un particolare effetto nei confronti dei signori locali, i quali si trovarono costretti a dimostrare la loro fedeltà al viceré e alla Chiesa, denunciando gli eretici presenti nei loro territori. Nell'unione delle due strategie, romana e vicereale, il crimine di fede fu assimilato a quello di ribellione nei confronti dello Stato. Fra gli altri, anche il signore di Fuscaldo, Salvatore Spinelli, si recò prontamente a Napoli a denunciare la presenza di eretici nelle proprie terre ed offrire il sostegno nella battaglia contro di loro.

Tale era dunque il clima che trovarono Pascale ed i suoi compagni al loro arrivo. Nonostante ciò, l'atteggiamento tutt'altro che prudente dei predicatori provo-

cò reazioni di segno differente. Se da una parte esso accese l'entusiasmo di molti fratelli in fede (tanto che «adesso stanno in tale hostinatione che determinano più tosto morire che lassare le loro maledette opinioni», scriveva nel maggio del 1559 il frate Alitto da Fiumefreddo), dall'altro suscito il timore della persecuzione e soprattutto grande ostilità fra le famiglie più benestanti, preoccupate di perdere le posizioni conquistate: lo stesso Pascale ricorda che «per lo spavento che avevano gli uomini della Guardia della persecuzione non fui quasi ricevuto dai più ricchi, se non per mia importunità. Poi essendo pregato da detti ricchi di andarmene, non volsi farlo, per amore del povero popolo, il qual era non affamato, ma morto di fame dell'Evangelio».

La predicazione di Pascale, praticata in pubblico, aperta e senza prudenza, ma della quale non conosciamo precisamente il contenuto teologico, invitava i fedeli a non nascondere le proprie convinzioni: «Fuggir potete, ma piegare le ginocchia a Baal vi è proibito sotto la pena della dannazione eterna». Se il suo arrivo rappresentò un segno di rottura rispetto ai suoi predecessori, esso si collocò comunque in una situazione in cui il tradizionale equilibrio sociale e religioso fra le comunità valdesi e le autorità civili ed ecclesiastiche della zona era già fortemente compromesso. Costretto ad abbandonare San Sisto per l'opposizione che si era creata nei suoi confronti, si spostò a La Guardia. Il 2 maggio 1559 fu arrestato per intervento del marchese di Fuscaldo, Salvatore Spinelli, che si era fatto interprete dei sospetti del clero e dei signori locali. Interrogato dal vicario giunto in Calabria per ordine del viceré di Napoli, Pascale fu incarcerato dapprima nel castello di Fuscaldo (per otto mesi) poi a Cosenza (dal gennaio alla metà di aprile del 1560), a Napoli (dalla metà di aprile alla metà di maggio) e infine a Roma (giunto il 15 maggio, vi rimase per altri tre mesi e mezzo). Condannato dal tribunale dell'Inquisizione, il 16 settembre del 1560 firmò i verbali degli interrogatori nel convento domenicano della Minerva, da dove fu poi condotto nella piazza di Castel Sant'Angelo e ivi bruciato sul rogo. Le sue lettere dal carcere (agli amici di Ginevra, ai valdesi di Calabria, al fratello Giovanni Bartolomeo, alla fidanzata Camilla Guarino), furono presto raccolte e pubblicate da Scipione Lentolo e Jean Crespin.

I suoi compagni andarono incontro ad una fine molto simile. Bonelli fu arrestato a Battipaglia mentre era probabilmente di ritorno da una visita alla diaspora pugliese; sfuggito alla prigionia, fu nuovamente arrestato a Messina e arso vivo in Piazza dell'Ucciardone a Palermo il 18 febbraio del 1560. Negrin, arrestato a Montalto all'inizio di giugno del 1561 insieme ad altri due compagni, fu portato a Cosenza e lì, secondo il racconto di Scipione Lentolo, morì prima dell'esecuzione capitale.

4. FRA RESISTENZA E REPRESSIONE

Tra la fine del 1558 e il maggio del 1559, la Chiesa e lo Stato erano dunque in possesso di informazioni sufficienti per avviare un'azione finalizzata alla riso-

luzione del “problema valdese” al Sud. Nel maggio del '59 erano iniziati i primi arresti e le abiure. Così, accanto alle catture pubbliche, come per Pascale e compagni, si aggiunsero alcuni arresti condotti in sordina, senza specificare la motivazione, allo scopo di non creare eccessivo spavento e spingere gli ultramontani alla fuga. Il compito di inquisire era stato affidato ad un frate minimo di San Francesco da Paola, Bernardino Alimena, abate di San Sisto e «cappellano di quei luochi». In una situazione del genere, tuttavia le carcerazioni segrete non potevano essere considerate sufficienti, ma solo rimedio temporaneo, lasciando aperto il problema di riuscire a riassorbire intere comunità compatte, con lingua e costumi propri, per decenni poco permeabili agli “italiani”. Era un problema nuovo per la Congregazione del Sant’Uffizio e costituì anche un banco di prova per la politica dell’Inquisizione in Italia meridionale, rendendo necessaria una continua ridefinizione di competenze fra poteri spesso in conflitto.

Nelle intenzioni del vicario arcivescovile di Cosenza, Orazio Greco, e dell’abate di San Sisto, il mezzo più idoneo sarebbe stato quello di ottenere un atto di abiura collettivo di quelle comunità, a cui sarebbe seguito un perdono “universale”. Una strategia “morbida” che evitasse spargimento di sangue, ma che in realtà avrebbe esposto le comunità al facile rischio di ricadere nel “peccato”, e obbligato, secondo le procedure, a punirle con la pena capitale. La stessa conversione di massa, in realtà, aveva spesso dato risultati di breve durata e poco incisivi, come notava il cardinale Ghislieri: «l’heresia essere tale infermitade che non così facilmente né in sì breve tempo si risana. Et chi vol risanarla convien ritrovar bene la radice». I dissidi interni sulle procedure da adottare portarono, nel novembre del 1560, la Congregazione a risolvere il problema affidando, attraverso la curia cosentina, la delega per risolvere il “problema calabrese” al domenicano Valerio Malvicino, tra l’altro figura ben vista dal potere vicereale di Napoli.

Dopo le conversioni “in moltitudine” ottenute dal vicario di Cosenza, al nuovo commissario per l’Inquisizione romana la situazione appariva ancora più problematica, proprio perché molti valdesi, dopo gli atti di ritrattazione collettivi, aveva ricominciato a professare la propria fede apertamente. Avendo egli provveduto a comunicare che la pena per coloro che fossero ricaduti nel peccato (“relapsi”) sarebbe stata la morte, centinaia di “ultramontani”, particolarmente «della terra di San Sisto», che allora contava circa cinquemila abitanti, iniziarono ad abbandonare i casali e a fuggire nei boschi circostanti, come risulta dal racconto di Scipione Lentolo, basato sulle testimonianze di alcuni scampati: «li quali furono poco men che tutti, onde havendo seco i ministri, facevano predicare e si raccomandavano a Dio per continue orazioni. La cagione principale perché costoro si mettesero nel modo detto di campagna, fu che cercavano di fuggire le occasioni di essere colti d’improvvisa, e così costretti a difendersi e spargere sangue humano».

La scelta della fuga e soprattutto quella di resistere con le armi – respinta da Pascale, che nelle sue lettere di esortazione ai fratelli in fede aveva consigliato la fuga ma solo disarmata, per coloro che non avessero il coraggio di affrontare il martirio – ne aggravava evidentemente la posizione di fronte alle autorità laiche ed ecclesiastiche. La fuga era pari ad un’aperta ribellione e poteva essere sedata soltanto con l’intervento armato. Negli stessi mesi stava assumendo dimen-

sioni preoccupanti anche il fenomeno del brigantaggio, che si concentrava specialmente nelle foreste della Sila, contro cui il governo vicereale aveva dato un incarico speciale a Pietro Antonio Pansa, che sarà uno dei principali responsabili anche nella repressione dei valdesi. Si venne così a creare un collegamento tra due fenomeni contemporanei, tra valdesi, fuggiaschi accusati di crimini di fede e lesa maestà, e briganti. La storiografia dei secoli successivi ha talvolta esaltato questo nesso a scopi propagandistici, unendo valdesi e briganti nella resistenza contro l'oppressore straniero (gli spagnoli), dando vita al mito del "Re Marcone" (Marco Berardi di San Sisto).

