GIORGIO SPINI
GIORGIO TOURN
GIORGIO BOUCHARD
BRUNA PEYROT
ALBERT DE LANGE

IL GLORIOSO RIMPATRIO DEI VALDESI

STORIA · CONTESTO · SIGNIFICATO

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 10

CLAUDIANA

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

10

Collana della Società di Studi Valdesi

1. Arturo Pascal, *Le Valli durante la prigionia dei Valdesi (1686)*, 1966 (esaurito)

2. Arturo Pascal, *Le Valli durante l'esilio dei Valdesi (1687-1689)*, 1966 (esaurito)

3. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra di rimpatrio dei Valdesi (1689-90)*, 2 voll., 1967-68 (esaurito)

4. Arturo Pascal, *La prigionia dei ministri valdesi (1686-1690)*, 1965 (esaurito)

5. Arturo Pascal, *La Riforma in Val Perosa secondo l'epistolario Turta (1575-91) - Il rimpatrio e le richieste delle decime ecclesiastiche (1689-90)*, 1967 (esaurito)

6. Teofilo G. Pons, *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca*, 1973 (esaurito)

7. Augusto Armand Hugon - E.A. Rivoire, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*

8. Osvaldo Coisson, *I nomi di famiglia delle Valli valdesi*

9. AA.VV, *I Valdesi e l'Europa - saggi storici.*

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 10

GIORGIO SPINI - GIORGIO TOURN - GIORGIO BOUCHARD - BRUNA PEYROT - ALBERT DE LANGE

IL GLORIOSO RIMPATRIO DEI VALDESI

DALL'EUROPA ALL'ITALIA

STORIA • CONTESTO • SIGNIFICATO

con 44 illustrazioni fuori testo, 5 nel testo e 5 cartine

CLAUDIANA - TORINO

Giorgio Spini,
docente di Storia moderna e Storia americana all'Università di Firenze.

Giorgio Tourn,
pastore valdese a Torre Pellice, presidente della Società di Studi Valdesi.

Giorgio Bouchard,
pastore valdese a Napoli e a Caivano.

Bruna Peyrot,
collaboratrice e segretaria della Società di Studi Valdesi.

Albert de Lange,
ricercatore presso la Facoltà di teologia di Kampen e collaboratore della Società di Studi Valdesi.

Con il presente volume la Società di Studi Valdesi riprende la pubblicazione — sospesa da qualche tempo — dei suoi «Studi», giunti al n. 9. Da questo momento la collana diventa parte del programma editoriale della Editrice Claudiana, che provvede alla sua diffusione e l'include di conseguenza nel suo catalogo.

Il presente volume è edito con il contributo della Cassa di Risparmio di Torino.

I S B N 88-7016-082-3

© Claudiana Editrice, 1988
Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino
Tutti i diritti riservati. Printed in Italy.

Copertina di Umberto Stagnaro.
In copertina: I valdesi del Rimpatrio attraversano il Lago Lemano.
Incisione dell'epoca di Jan Luyken.
Le cartine sono di Marco De Bettini.

Composizione: La fotocomposizione, Torino.
Stampa: Sagat, Moncalieri (Torino).

Le illustrazioni del presente volume non possono essere riprodotte senza autorizzazione scritta dell'editore.

Perché questo libro? La domanda è legittima anche se, trattandosi di un libro di storia ed essendo l'associazione che lo patrocina una Società di Studi Storici, può apparire superflua. Legittima, perché non è scontato che la ricerca storica assuma i caratteri di questa pubblicazione, risponda alle esigenze a cui risponde, usi il linguaggio che usa, ponga i problemi che pone.

La circostanza in cui il volume appare, che ne condiziona in qualche misura il carattere, è molto particolare: si tratta infatti della commemorazione celebrativa di un avvenimento del passato, consegnato sì alla storia ma carico di problemi e di emotività. Finalizzare una ricerca storica ad una commemorazione non significa forse costringerla in qualche modo in uno schema prefissato e privarla così della spontaneità e della creatività che la debbono caratterizzare? E più ancora, non si corre forse il rischio di limitarne la libertà dovendo lo studioso fare i conti con le valenze ideologiche, le cariche emotive, le suggestioni sentimentali che si sprigionano dagli avvenimenti che vengono commemorati e che egli ha il compito di studiare e mettere a fuoco? Nessuna circostanza sembra infatti meno adatta alla ricerca storica delle celebrazioni.

Nel raccogliere in volume i contributi che seguono, la Società di Studi Valdesi è stata pienamente consapevole dell'esistenza di questi rischi e del loro peso. Ciò nonostante ha ritenuto di non poter eludere questo appuntamento di tanta rilevanza nella comunità evangelica italiana, per due motivi.

Per mantenere fede anzitutto ai princìpi che hanno ispirato, da oltre un secolo, la sua attività: condurre una ricerca storica rigorosa sulle vicende del movimento e della chiesa valdese per contribuire ad una sua retta comprensione.

In secondo luogo per fornire ai lettori, qualora sia possibile, elementi di riflessione critica che arricchiscano la loro comprensione dei problemi e le loro scelte morali e culturali.

Storiografia finalizzata a scopi apologetici e confessionali? Certo no, ma neppure ricerca asettica soddisfatta dei risultati della propria tecnicità. Troppo intensa e partecipata è stata sempre la vicenda valdese perché ci si possa illudere di ridurla a mera dimensione storiografica. La scommessa è pertanto di condurre una ricerca storica scientificamente corretta nel quadro di una riflessione sull'oggi e per l'oggi.

La ricorrenza che ha originato questo lavoro è quella del terzo centenario del ritorno in Piemonte di nuclei valdesi dopo tre anni e mezzo di esilio oltre le Alpi. L'avvenimento, uno dei tanti di cui è stata protagonista questa minoranza riformata sul finire del XVII secolo, è modesto in sé, concer-

nendo poche migliaia di persone, ma è carico di una singolare valenza ideale. Non a caso ha finito coll'acquisire, nella memoria storica di questa minoranza, una rilevanza sempre crescente.

La bibliografia raccolta da Albert de Lange e la panoramica delle commemorazioni, organizzate 100 e 50 anni or sono in occasione del 200° e 250° anniversario di quel fatidico 1689, che Bruna Peyrot ha tracciato nel suo saggio, mostrano, da un lato, la vastità della produzione storica e dall'altro la complessità delle valenze emotive e culturali dell'avvenimento.

Questa densità di significati ha trovato la sua espressione sintetica nella designazione stessa con cui il fatto è ora ricordato (nel titolo stesso del nostro volume): «Glorioso Rimpatrio». Il sostantivo «rimpatrio» è traduzione libera del termine usato da Enrico Arnaud, uno dei massimi protagonisti dell'impresa, nel suo saggio storico (Histoire de la Glorieuse Rentrée); rentrée, *ritorno in patria, ma quest'ultimo termine quanto è più pregnante e carico di significati dell'originale! Quante e quali assonanze affettive e storiche evoca la «patria» nell'animo degli uomini del XIX secolo è facile immaginare: patria è il luogo natio, certo, ma anche Patria, luogo di vocazioni, di significati esistenziali. E non meno carico di valenze è l'aggettivo «glorioso». Anch'esso traduzione del secentesco «glorieuse», ma quanto diverso dall'originale! Per uomini abituati a riferire a Dio ogni avvenimento ed ogni scelta di campo, la «gloria» non può intendersi che come attributo della Realtà suprema o come riflesso di essa nella storia; è glorioso l'avvenimento del rimpatrio nella misura in cui traduce in dimensione storica la onnipotenza e la grandezza dei piani divini. Ma, col passare dei decenni, il «glorioso» secentesco finisce coll'assumere i tratti dell'eroico romantico, dell'agire valoroso e singolare dell'uomo d'azione, indice di coraggio e di virtù guerriere.*

Con quest'ottica Giorgio Tourn rilegge le vicende di quella settimana movimentata che vede la spedizione valdese attraversare la Savoia. Il carattere «epico» della vicenda è intrinseco e non necessita di essere evidenziato, come è stato spesso fatto in passato a sottolineare l'eccezionalità del fatto. Il fascino del «Rimpatrio» emerge alla sola lettura del racconto, alla nuda elencazione delle tappe, al cronistico dipanarsi delle giornate.

Analizzare i condizionamenti culturali e religiosi di questo percorso semantico è certo opera altamente storica, ma altresì operazione ermeneutica che ci permette, come dicevamo poc'anzi, di riflettere sull'oggi; la lettura che oggi viene fatta dell'avvenimento in oggetto da appartenenti o non alla comunità valdese non può che rinnovare, e ripetere, sia pur con ottica diversa, quel tipo di approccio.

Ma questa indagine non costituisce che una premessa alla ricerca. Essa evidenzia infatti che l'ottica con cui il rientro dei valdesi nelle loro terre venne letto nel corso dei decenni è unitaria, malgrado la diversità, ed è fondamentalmente introversa.

In quest'ottica il «rimpatrio» è sostanzialmente fatto valdese; avvenimento carico di significati simbolici, di valori etici e culturali, ma vicenda locale; è pagina scritta da una valorosa e significativa minoranza di cui estrinseca in modo esemplare l'alta dignità morale e la coerenza, ma poco più che questo.

A rievocare la vicenda sono i valdesi, giustamente, anche se alla loro rievocazione possono associarsi tutti gli uomini liberi e democratici che hanno a cuore i valori di libertà e di democrazia, ma associarsi, appunto, affiancarsi dall'esterno.

Ciò che gli autori del nostro volume si augurano di poter fare è invece di modificare quest'ottica, anzi di ribaltarla del tutto, in quanto non più rispondente alle risultanze della storiografia moderna. Il reinsediamento dei valdesi nelle vallate del Piemonte — lo si definisca «rimpatrio» o meno poco importa — fu una pagina essenziale nella storia del Piemonte, e perciò dell'Italia, ed in questo senso non riguarda solo la minoranza valdese ma la storia nazionale, ed in secondo luogo fu assai più che un fatto locale di dimensioni ristrette, fu avvenimento «europeo». Non certo nel senso che abbia in qualche modo determinato la storia europea — sarebbe davvero assurdo pensarlo — ma nel senso che si trovò inserito in un processo storico di dimensioni europee. Il fatto risulterà evidente quando si stabilisca un confronto fra la «questione valdese» e l'altra questione di politica interna che travagliava in modo altrettanto grave la vita del ducato sabaudo in quel volgere di anni: la «guerra del sale».

La rivolta nel Monregalese impegnò truppe e funzionari, non meno delle Valli valdesi, e compromise la stabilità dello stato non meno dei valdesi, ma il problema di Mondovì non varcò la soglia dei palazzi torinesi, laddove la questione dei riformati valdesi fu dibattuta da Berna ad Amsterdam, da Parigi a Londra.

Intenzionalmente, dunque, il volume si apre con il saggio di Giorgio Spini che chiarisce il contesto europeo della vicenda, contesto che non ne è solo cornice ma chiave interpretativa; i valdesi rientrano nel quadro della grande coalizione antifrancese guidata da Guglielmo III d'Orange; lungi dall'essere la marcia eroica di cavalieri solitari sfidanti la Storia e come tali vittoriosi, perché la fortuna sorride agli audaci, sono con lucida e responsabile consapevolezza strumenti della causa protestante, pedine nel grande gioco della politica anglo-olandese, nella certezza che la vittoria degli eserciti di Luigi XIV significherebbe la fine, non solo della loro professione di fede, ma della libertà in Europa. Lo spessore europeo della vicenda valdese intorno agli anni 1685-1700 è dunque la chiave interpretativa che la presente raccolta intende suggerire per una sua comprensione storicamente corretta.

Ma questo significa altresì che la vicenda del rimpatrio dei valdesi deve essere collocata nel quadro della storia del Piemonte sabaudo. Proprio in quegli anni, il ducato va infatti realizzando la sua svolta storica uscendo dall'orbita francese per muoversi con una politica estera più europea e i val-

desi sono una cartina al tornasole di questa nuova realtà, come ha mostrato Geoffrey Symcox nella sua magistrale biografia di Vittorio Amedeo II.

Ma qual è l'Europa nel cui contesto si collocano questi esuli rimpatriati? Non l'Europa di Versailles, che li ha stritolati nel 1686, e di cui in qualche misura il giovane duca intende trasferire a Torino lo spirito nella costruzione del suo stato assolutista; è l'Europa che ha in Londra, la Londra di John Locke, il suo simbolo, quella che sperimenta i primi tentativi di una monarchia parlamentare e di una società ispirata alla tolleranza.

A questa realtà si riferisce Giorgio Spini nella conclusione del suo saggio e vi allude il nostro volume: dall'Europa all'Italia. Questo passaggio è storicamente inesatto, in quanto presuppone la realtà di una Italia che è al di là da venire e, se forse comincia a delinearsi nei sogni di qualche intellettuale, non è certamente presente nella mente e alla coscienza di quelle poche centinaia di profughi che tentano di rientrare nelle loro vallate alpine, per cui l'Italia è assai più lontana geograficamente, culturalmente e mentalmente dei cantoni elvetici e dei Paesi Bassi.

Storicamente inesatto, dunque, ma idealmente legittimo, perché in quel manipolo di piemontesi che varcano le Alpi era in qualche misura l'Europa moderna che, in quell'estate 1689, si affacciava sul ducato di Savoia e sull'Italia di domani. E le vie che nei secoli successivi seguirono uomini ed idee per introdurre nell'Italia moderna in «risorgimento» stimoli di modernità non furono diverse da quelle percorse dai valdesi: dalla Ginevra di Sismondi alla Londra di Mazzini.

Ed è questo cammino che il saggio di Giorgio Bouchard intende tracciare oltre i limiti cronologici del rimpatrio stesso, oltre la chiusura del ghetto piemontese, nelle faticose e travagliate esperienze dell'Italia risorgimentale, liberale, fascista e repubblicana.

Molti interrogativi di natura culturale, religiosa, politica permangono aperti, anzi verranno certamente riaperti nel quadro delle celebrazioni di questo terzo centenario del «Glorioso Rimpatrio» dei valdesi: che significato può avere oggi l'aggettivo «moderno» riferito alla società in cui viviamo, che posto occupano in questa modernità i valori di libertà e democrazia intuiti ancor prima che realizzati in quel finire del secolo XVII da alcuni paesi protestanti, che nessi si possono stabilire fra convinzioni religiose, dei singoli e delle comunità, ed il comportamento etico dei medesimi?

E, sul versante più strettamente religioso, come è valutabile un'esperienza di questo tipo che, facendo esplicito riferimento ad istanze di fede evangelica, le realizza poi con un uso spregiudicato della violenza bellica? Interrogativi e problemi a cui l'indagine storica non dà risposte; potranno essere dibattuti nelle sedi opportune ma riteniamo che il nostro volume possa contribuire ad una loro corretta impostazione se non alla loro soluzione.

LA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

luglio 1988.

IL QUADRO INTERNAZIONALE

di Giorgio Spini

1. *La monarchia del Re Sole e la lotta di Guglielmo III d'Orange*

Per oltre mezzo secolo, dal 1661 al 1715, l'Europa fu condizionata dalla potenza schiacciante di Luigi XIV di Francia: il Re Sole, come lo chiamavano i cortigiani prostrati davanti al suo splendore. È del tutto ovvio, dunque, che anche i valdesi abbiano subìto quel condizionamento schiacciante, specie negli anni tragici che seguirono alla Revoca dell'editto di Nantes.

«Lo stato sono io», si dice che Luigi XIV abbia affermato un giorno. Sia vero o no che l'abbia pronunciata, è indubbio che questa frase corrispondeva alla realtà. Nel regno di Francia non c'era altra autorità che quella del re Luigi XIV: il suo potere era illimitato padrone della vita, dei beni, delle coscienze dei sudditi. Per stare sicuro dalla plebaglia di Parigi, i cui tumulti avevano fatto tremare più volte i sovrani di Francia, il Re Sole aveva portato la sua residenza a Versailles. Qui aveva costruito la reggia più fastosa d'Europa e chiamato l'aristocrazia a fare da comparsa di lusso alla parata quotidiana, regolata da un'etichetta rigida e pomposa, del culto della persona del sovrano. La nobiltà, lasciati i suoi castelli nelle provincie, si era trasformata in un gregge di cortigiani, mantenuti a spese del contribuente per fare una vita di feste, di balli, di galanterie. Il re inoltre, per tenere buona l'aristocrazia, le aveva assicurato la preferenza nelle cariche più alte e più lucrose dell'esercito e della chiesa cattolica. Quando venne la Rivoluzione francese non c'era un solo vescovo che non fosse di famiglia nobile. Tuttavia le funzioni effettive del governo, al centro e alla periferia, erano affidate ad una burocrazia proveniente quasi sempre dalle file della borghesia o della così detta «nobiltà di toga»: una casta formata dai titolari delle alte magistrature, i quali si trasmettevano le cariche per eredità di padre in figlio. Anche nelle provincie il centralismo burocratico e autoritario del Re Sole si esercitava attraverso «intendenti» per lo più di nascita modesta e quindi dipendenti interamente dal favore del sovrano.

Tra questi obbedienti esecutori del volere sovrano non mancarono uomini di grande capacità, come il controllore generale delle finanze, Jean Baptiste Colbert (m. 1683) e il segretario per gli affari militari, François Michel Le Tellier (m. 1691), poi fatto dal re marchese di Louvois. Colbert portò all'esasperazione quella politica di controllo autoritario dell'economia, det-

ta «mercantilismo», che era prassi usuale dei monarchi assoluti di allora. La Francia era un paese prevalentemente agricolo: Colbert la volle trasformare in un paese industriale e commerciale per mezzo di un dirigismo statale spietato. Per favorire l'industria, colpì con alti dazi le importazioni di manufatti dall'estero e le esportazioni di materie prime dalla Francia, senza badare al sacrificio dell'agricoltura che ciò comportava. Vietò l'emigrazione di mano d'opera e attirò a qualunque prezzo l'immigrazione di imprenditori e di mano d'opera specializzata. Poiché in Francia i più abbienti, ad eccezione dei riformati, erano restii ad investire nell'industria o nel commercio, creò manifatture di stato, come quelle famose degli arazzi di Gobelin e degli specchi di Saint-Gobain. Con ciò mirò inoltre a sottrarre alle Fiandre e a Venezia la produzione di queste merci di lusso, e quindi di alto costo.

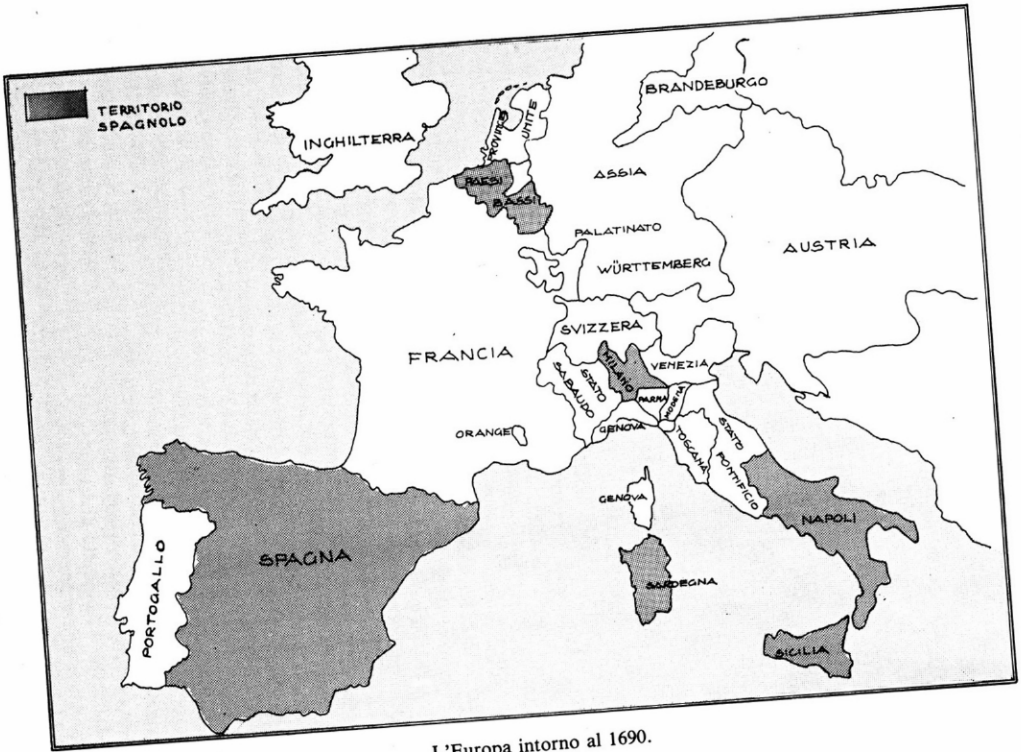
Sempre con l'intervento dello stato, e spesso con capitali sottoscritti dal re e dai suoi cortigiani, furono create compagnie privilegiate per il commercio d'oltremare, sul modello di quelle olandesi e inglesi. Fra esse la Compagnia del Levante, per il commercio con l'Impero Ottomano e gli stati nordafricani; la Compagnia del Senegal per la tratta degli schiavi africani; la Compagnia delle Indie Orientali per la penetrazione in India e in Indocina; la Compagnia delle Indie Occidentali per la produzione dello zucchero nelle piantagioni delle Antille, lavorate dagli schiavi negri.