All'inizio del 1561, il tribunale istituito da Malvicino era riuscito ad ottenere altre abiure di singoli, individuati come principali responsabili dei disordini, a cui seguì la pubblicazione delle ordinanze del 9 febbraio 1561. Tale provvedimento inaugurò una nuova fase della repressione, che all'azione giudiziaria faceva seguire un regime di duri obblighi imposti ai "riconciliati": divieti di riunirsi in più di sei persone, di utilizzare la propria lingua; obbligo di seguire la messa prima del lavoro, di indossare l'"abitello" (due strisce di tessuto giallo, che pendevano sul petto e sulle spalle, con una croce rossa al centro); obbligo di far rientrare i parenti fuggiti a Ginevra o in Piemonte; divieto di intrattenere rapporti episodici con essi; obbligo di demolizione delle case che avevano ospitato i predicatori giunti d'oltralpe. Si trattava di un metodo che già era stato sperimentato dall'Inquisizione spagnola nel 1526 per regolare la vita e i costumi della minoranza moresca a Granada. Le ordinanze venivano lette ogni domenica dal curato del luogo. Insieme ai decreti regi che stabilivano la confisca dei beni degli "eretici", le ordinanze furono una delle cause del rapido peggioramento della situazione. La fuga di interi gruppi famigliari sembrava inarrestabile, mentre anche i "riconciliati" formalmente seguivano le cerimonie ma sembravano pronti ad abbandonare i villaggi non appena possibile. Al crimine di eresia si aggiungeva, per la prima volta, anche quello di dissimulazione («Per sola forza vanno alla comunione»), il che faceva ritenere gli ultramontani «tutti li maggiori busari et disfaumatori che si potessero trovare».

Nella strategia degli inquisitori, alla ricerca di soluzioni per la questione, si inserì anche il tentativo di tagliare i collegamenti fra le comunità, che divenne un problema soprattutto dopo la fuga nei boschi di molte famiglie di San Sisto. La mancanza di comunicazioni in merito all'evolversi della situazione nei singoli casali emerge anche nel racconto di Gilles. Egli narra infatti di uno stratagemma che i persecutori utilizzarono per snidare i valdesi di Guardia, che fino a quel momento non avevano tentato né fuga né resistenza: fecero loro credere nella resa dei sansistes e promisero protezione; «mais apres qu'ils eurent entendue que leurs freres de S. Sixte n'avoient point fleschi, ils eurent honte de leur lascheté; et ceux qui peurent, s'enfuient, dans les bois avec ceux de saint Sixte: mais la plus grande partie fut retenuë dans Guardia».

Il sospetto della simulazione degli uni e la fuga degli altri non facevano presagire la possibilità di riuscire a ricondurre quelle popolazioni nel seno della Chiesa, per cui andava trovata un'altra soluzione. Già nel 1559 il vicario arcivescovile di Napoli, Giulio Pavesi, scrisse al cardinale Ghislieri, al vertice dell'Inquisi-

zione romana, che «extrema provisione et rigorosissima cum il bracio seculare si bisogna fare ale cose de Calabria», mettendo in guardia che «non sarà sufficiente remedio a pigliarne dieci e vinti, ma in tutto bisognerà brusarli». Nel marzo 1561 si ripresentò la stessa possibile soluzione, come scrisse il commissario a Roma: «Pocho rimedio credo si possi fare [con questi popoli] se non l'esterminio se non de tucti, almeno d'alchuni». Si prospettò dunque la possibilità di un intervento militare fornito dal governo spagnolo. Il commissario dell'Inquisizione, il domenicano Malvicino e il suo collaboratore Alfonso Urbino, avevano stabilito la loro sede a Montalto, altro centro della presenza valdese. Dopo un primo tentativo di far uscire allo scoperto i fuggiaschi di San Sisto, intimando loro di rientrare nelle proprie case deponendo le armi, ottennero ciò che volevano (8 maggio), ma nell'ordinare che «tutti, maschi e femine, piccioli e grandi, si presentassero in Cosenza», ricevettero una richiesta di perdono tramite un rappresentante della comunità. Rifiutandola, li spinsero nuovamente alla fuga nei boschi. Il fallimento di questo tentativo aprì la strada alla richiesta al governo vicereale per il ricorso al braccio armato: un primo bando (14 maggio) stabilì «che tutti coloro li quali ritrovassero di tal gente li pigliassero o morti o vivi», mentre un secondo (del giorno successivo) «che qualunque tenesse alcuno di costoro nascosto in casa, o picciolo, o grande, o maschio o femina, gli rivelassero, e non gli rivelando, incorressero nella medesima pena ch'erano quelli. Questo fu cagione di gran dolore a molti, ancora che fossero di diversa religione. Percioché erano costretti manifestar quelli li quali, o per amicitia o mossi a compassione o per altri aspetti simili, desideravano tenere occulti e salvarli essendo possibile».

Il governatore del ducato di Montalto, barone Castagneto, radunò due compagnie di circa mille soldati, e inviò due avvisi che avrebbero garantito l'incolumità alle donne e ai bambini di San Sisto che fossero rientrati nelle loro case. Durante una di queste operazioni, il comandante Castagneto e i suoi sorpresero alcuni fuggiaschi che reagirono con le armi, uccidendoli. Nel resoconto di Lentolo – che come Pascale non era favorevole a tali metodi – il gesto avrebbe gettato nello sgomento i fuggiaschi, propensi allo scontro armato: «Non potevano uccidere degli avversari assai maggior numero se havessero voluto: ma non solo nol ferono, che più tosto ebbero grandissimo dolore e pentimento di quanto si era fatto. La onde piangendo del caso occorso, essendo già notte, si ridussero dove erano gli altri, dove havendo ascoltata la predica e fatte le preghiere solite, si risolsero di voler più tosto morir crudelissimamente che difendersi».

La notizia della “rivolta armata” destò molto scalpore. L'uso delle armi contro l'autorità fu la motivazione decisiva per bandire una vera e propria “crociata”. Il viceré inviò nella zona altre milizie, che si aggiunsero a quelle comandate da Marino Caracciolo, marchese di Bucchianicio e governatore della regione, affiancato dal nobile napoletano Ascanio Caracciolo, dei duchi di Montalto, già incaricato, all'inizio di maggio, di una prima azione di rastrellamento, «con bandiere spiegate e tamburi, come havessero a fare una gran guerra». L'incarico lasciava mano libera nella repressione e forniva compagnie di fanteria spagnole, truppe regolari richiamate con appositi bandi di arruolamento, malfattori espulsi dal regno di Napoli per omicidio e rapina ai quali era stata promessa amnistia to-

tale, a cui si aggiunsero altri uomini dei paesi circostanti, attirati dalla promessa di una taglia: «A qualquiera que traxere bivo alguno de los hereges predicadores se le daran cien ducados, y veinte per qualquiera dem los hereges particulares, y diez ducados trayendole muerto».

Mentre i soldati rastrellavano il territorio, il primo obiettivo fu il borgo di San Sisto, dove si trovavano ancora donne e bambini: nel pomeriggio del 1° giugno vi fu appiccato il fuoco – tranne alle abitazioni di coloro che avevano fornito collaborazione – allo scopo di far uscire allo scoperto gli uomini rifugiati nei boschi. Mentre i primi, fuggiti dal paese, furono raggiunti e uccisi o violentati, i secondi proseguirono nella loro fuga; i loro spostamenti sono descritti con precisione da alcuni scampati che poi ne trasmisero testimonianza a Scipione Lentolo.

Il clima di terrore mise in tale allarme i valdesi dei borghi vicini al punto che questi, per timore di rappresaglie, rifiutarono di fornire rifugio ai sansistesesi in cerca di aiuto: «se ne andarono al Vaccareccio [Vaccarizzo di Montalto]. Dove neanche stettero guari, ma andavano vagabondi qua e là, non sapendo dove potersi ritirare che stessero sicuri, per essersi loro quasi tutto il paese levatosi contra». Molti dunque furono catturati e portati nelle carceri di Montalto (e in parte a Cosenza), dove il 4 giugno iniziarono le prime esecuzioni per impiccagione e molti furono gettati dalle torri del castello.

Il 5 giugno fu la volta di La Guardia dove Marino Caracciolo, insieme al commissario vicereale Pietro Antonio Pansa, e con l'aiuto del marchese Spinelli – che tentò di salvaguardare almeno i propri beni – riuscirono a far uscire dalle mura del borgo buona parte della popolazione con la promessa di non spargere sangue, ma poi procedettero al saccheggio, all'incendio di decine di abitazioni e condussero circa settecento prigionieri a Montalto.