Queste iniziative di Colbert, in pratica, cercavano di forzare d'autorità il giuoco delle forze economiche, controllandole sotto una soffocante bardatura burocratica. Il controllo statale sulla produzione toccava spesso l'assurdo e quello sulla mano d'opera schiavizzava categorie intere di lavoratori, a cominciare dai marinai. Non di rado, dunque, le imprese volute da Colbert costavano più di quanto rendessero. Ma il Re Sole ed i suoi ministri non facevano tanto un calcolo in termini economici quanto in termini di potere. Anche in materia finanziaria Colbert lavorò infaticabilmente ad aumentare gli introiti della corona e a sopprimere abusi e frodi. Ma i suoi metodi autoritari non intaccarono il vero nodo della finanza pubblica francese, cioè lo scandaloso privilegio che esentava o quasi dalle imposte la nobiltà e il clero. Quindi il fisco strangolava assurdamente la borghesia delle industrie e dei commerci e soprattutto opprimeva con crudeltà pazzesca i contadini, la bestia da soma della società francese. Si diceva che il contadiname era «tailleable et corvéable a merci»: su di esso infatti il re gravava con la «taille» e tutta un'altra gamma di imposte; insieme alla nobiltà esigeva le «corvées», cioè le prestazioni forzate di giornate di lavoro gratuito: come se non bastasse, la nobiltà imponeva anche tributi feudali di vario genere e il clero si prendeva per sé il 10% — la famigerata «decima» — del misero introito delle famiglie contadine: oltre a farsi pagare a parte funerali, battesimi, matrimoni, si intende.

Come ogni totalitarismo, anche la monarchia solare era un regime poliziesco, basato su repressioni feroci e sull'uso sistematico dello spionaggio.

Ma soprattutto era un regime militarista con una macchina da guerra colossale ed una politica estera arrogantemente imperialistica. L'esercito francese salì da 70.000 uomini ad oltre 200.000: una cifra enorme per i tempi. Sul piano tecnico era all'avanguardia dell'Europa per modernità di armamento, disciplina dei reparti, capacità dei quadri. In particolare erano senza confronti l'artiglieria francese ed il genio militare, che appunto nella Francia del Re Sole fu per la prima volta organizzato in modo sistematico, in vista soprattutto delle operazioni di assedio. Il maresciallo di Vauban ne fu il tecnico più famoso e cinse il regno di Luigi XIV di formidabili piazzeforti su tutte le sue frontiere. Anche sul mare il monarca di Versailles conseguì il primato militare. La sua flotta dell'Atlantico, formata da vascelli a vela, eguagliò o superò quelle olandesi e inglesi. Sul Mediterraneo, invece, continuavano ad essere usate galere a remi con ciurme di forzati, tra cui dopo la Revoca dell'editto di Nantes finì anche un buon numero di ugonotti.

Avanti che Luigi XIV raggiungesse la maggiore età e concentrasse tutto il potere nelle sue mani, la Francia era stata governata da un cardinale italiano: Giulio Mazzarino. Fiducioso più nell'astuzia che nella forza e maestro di raffinata abilità diplomatica, costui era riuscito a creare una rete di alleanze attorno alla dinastia francese di Borbone, comprendente sia la cattolica Polonia sia le potenze protestanti — benché cardinale, l'ultima cosa cui Mazzarino badasse erano gli scrupoli religiosi — cioè l'Olanda, l'Inghilterra, la Svezia, la Danimarca, il Brandeburgo, immobilizzando così tanto il ramo di Vienna quanto quello di Madrid della casa rivale degli Asburgo. Anche in Italia aveva legato quasi tutti i prìncipi della penisola, con alleanze che in realtà erano vincoli di soggezione, alla corona di Francia: stretto in particolare era il controllo francese, grazie al possesso di Pinerolo e delle vallate adiacenti, sul ducato dei Savoia. Oltre a ciò l'italiano, con la sua abilità miracolosa, aveva assicurato alla casa di Borbone un'ipoteca sul trono stesso di Spagna. Aveva infatti ottenuto per Luigi XIV la mano di Maria Teresa d'Asburgo, sorella del re Carlo II di Spagna. Questi era un povero infermo — «el hechizado» (= lo stregato) lo chiamavano gli spagnoli, attribuendone la debolezza cronica a qualche stregoneria — impotente ad avere figli e destinato a morire presto. Alla sua morte il cognato francese avrebbe potuto reclamare l'eredità per sé, o quanto meno per la casa di Borbone. I «grandes de España» con cui Mazzarino aveva trattato il matrimonio erano riusciti ad inserire nel patto nuziale una clausola con cui Luigi XIV rinunziava alla successione spagnola in caso di morte di Carlo II, illudendosi così di avere scansato il pericolo di finire sotto un monarca francese. Però Mazzarino, mai a corto di astuzie, aveva subordinato l'osservanza di questa clausola al versamento integrale della dote della sposa da parte della corte di Madrid. Facendo leva sull'orgoglio spagnolo era riuscito a fissare la dote in una cifra così elevata da renderne impossibile la liquidazione in contanti ad un regno tanto in bolletta cronica quanto quello di Spagna. Quindi la



L'Europa intorno al 1690.

dote non era stata versata completamente: Luigi XIV non aveva rinunciato a far valere i suoi diritti di successione; la sorte finale dell'impero spagnolo era rimasta indecisa. E la casa di Borbone aveva conservato ottime carte da giuocare nel futuro.

Al suo avvento al governo, in seguito alla morte del cardinale Mazzarino, Luigi XIV poteva esercitare un'egemonia incontrastata sull'intero continente europeo. Anziché proseguire la politica di astuzia dell'italiano, ritenne fosse giunto il momento di imporre la sua volontà anche sul piano internazionale con una politica di forza, senza troppo curarsi se così lasciava cadere, le une dopo le altre, le alleanze combinate un tempo dal Mazzarino.

Nel 1667, con un cavillo giuridico quanto mai futile, scatenò la così detta guerra di Devoluzione per impadronirsi delle Fiandre (corrispondenti, all'incirca, al Belgio attuale), dominio della Spagna. L'aggressione fruttò meno del previsto perché la Repubblica delle Provincie Unite e i regni di Inghilterra e di Svezia strinsero fra loro una Triplice Alleanza, la cui minaccia costrinse Luigi XIV a interrompere la guerra. Ottenne quindi, con la pace di Aquisgrana del 1668, solo qualche lembo delle Fiandre spagnole.

Da alleata tradizionale del regno di Francia, la Repubblica delle Provincie Unite si mutava in sua antagonista. Era un piccolo eroico paese, che aveva conquistato l'indipendenza nazionale e la libertà di professare la fede riformata con una guerra di ottant'anni contro il colosso spagnolo. Mentre le follie dei loro monarchi dissanguavano gli altri paesi europei, esso era emerso dalla terribile prova straordinariamente ricco, grazie ad una marina mercantile così attiva da dominare le rotte di ogni oceano, a industrie fiorenti e raffinate come quella delle celebrate tele di Olanda, delle tipografie di Leyda, delle ceramiche di Delft, ad un'agricoltura che aveva reso fertile con l'intelligenza e la tenacia terre prima invase dalle acque. La più intraprendente e doviziosa delle Sette Provincie era quella d'Olanda: per questo si soleva spesso usare i nomi di «Olanda» e di «olandesi» per indicare in genere la Repubblica delle Provincie Unite e i suoi cittadini.

Era una repubblica federale, con amplissime autonomie per ognuna delle provincie e per ognuna delle municipalità cittadine. L'assemblea degli Stati Generali, che ne costituiva il vertice politico, non era troppo dissimile da una conferenza di ambasciatori. Dato però il peso dominante dell'Olanda rispetto alle altre provincie, il Gran Pensionario di Olanda, suo capo civile, e lo Stadholder d'Olanda, suo capo militare, avevano di fatto una forte autorità. La carica di stadholder era ereditaria nella famiglia dei prìncipi di Orange, discendenti dell'eroe dell'indipendenza, Guglielmo il Taciturno. Si aveva così, tradizionalmente, una dialettica politica vivace, e talvolta un conflitto vero e proprio, tra il partito repubblicano, espressione dell'alta borghesia, tendente ad una politica di pace e ad un'attenuazione del calvinismo a favore di una linea ideologica più razionalistica, ed il partito orangista, sostenuto dalle classi popolari e dai ministri riformati, fautore di una

intransigenza politica e teologica, che in pratica si traduceva in guerra a fondo contro i nemici dell'indipendenza nazionale e della fede protestante. Ma ciò non impediva agli olandesi di essere modello all'Europa intera per l'altissimo livello della loro vita intellettuale ed artistica e soprattutto per la tolleranza da loro praticata. Amsterdam, il più attivo e ricco emporio mercantile e marinaro della Repubblica, era anche la città in cui aveva vissuto Rembrandt (m. 1669), nella cui pittura la fede della Riforma aveva trovato la sua massima espressione artistica, e al tempo stesso era la città in cui, accanto al culto ufficiale calvinista, convivevano pacificamente i dissidenti, come i mennoniti, discendenti degli anabattisti del sec. XVI, o gli arminiani, distaccatisi dalla chiesa nazionale, perché fautori di un cristianesimo liberale e razionalistico, i cattolici e gli ebrei, assai numerosi e famosi per la loro abilità nella lavorazione dei diamanti.

Tutta l'Europa protestante, e in particolare i riformati calvinisti, guardava all'Olanda come ad un faro di vita intellettuale e spirituale. Come meglio sarà detto nella parte II di questo volume, gli stessi valdesi si erano rivolti a lei per ispirazione ed aiuto, specie in un momento così tragico come quello delle Pasque Piemontesi del 1655. In Olanda aveva vissuto gli ultimi anni, fino alla morte nel 1671, lo storico e pubblicista valdese Jean Léger; in Olanda era venuto a formarsi in gioventù Enrico Arnaud e vi aveva conservato contatti importanti. Con il suo federalismo repubblicano, la sua libertà religiosa, la sua fede riformata, l'Olanda era l'antitesi piena della monarchia assoluta, centralista, poliziesca di Versailles. Al tempo stesso, sul piano economico, era la grande rivale della politica di Colbert; sul piano internazionale era l'ostacolo alla corsa dell'imperialismo francese. Il Re Sole pertanto scatenò nel 1672 la guerra d'Olanda, aggredendo la Repubblica con un esercito poderoso di 100.000 uomini, al comando dei più brillanti generali del secolo, come il Condé, il Vauban, il Turenne.

La guerra trovò del tutto impreparate le Provincie Unite. Il partito repubblicano era infatti al potere e aveva negletto ogni preparativo militare, parte per risparmiarne la spesa e parte per gelosia verso gli Orange. Sembrò pertanto che la campagna dovesse essere una facile passeggiata per l'esercito francese e che l'Olanda fosse perduta senza rimedio. Scoppiò però un'insurrezione popolare, che abbatté il governo della borghesia repubblicana e affidò il potere ad un rampollo degli Orange, Guglielmo III. Era un giovane di ventidue anni, dal viso pallido e l'aria malaticcia, sofferente di asma cronica. Ma sotto quell'apparenza gracile, aveva una tempra di ferro; resistente fisicamente ad ogni fatica; inflessibile nel suo coraggio gelido davanti al pericolo; implacabile nella sua determinazione di atterrare ad ogni costo il Goliath di Versailles; fermo nella sua dura fede calvinista, ancorché con un rispetto raro a quel tempo per la fede altrui, pure se diversa dalla sua. Gli olandesi, per bloccare l'avanzata nemica, ruppero le dighe che difendevano dalle acque le loro terre e lasciarono sommergere le campagne.

Il potente esercito del Re Sole si trovò ad annaspare nelle melme, perdendo la rapidità di mosse, su cui aveva contato.

La situazione appariva comunque disperata per la piccola Olanda. Si narra che un inviato del re d'Inghilterra, Carlo II, abbia chiesto all'Orange come facesse a non capire che ormai la guerra era persa. «Ho un modo eccellente per non accorgermene mai — rispose impassibile il giovane —. Farmi uccidere sull'ultima diga». Però mostrò abilità diplomatica non minore del coraggio. Riuscì infatti a coalizzare contro il Re Sole l'imperatore Leopoldo I di Asburgo, i re di Spagna e di Danimarca, il Grande Elettore del Brandeburgo Federico Guglielmo di Hohenzollern. Ne risultò una guerra generale, per terra e per mare, in cui la potenza militare del Re Sole riuscì a tenere testa all'Europa coalizzata. All'interno della Francia, però, cominciarono segni di esaurimento e rivolte popolari contro le estorsioni del fisco. L'Orange voleva combattere fino alla vittoria, ma i suoi alleati, e soprattutto la borghesia olandese, non se la sentirono. Con il trattato di Nimega del 1678 la Repubblica delle Provincie Unite assicurò la propria indipendenza e garantì i propri interessi mercantili ottenendo l'abolizione delle misure contro il traffico olandese adottate da Colbert. Però il Re Sole costrinse la Spagna a cedergli la Franca Contea, fino allora dominio degli Asburgo di Madrid.

Il fatto di essere uscito con quel bottino da una guerra di aggressione, dopo aver sfidato impunemente la coalizione avversaria, dette a Luigi XIV la sensazione di potersi permettere qualsiasi sopraffazione. Con cavilli giuridici pretestuosi rivendicò alla Francia una quantità di terre e città dell'Alsazia: tenne occupato dalle sue truppe lo stato del duca di Lorena. Nel 1681 si impadronì della città di Strasburgo e si fece cedere la piazzaforte di Casale, nel Monferrato, chiave strategica dell'Alta Italia. Olanda, Spagna, Impero e Svezia strinsero fra loro nel 1682 la Lega dell'Aia per tentare la resistenza all'imperialismo del Re Sole. Ma il tentativo fallì, in quanto l'imperatore, anziché combattere in Occidente contro la Francia dovette combattere in Oriente contro i turchi, fattisi tanto minacciosi da porre l'assedio a Vienna stessa nel 1683. Sotto gli auspici del pontefice Innocenzo XI si creò una Santa Lega cui parteciparono, oltre all'imperatore, il re di Polonia Giovanni Sobieski, la cui comparsa sotto Vienna salvò la città dagli Ottomani, la Repubblica di Venezia e poi anche il giovane zar di Russia Pietro I, il futuro Pietro il Grande. Ma intanto il Re Sole aveva mano libera per continuare indisturbato le sue soverchierie: Genova, per non avere ubbidito al suo ordine di troncare i propri rapporti con la Spagna, fu assoggettata nel 1685 ad un bombardamento feroce dalla flotta francese e costretta a scuse umilianti.

Giunto così all'apogeo della sua potenza, il Re Sole volle essere padrone assoluto delle coscienze stesse. La chiesa gallicana, cioè il clero francese, fu assoggettata ad uno stretto controllo regio e dovette uniformarsi alla Dichiarazione dei quattro articoli: un documento steso da una commissione

di ecclesiastici per ordine del monarca, in cui si ribadiva la diretta derivazione da Dio del potere regio, e quindi la sua indipendenza dal pontefice e, viceversa, si ponevano limiti all'autorità papale. Nel contempo, si adottavano misure sempre più crudeli nei confronti del calvinismo francese, forte ancora di un milione circa di seguaci. Si cercò prima di ottenere la conversione degli ugonotti al cattolicesimo istituendo una Cassa delle conversioni per pagare sovvenzioni a chi abiurava, ed infliggendo vessazioni crescenti ai recalcitranti. Poi si passò alle «dragonnades», cioè all'acquartieramento dei dragoni del re nelle case degli ugonotti con libertà di commettere ruberie, violenze e stupri finché le vittime avessero accettato il cattolicesimo. Infine, asserendo che ormai i protestanti non esistevano più ed era inutile perciò mantenere una legislazione in loro favore, il monarca procedette alla Revoca dell'editto di Nantes, cioè delle misure legali con cui Enrico IV aveva assicurato nel 1598 la libertà di coscienza agli ugonotti. Come meglio si dirà nella parte II di questo volume, la Revoca ebbe una ripercussione immediata e tragica nel Piemonte del duca di Savoia, Vittorio Amedeo II, la quale portò all'annientamento fisico di buona parte dei valdesi ed alla cacciata in esilio dei superstiti.

Alla Revoca, d'altra parte, rispose un'emigrazione in massa di riformati dalla Francia: almeno 200.000-300.000 ugonotti — e forse di più — cercarono rifugio nei paesi protestanti. I maggiori contingenti si riversarono in Olanda, nel Brandeburgo, in Svizzera, in Inghilterra, ma gruppi di esuli raggiunsero anche le colonie inglesi dell'America settentrionale, quella olandese del Capo di Buona Speranza o la Russia di Pietro il Grande. Buona parte degli esuli era formata da intellettuali, imprenditori, operai specializzati: ovunque andarono, arricchirono con la loro capacità e la loro intraprendenza i paesi del rifugio, mentre la Francia si impoveriva di altrettanto. Non mancavano però tra loro i militari, formatisi in quell'esercito francese che allora era il migliore d'Europa; e costoro elevarono il livello tecnico delle forze armate dei paesi che offrirono loro impiego. Per una ironia della storia, quell'esercito prussiano che inflisse tanti duri colpi alla Francia, ebbe come suo primo nucleo le truppe dell'elettore del Brandeburgo, i cui migliori istruttori erano stati ufficiali ugonotti. Sul piano internazionale, inoltre, la tragedia della Revoca e quella ad essa collegata strettamente della cacciata o distruzione dei valdesi sparsero orrore e sgomento in tutta l'Europa protestante. Cominciò così un isolamento della monarchia francese tale da consentire a Guglielmo III di Orange di attuare in pieno il suo programma di mobilitazione generale degli stati europei contro il Re Sole.

2. *La Rivoluzione inglese*

Contro la potenza gigantesca del Re Sole, anche Arnaud e i valdesi cercarono appoggio in Guglielmo III di Orange. A cose fatte risultò che avevano

puntato su una carta vincente: sul momento, però, si trattò di un giuoco d'azzardo con molte probabilità di un esito disastroso. A favore di quella scelta c'era solo il precedente del 1655, quando l'Inghilterra di Oliver Cromwell aveva salvato i valdesi con il proprio intervento minaccioso dopo i massacri delle Pasque Piemontesi. Però da allora era passato un trentennio, in cui il governo britannico aveva seguito un indirizzo politico e ideologico ben diverso da quello dell'eroe puritano.

Morto Cromwell, infatti, si era avuta nel 1660 la restaurazione sul trono di Carlo II Stuart: uno scettico gaudente, che celava appena le sue simpatie per il cattolicesimo sotto una conformità opportunistica all'anglicanesimo e non si faceva scrupolo di stringere accordi segreti col Re Sole e farsi finanziare da lui alle spalle degli inglesi. Suo fratello, Giacomo II, erede presuntivo della corona, era cattolico apertamente. Nel 1679 si era tentato di impedirgli la successione al trono facendo votare al Parlamento un *Exclusion Bill*, ma il solo risultato era stato uno scontro furibondo tra i fautori della «prerogativa regia», cioè della monarchia per diritto divino, e quelli del diritto della nazione, e per essa il Parlamento, a disporre della corona.