Mentre a San Sisto si svolgeva il rastrellamento dei fuggiaschi, l'arcivescovo di Cosenza aveva fatto richiesta al generale della Compagnia di Gesù di inviare due predicatori dell'ordine (Lucio Croce e Juan Xavier) per convertire i valdesi dei feudi di Montalto e Fuscaldo. Giunti a Montalto l'8 giugno, i due gesuiti furono testimoni della carneficina che fu eseguita nei giorni successivi, dopo che il tribunale istituitovi dal domenicano Malvicino aveva provveduto a torture, processi ed esecuzioni pubbliche. L'episodio più noto e atroce ebbe luogo l'11 giugno, sulla scalinata della chiesa di San Francesco da Paola, tramandato da un testimone di parte cattolica in una lettera che sintetizza due fogli a stampa noti come "Avvisi di Napoli" e che ebbe immediata diffusione a Norimberga, Ratisbona, Strasburgo, Basilea: «...hoggi a buon hora si è incominciato a far l'horrenda Justitia di questi luterani, che solo in pensarvi è spaventevole, che così sono questi tali come una morte di castrati; li quali erano tutti serrati in una casa e veniva il boia et li pigliava à uno à uno, e gli legava una benda avanti agli occhi e poi lo menava in un luogo spatioso poco distante da quella casa, e lo faceva inginocchiare e con un coltello gli tagliava la gola, et lo lasciava così; dipoi pigliava quella benda così insanguinata, e col coltello insanguinato ritornava a pigliar l'altro, e faceva il simile, ha seguito quest'ordine fino al n. di 88, il qual spettacolo quanto sia stato compassionevole, lo lascio pensare et considerare à voi. I vecchi vanno a morire allegri, et li giovani vanno più impauriti; si è dato ordine e già sono qui le

carra, et tutti si squarteranno e si metteranno di mano in mano per tutta la strada che fa il procaccio fino ai confini della Calabria; se il papato et il s.r vice Re non comanderà al s.r Marchese che levi mano, tuttavia fa dar de la corda a gli altri e fa un numero per poter poi far del resto; si è dato ordine far venire hoggi cento donne delle piu vecchie, et quelle far tormentare e poi farle giustitiare ancor loro per poter far la mistura perfetta. Ve ne sono sette che non vogliono vedere il crucifisso ne si vogliono confessare, i quali si abbruciaranno vivi».

Il bilancio della strage era impressionante, come riferito ancora nella medesima lettera: «Hora essendo qui in Mont'alto alla persecutione di questi heretici della Guardia Fiscalda, et casal di San Sisto, contra gli quali in XI giorni si è fatta executione di 2m[ila] anime e ne sono prigioni 1600 condannati et è seguita la giustitia di cento et più ammazzati in campagna, trovati con l'arme circa 40 e l'altri tutti in disperatione a quattro et a cinque, brugiate l'una e l'altra terra, et fatte tagliare molte possessioni», tanto che, come scriveva Luigi d'Appiano, segretario dell'arcivescovo di Reggio Calabria Gaspare del Fosso, «vedesi tale spettacolo spaventevole agli eretici e di grande confermazione a' cattolici».

L'eccidio proseguì a Cosenza, dove erano stati condotti numerosi prigionieri nelle carceri del castello; decine di loro furono uccisi in una pubblica piazza, accanto al fiume Busento (oggi ribattezzata "Piazza dei Valdesi"). I restanti prigionieri andarono incontro a differenti destini: alcuni riportati a Guardia e dintorni e sottoposti a penitenza, altri a remare nelle galee spagnole, molte donne vendute come schiave, i bambini di meno di quindici anni «dati alla cura di estranei».

Terminata la strage, la repressione proseguì con altri mezzi, poiché si trattava di affrontare il gran numero di "relapsi" (ricaduti in eresia dopo l'abiura), in particolare quelli di Guardia: «l'altra multitudi, conosciuti et abiurati loro errori, fu reconciliata et cum penitentia salutare et ordini de osservare [fu] liberata dal carcere, remittendo a nuova deliberatione il luogo che haveranno ad habitare, et che in segno de penitentia tutti huomeni et donne habbiano a portare l'abitello». Nel mese di settembre il viceré di Napoli autorizzò alla confisca di tutti i beni degli eretici, con una registrazione accurata che metteva tra l'altro in evidenza disparità sociali ed economiche all'interno delle comunità, segno di differenti capacità di mediazione con le autorità locali. Parte del ricavato degli espropri fu devoluto alla Confraternita della redenzione degli Schiavi (per il riscatto dei cristiani imprigionati dai turchi), una quindicina di anni più tardi ceduto a prezzo di favore al marchese Spinelli. Il panorama dei borghi era desolante all'indomani della strage, a causa delle distruzioni, dei saccheggi e del calo della popolazione; nel 1580 Montalto fu ripopolata facendovi insediare coloni albanesi di rito greco.

Si trattava dunque di riorganizzare la vita degli ultramontani rimasti e indirizzarla verso la corretta disciplina cattolica. A vigilare sulla questione erano deputati i missionari gesuiti, giunti appositamente per la riconciliazione degli eretici già durante la fasi più cruenta della repressione: «li padri del Jesus non sono stati né stanno qui ociosi, ma attendono con ogni diligenza a instruire quei poveretti. Et accompagneranno con buone esortationi quelli giustitiati ben morire. Et serveranno anco multo quando si donerà la forma del vivere a questi che resteranno».

Le missioni dei gesuiti si succedettero a più riprese negli anni successivi, quando furono inviati Niccolò Bobadilla e Cristoforo Rodriguez; mentre già nella seconda metà degli anni Sessanta il «negocio delli ultramontani» rientrò nelle mansioni dei vescovi, coadiuvati dal vicario arcivescovile di Napoli (in quel momento Giulio Antonio Santoro, uomo particolarmente intransigente), incaricato dell'Inquisizione romana per il Regno. Da allora i valdesi continuarono, nonostante la repressione culminata nel 1561, ad essere avvertiti come un problema sempre vivo; talvolta la loro presenza diventò anche pretesto per una disputa di potere nel governo della diocesi. Negli anni Ottanta e soprattutto nel decennio successivo, mentre la Congregazione romana del Sant'Uffizio iniziò a dedicare minore interesse alla minoranza ultramontana, i poteri locali ripresero la strada dello stretto controllo sulla vita delle popolazioni ad essi sottoposte, a partire dalle ordinanze emesse prima della strage. Così nel 1592 ottennero nuove ordinanze da Roma, che in parte attenuavano le norme del 1561: da una parte prendevano atto dell'impossibilità di far rispettare la proibizione di matrimoni fra ultramontani (che era stata imposta allo scopo di mescolare ultramontani e italiani e per favorire la dispersione dei patrimoni famigliari), dall'altra obbligavano ad abbandonare definitivamente il linguaggio provenzale in favore dell'italiano. In quegli anni ricominciarono le denunce per l'inosservanza dei divieti, le accuse di dissimulazione religiosa, gli arresti per coloro che, a Guardia e San Sisto, non osservavano gli ordini del Sant'Uffizio.

Le ricerche sul funzionamento dell'Inquisizione in relazione alla presenza valdese dopo la strage mostrano chiaramente come a partire dalla fine del Cinquecento fu avviata una sorta di «giurisdizione di emergenza», che sarebbe durata per tutto il Seicento. Ne è testimonianza una dettagliatissima lettera dell'arcivescovo di Cosenza, Giovan Battista Constanzo, inviata ai cardinali romani nell'ottobre dell'anno 1600: «Si tiene gagliardissimo sospetto che nell'esteriore solamente fingono quei popoli di essere catholici, ma che intrinsecamente, et, per quanto possano scoprirsi fra di loro, stiano ancora oggi involti negli antichi loro errori». Sembrava dunque necessario dover tornare ad infliggere delle punizioni esemplari per poter ottenere qualche risultato: «per osservanza degli ordini dell'ascoltar messa, sentir la predica, mandare i figliuoli alla scuola, et altri simili, io stimo che oltre la pena del carcere, horamai da questa gente poco stimata o temuta, sarebbe molto espediente metterci alcuna pena pubblica che havesse del vergognoso, non solo delle correggie al collo, o torcia in mano, ma anco di discipline, o di collaro di ferro al collo, o di habitello o altra [cosa] simile». Per vigilare sulla vita quotidiana dei sospetti, poter verificare che non si riunissero abusivamente e che nelle case vi fossero immagini sacre, l'arcivescovo Constanzo aveva imposto, nei decreti di inizio Seicento, di fabbricare porte con spioncini che si potessero aprire dall'esterno (ancora oggi visibili). Le ordinanze furono ribadite altre volte durante quel secolo, nel 1608, nel 1628, nel 1637 e nel 1672, in seguito alle denunce del cappellano di San Sisto e Vaccarizzo, inframmezzate da momenti di ribellione, come nel 1635 la sommossa della popolazione di Guardia contro il marchese di Fuscaldo e, nel 1638, l'uccisione del cappellano di San Sisto, Matteo Rocco, a causa delle continue vessazioni.