Da allora i due partiti furono designati con i nomignoli rispettivi di «Tory» e di «Whig». Erano nomi burleschi perché *Tories* erano detti certi banditi dell'Irlanda cattolica e *Whigs* erano chiamati i ladri di cavalli della Scozia presbiteriana, mentre i partiti che si affrontavano nel Parlamento di Londra erano composti ambedue da inglesi, almeno ufficialmente anglicani. Però i Whigs si atteggiavano a protettori dei «dissidenti» — battisti, congregazionalisti, presbiteriani, quaccheri — che non si conformavano ai riti della Chiesa stabilita, mentre i Tories erano difensori a oltranza dell'episcopato anglicano e della sua dottrina della non-resistenza al principe, anche se malvagio, e accusavano i non-conformisti di sedizioso spirito repubblicano. Gli uni favorivano il *moneyed interest* della borghesia mercantile e imprenditoriale, nelle cui file erano numerosi i «dissidenti»; gli altri si identificavano con il *landed interest* del patriziato agrario. Per il momento, tuttavia, la violenza stessa dello scontro fra i due partiti aveva tanto allarmato gli inglesi da dare partita vinta alla tesi del diritto divino. Ad aggravare la posizione dei Whigs, si aggiunsero le qualità negative del duca di Monmouth, un figlio naturale di Carlo II, scervellato e dissoluto, che essi cercarono di contrapporre al duca di York come candidato alla successione. I fautori dei diritti della nazione ottennero in quel tempestoso 1679 che venisse approvato lo *Habeas Corpus Act*: la legge che ancora oggi protegge il cittadino inglese dall'essere imprigionato arbitrariamente. Sul problema della successione però furono sconfitti. I più accaniti di loro finirono sul patibolo, come lo scrittore repubblicano Algernon Sidney, o esularono in Olanda, come il filosofo John Locke e lo stesso Monmouth.

Nel febbraio 1685 Carlo II si spense, dopo avere preso i sacramenti cattolici, e il duca di York divenne re Giacomo II. Monmouth, nel maggio successivo, sbarcò in Inghilterra e tentò di suscitare una rivolta, ma fu seguito

solo da poche migliaia di umili, per lo più lavoratori dell'industria tessile e delle miniere esacerbati dalla miseria e pateticamente nostalgici della rivoluzione puritana. Gli inglesi erano più disposti a sopportare un re cattolico che andare incontro a nuove convulsioni rivoluzionarie. L'insurrezione fu schiacciata facilmente; anzi, per reazione, i benpensanti si strinsero ancora di più attorno al trono. Monmouth fu decapitato dalla giustizia del suo reale fratello. Sui ribelli catturati il Chief Justice Lord Jeffreys infierì ferocemente: attorno a 150 furono i condannati a morte e circa 800 furono deportati come schiavi nelle Indie occidentali: concessioni speciali di schiavi furono fatte a cortigiani del re perché potessero specularvi.

Dopo la caduta di un baluardo come l'Inghilterra, era ragionevole ritenere ormai spacciata la causa protestante in tutta Europa. Il Re Sole ne fu tanto convinto che il 18 ottobre procedette alla Revoca dell'editto di Nantes. A distanza di pochi mesi, la Revoca fu seguita dalla campagna di sterminio contro i valdesi, condotta dalle forze congiunte di Luigi XIV e del suo vassallo Vittorio Amedeo II di Savoia, e poi dall'esilio dei superstiti dalle Valli. Sempre nel 1685, infine, la morte dell'elettore Carlo del Palatinato consentì al Re Sole di pretenderne la successione per sua cognata la duchessa vedova di Orléans, e portò ancora un'altra popolazione protestante a soffrire la persecuzione cattolica. Gli inglesi, già poco edificati dalla crudeltà usata verso i seguaci di Monmouth, cominciarono a sentirsi allarmati. Subito dopo la Revoca, Giacomo II chiese al Parlamento — da lui convocato all'atto della propria ascesa al trono secondo la tradizione giuridica del regno — di autorizzarlo a mantenere un esercito permanente come difesa da eventuali altri attacchi. Ma stavolta il Parlamento rispose picche.

L'idillio iniziale fra il sovrano e il paese era finito in meno di un anno. Ma Giacomo II aggravò la frattura con la sua testardaggine e i suoi ricorsi alla forza. Rimandò a casa il Parlamento il 30 novembre e più tardi lo sciolse. Liberatosi dal controllo parlamentare mise insieme il tanto desiderato esercito, imbottendone i quadri di ufficiali cattolici, e si lanciò a testa bassa nella riconquista dell'Inghilterra al cattolicesimo. Insediò più cattolici che poté nelle alte cariche dello stato, favorì il culto e il clero cattolici in ogni modo; introdusse un gesuita, padre Petre, nel consiglio della corona. Le solite conversioni di opportunisti non mancarono, ma non mancarono neanche gli allarmi fra i cattolici inglesi, cui non sorrideva affatto di fare da capro espiatorio di queste iniziative, che alla maggioranza del paese suonavano come provocatorie o peggio. Il pontefice Innocenzo XI stesso mostrò chiaramente la sua freddezza verso lo zelo intemperante di Giacomo II. Quest'ultimo però non intese ragioni e si dette anzi a coartare l'autonomia delle università e delle corporazioni cittadine per fare largo a proprie creature. Sperava per questa via di influenzare le elezioni alla Camera dei Comuni così da avere una maggioranza docile ai propri voleri; allo stesso scopo tentò di intromettersi anche nella selezione dei rappresentanti delle contee in

Parlamento. Non si accorgeva che, manomettendo cariche e posizioni di potere, si inimicava anche i più tory fra gli anglicani, oltre ai soliti whigs.

Non si accorgeva neanche dei sintomi di rivolta contro il Re Sole che si stavano delineando all'orizzonte internazionale. La guerra contro i turchi aveva preso un andamento favorevole alla Santa Lega, consentendo agli imperiali di riconquistare l'Ungheria, ed ai veneziani di impadronirsi della Morea. Nel 1686 l'imperatore, i sovrani di Spagna, di Svezia, di Baviera e alcuni prìncipi minori tedeschi stringevano la Lega di Augusta fra loro per opporsi all'espansione ulteriore di Luigi XIV. Erano primi passi, ancora incerti e magari contraddittori: la conquista austriaca dell'Ungheria era uno svantaggio per il Re Sole in quanto rafforzava la casa d'Asburgo a lui nemica, ma era uno svantaggio anche per gli avversari protestanti del Re Sole, in quanto assoggettava i loro correligionari ungheresi ad un sovrano cattolico loro ostile; la Lega d'Augusta non fece nulla di concreto per ottenere i suoi scopi, e quindi il Re Sole continuò le sue soverchierie sostenendo con le armi un proprio candidato alla successione del principe-vescovo di Colonia — il cardinale di Fürstenberg — contro quello prescelto dal pontefice. In questo modo, però, aumentava l'ostilità della Santa Sede contro il monarca di Versailles, proprio mentre lo sdegno per la Revoca dell'editto di Nantes induceva il Grande Elettore calvinista del Brandeburgo, Federico Guglielmo di Hohenzollern, a staccarsi dall'alleanza col Re Sole e accordarsi con l'imperatore. Per rappresaglia contro Innocenzo XI, che aveva risposto con fermezza alla tracotanza arrogante dell'ambasciatore francese, Luigi XIV ordinò l'occupazione di Avignone, dominio pontificio. Ma quando le sue truppe marciarono su Colonia vi trovarono già entrati a difenderla i soldati del Grande Elettore. L'Europa cominciava ormai a ribellarsi alla prepotenza del Re Sole.

Molto dipendeva dalla decisione che la Repubblica delle Provincie Unite avrebbe preso, rispetto all'eventualità di un conflitto tra Luigi XIV e i suoi avversari. Nella ricca borghesia olandese v'erano forti tendenze pacifiste, che ritenevano di poter evitare lo scontro col Re Sole mediante una politica di *appeasement* nei suoi confronti. Ma l'indirizzo opposto guadagnò terreno grazie all'abilità e al prestigio di Guglielmo III di Orange. La situazione inglese stessa ne risentì, in quanto l'Orange era marito di una figlia di Giacomo II, Maria, nata da un primo matrimonio di costui con un'anglicana ed essa stessa protestante convinta. Poiché Giacomo II non aveva avuto figli dal suo secondo matrimonio cattolico con l'italiana Maria di Modena, Maria e suo marito erano i più vicini nell'ordine di successione al trono. Gli avversari inglesi del re cominciarono ormai a rivolgere le loro speranze in quella direzione. Ed era ovvio che nella stessa direzione venissero prima o poi a puntarsi gli sguardi dei valdesi non rassegnati alla loro cacciata dalle Valli, a cominciare da Enrico Arnaud.

Giacomo II voleva rimuovere l'ostacolo al ritorno dell'Inghilterra all'ovile romano, costituito dalle dure discriminazioni cui erano assoggettati i

cattolici. A questo fine, il 14 aprile 1687, emanò una «Dichiarazione di indulgenza» con cui cancellava la legislazione persecutoria contro tutti coloro che non si conformavano ai riti anglicani. Contava, infatti, di ottenere l'appoggio dei «dissidenti», interessati anch'essi a rompere il monopolio anglicano della vita pubblica. Il giuoco di mettere su i non-conformisti contro gli anglicani per arrivare all'instaurazione del cattolicesimo cozzò però contro un'opinione pubblica ormai insospettita. Uno dei più autorevoli uomini politici inglesi, Lord Halifax, ammonì i non-conformisti di non prestarsi alla manovra del re, pubblicando una sua *Lettera a un dissidente* di cui si vendettero ventimila copie in pochi giorni. Ancor maggiore successo ebbe una lettera analoga — 45.000 copie, un record editoriale per i tempi — notoriamente ispirata da Guglielmo III anche se firmata dal segretario degli Stati Generali, Fagel. In essa si sosteneva che la chiesa nazionale doveva essere difesa e conservata nei suoi privilegi, riservando solo agli anglicani le alte cariche dello stato; però i non-conformisti avrebbero dovuto avere libertà di culto e diritto di vivere in pace senza vessazioni. Con ciò l'Orange avanzava un programma di governo alternativo a quello di Giacomo II, e si poneva come punto di riferimento tanto per i Whigs quanto per i Tories.

Malgrado questo, il re insistette sulla propria linea e il 7 maggio 1688 emanò una seconda «Dichiarazione di indulgenza», ordinando che venisse letta in tutte le chiese per due domeniche consecutive: sfidò cioè la chiesa di Inghilterra ad una prova di forza. Sette vescovi presentarono al sovrano una petizione, chiedendogli di ritirare questo ordine. In risposta, Giacomo II li mandò sotto processo accusandoli di avere scritto un libello sedizioso. Il processo si svolse in un clima incandescente di eccitazione popolare e finì con un'assoluzione. A quella notizia, Londra proruppe in manifestazioni di gioia. Ormai il re si era giuocato ogni resto di ascendente sulla nazione, a cominciare dalla fedeltà tradizionale alla corona del clero anglicano. Negli stessi giorni, il 20 giugno 1688, la regina, che fino allora aveva avuto solo una serie di aborti, dette finalmente alla luce un figlio. Sparì cioè la prospettiva che al re Giacomo II cattolico succedesse un giorno, pacificamente, la figlia protestante Maria. La sensazione fu enorme: i cattolici parlarono di un miracolo, i Whigs sostennero che era una truffa e che il bambino era stato introdotto surrettiziamente nel palazzo dai gesuiti.

All'indomani dell'assoluzione dei vescovi partì segretamente per l'Olanda un appello firmato da sette influenti Lords, sia Whigs che Tories, fra cui il vescovo di Londra Compton, che invitava Guglielmo di Orange a sbarcare in Inghilterra e salvare la causa del protestantesimo e della libertà. Il principe raccolse l'appello e iniziò i preparativi di una spedizione nell'isola.

V'erano ancora incertezze nelle sfere dirigenti della Repubblica delle Provincie Unite davanti ad un passo così arrischiato, ma il Re Sole provvide a dissiparle con un ennesimo atto di tracotanza. Per spaurire gli olandesi lanciò contro di loro una guerra di tariffe doganali e mandò il proprio ambasciatore a fare un'intimazione minacciosa agli Stati Generali perché im-

pedissero la partenza dell'Orange. Nello stesso tempo, mosse il suo esercito alla volta del Palatinato e di Colonia. La borghesia olandese, ferita nei suoi interessi commerciali oltre che nella sua dignità, e sicura che sul momento l'esercito francese era impegnato lontano dalla sua frontiera, si convinse ad appoggiare il progetto di Guglielmo III. Ci fu ancora un momento di incertezza, dovuto al maltempo, ma infine un «vento protestante» sospinse la flotta dell'Orange verso la costa inglese, consentendogli di sbarcare a Torbay il 15 novembre 1688, con un forte esercito e col motto «Pro religione protestante. Pro libero Parlamento». Secondo nel comando di quell'esercito era il duca di Schomberg, già maresciallo di Francia, ed ora profugo in seguito alla Revoca dell'editto di Nantes: un fatto poco meno che simbolico.

Già prima che Guglielmo III si imbarcasse per l'Inghilterra, nell'ottobre 1688, Arnaud era venuto a stringere con lui accordi segreti per l'organizzazione del rimpatrio valdese nelle Valli. Con questo egli saldò il destino del popolo-chiesa delle Alpi a quello della lotta contro la tirannide del monarca di Versailles. La storia locale valligiana si inseriva definitivamente nella grande storia europea. La questione singola della libertà di coscienza dei valdesi diveniva un momento della travagliata alba delle moderne libertà religiose e civili.

In quell'autunno 1688, così carico di destino, c'era tuttavia da domandarsi se quella scelta di campo operata da Arnaud non fosse una pazzia, e se non avrebbero fatto meglio i valdesi a stringere accordi con qualche principe tedesco per una loro pacifica sistemazione nelle campagne germaniche — come i profughi ugonotti francesi — anziché legarsi ad un'avventura tanto incerta come quella dell'Orange. Allo sbarco in Inghilterra di Guglielmo III, infatti, il monarca di Versailles aveva risposto il 26 novembre con la dichiarazione di guerra alle Provincie Unite. Però contava di evitare lo scontro frontale con i suoi avversari e di disgregare la coalizione, delineatasi con la Lega di Augusta. Contava cioè che Guglielmo III restasse occupato a combattere contro Giacomo II nelle Isole Britanniche senza poter intervenire sul continente. Approfittando della sua assenza, l'esercito francese avrebbe scatenato un'offensiva terroristica sul Reno per togliere ai prìncipi tedeschi ogni velleità di ribellarsi e incoraggiare i turchi alla riscossa contro Leopoldo I. Preso tra due fuochi, l'imperatore avrebbe dovuto fare pace col Re Cristianissimo; la borghesia olandese avrebbe dato retta sicuramente alle forti correnti pacifiste esistenti nel suo seno. La conclusione di tutto sarebbe stata una ripetizione del giuoco così ben riuscito a Nimega nel 1679: una pace generale in cui la diplomazia francese avrebbe strappato qualche altro territorio alla monarchia spagnola, in attesa che la morte di Carlo II aprisse la partita per la successione nei suoi domini. Si poteva mai sognare che un granellino di sabbia qualsiasi, come i valdesi di Arnaud, si andasse a cacciare dentro un ingranaggio di potere così perfetto e irresistibile?

In realtà il disegno politico-militare di Luigi XIV non teneva conto che Giacomo II aveva allarmato ed esasperato la classe dominante inglese, sen-

za distinzione di Whigs o di Tories, prospettandole la minaccia di venire soppiantata da un pugno di cattolici. Le forze messe insieme dallo Stuart per arrestare l'avanzata dell'Orange scapparono senza combattere o passarono al campo avverso. Più di tutti passarono a Guglielmo III gli alti personaggi del regno, a cominciare dal comandante in capo dell'esercito, John Churchill, che così guadagnò quel titolo di Lord Marlborough, da lui reso poi famoso con le sue vittorie militari. Giacomo II, temendo di fare la fine di suo padre Carlo I sul patibolo, si dette a una fuga, che l'Orange si guardò bene dall'impedire, non avendo nessuna voglia di farne un martire. In capo a poche settimane, Luigi XIV se lo vide arrivare esule in Francia, mentre Guglielmo III aveva buon giuoco a placare ogni scrupolo legittimista degli inglesi, presentando la partenza del loro sovrano come un implicito atto di abdicazione.

Si poté dunque dichiarare vacante il trono d'Inghilterra e riunire un Parlamento — detto «Convenzione», in quanto la tradizione giuridica inglese voleva che il Parlamento fosse convocato dal re — il quale offrì la corona a Guglielmo III e Maria, attuando così un compromesso soddisfacente tanto per i Whigs quanto per i Tories. Maria infatti era riconosciuta sovrana in virtù del diritto ereditario, sacrosanto per i Tories, mentre Guglielmo lo era per la volontà della nazione cara ai Whigs. Fu votato un *Bill of Rights* (= legge dei diritti) che garantiva libertà di parola, libertà di elezioni e convocazione frequente del Parlamento; proibiva l'esazione di imposte o il mantenimento di un esercito permanente senza consenso del Parlamento; vietava l'istituzione di tribunali ecclesiastici e negava al re di dispensare dall'osservanza delle leggi. Fu stabilito che il sovrano non potesse essere cattolico e dovesse giurare all'atto dell'incoronazione di conservare «la religione riformata protestante stabilita per legge». Fu aggiunto inoltre il *Toleration Act* che accordava libertà di culto a tutti, eccettuati i cattolici, gli ebrei, i negatori della divinità di Cristo, pure riservando come prima agli anglicani le cariche pubbliche e l'accesso alle università. In pratica però le leggi persecutorie contro i cattolici non furono più applicate: sia essi che gli ebrei godettero molta maggiore libertà che in passato.

Si compì così la II Rivoluzione inglese, che fu detta la Rivoluzione «Gloriosa» proprio perché instaurò un regime di libertà, senza spargimento di sangue e senza convulsioni tragiche. Certamente era un regime tutt'altro che perfetto: oltre ai forti limiti che esso manteneva alle libertà politiche e civili, era una vittoria dell'aristocrazia, della *gentry* (= piccola nobiltà) delle campagne e della borghesia delle città. Tuttavia sanciva l'avvento della monarchia costituzionale e di un assetto politico rispettoso della libertà personale dei cittadini, e già questo bastava per porre l'Inghilterra all'avanguardia del progresso rispetto a qualsiasi altro paese europeo.

Come meglio vedremo qui di seguito, la Rivoluzione Gloriosa fu seguita da lunghi anni di guerra dura e logorante. Appunto la pressione delle necessità belliche costrinse la corona a concessioni ulteriori ai voleri della rap-

presentanza nazionale, che completarono e rafforzarono la Legge dei diritti. Fu stabilito che al re venisse concesso di mantenere la disciplina delle truppe mediante tribunali militari solo per un anno: spirato un anno, cioè, il re doveva chiedere il rinnovo della concessione al Parlamento o rassegnarsi a non avere più mezzi di coercizione sui soldati. Nel 1694 fu votata una legge per cui le elezioni per il Parlamento dovevano essere tenute ogni tre anni. Nel 1695 fu introdotta una libertà di stampa praticamente illimitata. Dal canto suo il Parlamento di Scozia abolì l'episcopato, restituì alla chiesa scozzese le sue istituzioni presbiteriane e stabilì che la Confessione di Westminster — redatta al tempo della Rivoluzione puritana in Inghilterra — ne fosse il fondamento dottrinale.

3. *La guerra della Lega d'Augusta*

La Rivoluzione Gloriosa scatenò la guerra generale in Europa e fuori d'Europa. Alla dichiarazione di guerra del Re Sole alle Provincie Unite del 26 novembre 1688 rispose il 12 maggio il patto della Grande Alleanza tra l'Olanda e l'imperatore, cui aderirono l'Inghilterra, i prìncipi della Baviera, del Brandeburgo, dell'Hannover, della Sassonia e di altri stati germanici minori. A fare intervenire la Spagna aveva già provveduto Luigi XIV dichiarandole guerra. A quel conflitto gli inglesi danno il nome di «guerra di re Guglielmo» e noi diamo quello un po' improprio di «guerra della Lega di Augusta». Comunque fu una guerra mondiale, combattuta su più fronti europei — in Irlanda, nelle Fiandre, in Germania, nell'Italia settentrionale, in Catalogna — e fra le colonie francesi e quelle inglesi del Nord America, nelle Antille, sulle coste dell'America meridionale e delle Indie.

Scopo dichiarato della Grande Alleanza era la salvaguardia del trono di Guglielmo e Maria in Inghilterra e la cacciata dei francesi dai territori e dalle città da loro occupati, compreso il ducato di Lorena. Però le «potenze marinare» — cioè l'Inghilterra e l'Olanda — si impegnarono in segreto a sostenere i diritti degli Asburgo di Austria alla successione di Spagna contro le pretese dei Borbone. Perciò la guerra della Lega di Augusta (1688-1697) non fu in pratica che la prima fase di uno scontro gigantesco, durato circa un quarto di secolo, in quanto dopo un armistizio di pochi anni fu seguita dalla guerra di successione spagnola, o «guerra della regina Anna» (1701-1714) secondo gli inglesi. A sua volta, questo conflitto fu solo un periodo iniziale di quella che taluno ha chiamato «la seconda guerra dei cento anni», cioè il duello interminabile tra Francia e Inghilterra, di cui Waterloo fu il punto terminale.

Il piano con cui Luigi XIV aveva incominciato la guerra aveva subìto un insuccesso nel primo anno del conflitto. Guglielmo III aveva liquidato rapidamente Giacomo II e altrettanto rapidamente aveva trovato un accordo con Whigs e Tories tale da dare un assetto stabile al suo trono. Perciò non

era stato immobilizzato in Inghilterra come a Versailles si era contato. Però le carte più importanti da giuocare restavano ancora in mano al Re Sole. L'apparato militare francese era sempre il più potente d'Europa. Il piano di Luigi XIV era solo modificato alquanto dalla fuga di Giacomo II dall'Inghilterra: era infatti insorta l'Irlanda cattolica contro il dominio protestante e nel marzo 1689 Giacomo II era sbarcato nell'isola, sotto la protezione della flotta francese. Guglielmo III restava dunque impegnato a combattere nelle Isole Britanniche, senza la possibilità di intervenire sul continente. Nel maggio, i generali francesi attuarono il piano terroristico del loro sovrano, distruggendo selvaggiamente Heidelberg, Mannheim e le altre città del Palatinato. Intanto, come previsto, i turchi tornavano all'offensiva contro Leopoldo I di Asburgo.

La scelta di campo a favore dell'Orange, fatta da Arnaud e dai valdesi alla vigilia della Rivoluzione Gloriosa, era stata dunque un giuoco d'azzardo molto rischioso. E in quell'agosto 1689, in cui i valdesi si imbarcarono a Prangins per iniziare l'avventura del Rimpatrio, c'era ogni motivo di ritenere che il piano di Luigi XIV potesse avere successo. In sostanza, l'impresa di Arnaud e dei suoi era una manovra diversiva spericolata per impegnare forze francesi in Piemonte, un po' per impedirne l'arrivo sui fronti principali, in Germania e in Fiandra, e un po' per punzecchiare Vittorio Amedeo II e farne maturare la voglia di ribellarsi al servaggio del Re Sole. Oltre tutto, all'Orange doveva sorridere assai di potere ricambiare lo sbarco di Giacomo II in Irlanda, con una puntata alle spalle di Luigi XIV. È quasi simbolico che l'esercito inglese, al comando del profugo protestante Schomberg e comprendente due reggimenti di esuli ugonotti, sia sbarcato in Irlanda proprio il 23 agosto 1689, cioè pochi giorni dopo la partenza dei valdesi da Prangins.

Non è un'esagerazione dire che se il piano di Luigi XIV fallì lo si dovette più a quegli impalpabili fattori che sono le convinzioni interiori che non ad una preponderanza di forze materiali. La devastazione del Palatinato, che doveva atterrire i tedeschi e togliere loro il coraggio di ribellarsi, ebbe invece l'effetto di una sferzata al patriottismo germanico, che spronò tutti i principati dell'Impero a battersi all'ultimo sangue. Il legame instauratosi fra Giacomo II e i cattolici irlandesi tolse agli inglesi ogni dubbio residuo sulla necessità di far blocco attorno a Guglielmo III. L'Orange poté imbarcarsi senza preoccupazioni per l'Irlanda e l'11 luglio forzò il passaggio del fiume Boyne, dietro cui erano schierate a difesa le forze dello Stuart. Daccapo Giacomo II fu colto dal terrore di finire come Carlo I e fuggì in Francia, piantando in asso gli irlandesi. Quei poveri contadini affamati, armati di falci e bastoni, trovarono nella loro fede cattolica la forza di continuare a battersi per un altro anno. Ma l'Orange poté sganciarsi dall'isola e sbarcare sul continente a combattere i francesi. In Piemonte, invece, i generali del Re Sole, malgrado una superiorità schiacciante di forze, non riuscirono ad eliminare i valdesi di Arnaud decisi a battersi con il coraggio della disperazione.

Ancora a questo punto, tuttavia, la partita poteva chiudersi in un disastro. La macchina da guerra della monarchia francese conservava intatta la sua potenza. All'infuori della battaglia della Boyne, il 1690 non fu che una serie di disfatte per la coalizione anti-francese. Il prestigioso maresciallo di Luxembourg — il leggendario «nain bossu» — sbaragliò gli alleati a Fleurus nelle Fiandre il 1° luglio. Il giorno prima della battaglia della Boyne — il 10 luglio — la flotta francese sconfisse quelle anglo-olandesi a Beachy Head e scorse lungo le coste inglesi devastandole. Ai primi di giugno Vittorio Amedeo II aveva abbandonato il re di Francia e si era unito alla coalizione avversaria. Ma in agosto gli toccò una dura batosta presso Staffarda da parte del Catinat, il quale infierì inoltre crudelmente nelle campagne piemontesi. I turchi, dal canto loro, riconquistarono Belgrado. Solo la tenacia inflessibile di Guglielmo III impedì il disfacimento della coalizione o la sua capitolazione.

Qualche sollievo portò l'anno seguente con la sconfitta dei turchi a Szalankamen in Ungheria, da parte degli imperiali e la resa degli irlandesi a Limerick. Da quest'ultima tuttavia scaturirono altri problemi per Guglielmo III. I patti della resa prevedevano infatti un trattamento generoso per i cattolici, costituenti la maggioranza degli irlandesi, e l'Orange era a ciò del tutto favorevole, in quanto voleva dare alla sua lotta contro Luigi XIV il carattere di una lotta di princìpi liberali contro l'intolleranza religiosa e il dispotismo politico. Ma il Parlamento inglese non si ritenne impegnato da questi patti e assoggettò i cattolici isolani ad un duro regime di oppressione. Gli irlandesi dovettero subirlo non avendo più la forza di ribellarsi. Però il loro rancore verso i dominatori inglesi e protestanti divenne ancora più esasperato di prima in seguito a questa brutale mancanza di parola. Il quarto anno della guerra vide la sconfitta della flotta francese in una serie di scontri dal 29 maggio al 3 giugno 1692 al largo di La Hogue. Il controllo dei mari passò così agli anglo-olandesi, sebbene da parte francese si riuscisse ancora ad infliggere colpi durissimi al traffico avversario, mediante le imprese romanzesche dei corsari nell'Atlantico. Ma per terra la superiorità militare del Re Sole restava intatta. Guglielmo III, per avere osato sfidarla in battaglia campale, fu battuto a Steenkirk dal maresciallo di Luxembourg; Vittorio Amedeo II che aveva tentato di invadere la Provenza, ne fu ributtato con gravi perdite. L'anno successivo l'Orange stesso, malgrado la sua tempra d'acciaio, confessava ormai ai suoi intimi che non c'era da sperare più in una conclusione vittoriosa della guerra e che l'unica cosa da fare era cercare di arrivare a negoziati di pace. Ma neanche uscire dalla guerra senza un esito disastroso era facile. Nel luglio 1693, Guglielmo III fu sconfitto daccapo dal Luxembourg a Neerwinden e il 4 ottobre Vittorio Amedeo II fu battuto a Marsaglia.

D'altra parte, la conquista della supremazia navale consentì all'Inghilterra di riaffacciarsi nel Mediterraneo con la sua flotta, come già era avvenuto al tempo di Cromwell. Nel 1694 quella presenza valse a salvare la Spa-

gna dall'invasione dei francesi, che già avevano traboccato dai Pirenei in Catalogna, e a dare coraggio a Vittorio Amedeo II: fra l'altro in quell'anno le pressioni inglesi furono decisive anche per la sorte dei valdesi, come più ampiamente si dirà in altra parte di questo stesso libro. La flotta inglese non restò molto nel Mediterraneo e già nel 1695 tornò indietro. Però il settimo anno della guerra portò ad una svolta abbastanza sensazionale: la presa della città fortificata di Namur, da parte di Guglielmo III di Orange, malgrado una resistenza accanita di vari mesi da parte dei francesi. Era la prima volta che anche la potenza militare del Re Sole subiva una seria sconfitta.

Ma il fatto nuovo veramente rivoluzionario del 1695 fu la costituzione della Banca di Inghilterra: un gruppo capitalistico privato avente però lo scopo di rastrellare capitali sul mercato, con la promessa di un investimento sicuro e redditizio, per riversarli nelle casse pubbliche a tassi ragionevoli di interesse e a lungo termine. Grazie alla creazione di un sistema moderno di debito pubblico, l'Inghilterra fu in grado da allora in poi di alimentare la guerra con relativa facilità, mentre il Re Sole si dibatteva sull'orlo del fallimento a causa dei sistemi primitivi ed inefficienti della finanza pubblica francese. Intanto la fame imperversava nel regno del Cristianissimo e la miseria delle masse popolari toccava limiti intollerabili.

Pur di aprire una falla nello schieramento avversario e uscire così da quella stretta mortale, l'onnipotente di Versailles dovette piegarsi a corteggiare il più debole dei suoi avversari, il duca di Savoia. Evacuò Casale per compiacerlo e strinse con lui l'accordo segreto di Pinerolo del 29 giugno 1696 con cui si impegnava a cedergli Pinerolo e la Val Chisone. Infine il 29 agosto successivo si ebbe la firma del trattato di pace di Torino. La defezione del duca di Savoia consentì una ripresa dei francesi che indusse la coalizione europea a negoziare la pace generale. La guerra della Lega di Augusta terminò col trattato di Rijswick nel 1697; il Re Sole poté evitare un disastro, ma dovette arretrare su tutti i fronti. Nelle Fiandre dovette restituire le piazzeforti da lui occupate, compresa Lussemburgo, e consentire che gli olandesi creassero una «barriera» a garanzia del loro paese, insediando proprie guarnigioni nelle fortezze spagnole. In Germania dovette rinunziare a mettere propri candidati sui troni del Palatinato e di Colonia; restituire le teste di ponte occupate sul Reno, ad eccezione di Strasburgo; lasciare rientrare nel proprio stato il duca di Lorena. Al principe germanico dell'Hannover, che aveva tenuto per Guglielmo III contro Luigi XIV, fu riconosciuta la dignità di elettore del Sacro Romano Impero; all'elettore del Brandeburgo toccò il titolo di «re di Prussia». In Spagna il Re Sole dovette evacuare la Catalogna; in Italia, come si è visto, dovette ritirarsi dalla pianura padana. Dovette infine riconoscere Guglielmo III come sovrano legittimo dell'Inghilterra e abbandonare a se stesso Giacomo II. In pratica, era il riconoscimento del diritto della nazione inglese a giudicare il proprio re e a disporre del proprio trono, da parte del più dispotico dei monarchi per diritto divino. Si può capire come in un tale capovolgimento delle sorti europee le di-

plomazie abbiano ben poco badato all'inserimento nel trattato di pace di una clausola per cui — mentre ai sudditi valdesi di Vittorio Amedeo II di Savoia era riconosciuto ormai per sempre il diritto di vivere in pace nelle Valli avite e praticarvi il culto protestante — ai riformati nati sudditi del Re Sole delle terre cedute dalla Francia al Savoia, era imposta la scelta tra l'esilio e l'abiura, come meglio verrà detto nella II parte di questo volume. Appunto in forza di codesta clausola, Enrico Arnaud e i valdesi della Val Chisone furono costretti ad esulare nel Württemberg.

Tuttavia questa meschina rivalsa del colosso di Versailles sul piccolo popolo delle Valli non valeva ad attenuare il bruciore dello smacco subìto dal Re Sole. La sua politica imperialistica aveva subìto una sconfitta clamorosa. La sua politica religiosa stessa era stata travolta dalla guerra. Pur di rappacificarsi con Innocenzo XI il re aveva dovuto rimangiarsi la dichiarazione dei quattro articoli gallicani e porgere le sue scuse al pontefice. La sperata distruzione del protestantesimo francese si era rivelata un'illusione. Malgrado tante crudeltà efferate il culto riformato stava risorgendo clandestinamente in più luoghi del regno per iniziativa di audaci disposti a sfidare la morte.

Intanto in Inghilterra la guerra aveva portato un'evoluzione ulteriore del regime nel senso del liberalismo moderno. Da principio Guglielmo III aveva cercato di mantenersi in equilibrio tra Whigs e Tories, scegliendo i propri ministri nell'uno e nell'altro partito fra uomini di sua fiducia personale. Però la fondazione della Banca di Inghilterra aveva alterato l'equilibrio a favore del *moneyed interest*. La compenetrazione fra interesse pubblico e interessi capitalistici era stata ribadita nel 1696 dalla creazione del Board of Trade, cioè di un ente pubblico per promuovere gli interessi dei commercianti, di cui John Locke fu tra gli esponenti. Il consiglio dei ministri, da gruppo di fiduciari del sovrano, si trasformò in un'espressione del partito whig. Quest'ultimo consolidò la propria disciplina interna, assumendo la fisionomia di un partito politico moderno anziché di una fazione nobiliare. Il Parlamento intanto accentuava ulteriormente il suo potere decisionale rispetto alla corona. Guglielmo e Maria non avevano figli e quindi la successione toccava ad una sorella minore della regina, Anna Stuart, protestante e sposata al principe protestante di Danimarca. Però neppure costei aveva prole vivente e quindi il Parlamento votò un *Act of Settlement* per escludere gli Stuart cattolici dalla successione e attribuire la corona, dopo la morte di Anna, al più vicino parente protestante. Questi era l'elettore Giorgio I di Hannover e nel 1714 divenne re di Inghilterra. Però era un tedesco, che non sapeva una parola di inglese, e quindi il consiglio dei ministri prese a riunirsi senza la presenza del re e sotto la presidenza di un *Premier*, che dopo la seduta riferiva le decisioni prese al sovrano in latino. Si creò così quel «governo di gabinetto», guidato dal Presidente del Consiglio ed espressione del partito in maggioranza al Parlamento, anziché del favore personale di un re, che è caratteristico dei regimi moderni, incluso della Repubblica

italiana. Forse i nostri ministri di parte democristiana non lo sanno, ma quando si riuniscono nel Consiglio dei Ministri, senza la presenza del Capo dello Stato, ed in virtù della fiducia accordata loro dal Parlamento, non fanno che seguire una prassi rivoluzionaria protestante. E non è retorica dire che fa una certa commozione il legame instaurato dai montanari valdesi a prezzo di tanto sangue e di ardimento con quella Gloriosa Rivoluzione liberal-protestante.

4. *La battaglia delle idee*

Non si trattò solo della vittoria della rivoluzione liberale. La battaglia delle armi fu accompagnata dalla battaglia delle idee, tanto sul piano teologico, fra cattolici e protestanti, quanto su quello del pensiero politico e giuridico tra assolutismo monarchico e costituzionalismo liberale. A sua volta, questa battaglia delle idee si intrecciò con un'ancora più vasta battaglia sul piano scientifico e filosofico, fra il moderno sapere critico e il tradizionalismo autoritario. Con la sconfitta del Re Sole si affermò non solo un rapporto nuovo tra le confessioni cristiane o tra governati e governanti ma addirittura un modo nuovo di pensare e di sviluppare l'indagine scientifica della realtà. In questa sede non è il caso di tentare un quadro storico di un viluppo tanto complesso di fenomeni culturali. Non si può tuttavia fare a meno di ricordare almeno alcuni momenti e personaggi di questo grande scontro ideale, che hanno più direttamente rapporto col quadro internazionale del Rimpatrio valdese.

La monarchia solare di Luigi XIV e la Revoca dell'editto di Nantes ebbero il loro glorificatore nel vescovo di Meaux, Benigno Bossuet (1627-1704) con l'eloquenza delle sue orazioni e con la sua *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* (1681). A loro volta lo sdegno degli ugonotti contro il loro persecutore trovò espressione nella polemica del teologo Pierre Jurieu (1637-1713), che acquistò toni millenaristici nel suo trattato *L'accomplissement des prophéties* (1686). Dai suoi calcoli sull'Apocalisse, Jurieu giunse a stabilire che nel 1688 la monarchia cattolica di Giacomo II sarebbe caduta in Inghilterra e sarebbe incominciata la disfatta della Bestia, cioè dello stesso Luigi XIV: una profezia che trovò davvero un riscontro impressionante nella realtà. Negli anni seguenti, dal suo rifugio in Olanda, Jurieu continuò ad alimentare la fede dei propri correligionari ugonotti con le sue *Lettres Pastorales* (1688) e sviluppò un'attività infaticabile per incoraggiare ogni forma di lotta armata contro il Re Sole, non esclusi ovviamente i progetti dei valdesi di rientrare nelle Valli con la spada in pugno. Sicuramente le attese apocalittiche suscitate da Jurieu con i suoi scritti ebbero una parte nella insurrezione delle Cevenne, di cui diremo fra un momento. Ma non è affatto da escludere che sui valdesi abbia influito il clima fremente di passioni da esse diffuso. Sta di fatto, quanto meno, che il suc-

cesso della spedizione di Arnaud ebbe interpretazioni in termini millenaristici — di «accomplissement des prophéties» appunto — un po' in tutti i paesi protestanti, comprese le lontane colonie del New England puritano.

Jurieu fu dunque il capo morale della corrente, che potremmo chiamare il «partito della guerra» tra gli ugonotti in esilio, specie tra quelli rifugiati in Olanda. Però non va scordato che tra i profughi ugonotti stessi Jurieu trovò avversari accaniti. Un grande teologo, storiografo e pubblicista politico di fama europea, Jacques Basnage (1653-1723), sostenne vigorosamente la dottrina del dovere dei sudditi di obbedire al principe legittimo, schierandosi così — in pratica — a favore del Re Sole e contro la rivoluzione liberale. Ma ancora più famoso in tutta Europa fu Pierre Bayle (1647-1706), il padre stesso — si potrebbe dire — del moderno spirito critico. Appunto la critica filosofica di Bayle al tradizionalismo dogmatico indignava Jurieu che la riteneva eversiva della fede cristiana, come l'intransigenza apocalittica di Jurieu appariva fanatismo intollerante a Bayle. Lo scontro giunse però al suo acme proprio a proposito del Re Sole e proprio negli stessi tempi del Rimpatrio valdese. Jurieu fece stampare *Les soupirs de la France esclave* (1689): un attacco radicale all'assolutismo solare e al suo modo di governare la Francia. Gli studiosi moderni inclinano a ritenere autore di questo *pamphlet* un padre oratoriano, Michel Le Vassor, che in seguito divenne protestante ed esulò in Inghilterra. Ma sul momento la paternità ne fu attribuita da tutti a Jurieu, il quale ne aveva comunque assunto la responsabilità per averlo dato alle stampe. E stavolta non si trattava più di una controversia confessionale, sia pure infiammata. Si trattava di una polemica inequivocabilmente politico-sociale: ed era in termini talmente decisi che l'opera fu ristampata daccapo nel 1789, alla vigilia dello scoppio della Rivoluzione francese, come un appello al rinnovamento politico della Francia. E appunto in veste di appello alla rivoluzione ebbe una larga fortuna nel pubblico. Si può immaginare perciò quali ondate di esecrazione si levassero dai benpensanti contro *Les soupirs de la France esclave* in anni come quelli dell'ultimo Seicento, in cui ogni attacco all'autorità dei legittimi sovrani faceva inorridire. Si arrivò a dire che Jurieu era un emulo degli anabattisti del Cinquecento, promotori della rivoluzione comunista e della tragedia sanguinosa di Münster. Pertanto Pierre Bayle pubblicò anonimo un *Avis important aux réfugés sur leur prochain retour en France* (1690), per metterli in guardia contro il fanatismo e le intemperanze di Jurieu, sostenendo che con una condotta più prudente e pacifica avrebbero creato un clima di reciproco disarmo tra le due confessioni tale da indurre il Re Sole a consentire il ritorno degli ugonotti in Francia. Dopo di che Jurieu si accanì a dipingere la posizione di Bayle come una sorta di quinta colonna del nemico francese, tanto che nel 1693 riuscì a fargli perdere il posto di docente universitario a Rotterdam. E Bayle impiegò il tempo restatogli libero a guadagnarsi fama immortale col suo *Dictionnaire historique et critique* (1695-97), annun-

ziante l'alba ormai imminente dell'età dei lumi. Quanto di queste battaglie sia arrivato a conoscenza del tribolato Israele delle Alpi o del suo condottiero Arnaud è impossibile a sapersi: forse ben poco o forse nulla addirittura. Però è significativo ugualmente, per la storia valdese stessa, il fatto che non solo un pensatore autorevole come Basnage ma addirittura un uomo di genio come Bayle considerassero assurdo o criminoso addirittura auspicare guerra al Re Sole. Basta questo per capire fino a che punto Arnaud abbia giuocato un giuoco spericolato con la sua spedizione e quale intuizione davvero geniale abbiano avuto i montanari valdesi a gettarsi dalla parte di Guglielmo III di Orange con un tempismo pari all'ardimento.