Il mantenimento dei modi di vita tradizionali («l'hostinatione de vivere all'antico») era, agli occhi delle autorità ecclesiastiche, un sintomo evidente per cogliere in quelle popolazioni la sopravvivenza della loro fede, a cui forse si aggiungeva anche la trasmissione della memoria delle fasi più dure della repressione. In merito a quest'ultimo punto, è significativo notare che, se subito dopo la strage, la Chiesa di Roma intendeva propagandare il fatto come monito nei confronti di coloro che, convertitisi, rischiavano di ricadere nell'errore (si ricordi la lunga fila di impiccati lungo la strada che va da Cosenza a Morano Calabro), col passare del tempo, alcuni si chiesero se non fosse più opportuno seppellire quel ricordo. Emblematica è allora una lettera del 1635 alla Congregazione del Sant'Uffizio in cui si metteva in guardia dal pericolo di ricordare: «nasce anco l'inconveniente che li gioveni, che per altro non haveriano memoria alcuna delle pazzie de loro antecessori, fatti curiosi da questa lettione, se informino di quella infelice historia che deveria esser sepolta in una eterne oblivione, poichè potentissimo mezzo è per conservare la fede nelli popoli la buona institutione catholica con la quale non sia meschiata cognitione di cosa contraria a lei, perchè dall'intendere il contrario nasce curiosità di mettere in disputa quello che si deve solo credere».

Nonostante i metodi violenti e il successivo regime di emergenza (o forse proprio a causa di ciò), accanto ad un'adesione particolarmente scarsa alle prescrizioni inquisitoriali, continuò ad essere registrata traccia di presenza valdese e riformata nel cosentino fino a tutto il Settecento: i contatti con il Piemonte e la Riforma furono assicurati ancora dai predicatori itineranti, mentre proseguirono gli spostamenti di individui provenienti dalle Valli piemontesi e da Ginevra, come testimoniano i registri di luoghi di ospitalità come quelli del "Venerabile Hospedale di Spezzano Piccolo", sui monti della Sila, a nord di Cosenza.

5. LE «ALTRE TERRE DI SIMIL NATIONE»

La fuga di interi nuclei famigliari a partire dal mese di aprile del 1559, prima del massacro, destò presto l'attenzione dell'Inquisizione romana. Anche dopo il 1561, numerosi altri riuscirono a fuggire verso varie destinazioni; ai punti di riferimento principali, Ginevra e le Valli del Piemonte, si aggiunsero le comunità insediate in Puglia e in altre aree del Mezzogiorno.

Già alla fine di giugno del 1561 le autorità iniziarono ad interessarsi, probabilmente grazie alle notizie ottenute mediante confessione coatta, delle comunità valdesi della Puglia. In una lettera del 21 di quel mese, l'arcivescovo di Reggio Calabria, Gaspare Del Fosso, si rivolgeva con viva preoccupazione al cardinale Michele Ghislieri: «le informazioni et depositioni loro si pigliano con diligenza, et bisognerà proveder a tutte le terre quali sono per questo Regno de simile natione, come sono la Volturara, le Celle, Faite, Monte Agoto et altre, perchè tucti sono alli stessi errori».

Di alcuni scampati alla strage si sapeva che erano riusciti a fuggire per cercare scampo in Puglia, come un certo «Tomase Calvino», che in un “censimento” dei “fuochi” di La Guardia e San Sisto del 1563, risultava da circa due anni «contumace del delitto de eresia [...] morto in Puglia da circa un anno, le sue robe le ha tenute et tene il regio fisco. In S. Sisto è la moglie poverissima con figli piccoli». Dalle testimonianze che cominciarono ad emergere, fu tuttavia evidente che gli approdi dei fuggiaschi non fossero occasionali, ma si reggevano su reti di collegamento che univano fra loro le comunità valdesi del Meridione, intessute grazie alla circolazione di predicatori itineranti, come già avevano fatto i *barba*.

Volturara, Celle, Faeto, Montaguto, Monteleone, Motta Montecorvino erano piccoli borghi situati tra la Capitanata (entroterra foggiano), l'Irpinia e il Beneventano, dipendenti da quattro sedi vescovili (Ariano, Benevento, Bovino, Troia e Volturara). A metà Cinquecento quei paesi erano compresi nei territori su cui esercitavano la loro signoria rispettivamente Vincenzo Carafa, Ferrante Caracciolo, la famiglia Bernaudo, Cesare Gonzaga. Costoro avevano a lungo non solo “tollerato” ma apertamente favorito l'insediamento e la presenza di ultramontani, tanto che Volturara, il centro più popoloso, contava 115 fuochi e «quasi tutta abitata da piemontesi e provenzali» e «stata da circa 40 anni ingannata in heresie vualdense et lutherana tutta, et con falsi predicatori che li persuadevano, predicando oculatamente in una casa privata, la quale il santo officio fece abrusciare quando lo seppe; questi heresiarci et predicatori faceano de medico et chirurgo, per meglio poter trattare et ingannare gl'ignoranti».

Per eliminare il pericolo d'eresia, fu inizialmente inviato il domenicano Malvicino, che abbiamo già visto in azione in Calabria, il quale esportò anche qui una linea d'intervento intransigente. L'eco dell'«horrenda justitia» perpetrata in Calabria convinse tuttavia l'Inquisizione romana a procedere con metodo differente, facendo ricorso all'invio di gesuiti: «Al principio, quando siamo arrivati, trovai tutta la terra molto spaventata e spavorita, perché fa un ano che era qui un Reverendo Padre Fra Valero, domenicano, mandato per il medesimo servitio; et hallora si hano mandato molti in prisione, et dipoi a galera; e cusì havevano paura che io faria altra cosa simile», secondo la testimonianza del gesuita Cristoforo Rodriguez, giunto nell'agosto del 1563. Il metodo di questi era, invece, dichiaratamente differente rispetto a quello del predecessore: «fra li altri mezzi, uno fu di gran efiatìa acciò disesero la verità, cioè usar con loro gran suavità; et cusì procurai pian piano di sortarli et persuadirli a che confesasero la verità, agiutandomi di alcuni loro che haveano confesato ben, a li quali faceva exortar a li altri».

I primi tentativi non furono certo incoraggianti, sia per la resistenza a confessare, sia per il terrore della repressione e l'eco degli avvenimenti calabresi. Fra loro, il gesuita ne aveva individuati alcuni ancora più recalcitranti, in merito ai quali il cardinale Ghislieri aveva prontamente consigliato che «se ci è qualche osso cattivo da rosigare, cioè qualche malvagio che sia gravemente inditiato et non vogli dire la verità, et non ci sia modo di darli corda, ovvero per non spaventare li altri, Vostra Reverentia scrive qua secretamente a noi, che daremo ordine di levarli tale fastidio». I tempi necessari per questa operazione richiedevano tuttavia anche altri metodi, per cercare di spezzare, anche con il terrore, i legami di

solidarietà comunitaria ed ottenere confessioni e denunce a carico di terzi. Per risolvere la questione in tempi brevi e per non ottenere abiure fasulle, era insomma necessario, scriveva ancora il cardinale da Roma, «che li avertischi, dico li principali, quelli che hanno un poco più di ingegno che li altri, che il giuramento che hanno tra loro, di non rivelare et di non accusarsi, non è giuramento, ma legamo d'iniquità, et che si rissolvino di venire schiettamente, et confessare liberamente la verità; che altrimenti doppoi che noi haveremo usato la dolcezza, vedendo che non giovi, si usarà poi la severità, con l'esterminio di quella città et di tutta quella generatione». Gli interrogatori si succedettero a ritmo serrato e il gesuita fu costretto a interrogare «molti di loro 3 o 4, et alcuni altri più di sei volte [quando] v'era informazione contra loro et erano molto ostinati» e, per raggiungere i risultati voluti, il gesuita agì anche in deroga alle prescrizioni del Sant'Uffizio, ottenendo, non senza fatica, il permesso di alleggerire le pene previste per il peccato di eresia (come l'obbligo di portare l'abitello). Le pene furono dunque ridotte a libertà vigilata, digiuni, preghiere e penitenze. Nell'azione dei gesuiti sembravano aver sortito anche un certo effetto l'attività di istruzione dei giovani, la richiesta di far tornare dalle carceri romane alcuni di coloro che erano stati arrestati da Malvicino, ma anche la disponibilità ad intervenire nella ricomposizione delle liti e nel sostegno fornito ai contadini nel presentare ricorso contro gli eccessivi carichi fiscali.