Ma, come si è detto, oltre agli ugonotti profughi dalla Francia, fra il 1685 e il 1688 l'Olanda aveva ospitato anche inglesi, profughi a motivo della loro ostilità al re cattolico Giacomo II. Uno di questi era Gilbert Burnet (1643-1714) che, nonostante la sua nascita scozzese era un *clergyman* della chiesa d'Inghilterra, ed uno studioso valente di storia ecclesiastica. Ad una delle sue opere storiche Bossuet rispose con la famosa *Histoire des variations des Eglises protestantes* (1688), opponendo la maestosa immobilità del dogmatismo cattolico all'irrequieta mobilità del pensiero teologico protestante e prendendo tale mobilità come la prova di come i protestanti deviassero dalla verità divina. Naturalmente ne nacque un vespaio di polemiche e fu inevitabile che nelle risposte a Bossuet i controversisti protestanti difendessero le «variations» come una ricchezza spirituale. Giusto alla vigilia di questa difesa del valore del moto spirituale contro l'immobilismo cattolico, in Inghilterra Isacco Newton (1642-1727) — uno scienziato che già si era distinto anche come oppositore della politica autoritaria di Giacomo II, come più tardi si sarebbe distinto pure come studioso della Scrittura, e in particolare dell'Apocalisse — aveva pubblicato nel 1687 i *Philosophiae naturalis principia matematica*, cioè aveva rivoluzionato la visione del cosmo con le sue scoperte intorno ai princìpi del moto e alla gravitazione universale. Si affermarono cioè, al tempo stesso, una coincidenza tra la verità della fede cristiana, basata sull'indagine della Scrittura libera da pregiudizi, e la verità della scienza, perseguita attraverso l'indagine sperimentale ed il calcolo matematico, con altrettanta libertà da vincoli autoritari. Come la Riforma del secolo XVI aveva attinto largamente dall'umanesimo critico del Valla e di Erasmo, cioè da quanto vi era di più moderno e avanzato nella cultura europea del tempo, così in quegli anni prodigiosi fra il 1685 e il 1695 nasceva una sorta di nuovo protestantesimo, nutrito bensì di studio attento e filologicamente critico della Scrittura, ma anche delle moderne scienze sperimentali e delle visioni nuove del cosmo, di cui già da tempo Galileo e Keplero erano stati i pionieri coraggiosi e i difensori contro l'oscurantismo intollerante della loro età. Non molto sarebbe tardato prima della comparsa, sempre in Inghilterra, nel 1690, dell'opera di Robert Boyle (1627-1691) — il padre della chimica moderna — *The Christian Virtuoso*, in cui l'alleanza

fra teologia protestante e scienza sperimentale avrebbe trovato la sua teorizzazione più elevata. E anche Boyle, non meno di Newton, era stato avversario dell'autoritarismo di Giacomo II e divenne poi esponente illustre del regime sorto dalla Gloriosa Rivoluzione.

Era ovvio che di questo neo-protestantesimo di scienziati-teologi la tolleranza religiosa e la libertà politica fossero componenti. E fu determinante, per esuli inglesi come John Locke e *réfugiés* ugonotti, il contatto con l'ambiente dell'Olanda: l'unico paese europeo in cui una prassi di tolleranza verso qualsiasi confessione avesse radici secolari. Appunto nell'esilio in Olanda, Locke scrisse la sua *Lettera sulla tolleranza*, in cui sosteneva che nessuno possiede una sapienza e una conoscenza così complete da avere diritto di dettare la forma della religione ad un altro uomo. Ogni individuo — affermava il filosofo inglese — è un essere morale, come tale responsabile di fronte a Dio, e questo presuppone la libertà. Nessuna costrizione, infatti, che sia contraria alla volontà di un individuo può assicurare altro che una conformità meramente esteriore. Uscito in stampa nel 1689, all'indomani della Rivoluzione Gloriosa, questo breve trattato di Locke divenne subito il fondamento teoretico della libertà religiosa in Inghilterra e dall'Inghilterra estese la sua influenza a tutto il mondo civile.

Giusto in quell'anno i montanari valdesi stavano battendosi come disperati sulle Alpi, nella romanzesca avventura del Rimpatrio. Certo non sapevano ancora nulla di certi dibattiti teoretici: eppure anch'essi stavano portando, con tanto sangue e tante lacrime, un contributo all'affermazione di quei princìpi che John Locke stava teorizzando. Ed alla vittoria di quei princìpi si dovette in definitiva la sopravvivenza del popolo valdese e dei figli dei suoi figli fino ad oggi.

Come è ben noto, alla pubblicazione della *Lettera sulla tolleranza* seguì subito, nel 1690, quella dei *Due trattati sul governo* di Locke, in cui trovarono la loro esposizione classica i princìpi del governo costituzionale e della sovranità della nazione. Anch'essi erano il frutto delle meditazioni durante l'esilio in Olanda e di essi il primo almeno era in larga misura condotto sul filo di un'esegesi della Scrittura di specifico carattere protestante. Locke infatti sentì il bisogno di sbarazzare il terreno dalla teoria del diritto divino dei re di cui si era fatto apologeta Robert Filmer nel trattato *Il Patriarca*, stampato nel 1680, come preliminare ad ogni indagine ulteriore sul governo. Poiché Filmer si era appellato alla Scrittura per fare risalire il potere del monarca, mediante la trasmissione ereditaria, ai patriarchi dell'Antico Testamento e ad Adamo addirittura, pure Locke sentì la necessità di combatterlo su questo stesso terreno biblico. Dopo di che, nel secondo trattato, passò a sostenere che il governo ha il compito della conservazione dei cittadini, e quindi della sicurezza della loro vita, della loro libertà personale, delle loro proprietà. Se manca a questi compiti i sudditi hanno diritto di togliergli la fiducia e quindi il potere.

5. *La guerra di successione spagnola*

Un giorno — per l'Inghilterra non molto lontano — quelle libertà religiose e civili, di cui per prime e soprattutto avevano fruito la nobiltà e la borghesia, sarebbero state trasformate dalla classe lavoratrice in strumenti per il proprio cammino ascensionale nella storia.

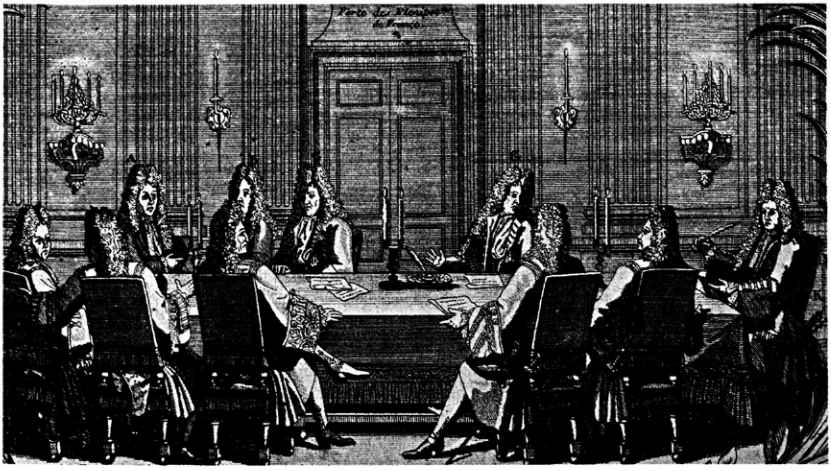
All'alba del Settecento, tuttavia, la vittoria del liberalismo whig e del *moneyed interest* ad esso connesso ebbe come effetto una nuova guerra mondiale, all'indomani o quasi del trattato di Rijswick. Nel 1701 Carlo II di Spagna morì lasciando erede del gigantesco impero degli Asburgo di Madrid un nipote di Luigi XIV, Filippo V di Borbone. Gli Asburgo di Vienna contestarono subito con le armi questa decisione e trovarono appoggio nell'Inghilterra e nell'Olanda, che tutto potevano permettere fuorché l'accaparramento da parte della Francia delle enormi ricchezze delle colonie spagnole. Guglielmo III di Orange morì improvvisamente nel 1702 lasciando la corona di Inghilterra — come già si è detto — ad Anna di Danimarca: una buona donnetta di grande pietà cristiana ma di corto cervello. Però, dietro lo schermo di questa più che mediocre sovrana, la ferrea oligarchia politica e affaristica dei Whigs condusse il paese di trionfo in trionfo.

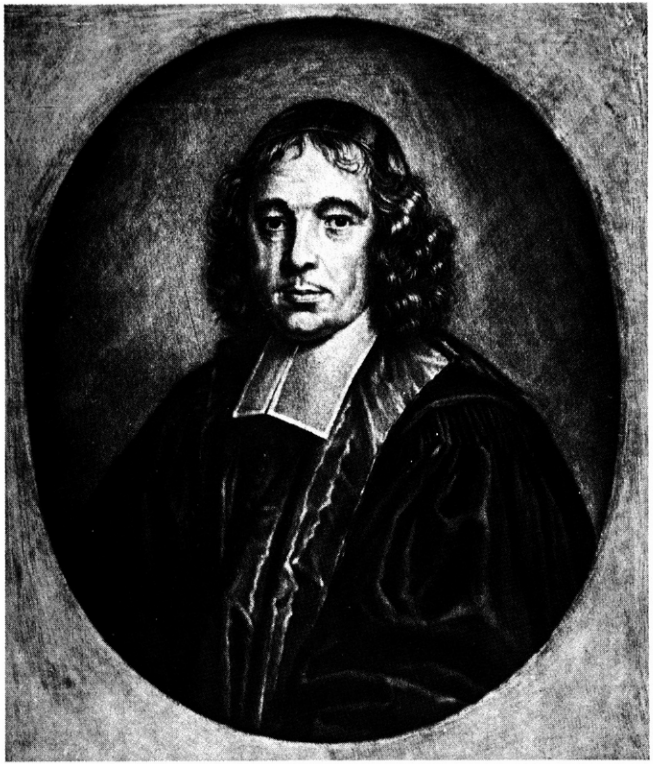
La condotta della guerra fu tenuta in pugno da due generali di eccezionale genialità — il comandante inglese Lord John Churchill, duca di Marlborough e quello austriaco, il principe Eugenio di Savoia-Soissons — affiancati da un politico di alta levatura, il Gran Pensionario di Olanda Heinsius. Con loro si schierarono il re di Prussia, Federico I, e altri prìncipi tedeschi. Col re di Francia stettero, almeno inizialmente, Vittorio Amedeo II di Savoia, il re del Portogallo e l'elettore di Baviera. Tuttavia la diplomazia, l'oro e le flotte dell'Inghilterra fecero cambiare campo daccapo a Vittorio Amedeo II, già nel 1703, e subito dopo al Portogallo. Nel 1704 le forze riunite del duca di Marlborough e del principe Eugenio sbaragliarono i francesi a Blenheim, costringendo pure la Baviera a uscire dalla guerra. La fama di invincibilità degli eserciti del Re Sole fu distrutta, e la superiorità anglo-austriaca fu ribadita nel 1705 da un'altra vittoria trionfale a Ramillies, nei Paesi Bassi.

In questo quadro internazionale si inserì daccapo la vicenda dei valdesi. Nel 1702, nel momento stesso in cui le Potenze si coalizzarono contro Luigi XIV, era scoppiata la rivolta dei contadini ugonotti delle Cevenne, nella Francia meridionale. Gli insorti furono detti «camisards», dall'uso di indossare una camicia bianca per riconoscersi quando si tendevano imboscate notturne ai soldati del re. La loro lotta fu infatti una guerriglia di bande partigiane, guidate da capi di umile estrazione sociale e talvolta anche da donne, in cui emerse un condottiero leggendario poco più che ventenne, Jean Cavalier, già garzone di fornaio. Il grande storico del protestantesimo, Emile Léonard, ha avanzato l'ipotesi che l'eroe delle Cevenne si sia valso delle

1. Luigi XIV. Copia del ritratto di Hyacinthe Rigaud (1701).
2. (*Alle pp. seg.*) La fuga degli ugonotti. Incisione di Jan Luyken (1685).

3. Guglielmo III. Ritratto di Henri Brandon, rifugiato ugonotto.
4. (*A p. seg.*) Incoronazione di Guglielmo III e Maria sovrani d'Inghilterra (1690). Incisione di Romeyn de Hooghe.
5. (*A p. seg.*) Firma della pace di Rijswick (1697): plenipotenziari francesi (A-C), inglesi (D-F), olandesi (G-I) e mediatore svedese (K).





6. Pierre Jurieu, uno dei più importanti pastori del *Refuge*.

HISTOIRE

DE LA

PERSECUTION

Des Valées

DE PIEMONT,

Contenant ce qui s'eſt paſſé dans la diſſipation des Egliſes & des habitans de ces Valees, arrivée en l'an 1686.

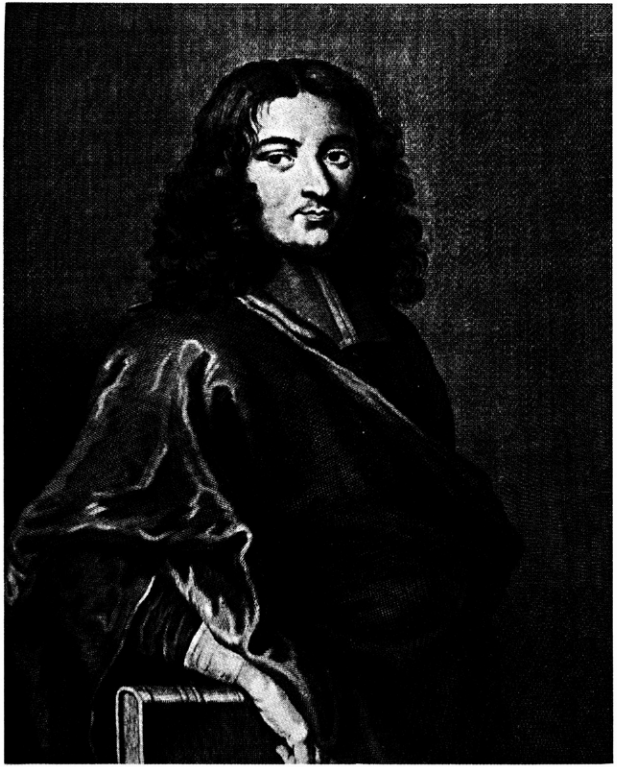
A ROTTERDAM,

Chez ABRAHAM ACHER

prés de la Bourſe.

M. D.C. LXXXVIII.

7. Frontespizio di un opuscolo, probabilmente scritto da Pierre Jurieu (1688).



8. Pierre Bayle, filosofo ugonotto, che viveva in esilio in Olanda.

9. Il filosofo inglese John Locke. Ritratto di Gotfried Kneller.

10. (*Alla p. seg.*) Il Municipio di Utrecht, dove fu firmata la pace del 1713.

gesta e delle istruzioni di Arnaud come proprio modello. Quanto meno, è ragionevole pensare che la spedizione di Arnaud, di cui la pubblicistica protestante aveva esaltato il successo come un miracolo del cielo, abbia contribuito a spingere alla rivolta gli ugonotti delle Cevenne.

Come si è detto, nel 1703 Vittorio Amedeo II cambiò fronte daccapo secondo la sua abitudine, e daccapo fece appello ai valdesi perché si battessero contro il nemico comune. Si sa che nel 1704 Arnaud ricomparve nelle Valli e, a quanto pare, lo stesso Cavalier vi fece una sua apparizione.

A differenza dell'Orange, tuttavia, gli alleati della guerra di successione spagnola non dettero grande incoraggiamento ai camisardi. Dopo tutto, la coalizione si reggeva sull'accordo a tre fra Heinsius, Marlborough e il principe Eugenio. Personalmente, quest'ultimo era un «esprit fort» che amava i libri e la compagnia dei «libertins»; però era pur sempre un generale di Sua Maestà Imperiale Apostolica. La rivolta dei «camisards», inoltre, era scoppiata nelle Cevenne sull'onda di un «risveglio» parte profetistico-apocalittico e parte carismatico alla maniera dei pentecostali di oggi, che appariva più che sconcertante agli ambienti ecclesiastici ufficiali del protestantesimo stesso. Poiché le persecuzioni del re avevano costretto all'esilio i più colti e abbienti e reso impossibile un ministero pastorale regolare, nelle Cevenne non erano rimasti a guidare la lotta che i più umili ed esagitati «convulsionnaires». Costoro furono tanto bravi da tenere in scacco i generali del re, compreso un maresciallo di Francia così famoso come il Villars, e le sue truppe, salite fino a 60.000 uomini bene armati e ben muniti di cannoni. Nel 1704, tuttavia, Jean Cavalier capitolò dietro una promessa della libertà di religione, fatta dal Villars e naturalmente disattesa subito dal re. Se ne andò in Inghilterra, dove fece una carriera militare brillante, raggiungendo il grado di generale addirittura. Altri capi dei camisardi tennero viva la guerriglia partigiana, ma furono schiacciati l'uno dopo l'altro, anche per lo scarso o nullo appoggio dato loro dagli alleati; le ultime faville dell'incendio si spensero nel 1710. Ai guerrieri «convulsionnaires» sottentrarono predicatori che, sfidando la forca del re, riorganizzarono le travagliate comunità ugonotte e assicurarono loro, con eroica tenacia, una vita ecclesiastica abbastanza regolare, pur nella illegalità. Ma la prima cosa che fecero questi riorganizzatori del protestantesimo francese fu di mettere a posto — abbastanza rudemente — i profeti plebei; e soprattutto le profetesse, ben si intende.

Ciò spiega, a nostro avviso almeno, perché ci siano stati meno rapporti fra camisardi e valdesi di quanto non sarebbe stato immaginabile. Anche il piccolo esercito di Arnaud era eccezionalmente democratico per i suoi tempi: gli ufficiali erano stati eletti dai soldati e a Sibaud ufficiali e soldati si giurarono fedeltà reciprocamente. Però il popolo-chiesa delle Valli, anche nei momenti più tragici, non fu mai privo di quadri formati da pastori e da notabili paesani, cioè restò assai lontano dal radicalismo ideologico e sociale dei camisardi «convulsionnaires».

Ad ogni modo, la rivolta delle Cevenne ebbe l'effetto di impegnare cospicue forze francesi nel momento in cui sarebbero state disperatamente necessarie ai Borbone per resistere all'avanzata degli alleati. Dopo Blenheim e Ramillies, infatti, le forze anglo-austriache demolirono sistematicamente l'impero spagnolo, occupandone l'uno dopo l'altro i domini italiani. Inutilmente i francesi tentarono la controffensiva invadendo il Piemonte. Per un momento Vittorio Amedeo II dovette vagare in cerca di scampo e trovò rifugio per l'appunto nelle Valli valdesi. Ma arrivò il principe Eugenio con un esercito di soccorso e mise in rotta il nemico sotto Torino assediata (1706). La Francia stessa fu aperta all'invasione e forze anglo-austriache sbarcarono nella Penisola Iberica; intanto sul fronte delle Fiandre il principe Eugenio e Lord Marlborough sconfiggevano di nuovo i francesi del Villars a Malplaquet (1709).