La campagna missionaria intensiva di Rodriguez e dei suoi collaboratori proseguì fino a tutto il 1564, toccando Celle, Faeto, Monteleone, Montaguto e Motta Montecorvino, per un totale di circa millecinquecento conversioni. Il risultato, ottenuto in tempi relativamente brevi e con metodi non cruenti, pareva aver definitivamente risolto il problema, riconsegnando quelle comunità nel grembo della Chiesa di Roma. Come per i casali calabresi, i “costumi” ultramontani sopravvissero in modo sotterraneo per qualche decennio, poiché alla fine degli anni Sessanta il cappuccino Basilio da Castelluccio – che aveva frequentato già quelle popolazioni negli anni 1554-1555 – riferì a Roma che non solo quegli «heretici» dissimulavano e fingevano di essersi convertiti al cattolicesimo, «ma il peggio è che ne convertono molti alle loro heresie, imperoché vanno li poveri homini idioti et conversano con quelli semplicemente, ed essi astutamente ad poco ad poco, con belle parole sotto manto de santità, li fanno restare allacciati alle loro heresie». Ancora alla fine degli anni Ottanta fu necessario procedere contro alcuni “provenzali” di Volturara. Tuttavia, paradossalmente, mentre le conversioni “dolci” in Puglia risolsero la questione, in Calabria la repressione sembra aver lasciato tracce più durature.

I collegamenti esistenti fra gruppi valdesi (e forse anche con altri riformati) in molte aree del Mezzogiorno offrivano ai fuggitivi altre possibili destinazioni.

Alcuni documenti fanno espresso riferimento alla fuga di calabresi a Napoli. Già nel 1569 la curia napoletana aveva notizie della presenza in città di una conventicola di eretici calabresi originari dei casali della Guardia e Montalto. Il “capo” del gruppo era un certo Vincenzo Bruno (una sua nipote aveva sposato a Ginevra Ascanio Musitano, originario di Castrovillari, a sua volta sospetto di eresia). Questi aveva sempre mantenuto rapporti con i valdesi calabresi, «forse

da vinti anni, [...] ha sempre avuto intelligentia con quelli che sono stati abbruciati, come sono quelli della Guardia et Bisignano et Santo Vincenzo, casali di Montalto». Di lui Giovanni Tommaso Policastrello, nella deposizione alla curia di Capri nel medesimo anno, riferì che, prima e dopo la strage, aveva rapporti con una «congregazione» di uomini e donne dei casali cosentini e «tutti erano complici et praticavano et con esso sempre correvano et andavano et venivano». Ancora nel corso del Seicento, sono noti spostamenti di valdesi dei borghi calabresi, come lamentò Matteo Rocco, «abate di San Sisto», al cardinale Giangrazia Millini il 13 gennaio 1624. Questi riferì che, dopo l'intervento delle autorità ecclesiastiche, «parte di quelli restarono in detti paesi» dopo di che ricevettero varie imposizioni, fra cui anche il divieto di «scrivere nelli paesi ultramontani»; rivelò inoltre che «quelle genti pure sono fugiti da detto loco alcune persone et andandosene ne' loro paesi et alla loro setta»; fra questi, «hora si è trovato ch'è in Napoli è capitato uno Antonio Giaimo di Sancto Sisto quale pubblicamente s'ha lassato dire esser uscito da sua terra per andarsene in Genevra a ritrovare li suoi parenti, il che presuppone sia mandato dalle loro reliquie che tuttavia sempre stanno con il vitio».

Altra meta fu la Sicilia. Nell'ottobre del 1569 il vescovo di Muro Lucano, Filesio Cittadino, incaricato di una visita pastorale nei casali degli ultramontani, scrisse al cardinale Flavio Orsini a Roma riferendo che «Michele Tunda detto Fiamengho si partì da La Guardia et se ne andò in Palermo, dove intendo che ricetta questi che si parteno da La Guardia et che ci habia pur recettati li fugitivi passati», agendo da tramite per la fuga di ultramontani verso la Sicilia. Arrestato a Messina in data non precisata, fu poi portato prigioniero in Calabria, ma morì durante il viaggio. L'anno precedente (1568) un altro suo conterraneo, Antonio Nicolino di La Guardia, era stato catturato a Messina.

La preoccupazione circa l'esistenza di appoggi garantiti ai fuggiaschi anche nelle altre regioni del Mezzogiorno è efficacemente espressa dal vescovo di Muro che, nella stessa lettera del 1569, a Roma, annunciò: «ho pensato che un giorno che mi fermerò in qualche luogo a pigliar fiato, dimandar queste depositioni al'Inquisitione di Sicilia, per farli pigliare et habiurare. Scriverò semelmente ala Volturara, dove si dubita che stia Tomaso Gaudino, principal heretico che fugì a tempo di lor giustitia».

6. VERSO IL PIEMONTE E GINEVRA

La fuga e il rifugio presso altri gruppi di “valdesi” sparsi nella penisola preoccupò l'Inquisizione romana, che avrebbe voluto poter circoscrivere il fenomeno. Già negli anni Sessanta emerse dunque l'urgenza di ridurre innanzitutto i contatti con le comunità d'origine nelle valli alpine e con Ginevra, come testimonia un documento pontificio redatto su sollecitazione della congregazione del Sant'Uffizio che nell'agosto del 1592 prescrisse che «de ditta terra senza licenza inscritta

della Santa Inquisizione suddetta possa andare, mandare né scrivere in Piemonte, in Geneva, o vero in qual si voglia parte ove sono eretici o d'heresie sospetti». Ancora da San Sisto nel 1637 l'abate Matteo Rocco informò le autorità romane che «pochi anni sono forno relassi et detti abitatori di ditti luoghi ne sono andati al vallo di Lucerna dove vivono da eretici»; negli anni Venti del Seicento Giovan Battista Luga, calabrese, sposò una certa Ester, figlia di Jacques Gay, pastore in Val Perosa.

Inoltre, anche dopo la strage e fino a tutto il Seicento, continuò, anche se con difficoltà, il flusso di predicatori itineranti provenienti da Ginevra. Nell'ottobre dell'anno 1600 l'arcivescovo di Cosenza, Giovan Battista Constanzo, riferiva ai cardinali della Congregazione dell'Inquisizione di un episodio di trent'anni prima: «alcuni della Guardia haveano laudato quell'eretico che nell'anno 1566, quando furono inquisiti, venne da Geneva in queste parti, riputandolo per santo, et non di meno con tutte le diligenze usateci, non è stato possibile haver notitia [di] che siano stati quelli che l'hanno laudato». Altri, già fuggiti, tornarono nei casali calabresi dove era ancora la loro famiglia, fungendo da tramite per la diffusione della propaganda calvinista; come Felice Pergola di Montalto, dapprima diretto in Piemonte, poi a Lione e nel 1564 a Ginevra, arrestato nel 1567 mentre rientrava nei luoghi nati per portare informazioni sui correligionari transfughi, corrispondenza e «certi libri pessimi heretici».

I valdesi delle Valli e la Chiesa italiana di Ginevra tentarono di fornire ai calabresi non solo rifugio ma anche sostegno economico, anche se negli stessi anni le comunità del Piemonte furono colpite dalla repressione. Nel 1561, Gerolamo Selvaggio, pastore a Torino, «scrisse annunciando che dei soccorsi s'andavano raccogliendo in più luoghi con sollecitudine. Altrettanto avveniva in Francia, specialmente in Provenza; ma i torbidi che tosto scoppiarono in quel paese impedirono che se ne ricavasse tutto il frutto sperato». Collette per i valdesi del Piemonte e della Calabria furono raccolte anche a Ginevra, Zurigo e Strasburgo.

Ginevra era per tutti, in quegli anni, la «cité refuge» e gli elenchi di rifugiati italiani a Ginevra tra XVI e XVII secolo forniscono i nomi di molti riformati provenienti da Campania, Calabria, Puglia e Sicilia. Oltre a questi riferimenti è anche interessante notare che i riformatori ginevrini e svizzeri, e soprattutto la numerosa comunità di lingua italiana, erano informati circa la consistenza e le condizioni di quei "valdesi" del sud Italia, un gruppo che era stato sufficientemente numeroso da meritare la rischiosa spedizione di maestri e predicatori, fra cui un personaggio di levatura intellettuale come Gian Luigi Pascale.

L'adesione alla Riforma di quei coloni dell'Italia meridionale era dunque ritenuta importante, forse come possibile "avamposto" per la diffusione della Riforma in Italia? Ma fu una speranza destinata ad essere presto delusa.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

Susanna PEYRONEL RAMBALDI, *La guerra fatta dal duca di Savoia Emanuele Filiberto contro i suoi sudditi delle Valli*

Sul Piemonte ed Emanuele Filiberto: P. EGIDI, *Emanuele Filiberto*, Torino, Paravia, 1928; G. JALLA, *Storia della Riforma in Piemonte fino alla morte di Emanuele Filiberto (1517-1580)*, Torino, Claudiana (reprint), 1982; W. BARBERIS, *Le armi del principe. La tradizione militare sabauda*, Torino, Einaudi, 1988; P. Merlin, *Il Cinquecento, in Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna*, Torino, UTET, 1994, pp. 3-170; P. MERLIN, *Emanuele Filiberto. Un principe tra il Piemonte e l'Europa*, Torino, SEI, 1995; A. BARBERO, *I soldati del principe. Guerra, Stato e società nel Piemonte sabauda (1450-1580)*, in *La società dei principi nell'Europa moderna (secoli XVI-XVII)*, a cura di C. Dipper e M. Rosa, Bologna, Il Mulino, 2005.

Narrazioni contemporanee di parte riformata della guerra del 1560-61: *Histoire memorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana, 1972, recentemente attribuita con ragionevole probabilità al pastore Scipione Lentolo (E. FIUME, *Scipione Lentolo. 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 231-237); *Histoire des persecutions et guerres faites depuis l'an 1555 iusque en l'an 1561 contre le peuple appelé Vaudois, qui est aux valeés d'Angrogne, Luserne, Sainct Martin, la Perouse & autres du pais de Piemont*, edita in traduzione italiana (Storia delle persecuzioni e guerre contro il popolo chiamato valdese) e col testo francese in appendice da E. Balmas e C. A. Theiler, Torino, Claudiana, 1975, anch'essa anonima, ma assai probabilmente attribuibile al pastore Etienne Noël. Sulla complessa storia di queste narrazioni cfr., oltre alle *Introduzioni* di Balmas, anche J.-F. GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI^e siècle: Jean Crispin, Étienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi valdesi, 1982, pp. 167-202). Una ricostruzione successiva delle vicende piemontesi e delle contemporanee stragi calabresi è fatta da Scipione LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte a' tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte, contra il popolo, che chiamano valdese, e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto e favore, raccolta da Scipione Lentolo*, a cura di T. Gay, Torre Pellice, 1906.

Fonti edite per una ricostruzione degli avvenimenti: E. COMBA, *La campagna del Conte della Trinità narrata da lui medesimo*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 21, 1904, pp. 3-32; 22, 1905, pp. 7-27; A. PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i valdesi negli anni 1560-1561*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXI, 110, 1961, pp. 51-125; A. PASCAL, *Le lettere del governatore Sebastiano Grazioli Castrocaro*, «Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise», 26, 1909, pp. 15-38; n. 28, 1911, pp. 17-49

Sugli eserciti e la disciplina cristiana: si veda la bibliografia citata in G. CIVALE, *Il dibattito sul nuovo modello di "Soldato cristiano" tra teoria e applicazione pratica duran-*

- te il pontificato di Pio V (1568-1573), in *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, a cura di P. Gajewski e S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2008.
- Sulla resistenza valdese e la pace di Cavour: R. DE SIMONE, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle Valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Romae, apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1958; M. SCADUTO, *Le missioni di A. Possevi- no in Piemonte. Propaganda calvinista e restaurazione cattolica 1560-1563*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXVIII, 1959, pp. 51-191; *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna*, a cura di P. Gajewski e S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2008; E. FIUME, «*Extrema consilia*». *La guerra di religione in Piemonte (1559-1561) e i suoi effetti sul calvinismo internazionale*, in *Con o senza le armi*, cit., pp. 19-29; S. PEYRONEL RAMBALDI, «*Morire piuttosto che obbedire ad un principe così perfido*». *Resistenza armata e valdesi nel Cinquecento*, in *Con o senza le armi*, cit., pp. 31-65; C. ZWIERLEIN, *La pace di Cavour nel contesto europeo*, in *Con o senza le armi*, cit., pp. 67-99.
- Sulle comunità rurali e le Valli valdesi tra medioevo ed età moderna: R. COMBA, *Contadini, signori e mercanti nel Piemonte medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp. 40-54; A. ARMAND-HUGON, *Archivio dei Luserna d'Angrogna*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXVIII, 107, 1960, pp. 77-92; A. ARMAND-HUGON, *Popolo e chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXXXI, 110, 1961, pp. 5-34; M. DELLA MISERICORDIA, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano, Unicopli, 2006; *Résistance, représentation et communauté*, a cura di P. Blicke, Paris, Presses Universitaires de France, 1998; V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati, con documenti del dialogo fra «prima» e «seconda» Riforma*, Torino, Claudiana, 1975; P. PARAVY, *De la Chrétienté romaine à la Reforme en Dauphiné: évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, Roma, École française de Rome, 1993; P. PAZÉ, *Chiesa cattolica, movimento valdese e inquisitori nella Val Chisone del 1300*, in *Vicende religiose dell'Alta Val Chisone*, a cura di R. Genre, Roure, La Valaddo, 2005, pp. 9-58; *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2010.
- Per una biografia dei pastori coinvolti: FIUME, *Scipione Lentolo. 1525-1599*, cit.; D. TRON, *Un profondo mutamento: da "barba" a pastori*, in *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2010, pp. 251-292.
- Sulla resistenza armata e sul dibattito europeo: Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, vol. II, Bologna, Il Mulino, 1989; *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands, 1555-1585*, a cura di Ph. Benedict, Amsterdam, Royal Netherlands Academy of arts and sciences, 1999; *Et de sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVIe siècle*, Actes de la Journée d'étude tenue à Tours en mai 2003, a cura di P. A. Mellet, Genève, Droz, 2006.
- Sul diritto di resistenza in Martin Butzer, Pierre Viret e Theodore de Bèze: R.M. KINGDON, *The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 55, 1955, pp. 88-99; R.D. LINDER, *The Political Ideas of Pierre Viret*, Genève, Droz, 1964; ID., *Pierre Viret and the Sixteenth-Century French Protestant Revolutionary Tradition*, in «Journal of Modern History», 38, 1966, pp. 125-137; C. ZWIERLEIN, *La loi de Dieu et l'obligation à la défense: de Florence à Magdeburg 1494-1550*, in *Et de sa bouche sortait un glaive*, cit., pp. 31-75.

Marco FRATINI, *I valdesi del sud Italia tra Riforma e Inquisizione*

Sui valdesi del Mezzogiorno d'Italia esistono alcune sintesi recenti, a partire da E. STANCATI, *Gli Ultramontani. Storia dei Valdesi di Calabria*, Cosenza 1984 (la nuova edizione – Cosenza, Pellegrini, 2008 – è notevolmente accresciuta e aggiornata sulla bibliografia più recente). Sulle comunità calabresi a partire dalla nuova documentazione inquisitoriale: P. SCARAMELLA, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria (1554-1703)*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999. Il ricorso alla documentazione di carattere notarile e testamentario caratterizza la proposta di A. TORTORA, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XV-XVII)*, Salerno, Laveglia, 2004; su questa linea si muovono anche: *Valdesi. Da Monte Leone di Puglia a Guardia Piemontese. Direzioni di ricerca storica tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Fratini e A. Tortora, Angri, Gaia, 2009; *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo ed età moderna*, a cura di A. Tortora, Roma, Carocci, 2009.

Le notizie riferite dal barba Gille de Gilles si trovano in: Pierre GILLES, *Histoire ecclésiastique des eglises reformées: recueillies en quelques valees de Piedmont, et circonvoisines, autrefois appelees Eglises Vaudoises, commençant des l'an 1160*, Ginevra, Jean de Tournes, 1644, pp. 17-22, 177-185.

Le notizie degli scampati alla strage calabrese raccolte da Scipione Lentolo sono in: *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte a' tempi nostri in Provenza, Calabria, e Piemonte, contra il popolo, che chiamano valdese, e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto, e favore raccolta fedelmente da Scipione Lentolo*, a cura di T. Gay, Torre Pellice, 1906, pp. 227 ss.

Su Lentolo e la sua opera: J.-F. GILMONT, *L'“Historia delle grandi e crudeli persecuzioni” de Scipione Lentolo*, in «Bollettino della Società di studi valdesi», 151, 1982, p. 51-68; ID., *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1982, pp. 165-202; E. FIUME, *Scipione Lentolo 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana (Collana della Società di Studi Valdesi, 21), 2003; S. PEYRONEL RAMBALDI, voce *Lentolo, Scipione*, in *Dizionario dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010.