Su questo sfondo si comprende meglio la pubblicazione, nel 1710, della *Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois*, che Arnaud aveva fatto comporre già nel 1690 dal ginevrino oriundo lucchese Vincenzo Minutoli e che le vicende politiche degli anni successivi avevano sconsigliato dal pubblicare. Il Re Sole, evidentemente, non era più in grado di fare paura a nessuno: e la dedica dell'opera alla regina Anna stava ad attestare che l'astro inglese era ormai asceso folgorante allo zenit dell'Europa.

Per una strana ironia della storia, proprio allora i Tories riuscirono a scalzare i Whigs nel governo. Era la rivincita della vecchia Inghilterra campagnola, con i suoi *squires* di provincia e i suoi parroci anglicani e soprattutto con la sua popolazione rurale, che da anni pagava un duro conto di sangue e di denaro per la politica bellicosa di cui i Whigs e la borghesia capitalistica da loro protetta godevano tutti i profitti. A questa reazione politico-sociale non mancava neanche una componente confessionale; i bravi anglicani tory erano stufi di far guerre per i begli occhi di quegli insopportabili dei calvinisti olandesi, francesi, germanici, per non parlare dei più sgradevoli di tutti, cioè i cugini presbiteriani scozzesi. Proprio nel momento in cui il Re Sole e Filippo V sembrano perduti, i Tories inglesi, insediatisi nel governo, avviarono negoziati di pace e li conclusero con il trattato di Utrecht del 1713, cui seguì nel 1714 il trattato di Rastadt tra i Borbone e gli Asburgo. Filippo V dovette cedere le Fiandre spagnole, Milano, Napoli e la Sardegna alla casa d'Austria e dare la Sicilia, col titolo di re, a Vittorio Amedeo II. Conservò però il trono di Spagna e le colonie americane, col patto tuttavia di aprirle alla penetrazione mercantile dell'Inghilterra. In luogo dell'egemonia del Re Sole, si instaurava sul continente europeo un sistema di equilibrio fra cinque potenze — Francia, Spagna, Impero, Prussia e Russia — garantito dalla preponderanza navale, ormai schiacciante, dell'Inghilterra.

I Whigs vituperarono il trattato di Utrecht come un tradimento vergognoso. Nel complesso, c'era una buona dose di esagerazione partigiana in quel vituperio: dopo tutto, l'Inghilterra aveva più che ampiamente assicurato i suoi interessi marinari, commerciali e coloniali — fra l'altro con l'ac-

quisto di Gibilterra e Minorca nel Mediterraneo, di Terranova e della Nuova Scozia in America settentrionale e con la famigerata clausola dell'*asiento*, cioè del monopolio dell'importazione di schiavi negri nelle colonie americane della Spagna. Però è innegabile che, pur di concludere l'accordo con Luigi XIV, i governanti tory si erano lavati abbastanza cinicamente le mani dei catalani, insorti contro il re di Spagna, e degli ugonotti francesi. Di questa liquidazione disinvolta fecero le spese anche i valdesi. Ai «religionari» dell'alta Val Chisone o Pragelato, ceduta dal Re Sole a Vittorio Amedeo II di Savoia al termine della guerra, toccò infatti la solita scelta tra l'esilio e l'abiura. E meno male che quella buona donnetta della regina Anna aveva un debole per i valdesi, tanto che si preoccupò di fare arrivare loro anche aiuti finanziari. Altrimenti le cose avrebbero potuto mettersi ancora peggio per loro.

Subito dopo, però, nel 1714, la regina Anna morì e — come si è detto — Giorgio I di Hannover le successe sul trono inglese. Quella successione si giustificava solo con la dottrina whig della superiorità del Parlamento sul diritto ereditario dei sovrani. Quindi il nuovo re si affrettò a mandar via i Tories dal governo e ad affidare l'Inghilterra a ministri whig. Ovviamente, ciò ebbe ormai l'abituale ripercussione sulle sorti dei valdesi. Roma papale ebbe un bello strepitare contro Vittorio Amedeo II perché lasciava campare i valdesi in pace, anziché compiere il suo dovere di cattolico di sterminarli. Con la potenza inglese in mano ai Whigs, certi pii sogni di sterminio degli eretici erano chiaramente inattuabili. Non per nulla, nel 1716 anche Arnaud, ormai ultra-settantenne, rispuntò fuori, recandosi ad Hannover per sollecitare la pensione di colonnello da Giorgio I. E Jean Cavalier terminò i suoi giorni col grado di generale di Sua Britannica Maestà. Non fu una gran bella vita quella che i valdesi fecero da allora all'emancipazione del 1848. Ma fu vita, anziché un incubo di massacri o di minacce mortali. La scelta di Arnaud in quell'autunno carico di destino del 1688, così arrischiata e poco prudente, era stata quella giusta. Ed oggi a tre secoli di distanza possiamo dirla scelta giusta non solo per le sorti di alcune migliaia di valdesi delle Alpi, ma per il nostro paese stesso, nella misura in cui fu assicurata, malgrado tutto, la sussistenza di qua dalle Alpi, nel cuore stesso della Controriforma, all'alternativa storica della Riforma.

6. *Conclusioni*

Prima di chiudere queste note sul quadro internazionale del Rimpatrio valdese, occorrerà spendere qualche parola ancora sulla conclusione sul piano specifico della fede, oltre che su quello della politica o della tolleranza religiosa, della vicenda che abbiamo cercato di tratteggiare. Senza dubbio ai valdesi delle Valli piemontesi fu permesso da Utrecht in poi di restare protestanti senza più correre il rischio di venire massacrati. Ma di quale sorta

era il protestantesimo, nel cui ambito furono lasciati sopravvivere in quell'alba del Settecento?

Si è detto, nelle pagine precedenti, del processo di stabilizzazione e di progressivo completamento del regime politico e costituzionale, affermatosi in Inghilterra in seguito alla Rivoluzione Gloriosa. Un processo analogo di stabilizzazione, stavolta su scala internazionale anziché inglese soltanto, si ebbe con la vittoria definitiva sui residui tradizionalistici della rivoluzione scientifica e filosofica, di cui Boyle, Newton, Locke — e come minimo dovremmo fare anche il nome di Leibniz — erano stati artefici. Né c'è bisogno di ripetere quanto si è già detto sullo stretto legame tra rivoluzione liberale e rivoluzione scientifica, lotta contro il Re Sole e trionfo del pensiero moderno, fede cristiana e indagine della realtà fisica. Era impossibile però che un mutamento così radicale ed imponente si verificasse senza mutare in qualche maniera la parte vincitrice stessa dell'epica contesa, cioè in definitiva l'Europa protestante e la sua intellettualità.

Si è detto che di quel protestantesimo nuovo, emerso negli anni drammatici fra il 1685 e il 1697, la libertà religiosa e quella civile erano componenti fondamentali. Già questo, in linea generale, era una novità sensibile: né la Zurigo di Zwingli, né la Ginevra di Calvino erano state esempio di tolleranza del dissenso religioso. E anche se dal secolo XVI in poi molta acqua era passata sotto i ponti e molto si era estesa una prassi, a conti fatti, abbastanza tollerante, o comunque ben più tollerante di quella dei paesi cattolici, si trattava appunto di prassi anziché di affermazione di princìpi. Più specificamente in Olanda si era avuta un'amara frattura nell'ambiente riformato proprio sul problema della libertà. Nel sinodo di Dort del 1618 i fautori della più rigida dottrina calvinista avevano sconfitto e cacciato ai margini ecclesiastici gli arminiani, sostenitori della libertà del volere umano, e quindi della personale responsabilità etica. Certo, riformati ortodossi come Jurieu, che si era rifugiato in Olanda, non nutrivano simpatia alcuna per gli arminiani o «rimostranti», ancorché alla scuola teologica dei rimostranti di Amsterdam insegnassero un luminare della cultura di lingua francese, come l'erudito ginevrino Jean Le Clerc, ed un teologo di grande statura come l'olandese Philip van Limborch. Per noi italiani può essere curioso ricordare che Le Clerc trovò una collaboratrice di eccezionale intelligenza nel proprio lavoro in sua moglie, la quale era figlia di quel bel tomo di Gregorio Leti: l'avventuroso pubblicista italiano, che dopo aver intascato un bel po' di soldi per lodare il Re Sole, si mise con esemplare disinvoltura a scrivere un poema intero in lode di Guglielmo III. John Locke, comunque, essendo su posizioni ben diverse da quelle di Jurieu e del suo millenarismo apocalittico, fece grande amicizia con Limborch e Le Clerc. Dalle loro discussioni furono pertanto influenzate sia la *Lettera sulla tolleranza*, sia i *Due trattati sul governo* del filosofo inglese. Ma si è già visto come lo Jurieu stesso, malgrado la sua collerica ortodossia, finì col portare il discorso su una tematica di libertà civile oltre che religiosa, pubblicando i *Soupirs de la France*

esclave, e lo portò in termini tanto moderni da essere considerati ancora validi — come pure si è detto — nel fatidico 1789. La forza delle cose insomma portava irresistibilmente a colmare il fossato che al sinodo di Dort aveva diviso la cristianità riformata. Alla stabilizzazione politica del regime liberale e a quella culturale della scienza newtoniana si accompagnò anche una stabilizzazione religiosa nei termini di una saldatura definitiva fra teologia e scienza e tra fede protestante e liberalismo. Ma se teologia da una parte e razionalità matematica e scientifica dall'altra andavano così bene d'accordo, non c'era dunque motivo di opporre fede a ragione, neanche come aveva fatto Bayle, cioè per arrivare all'affermazione della fede come divino «totalmente altro» dall'umano. Anzi la ragione, come dono divino, diveniva una componente del cristianesimo, inscindibile dalla fede. Il secolo XVIII, che giusto allora si apriva, nasceva insieme come il secolo della scienza newtoniana e il secolo della ragione.

Ancora una volta era stato Locke, con la sua stupenda lucidità e la sua prosa cristallina, a dare il fondamento teoretico di quest'altra rivoluzione col suo trattato *La ragionevolezza della cristianità*. Attraverso un'analisi testuale sistematica del Nuovo Testamento, condotta con quanto di meglio il sapere critico del tempo poteva offrire, Locke giungeva alla conclusione che «cristianità» significa credere che Gesù è il Cristo, il Messia, il figlio di Dio e che con questa fede l'uomo è liberato dai lacci del male e della morte. Implicitamente, chiunque ha questa fede è cristiano, qualunque sia la particolare chiesa o setta cui appartiene; qualunque altra affermazione dogmatica è secondaria rispetto a questa fede cristocentrica. Locke non lo dice esplicitamente, ma è chiara la conclusione «latitudinaria» del suo ragionamento: teniamoci all'essenziale della fede in Cristo e tolleriamo opinioni diverse su punti singoli all'interno della comunità ecclesiale. Esplicitamente invece il filosofo afferma che la cristianità è «ragionevole» proprio perché ogni uomo, ente ragionevole, anche se umile e ignorante, può essere credente in Gesù come Messia e figlio di Dio. La filosofia lockiana porta come conclusione alla proclamazione della uguaglianza fra tutti gli uomini nel nome del Redentore. Non tarderà molto il giorno in cui da Ginevra verrà Rousseau, un figlio della Riforma egli pure, a trarre tutte le conseguenze politiche e sociali di questa affermazione egualitaria.

L'età delle persecuzioni e delle guerre di religione si chiudeva. Si apriva il secolo della ragione e dei lumi. Non già che arrivasse per questo il momento di dormire sugli allori, neanche per la cristianità protestante. L'avversario e l'accusatore non erano più i generali del Re Sole o Bossuet: erano coloro che in nome della ragione partivano all'attacco della cristianità. Il pio scienziato Boyle aveva lasciato un fondo, ancora oggi esistente, alla propria morte, per alimentare un corso di conferenze ogni anno, «per provare la religione cristiana contro i miscredenti notori». Forse la pubblicazione da parte di Locke del suo trattato sulla ragionevolezza del cristianesimo era una sorta di risposta preventiva alla *Christianity not mysterious* di John To-

land nel 1697, il padre del deismo. E si trattava ancora di avvisaglie relativamente modeste. Ben altrimenti ardui sarebbero stati i conflitti di idee nel secolo dei lumi. Ma intanto, proprio dalle *Boyle Lectures* spuntò una piccola novità persino in Italia.

A Torino c'era un *homme à poing* come Vittorio Amedeo II: non c'era neanche da sognarselo che le *Boyle Lectures* potessero circolarvi! Ma a Firenze c'erano quei rammolliti degli ultimi Medici, uno più fiacco (e omosessuale) dell'altro. I gran signori, sotto quei granduchi rimbambiti, facevano quello che volevano. E a qualche patrizio venne in mente di fare tradurre in italiano e stampare nel 1719 il sermone del reverendo William Derham, tenuto nel 1715 nelle *Boyle Lectures*, in un volume intitolato *Dimostrazione dell'essenza e attributi di Dio dall'opera della sua creazione*. Era la prima volta, dall'età della Riforma in poi, che un sermone protestante veniva pubblicato in Italia.

Al solito, viene da chiedersi quanto di tutto ciò abbia raggiunto i valdesi nelle loro montagne. Forse poco, per non dire nulla addirittura, prima che per essi pure si aprisse il confronto con l'Illuminismo francese attraverso la mediazione di Ginevra negli ultimi decenni del Settecento. Ma pure in questo caso, nella misura in cui i valdesi, con il loro Rimpatrio e le loro lotte contro il Re Sole, avevano partecipato alla grande vicenda europea, anch'essi avevano contribuito a fare nascere un'età nuova: un'età arridente di promesse e gravata di amarezze, un'età di contraddizioni e di vittorie, come sempre è ogni età della storia per la *communio viatorum*.

L'«ESERCITO DEI SANTI»

DI GIORGIO TOURN

1. *La volpe e il leone*

Il ritorno dei valdesi nelle Valli natìe si colloca, come hanno mostrato le pagine che precedono, in un periodo storico estremamente movimentato e ricco di colpi di scena, sia sul piano europeo che su quello dello stato sabaudo. Prima di rievocare questo avvenimento e narrarne lo svolgimento è opportuno ricordare, sia pure brevemente, il complesso di vicende che lo hanno preceduto.

Iniziamo col delineare sommariamente la situazione geografica e politica dell'area alpina come si presenta intorno al 1680. Le vallate dell'Alta Dora, fino a Chiomonte, e del Chisone, fino a Perosa Argentina, sono francesi da quando il Delfinato, di cui hanno fatto parte nel basso Medioevo, è stato annesso al regno di Francia.

Sotto il profilo religioso, queste vallate erano state particolarmente vivaci e ricche di esperienze. Abitate nei secoli XIV-XV da forti nuclei valdesi, come molte altre vallate contigue sui due versanti delle Alpi, erano state percorse da crociati e inquisitori impegnati nella vana impresa di sradicare un dissenso religioso perennemente risorgente. Nella prima metà del XVI secolo erano entrate, come tutte le Alpi Cozie, nell'area della Riforma protestante ed avevano aderito alla nuova fede in modo così massiccio che dall'alta Val Chisone (conosciuta allora come Val Pragelato) il culto cattolico era totalmente scomparso. Il fatto merita di essere segnalato perché è unico non solo in Italia ma anche nel Regno di Francia, che pur conobbe zone a forte concentrazione protestante.

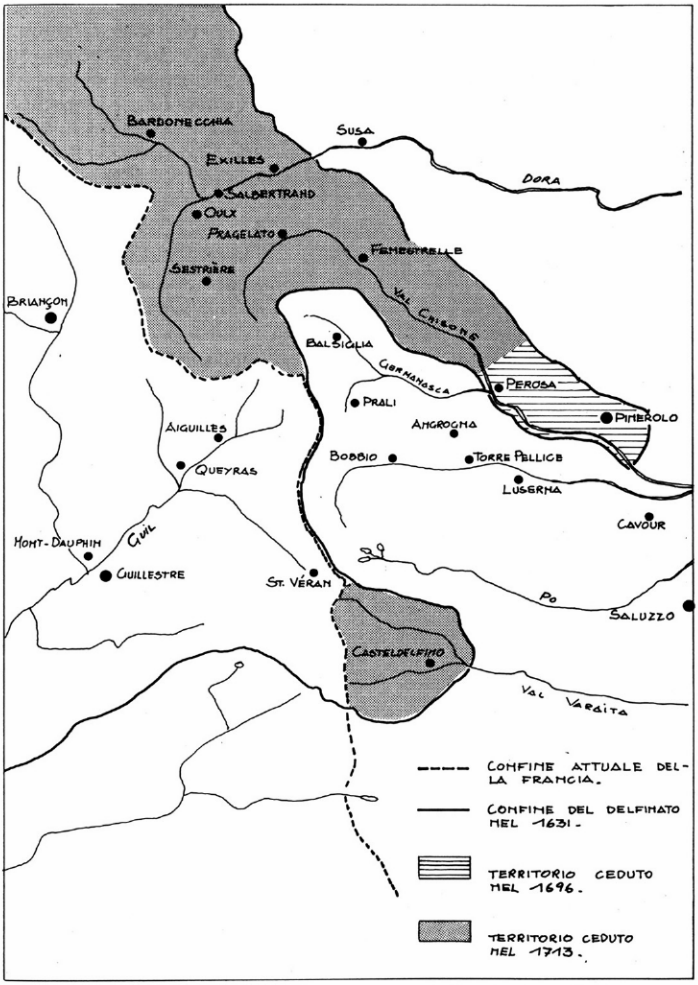
La fede riformata vissuta con profonda convinzione ed impegno da questa popolazione montana aveva formato il suo carattere e la sua mentalità; gli abitanti, tutti piccoli proprietari indipendenti, gelosi dei propri diritti e delle proprie libertà, vivevano la loro esperienza religiosa come un momento di promozione e di responsabilizzazione e non a caso questa piccola repubblica ugonotta fornì determinante sostegno ai valdesi nelle guerre con il duca Emanuele Filiberto nel 1560 ma anche il nerbo delle truppe del Lesdiguières nelle guerre di religione in Delfinato dal 1560 al 1598. Durante il secolo che separa la promulgazione dell'editto di Nantes, nel 1598, e la sua revoca, nel 1685, questa zona fu sottoposta ad una azione tenace da

parte del clero cattolico, sostenuto dal potere regio, per la repressione del culto riformato e la restaurazione di quello cattolico. Tutte le forme di pressione e di coercizione vennero usate, dalla sovvenzione in caso di abiura, al processo, dall'intimidazione alla violenza delle tristemente note dragonate del 1680. La resistenza venne piegata con una sentenza della Corte di Grenoble che vietava l'esercizio della fede riformata nella Valle. La Revoca dell'editto di Nantes, di poco posteriore, imponeva anche qui la cessazione del culto, la demolizione dei templi, la cacciata di pastori e maestri e il battesimo dei figli nella chiesa romana. La chiesa riformata cessava così di esistere ed entrava nella clandestinità.

Il secondo territorio dell'attuale Piemonte interessato direttamente da quelle misure repressive fu la bassa Val Chisone (detta allora Val Cluson) con i villaggi di Perosa, Pinasca, Villar e la città di Pinerolo. Questa zona non era appartenuta al Delfinato ma agli Acaia e poi ai Savoia. Occupata dai francesi intorno al 1630 era diventata, specie con l'acquisizione di Pinerolo e la sua trasformazione in fortezza, una pedina fondamentale nella grande partita che il Regno di Francia giocava in Europa. Da un lato permetteva un transito rapido e diretto per le truppe francesi in direzione della Lombardia ed in secondo luogo permetteva di condizionare la politica del ducato di Savoia grazie alla minacciosa presenza della guarnigione militare a poche ore di marcia da Torino. Si comprende perché, in sul finire del secolo XVII, nel momento cioè in cui Vittorio Amedeo II assume il potere ed inizia la sua politica di indipendenza e di costruzione di uno stato assolutista in Piemonte, il liberare queste terre e sottrarsi così alla tutela politico-militare francese diventi il problema numero uno della sua azione. Anche in queste terre il valdismo era stato presente in passato e la Riforma vi si era insediata, sia pur tardivamente, in modo assai profondo creando chiese organizzate ed importanti che venivano ora smantellate.