Sui valdesi nel Mezzogiorno nella storiografia valdese del Cinque-Seicento (Lentolo, Gilles, Perrin): G. GONNET, *I valdesi in Calabria (Secoli XIV-XVI). Ricerca storiografica*, in «Quaderni dell'Istituto di Scienze Storico-Politiche, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Bari», 2, 1981-1982, pp. 85-115, ripubblicato in ID., *«Il Grano e le zizzanie»: tra eresia e riforma (secoli XII-XVI)*, vol. III, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1989, pp. 1327-1359; TORTORA, *Presenze valdesi*, cit., pp. 75-144; ID., *Tra storia e storiografia: linee di ricerca storica sulle presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XVI-XVII)*, in ID., *La Storia e la Chiesa (secoli XVI-XVII). Ricerche e letture critiche*, Salerno, Plectica, 2007, pp. 9-28.

Sulle migrazioni verso il sud Italia: G. GONNET, *Gli stanziamenti valdesi nell'Italia meridionale (Calabria e Puglia): fenomeno migratorio di carattere più economico che religioso*, in *Valdismo e Valdesi di Calabria*, atti del Convegno organizzato dal Centro Studi “G. Gangale” (Catanzaro, 11-12 ottobre 1985), Cosenza, 1988, pp. 5-22; M. FRATINI, *Per una geografia del valdismo mediterraneo*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 25-42.

- Sul flusso migratorio dal Delfinato alla «Puglia»: P. PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*, voll. 2, Rome 1993 (collection École française de Rome n. 183), pp. 1056-1059.
- Sulle migrazioni dalla Provenza: G. AUDISIO, *Les Vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, Association d'Études Vaudoises du Luberon, 1984, pp. 73-74. Il documento del 1477 è stato reso noto per la prima volta da F. REYNAUD, *Quelques documents sur l'émigration des vaudois au XVI^e siècle*, in «Provincia», V, 263, 1964, pp. 155-157; poi correttamente contestualizzato da G. AUDISIO, *Un exode vaudois organisé: Marseille-Naples (1477)*, in *Histoire et Société. Mélanges offerts à Georges Duby, Aix-en-Provence*, 1992, vol. IV, t. 1, pp. 197-208. La trascrizione integrale si trova in A. GENRE, E. HIRSCH, *Naulisamentum navigii pro Valdensibus*, in «Novel Temp», 39, 1991, pp. 8-26.
- Sui legami fra valdesi delle Alpi e quelli del Mezzogiorno: C. PAPINI, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Torino, Claudiana, 2002², pp. 338-344; M. FRATINI, *Fra le Valli valdesi e il Subappennino dauno. Itinerari della predicazione e della storiografia alla vigilia della Riforma, in Valdesi. Da Monteleone di Puglia*, cit., pp. 25-38.
- Sugli insediamenti ultramontani nell'Italia meridionale: TORTORA, *Presenze valdesi*, cit.; F. BARRA, *Per una storia delle strutture economico-sociali degli insediamenti valdesi nel sub-appennino dauno. Il caso di Monteleone di Puglia*, in *Valdesi. Da Monteleone di Puglia*, cit., pp. 41-75; ID., *Note sugli insediamenti valdesi nel Sub-appennino dauno-irpino*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 79-85; A. TORTORA, *Nuove fonti sulle presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia tra medioevo e prima età moderna*, ivi, pp. 45-78.
- Sulle consuetudini sociali degli ultramontani: R. CIACCIO, *La solidarietà assente. Etnia e conflittualità nella storia di una comunità eretica del Mezzogiorno (XVI-XVII sec.)*, in «Dedalus», 2006, pp. 141-161; EAD., *Terre infette. Tracce indiziarie nei testamenti dei calabro-valdesi*, in *In Calabria... Riflessi di una storia «minore» al centro del Mediterraneo*, a cura di G. P. Givigliano, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, pp. 281-304; EAD., *Un progetto di ricerca per lo studio dei calabrovaldesi*, in *Valdesi. Da Monteleone di Puglia*, cit., pp. 77-104; EAD., *Famiglie e patrimoni dei calabro-valdesi*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 99-127.
- Sul rapporto di valdesi e riformati con le élites nel Mezzogiorno d'Italia: P. SCARAMELLA, *Inquisizione, eresie e poteri feudali nel Vicereame napoletano alla metà del Cinquecento*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società*, a cura di M. Sangalli, atti del convegno internazionale (Siena, 27-30 giugno 2001), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, vol. II, pp. 512-521; ID., *La Riforma e le élites dell'Italia centro-meridionale (Napoli e Roma)*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par Ph. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Roma, Ecole Française de Rome, 2007, pp. 283-308; S. PEYRONEL RAMBALDI, *Élites nobiliari in Italia di fronte alla Riforma protestante*, in *Con la ragione e col cuore. Studi dedicati a Carlo Capra*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 89-116.
- Su Gian Luigi Pascale: A. MUSTON, *Lettere d'un carcerato (1559-1560) annotate e fatte precedere da un cenno biografico sullo scrivente Gian Luigi Pascale*, Torre Pellice, Libreria «La Luce», 1926; J.-F. GILMONT, *La rédaction et la circulation des lettres de Gianluigi Pascale (1559-1560)*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 145-161; M. FRATINI, voce *Pascale, Giovan Luigi*, in *Dizionario dell'Inquisizione*, cit.

- Su Giacomo Bonelli: S. CAPONETTO, *Ginevra e la Riforma in Sicilia*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 289-306 (poi in *Studi sulla Riforma in Italia*, Firenze, 1987, pp. 177-197), in particolare le pp. 257-258.
- Su Etienne Negrin: A. TORTORA, *Appunti per una ricerca su Stefano Negrino tra i Valdesi di Capitanata e di Calabria*, in *Valdesi. Da Monteleone di Puglia*, cit., pp. 107-122.
- Sulla repressione del 1561: STANCATI, *Gli Ultramontani*, cit.; LENTOLO, *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni*, cit. Sulla vicenda di San Sisto, si veda in particolare A. PERROTTA, *I valdesi a San Sisto, Guardia, Montalto, San Vincenzo, Vaccarizzo, Argentina e Piano dei Rossi*, Cosenza, Luigi Pellegrini editore, 2005; ID., *La documentazione sui valdesi di San Sisto*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 129-142.
- Sull'azione dell'Inquisizione romana nei confronti dei valdesi della Calabria: L. AMABILE, *Il Santo Ufficio dell'Inquisizione in Napoli. Narrazione con molti documenti inediti*, Città di Castello, 1892; SCARAMELLA, *L'inquisizione romana e i valdesi di Calabria*, cit.; ID., *Le lettere dell'Inquisizione Romana con i Tribunali del Sant'Ufficio di Napoli (1563-1625)*, Trieste, Edizioni dell'Università di Trieste – Napoli Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, pp. LXXVII-LXXVII; ID., *Pio V e la repressione dell'eresia in Italia meridionale nella corrispondenza inquisitoriale del Regno (1551-1565)*, in *Pio V nella società e nella politica del suo tempo*, a cura di M. Guasco e A. Torre, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 85-110.
- Sul “problema etnico” e il “peccato di moltitudine”: P. SCARAMELLA, *Inquisizioni, eresie, etnie*, in *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto, tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999)*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2000, pp. 97-108 (poi in ID., *Inquisizioni, eresie, etnie, dissenso religioso e giustizia ecclesiastica in Italia (secc. XVI - XVIII)*, Bari, Cacucci, 2005, pp. 119-134); ID., *Sotto manto de santità*, in *Dissidence et dissimulation, sous la direction de A. Molho et J.-P. Cavaillé*, «Les Dossiers du Grihl», 2, 2009: <http://dossiersgrihl.revues.org/3668>.
- Sull'eco delle vicende calabresi e l'immagine del “martirio di popolo”: S. DICHIARA, *Dalla Provenza alla Calabria. Martirio e “santità di popolo” nell'Historia di Scipione Lentolo*, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Roma, Carocci, 2002, pp. 353-363; A. DE LANGE, *L'eco delle stragi calabresi nella pubblicistica di area tedesca*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 163-188.
- Sulla fuga verso Ginevra: non esiste una sintesi complessiva; i dati si trovano in J. B. GALIFFE, *Le Refuge italien de Genève aux XVI^{me} et XVII^{me} siècles*, Genève, H. Georg Libraire-éditeur, 1881, in particolare pp. 161-165; P.F. GEISENDORF, *Livre des Habitants de Genève*, Tome I, 1549-60, Genève, Droz, 1957; ID., *Livre des Habitants de Genève*, Tome II, 1572-74 et 1585-1587, Genève, Droz, 1963, ad indicem.
- Sui calabresi a Ginevra: T.R. CASTIGLIONE, *Il rifugio calabrese a Ginevra nel XVI secolo*, in «Archivio storico per la Calabria e la Lucania», VI, 1936, fasc. III-IV, pp. 165-201.
- Sulle tracce degli ultramontani fra Sei e Settecento: STANCATI, *Gli Ultramontani*, cit., pp. 289 sgg.; SCARAMELLA, *L'inquisizione romana e i valdesi di Calabria*, cit., pp. 113 sgg.; FRATINI, *Per una geografia del valdismo mediterraneo*, cit.; E. ZUMPANO, *Valdesi in transito e le fonti del venerabile Hospedale di Pezzano Piccolo*, in *Valdesi nel Mediterraneo*, cit., pp. 87-97.