Per completare il quadro si ricorderà che il Pragelato e la val Chisone confinano a sud con le valli del Ducato di Savoia in cui i valdesi erano vissuti durante il Medioevo, sia pur con qualche difficoltà, ed in cui si erano organizzate, dopo il 1530, chiese riformate molto consapevoli e strutturate. Mentre i riformati sudditi francesi erano ricollegati col mondo ugonotto francese, i valdesi del ducato di Savoia erano autonomi anche dal punto di vista ecclesiastico e godevano all'interno del loro territorio di una sorta di tolleranza legalizzata, sempre precaria, come avevano dimostrato i tragici avvenimenti del 1655. Fondamentale però, per la nostra vicenda, non è tanto la peculiarità di queste due zone protestanti ma la loro profonda solidarietà nella fede comune e nella coscienza di essere parte di una unità culturale e religiosa molto ampia, il mondo protestante europeo. Essi si sentono fratelli legati allo stesso destino e guardano oltre le Alpi, a Ginevra, ai Paesi Bassi, ai cantoni svizzeri.

Il grande sommovimento che la Revoca dell'editto di Nantes provocò in



La frontiera tra il Delfinato e il Piemonte dal 1631 al 1696 e quella attuale.

Francia è stato illustrato nello studio precedente. Vi è però un aspetto che deve essere sottolineato perché rende ragione della grave e complessa situazione che esso creò, e soprattutto delle ripercussioni che ebbe in Europa: nelle norme che sancivano la nuova condizione giuridica dei protestanti francesi veniva loro esplicitamente vietato l'espatrio. Il suddito del re doveva restare tale anche contro coscienza. Il fatto era assolutamente nuovo perché il «*jus migrandi*», cioè il diritto all'emigrazione, era stato riconosciuto sin qui da tutti i paesi, fossero cattolici o protestanti. Emigrare per cercare in un altro paese la libertà di professare la propria fede, diritto inalienabile dell'uomo cristiano, diventava ora delitto punibile con la reclusione per le donne e la galera per gli uomini.

Mentre però la fuga rappresentava un'impresa quanto mai difficile ed avventurosa per un artigiano di Linguadoca o un borghese di Parigi, per un ugonotto del Pragelato o di Val Chisone bastava varcare un colle o guadare il Chisone per trovarsi in terra valdese e professarvi la propria fede, curando anche i propri affari a pochi chilometri di distanza. Ma può il Re Sole tollerare che questo avvenga ad un tiro di schioppo dalla sua fortezza di Pinerolo, in uno degli stati vassalli del suo impero?

Alla luce di quanto è stato detto nelle pagine precedenti circa la politica imperialista francese, la risposta non può essere dubbia: non è tollerabile; si chiudano dunque le frontiere e per rendere questo provvedimento più efficace, anzi per risolvere il problema alla radice, si faccia in Piemonte ciò che si è fatto nel Regno di Francia, si cancelli la setta valdese. Gli ordini che giungono da Versailles non si discutono, si eseguono, ed al riguardo non hanno il minimo dubbio né i rappresentanti dell'imperialismo francese al di qua delle Alpi, né gli stessi funzionari ducali.

Ma a questo punto inizia, a dir il vero è già iniziata, una partita di finissima diplomazia fra i due sovrani: Luigi XIV, il Re Sole che regna incontrastato sulla sua corte, come il leone sugli animali delle favole di La Fontaine, ed il giovane Vittorio Amedeo II, che regna su un ducato infeudato alla Francia, principe solitario ed enigmatico, che uno storico moderno ha felicemente definito la «volpe sabauda».

In realtà Sua Altezza non è ancora una vera volpe, con i suoi 19 anni, è poco più che un volpacchiotto, al governo da pochi mesi dopo la lunga reggenza di Madama Reale; che può fare se non scodinzolare dinanzi all'onnipotente di Versailles, ed emanare anch'egli l'editto di proscrizione del culto riformato nelle Valli del Pellice? Tanto il leone è sicuro di sé, altezzoso, autocratico, solare, tanto la volpe è ambigua, inafferrabile, notturna e la volpe sabauda, pur non avendo ancora un suo piano definito, ha già una sua tattica: rinviare, dilazionare nel tempo in attesa che succeda qualcosa d'imprevisto: l'editto è emanato, se ne rinvii l'applicazione, lo si svuoti di senso non attuandolo.

Il suo dialogare quotidiano con l'ambasciatore francese è tutto un dire e non dire, un rinviare, un fingere di non aver capito, un addurre scuse.

Perché mai dovrebbe il ducato inasprire una popolazione fedele e laboriosa come quella che abita le Valli valdesi, col triplice risultato negativo: di indebolire le proprie frontiere in una zona delicata come Pinerolo, di impoverire le finanze dello stato ed infine di suscitare le reazioni dei cantoni svizzeri protestanti di cui vi è sempre bisogno, col rischio di mettere in allarme l'opinione pubblica protestante europea?

Per reprimere l'eresia, certo, e questo può favorire il cammino verso la politica assolutista, a cui tende il duca, ma il prezzo da pagare non è troppo alto? A chi giova la repressione se non alla Francia? Tre mesi durano le manovre della Corte e dei suoi funzionari per uscire decorosamente dall'*impasse* senza scontentare nessuno e senza cedere al *diktat* francese. La presenza degli ambasciatori di Berna e Zurigo che, a dire dell'ambasciatore francese, «tramano con i Valdesi», fornisce una soluzione accettabile: l'esilio dei valdesi a cura dei Cantoni evangelici. Ma tutti i piani orditi con pazienza a Torino falliscono di fronte all'ostinata resistenza dei valdesi che rifiutano la proposta e si armano per la guerra, presi da una sorta di delirio suicida che riesce incomprensibile a tutti.

Resa così inevitabile dall'intervento dei dragoni del generale Catinat, l'operazione anti-valdese segue il suo corso. Preparato minuziosamente dai quartieri generali il piano d'attacco, la manovra delle truppe si svolge in modo perfetto, da manuale, stritolando con la sproporzionata forza numerica e qualitativa un'insignificante resistenza di contadini mal armati e privi di comandi efficienti. Dopo 48 ore è la resa ottenuta anche con false promesse, da parte degli ufficiali ducali, di una ipotetica amnistia generale.

Pochi superstiti continuano sui monti una effimera resistenza, braccati notte e giorno e annientati nel corso di rastrellamenti sistematici. Che ne è degli altri, di donne, bambini, vecchi? Quelli che hanno la ventura di costituire famiglie sono ammassati nelle fortezze e nei castelli del Piemonte da Saluzzo a Verrua, da Carmagnola a Ivrea, dove moriranno di sete, di fame, di stenti, non essendo le comunità locali in grado di provvedere ai loro bisogni. Gli orfani, veri o presunti, coloro che avevano perso i contatti o erano stati trovati soli, vennero dispersi in famiglie come servi e garzoni per essere cattolicizzati.

Certo gli uomini che vissero quella dolorosa vicenda avevano alle spalle le carneficine della guerra dei trent'anni, e la nostra generazione ha alle spalle atrocità e massacri che superano in orrore questi giorni di guerra, ma l'eccidio, se non si vuol parlare, come alcuni storici hanno ritenuto dover fare, di genocidio di queste migliaia di valdesi inermi, resta una delle pagine più buie della storia del ducato sabaudo.

Compiuta l'operazione bellica i francesi si ritirarono e certo il duca fece ogni sforzo per allontanarli e riprendere in mano la situazione, ma la cosa era tutt'altro che facile: le Valli erano ridotte a deserto, i cattolicizzati lo erano solo di nome e perciò andavano allontanati (e li si trasferì subito nel Vercellese), bande armate di valdesi superstiti cominciarono a scorrazzare

nella zona taglieggiando i pochi abitanti e seminando il terrore. La situazione si deteriorava di settimana in settimana con grave danno del Ducato. In autunno intervennero nuovamente i Cantoni evangelici e si riprese a tessere una trama di proposte che permettesse di soddisfare le richieste salvando i valdesi superstiti, senza allarmare la Francia e nello stesso tempo salvando il prestigio del sovrano.

Fu convenuto che i valdesi, che non avevano abiurato, fossero provvisoriamente accolti dai Cantoni svizzeri e poi avviati verso il nord ed i combattenti ancora sulle montagne, coloro che passarono alla storia come gli «invincibili», potessero ritirarsi in terra protestante con le armi ed i famigliari e la garanzia di ostaggi ducali.

2. *Il trionfo dell'Anticristo*

I circa 2500 esuli valdesi che, dal 22 gennaio al 10 marzo del 1687, varcarono il confine fra il ducato sabaudo e la repubblica ginevrina, non paiono essere né quantitativamente né qualitativamente un fatto meritevole di particolare attenzione. Rappresentano infatti un'entità trascurabile nel flusso di migliaia di ugonotti francesi che si rifugiarono all'estero in quel periodo dando luogo al fenomeno del cosiddetto Rifugio (il *Refuge*) nelle nazioni protestanti, al cui sviluppo recheranno, come si è visto nello studio precedente, un contributo essenziale.

E sotto il profilo qualitativo quei nuclei di valdesi ci paiono oggi essere solo uno degli innumerevoli gruppi di rifugiati che hanno segnato, col loro carico di dolore e di pianto, il cammino della storia. E non c'è dubbio che oggettivamente sia questa la situazione: poche migliaia di montanari, vittime innocenti dell'assolutismo regio, che cercano scampo in paesi più ospitali.

Ma c'è molto più di questo: i valdesi che in quelle grigie giornate d'inverno varcano le porte di Ginevra e coloro che li accolgono con una premura che va ben oltre la solidarietà, hanno coscienza di essere testimoni e protagonisti di un avvenimento storico capitale, anzi di un avvenimento metastorico.

Il fatto storico è la morte della chiesa riformata del Piemonte. Dopo quasi due secoli di vita, di testimonianza, di fede, la Riforma veniva cancellata da quelle terre. Il messaggio delle cifre era inequivocabile: delle circa 10.000 anime, che prima del 1685 componevano le comunità riformate del Pragelato e della Val Chisone, non restava nulla, integrata la maggioranza nella chiesa romana, sia pure in modo solo apparente, dispersa in Europa la minoranza degli irriducibili; delle 10.000 anime che componevano, alla stessa data, il mondo valdese restavano solo più loro, gli altri erano morti, la maggioranza fisicamente, nei tragici mesi dell'anno precedente, la minoranza spiritualmente con l'abiura.

Ma c'è anche un'altra dimensione dell'avvenimento, che abbiamo detto

metastorica: sul ponte dell'Arve è la presenza valdese che muore, ed essa rappresenta assai più che un pugno di riformati. È un simbolo di eccezionale portata in cui si assommano almeno tre elementi fondamentali.

Anzitutto l'esperienza del martirio. Le chiese valdesi del Piemonte sono state oggetto di continue e pesanti repressioni da parte del potere sabaudo istigato dalla chiesa romana. La loro storia è una ininterrotta serie di persecuzioni: è questa l'immagine che la pubblicistica protestante ha sanzionato e che Jean Léger ha consegnato nel suo capolavoro di apologetica: l'*Histoire générale des Eglises Evangéliques des Vallées du Piémont ou Vaudoises*, apparsa a Leyda 20 anni prima.

Assai più corposo ed essenziale è il secondo elemento, quello storico-teologico. Secondo un'antica leggenda, elaborata già in epoca medievale e mantenutasi viva fino alla fine del XIX secolo, i nuclei dei «Poveri» stabilitisi nelle Alpi erano discendenti diretti di quegli antichi credenti che, al momento del compromesso costantiniano nel IV secolo, erano rimasti fedeli alla vita apostolica. Accettando la donazione di Costantino, cioè il potere temporale, papa Silvestro aveva infatti trascinato la chiesa nella via del compromesso e della decadenza, ed i valdesi soltanto si erano mantenuti puri da questa contaminazione politica perpetuando nella chiesa l'autentico messaggio di Cristo. Essi rappresentavano perciò il cuore stesso della comunità riformata, la sua garanzia di fedeltà storica, le fornivano le sue credenziali indispensabili per affrontare il dialogo con il cattolicesimo.

Alla domanda costantemente ripetuta dai polemisti romani: che fondamento ha la vostra fede? Non conta neppure due secoli di storia! Si rispondeva immancabilmente: i valdesi esistevano prima di Lutero, molto prima, dall'epoca degli apostoli. È proprio questa testimonianza che rischia di essere cancellata dalla storia con la scomparsa delle chiese del Piemonte. Non si può cancellare la storia, saremmo tentati di rispondere oggi, ma l'ottica storicistica con cui guardiamo al passato è molto diversa dall'ottica confessionale simbolica con cui i teologi del XVII secolo impostano i problemi. La scomparsa dei valdesi rischia dunque di sconvolgere tutto il mondo dei riferimenti e dei criteri sin qui usati dal protestantesimo riformato per dare ragione della propria identità.

Come è però possibile che questo accada, visto che non era accaduto prima malgrado gli attacchi di pontefici, di inquisitori, di prìncipi? Come è possibile che proprio ora, in quel volgere di secolo, i testimoni della Verità siano annientati? Una sola può essere la risposta: sono giunti gli ultimi tempi, i tempi della fine, i tempi dell'Anticristo di cui parla l'Apocalisse.

Non privo di interesse è il fatto che a dare questa lettura degli avvenimenti non sono, come si potrebbe supporre, spiriti esaltati ed estremisti, ma alcuni dei maggiori teologi del mondo riformato; basti citare fra tutti Jurieu con il suo celebre saggio: *De l'interprétation des prophéties*, apparso proprio nel 1686, destinato ad avere nella nostra vicenda un ruolo di importanza primaria. Egli vi prende spunto dal capo 11 del libro dell'Apoca-

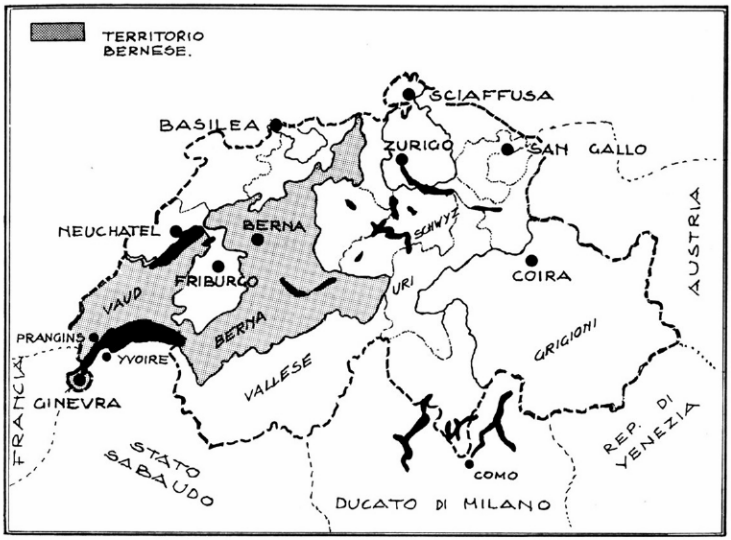
lisse per tratteggiare un'interpretazione globale della storia della chiesa e della civiltà cristiana. Quale è la rivelazione del veggente in quel testo? Egli si trova nella città di Dio e gli viene chiesto di misurare il tempio, quivi ode predicare i due testimoni di Dio, come hanno fatto i profeti antichi; dall'abisso sale la Bestia che ne fa strazio, lasciando i loro corpi insepolti per la durata di 1260 giorni (tre anni e mezzo). Al termine di quel tempo simbolico lo Spirito di Dio restituisce la vita ai due martiri e li trasporta con Dio stesso. Quale l'interpretazione? Schematicamente questa: i giorni sono anni profetici ed indicano il periodo della storia in cui la chiesa è stata succube delle potenze ed ha perso il suo afflato evangelico, questo periodo è giunto al termine e negli anni fra il 1690 e il 1710 circa Dio porrà fine al Regno della Bestia e dell'Anticristo inaugurando quello di Cristo. Ma in questo schema interpretativo vi sono altri elementi significativi della nostra vicenda; chi sono infatti i due testimoni del Signore messi a morte dalla Bestia? Gli ugonotti ed i valdesi, rispondono senza esitare i riformati, che possono dare così una lettura estremamente suggestiva della propria vicenda: la distruzione delle chiese riformate del Piemonte è dunque un avvenimento apocalittico, un rivelatore del tempo della fine.

3. *Le nostalgie dell'esilio*

Di tutto questo non avevano probabilmente piena consapevolezza quei miseri valdesi che varcavano le porte di Ginevra, ma di un fatto ebbero certamente piena coscienza: di varcare una porta che certo si apriva per loro sulla libertà (e la libertà fondamentale, essenziale, era rappresentata dalla possibilità di praticare la propria religione) ma si chiudeva alle loro spalle.

E non sarebbero stati probabilmente in grado di dire se le lacrime, così abbondantemente versate i quei giorni (siamo nel '600, non lo si dimentichi, il secolo dei languori e delle emozioni) esprimevano gioia o dolore, riconoscenza o rimpianto, nascevano dalla predica ritrovata o dal villaggio perduto per sempre.

Ma Ginevra è una «porta» perché può essere solo una tappa sulla via dell'esilio, un luogo di transito, non una nuova patria, anche se tutti gli esuli lo sognano e non pochi cittadini lo vorrebbero. Anzitutto perché l'esiguità del suo territorio le impediscono di accrescere la sua popolazione, ma soprattutto perché la sua posizione geografica richiede estrema prudenza sul piano politico. Una città che vive ormai da un secolo e mezzo in perenne stato d'assedio, stretta fra tre vicini: Francia, Savoia e Berna, garanti della sua indipendenza, ma egualmente desiderosi di annetterla, non può correre rischi. Delle tre potenze la più rumorosa ed invadente è certo la Francia di Luigi XIV, il cui ambasciatore, «résident» come si definiva allora, non tralascia occasione per far sentire ai consiglieri e sindaci della piccola repubblica che il re esiste, ed è il Re Sole, cosa che il popolo di Ginevra sa molto



La Svizzera nel Seicento.

bene ma non pare sempre tenere in dovuto conto. Ed i magistrati non possono, in una situazione così delicata, ammassare sulle frontiere del Regno di Francia e del Ducato di Savoia individui così invisi, e certo pericolosi, quali i profughi valdesi.

Si rende perciò inevitabile applicare anche a costoro le norme applicate agli ugonotti: dopo alcuni giorni trascorsi in città per riprendere forze avviarli verso l'interno, lungo le tappe di un cammino ormai obbligato: Morges, Payerne, Morat. Qui avviene la prima suddivisione: coloro che sono destinati al territorio di Neuchâtel si dirigono verso occidente, mentre coloro che sono diretti nella Svizzera centrale proseguono via terra con carri o con barche sull'Aar fino a Brugg.

Fra tutti i cantoni evangelici quello che accolse il maggior numero di profughi fu quello di Berna, il più esteso ma, in questa come in altre circostanze, il più impegnato di tutti nella politica protestante. Circa il 40% dell'intera comunità valdese vi trovò sistemazione; gli altri cantoni si suddivisero il rimanente nella misura del 20% Zurigo, 13% Basilea, 6% San Gallo e 9% la lontana Sciaffusa.

La fase più delicata di questa dolorosa vicenda iniziava proprio a questo punto: inserirsi nella nuova comunità. Un fattore positivo, forse l'unico ma fondamentale, per una situazione come la nostra nel cuore del XVII secolo era la comune appartenenza confessionale. Valdesi e confederati sono parte del mondo riformato e si tratta di un fatto assai più rilevante della pura

adesione ad un credo religioso, si tratta dell'appartenenza ad un mondo culturale, ad uno schieramento ideologico totale, ad una scelta di campo. Riforma e Controriforma hanno costituito in passato e tornano ora a costituire due riferimenti culturali globali in cui il singolo si inserisce. Nel momento di maggior aggregazione sociale, rappresentato dalla predica giornaliera, essi non avvertono cioè alcun fattore di estraneità, l'atmosfera (dagli inni, alla liturgia, al tenore della predica) è identico a quella che è stata per loro familiare sino ad allora. Non a caso uno dei momenti di maggior intensità emotiva fu per gli esuli la partecipazione al loro arrivo a Ginevra al culto nella cattedrale.