- Sui valdesi in Capitanata, Irpinia e Beneventano: G. GONNET, *C'erano Valdesi in Puglia nel tardo Medioevo?*, in «Quaderni dell'Istituto di Scienze Storico-Politiche, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Bari», 1, 1980, pp. 267-292; ID., *Provenzali e franco-provenzali in Daunia: riflessioni su alcune ipotesi di lavoro*, in «Novel Temp», 24-25, 1985, pp. 29-34 (ripubblicati in *Il Grano e le zizzanie*, cit., vol. III, rispettivamente pp. 1305-1325, 1361-1369); TORTORA, *Presenze valdesi*, cit.
- Sull'azione dei gesuiti nella seconda metà del Cinquecento: M. SCADUTO, *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei Gesuiti tra Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V). (1561-1566)*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XV, 1946, pp. 1-76; ID., *Cristoforo Rodriguez tra i Valdesi della Capitanata e dell'Irpinia 1563-1564, con nuovi documenti*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXXV, 1966, pp. 3-77; G. AUDISIO, *Vraie ou fausse conversion? Les valdo-protestants de Pouilles a la fin du XVI^e siècle*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 1996, pp. 215-227; ID., *Valdo-protestants des Pouilles au XVI^e siècle: le culte de la difference*, in *Religion et exclusion. XII^e-XVIII^e siècle*, sous la direction de G. Audisio, Aix-en-Provence, Université de Provence, 2001, pp. 117-125.
- Sulla parlata dei valdesi della Calabria: C. GRASSI, *Per una storia delle vicende culturali e sociali di Guardia Piemontese ricostruite attraverso la parlata attuale*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 101, 1957, pp. 71-77; A. GENRE, *La parlata di Guardia*, in «Novel Temp», 4, 1977, pp. 40-44.

INDICE

<i>Premessa</i>	3
La guerra fatta dal duca di Savoia Emanuele Filiberto contro i suoi sudditi delle Valli di SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI	5
1. «Adesso siamo a ricominciar senza un quattrino»: il ritorno di Emanuele Filiberto in Piemonte	5
1.1 Il duca sabaudo	5
1.2 Il Piemonte “terra d’eresia”	6
2. «La nottoria rebellione di essi huomini et comunità»	10
2.1 Effervescenze	10
2.2 Guerra e guerriglia	11
3. Il diritto di resistenza	14
3.1 Una guerra «con poca riputatione de catolici»	14
3.2 “Libertà” e privilegi	17
3.3 «Delibero di difendermi da questa ingiusta violenza o morire»	20
3.4 I ministri	22
I valdesi del sud Italia tra Riforma e Inquisizione di MARCO FRATINI	37
1. Migrazioni, insediamenti, organizzazione	37
2. La “scoperta” degli ultramontani	40
3. La scelta della Riforma	43
4. Fra resistenza e repressione	45
5. Le «altre terre di simil natione»	52
6. Verso il Piemonte e Ginevra	55
<i>Bibliografia ragionata</i>	57
	63

Finito di stampare il 21 gennaio 2010 - Stampatre, Torino

- 1963 — R. COÏSSON, *I Valdesi e l'opera missionaria*
- 1964 — L. SANTINI, *Un'impresa difficile: l'unione degli evangelici italiani (1859-1963)*
- 1965 — L. MICOL, *Le scuole valdesi di ieri e di oggi*
- 1966 — G. BOUCHARD, *La scuola latina di Pomaretto (1865-1965)*
- 1967 — A. RIBET, *Toscana evangelica: la chiesa valdese di Pisa*
- 1968 — D. MASELLI, *Attualità della Riforma del XVI secolo*
- 1969 — A. ARMAND HUGON, *La Riforma in Piemonte. Vicende e personaggi*
- 1970 — G. COSTABEL, *Il primato papale nella polemica evangelica del 1870 (Concilio Vaticano I) - Cento anni fa*
- 1971 — A. ARMAND HUGON - F. OPERTI - L. SANTINI, *Opere sociali della chiesa. L'ospedale di Torre Pellice e Pomaretto (1821-1971). L'Istituto Gould (1871-1971)*
- 1972 — A. ARMAND HUGON, *La notte di S. Bartolomeo (1572)*
- 1973 — G. TOURN, *Verso il centenario di Valdo*
- 1974 — G. TOURN, *Valdo e la protesta valdese*
- 1975 — E. BALMAS, *Pramollo*
- 1976 — L. SANTINI, *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo (Rio Marina 1906-1926)*
- 1977 — G. PEYROT, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo stato dal fascismo ad oggi*
- 1978 — R. NISBET, *La comunità e l'istituto di Vallecrosia (nel centenario del tempo)*
- 1979 — U. BERT, *Il Protestantismo a Trieste*
- 1980 — A. ARMAND HUGON, *La donna nella storia valdese*
- 1981 — L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*
- 1982 — M. DALMAS, *I valdesi nel Rio de la Plata*
- 1983 — A. DEODATO, *Vicende di un colportore nella Sicilia di fine '800*
- 1984 — G. GIRARDET, *La chiesa al bivio, Barmen 1934*
- 1985 — G. TOURN, *La revoca dell'Editto di Nantes*
- 1986 — B. PEYROT - G. TOURN, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Gli anni difficili*
- 1987 — G. GONNET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Prigionia ed espatrio*
- 1988 — G. MERLO, *Val Pragelato 1488*
- 1989 — C. PASQUET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Il rientro*
- 1990 — A. COMBA, *Gilly e Beckwith fra i Valdesi dell'Ottocento*
- 1991 — F. JALLA, *Giosuè Gianavello (1617-1690)*
- 1992 — B. PEYROT, *La memoria valdese tra oralità e scrittura*
- 1993 — G. TOURN, *I Valdesi. Identità e storia di una minoranza*
- 1994 — G. TOURN - B. PEYROT, *Breve storia della festa del 17 febbraio*
- 1995 — B. PEYROT, *Resistere nelle Valli valdesi. Gli anni del fascismo e della guerra partigiana*
- 1996 — G. ROCHAT, *I cappellani valdesi*
- 1997 — E. BOSIO, *Rifugio re Carlo Alberto (1898-1998). Un secolo di servizio*
- 1998 — G. TOURN, *1848-1998. All'origine della libertà*
- 1999 — F. GIAMPICCOLI, *Valdesi a Palermo. Il Centro diaconale «La Noce»: 40 anni di attività (1959-1999)*
- 2000 — A. DE LANGE, *Identità e libertà. Trecento anni di presenza valdese in Germania*
- 2001 — G. TOURN, *Il barba. Una figura valdese del quattrocento*
- 2002 — G. LONG - F. CORSANI, *«Cantar salmi a Dio...». I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell'evangelismo italiano*
- 2003 — C. PAPINI, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*
- 2004 — V. DIENA, *Un secolo di divulgazione storica. Gli opuscoli del 17 febbraio della Società di Studi valdesi (1904-2004)*
- 2005 — D. TRON, *Le «pasque piemontesi» e l'internazionale protestante*
- 2006 — B. BELLION, *«Una festa disciplinata». Storia della festa valdese del 15 agosto*
- 2007 — M. BENEDETTI, *Donne valdesi nel Medioevo*
- 2008 — *I valdesi nella regione rioplatense*
- 2009 — A. DE LANGE, *Calvino, i valdesi e l'Italia*
- 2010 — D. JALLA, *I luoghi della storia valdese*



Supplemento a "Bollettino della Società di Studi valdesi" n. 206
N. 1 - 2° semestre 2010

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jalla
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
1° sem. 2011

ISBN 978-88-7016-847-1



€ 4,90