Ma una serie di altri problemi sussiste che non è possibile sottovalutare. Di ordine generale, anzitutto, che si presentano ogni qualvolta un gruppo di profughi o di rifugiati deve essere integrato in un contesto politico e sociale nuovo: incomprensioni determinate da diversità culturali, linguistiche, insorgenza di inevitabili reazioni xenofobe dell'ambiente, difficoltà sul mercato del lavoro ecc., che non mancarono anche nel nostro caso. Sistemati presso privati o, come a Zurigo, in edifici pubblici, conventi o monasteri requisiti all'epoca della Riforma, i valdesi vivevano in una condizione di provvisorietà, resa più acuta dal fatto di dipendere finanziariamente dai sussidi elargiti dalle autorità cantonali o ecclesiastiche, utilizzando fondi collettati presso le chiese svizzere o nei Paesi Bassi.

Le possibilità di trovare un'occupazione stabile erano d'altra parte assai ridotte. L'unica per dei contadini era quella di servire come garzoni o manovali presso contadini svizzeri, ma questa sistemazione poneva grossi problemi sotto il profilo psicologico; tutti piccoli proprietari, abituati alla vita in montagna, faticosa sì ma indipendente, mal si adattavano al lavoro dipendente.

Sotto questo profilo la situazione degli esuli ugonotti, pur con tutti i disagi nell'esilio, era diversa: la condizione sociale, nettamente più favorevole (si trattava in maggioranza di mercanti, artigiani, borghesi) permise loro una autonomia molto maggiore. Una esposizione del tipo di quella consacrata nel 1985 a Losanna al *Refuge* ugonotto in Svizzera, ricchissima di oggetti, documenti, ricordi dell'epoca, sarebbe inconcepibile per il piccolo mondo valdese.

Questi problemi di natura sociologica e culturale non erano gli unici a rendere difficoltoso ed impossibile il radicamento dei valdesi in Svizzera; ve n'erano altri molto specifici di ordine diplomatico e psicologico.

Nel trattato, sottoscritto nel novembre dell'anno precedente con l'ambasciatore sabaudo a Lucerna, i cantoni protestanti si erano impegnati ad accogliere temporaneamente i profughi ma a cercare una loro sistemazione definitiva oltre il Reno, in territori tedeschi, da cui non potessero rientrare in patria. Questa precauzione delle autorità sabaude era più che comprensibile: se infatti la questione valdese poteva dirsi risolta sul piano militare era ben lungi dall'esserlo politicamente; migliaia di riformati continuavano a

vivere nelle Alpi o a vagare in Piemonte, tutti cattolizzati, certo, ma della cui conversione era più che legittimo dubitare, tutti pronti a riprendere l'antica fede qualora si presentasse l'occasione ed a fomentare agitazioni in una zona che, come si è visto, risultava particolarmente delicata.

Ad alimentare i timori del giovane Duca non erano solo le inclinazioni al sospetto ed alla diffidenza, che caratterizzeranno il suo governo assolutista, ma dati oggettivi. Gli esuli valdesi, infatti, non si rassegnavano alla perdita della «patria» e continuavano a sognare una possibile riconquista. E se questa avesse dovuto aver luogo avrebbe complicato non poco il programma di normalizzazione che si cercava di attuare nelle Valli. I Cantoni svizzeri dovevano dunque impedire l'insediamento valdese sul loro territorio ma quand'anche lo avessero potuto (violando gli accordi stipulati) e voluto, i valdesi per parte loro lo avrebbero rifiutato.

L'intero periodo dell'esilio, dagli inizi del 1687 all'estate 1689, appare perciò dominato da due opposte volontà in conflitto fra loro: quella dei Cantoni che cercano di avviare i valdesi verso il Nord e quella dei valdesi che si sforzano di rientrare in Piemonte.

Speranza che doveva rivelarsi tanto più tenace quanto più illusoria, come dimostrò il tentativo compiuto da un gruppo di coraggiosi, nel giugno del 1687, di attraversare il lago Lemano per raggiungere la Savoia partendo da Losanna. Il tentativo fallì miseramente per mancanza di organizzazione e di programma. Il fatto che non si sia realizzato dimostra che i colpi di testa, frutto di entusiasmi e di disperazione, erano destinati al fallimento, ma il fatto che questi spiriti velleitari potessero trovare adesione a poche settimane dall'arrivo in esilio rivela quanto fosse forte il richiamo della patria natìa. Una domanda sorge spontanea a questo punto: chi poteva coltivare queste illusioni e progettare piani così evidentemente irrealizzabili? Difficile supporre infatti che fossero fantasticherie nate spontaneamente; qualcuno deve aver maneggiato denaro, tenuto contatti, procurato armi, dato ordini, qualcuno a cui non siamo purtroppo in grado di dare un volto per mancanza di documenti.

Le persone del mondo valdese, che prima della catastrofe del 1686 potevano giocare un ruolo di *leader*, si contano sulle dita delle mani: una decina di pastori, alcuni proprietari terrieri, due o tre notai e chirurghi. Ma non sono questi gli uomini di punta della comunità degli esuli. I pastori sono ancora detenuti nelle carceri ducali, a garanzia dell'osservanza dei trattati da parte dei Cantoni. I maggiorenti, che erano stati propensi all'esilio piuttosto che alla resistenza, sono fatti segno di critiche violente ed ingiustificate da parte dei loro correligionari e devono appellarsi ai magistrati svizzeri per difendere i propri diritti. La paternità delle iniziative prese dagli esuli nei primi mesi del soggiorno svizzero sembrano dunque doversi attribuire ad altri personaggi. Non possiamo non pensare a quegli esponenti del partito della resistenza sopravvissuti alla catastrofe, che avevano organizzato sulle montagne la disperata resistenza degli «invincibili»; non erano forse stati

loro a riscattare con la loro azione l'onore della tradizione valdese, dimostrando ancora una volta che la coerenza paga più del compromesso? Sono quasi certamente uomini come il Mondon, il Frache, il Pellenc a mantenere nella comunità degli esuli quello stato di irrequietezza che preoccupava sia gli agenti sabaudi che i balivi bernesi.

4. *Un patriarca e un condottiero*

Oltre a costoro però due personaggi hanno giocato in questa vicenda un ruolo determinante: due «banditi», sul cui capo pende cioè una taglia consistente, e di cui gli agenti del Duca seguono ogni mossa, e che cercano di catturare o eliminare prezzolando sicari.

Il più giovane dei due, ed anche il più attivo per età, temperamento, posizione sociale, già è stato menzionato nello studio precedente: Enrico Arnaud.

Nativo di Embrun nel Delfinato, ha allora passato da poco la quarantina; al momento della Revoca dell'editto di Nantes esercitava il ministerio pastorale a Pinasca, in Val Chisone. Costretto all'esilio era ricomparso improvvisamente nel momento cruciale della vicenda valdese, nella primavera 1686, ponendosi a capo del partito degli intransigenti e facendo prevalere, nel corso di una tumultuosa assemblea a Roccapiatta, la tesi della resistenza ad oltranza. A lui si deve la difesa di San Germano, l'unico fatto d'arme significativo nella resistenza valdese, quando furono immobilizzate le truppe del Catinat e sembrò che la guerra stesse per prendere un indirizzo favorevole ai valdesi. Costretto alla fuga sparì nel nulla per riapparire in carne ed ossa nell'estate dell'86 a Ginevra. Svolse durante i mesi che seguirono un'attività frenetica facendo impazzire le spie del Conte Govone e del Marchese di Bellegarde, che da Lucerna e da Chambéry cercavano di controllarne le mosse. È ovunque, instancabile, imprevedibile. A fare che? «Ad ordire trame contro Sua Altezza», sostengono i funzionari ducali, ed incitare alla rivolta i «Lusernesi» (così vengono detti nella corrispondenza diplomatica del tempo i valdesi, dalla Val Luserna, l'attuale Val Pellice).

Seguiamone le mosse: nell'agosto 1686 lo troviamo a Nyon, nel settembre a Basilea, nel novembre a Zurigo. Dalla primavera dell'87 a Neuchâtel, dove il Consiglio della città gli assegna uno stipendio di 4 scudi al mese per un anno. Ma è una residenza nominale la sua. Nell'estate di quello stesso anno lo troviamo in Olanda col capitano Pellenc. Nel 1688 i suoi rapporti con le autorità locali si guastano, viene diffidato dal continuare la sua attività cercando di impedire la partenza degli esuli per il Brandeburgo. Nel luglio, dopo il fallito tentativo di rimpatrio, di cui si dirà più avanti, viene espulso e ripara nuovamente in Olanda ma ricompare a Sciaffusa nell'autunno.

Con altri deputati valdesi è in Germania e Olanda per cercare sistemazioni favorevoli ai suoi confratelli, o per lo meno così lascia intendere; ma nei

primi mesi dell'89 eccolo ricomparire a Sciaffusa per acquistare armi e poi a Zurigo. Lo ritroveremo naturalmente, spuntato non si sa da dove, al momento decisivo la sera del 25 agosto 1689, alla partenza della spedizione del Rimpatrio.

Arnaud non fu forse il più colto e qualificato dei ministri valdesi della sua generazione, ma certo fu il più ricco di iniziative e di idee, ed il più attento alla situazione internazionale, in cui la sua comunità, il suo piccolo «popolo», stava vivendo. Basterebbero a provarlo i suoi ripetuti contatti con l'ambiente dei Paesi Bassi. Scelta casuale la sua? Certo no. Vincoli di solidarietà univano da lunga data le Provincie Unite alle chiese valdesi del Piemonte; il moderatore Giovanni Léger aveva trascorso gli ultimi anni della sua vita a Leida, e qui aveva dato alle stampe la sua monumentale opera storica ma, come si è visto nello studio che precede, da allora la situazione internazionale era mutata specie per l'espandersi dell'imperialismo francese e particolarmente dopo la Revoca dell'editto di Nantes il ruolo dei Paesi Bassi e delle sue *élites* nella vicenda europea era diventato essenziale.

Era consapevole di questo il ministro Arnaud o fu una sorta di istinto naturale a condurlo nelle pianure del Nord? La prima ipotesi pare più probabile; un fatto è certo, in Olanda egli ed i suoi amici incontrarono chi di dovere, l'uomo che sarebbe stato arbitro del loro destino: Guglielmo d'Orange. In questa occasione, come dirà poi Arnaud, egli seppe dire loro ciò che andava detto. Non per nulla discendeva dal Taciturno che aveva come motto: «Non è necessario sperare per intraprendere né riuscire per perseverare». Occorre vivere, dice lo Stadholder delle Provincie Unite, un'attesa costruttiva, senza gesti velleitari, senza rischi, pronti a cogliere le occasioni. Se saprete attendere così, il momento del ritorno in patria verrà.

Ma l'Orange non fa solo promesse e non spende solo parole e consigli. Due uomini del suo *entourage* entrano in scena nella nostra vicenda. Il primo è Nicola Clignet, mastro di posta a Leyda, che unisce, come spesso gli olandesi, lucido spirito organizzativo e passione contenuta. Egli mette a disposizione di questi fratelli in fede perseguitati i fondi di cui dispone, e quelli che riesce a reperire, e non sono pochi perché riesce non solo a sopperire alle loro necessità materiali nei lunghi mesi dell'esilio in Svizzera ma anche a fornire l'equipaggiamento per la spedizione. A gestire questo denaro è l'altro personaggio, il De Covenant, commissario di Guglielmo a Ginevra, ufficialmente in veste di uomo dedito alla beneficenza, ma forse impegnato, come tutti gli uomini dell'Orange, a tessere in Europa le fila di un piano antifrancese, ed in questo caso specifico ad agire sui Cantoni evangelici per modificare il tradizionale orientamento filo-francese della loro politica estera.

Il ruolo dell'Arnaud non può dunque essere sottovalutato; altrettanto importante, sia pure da un diverso punto di vista, è però l'altro personaggio: Giosuè Gianavello. Questo vecchio contadino, esule a Ginevra da oltre 20 anni, non è solo la figura di spicco, il portavoce della colonia valdese in

città, ne è soprattutto il simbolo; è l'uomo che incarna la fede, la resistenza, il martirio del suo popolo.

Nel 1655, di fronte alla minaccia di annientamento, in seguito al *pogrom* ordito dagli ambienti reazionari della Corte di Torino, si era posto a capo delle bande partigiane valdesi e ne aveva organizzato, con coraggio temerario e lucida programmazione, l'azione, e quella pagina disonorevole della storia sabauda, passata alla storia come «Le Pasque Piemontesi» o «la primavera di sangue», che aveva suscitato l'indignazione dell'Europa protestante e l'intervento del governo di Cromwell, aveva trovato nella coerenza di questo contadino il suo riscatto ideale. Ed in questo montanaro riformato, fratello in fede e spiritualità dei puritani della New Model Army, i valdesi avevano riconosciuto il loro capo. E tale era rimasto anche nei tragici mesi che avevano seguito il trattato di pace, nella «guerra dei banditi» (1663-1664), al termine della quale egli aveva dovuto riparare all'estero condannato in contumacia ad essere impiccato e squartato.

Quale il ruolo di questo patriarca dell'età gloriosa nel mondo degli esuli valdesi e nei tentativi di rientro in patria? Molto probabilmente poco rilevante sul piano organizzativo, anche se le autorità ginevrine, nutrendo forti sospetti sul suo conto lo espelleranno dalla città nell'estate '87, in seguito al primo tentativo di imbarco a Losanna. Fondamentale deve essere stato invece sotto il profilo strategico e ideologico. Del suo modo di impostare il problema della difesa armata nel proprio paese, ed in fondo della propria libertà, ci sono oggi documenti preziosi ed insostituibili le «Istruzioni» che i capitani, e fors'anche molti soldati, portavano con sé in copia. In queste poche pagine egli forniva anzitutto una serie di consigli pratici per il cammino e per la difesa delle Valli, che aveva tratto dalla sua lunga esperienza di capo guerriglia proprio in quel territorio di cui conosceva ogni recesso ed ogni percorso. Ma soprattutto riusciva a delineare, con estrema chiarezza, il carattere religioso-ideale da cui dipendeva in gran parte il successo dell'impresa. Fu insomma lui a creare in quelle centinaia di volontari una coscienza, un'etica di comportamento, una disciplina, trasformando una banda di fuorusciti esasperati in un esercito, una compagine di esistenze pronte a tutto, nella consapevolezza di essere al servizio della causa dell'Eterno. Esercito certamente, e con tutte le caratteristiche di una struttura militare efficiente, che non perde un colpo, ma esercito che sa di partecipare al grande conflitto fra la libertà e l'assolutismo o, per usare i termini del linguaggio secentesco, fra il «Regno del Signore» e l'«Anticristo». Le sue parole ebbero la stessa funzione delle prediche dei profeti nelle truppe puritane di Cromwell, che trasformarono una accozzaglia di servi irrequieti nel corpo invincibile degli «Ironside» («i fianchi di ferro») della Rivoluzione.

5. *Il difficile 1688*

Il fallimento dell'impresa tentata nell'estate 1687 non aveva affatto in-

dotto i valdesi alla rassegnazione, ben lungi, essi continuarono a progettare nuove avventure e nell'estate dell'anno seguente eccoli tentare una seconda spedizione. Il 24 giugno alcune centinaia di esuli convergevano dalla Svizzera nel villaggio di Bex sul Rodano, allora sotto dominio bernese, a breve distanza dalla cittadina di St. Maurice (nel Cantone del Vallese).

Non si trattava più ora di un gruppo di esagitati, che tentavano il tutto per il tutto, ma di una spedizione organizzata con tutta cura dai capi della comunità valdese, i Gianavello, Arnaud, Pellenc. Esploratori inviati alla ricerca di un itinerario sicuro avevano individuato la via: Vallese-Val d'Aosta-Morienna come la più razionale; attraverso il col Ferret, il Piccolo San Bernardo si sarebbero dovute raggiungere le Valli da ovest. Ma il tentativo fallì. Un così insolito assembramento di uomini armati mise infatti in allarme sia vallesani che savoiardi, che ebbero tempo di prendere le loro misure bloccando i ponti.

Una prova di forza non sarebbe stata impossibile, certo, ma avrebbe avuto un costo troppo elevato e, quand'anche fossero riusciti a forzare il blocco, i valdesi si sarebbero trovati ad affrontare nel proseguimento del loro viaggio grosse difficoltà.

Il balivo di Aigle, il funzionario responsabile dell'ordine pubblico, si trovò così nella necessità di disperdere l'assembramento evitando però tafferugli e la cosa non doveva essere agevole perché molto probabilmente non disponeva delle forze necessarie; trovò la soluzione in tutt'altra direzione: radunò nella chiesa del paese la truppa degli esuli e illustrò la situazione invitandoli alla pazienza, ed il suo discorso, impostato su una analisi razionale dei fatti, ma ispirato ad una partecipe solidarietà, commosse i valdesi. Al balivo si affiancò anche Arnaud che, prendendo spunto da un testo evangelico (Luca 12: «non temere, piccolo gregge, perché a voi il Padre ha promesso il Regno») rivolse ai suoi correligionari un convincente appello alla fiduciosa attesa di giorni migliori.

L'episodio, di per sé quasi irrilevante nell'insieme del nostro problema, offre però lo spunto per una breve riflessione circa l'atteggiamento delle autorità elvetiche nella questione valdese. Il balivo di Aigle è l'immagine esatta dei «Signori di Berna» di cui è rappresentante. Coerentemente con gli impegni assunti, impedisce l'azione valdese ma non nasconde la sua simpatia per questi fratelli in fede e se ne augura interiormente il successo.

Non a caso i sabaudi sospettosi ed i francesi mal fidenti considerarono sempre equivoco e doppio l'atteggiamento bernese. In realtà i Cantoni non furono mai doppi, furono coerentemente ed esplicitamente pro-valdesi pur nel rispetto dei trattati sottoscritti; la loro politica, ispirata a Zwingli assai più che a Machiavelli, non poteva in questo frangente sottrarsi alla solidale responsabilità confessionale del mondo protestante.

La fallimentare giornata di Aigle ebbe però gravi conseguenze sotto tutti gli aspetti. Sul piano della politica estera mise in allarme le autorità sabaude, che rafforzarono il controllo alla frontiera nelle vallate della Savoia mag-

giormente esposte. Rimpatriare in Piemonte diventava così sempre più difficile, ammesso che qualcuno volesse ancora tentare l'impresa.

Sul piano interno accrebbe le preoccupazioni delle autorità cantonali che dovettero assumere un atteggiamento di maggior severità ed esercitare un più rigido controllo sugli esuli. In autunno venne loro imposto di sottoscrivere una dichiarazione che li impegnava a sottostare alle disposizioni dei Cantoni, evitando di compiere atti che ne compromettessero in qualche modo l'immagine sul piano internazionale. Questo accresciuto controllo non rappresentò che un aspetto della politica cantonale nei riguardi dei profughi valdesi, l'unica soluzione, definitiva, restava pur sempre la sistemazione in un paese protestante oltre il Reno. Fra gli stati che avevano accolto gli ugonotti, fornendo le basi del *Refuge*, quello che sembrava offrire maggiori possibilità era il Brandeburgo; il Grande Elettore Federico Guglielmo aveva infatti esteso i provvedimenti e gli editti emanati in favore dei sudditi di Francia ai valdesi dichiarandosi disposto a riceverli, ed alcune centinaia di loro finirono così con l'accettare, più per pressioni esterne che per intima convinzione, l'offerta. L'aver accolto nei suoi domini questi infelici, i più sprovveduti e provati esponenti del *Refuge*, lungi dal nuocere sul piano politico internazionale a Federico, gli conferì, al contrario, un'aureola di principe cristiano, di difensore degli oppressi, di benefattore dei bisognosi che lo accompagnò sul piano politico internazionale.

Quando l'incisore Daniel Chodowiecki creò la sua celebre serie di stampe per illustrare le glorie di questo principe, in ascesa sul piano europeo, scelse non a caso fra i momenti chiave della biografia l'arrivo della delegazione valdese. La situazione degli esuli fu però nei primi tempi lungi dall'essere confortevole: alcuni si sistemarono nel paese come agricoltori, si sa di donne impiegate dalle nascenti industrie manifatturiere, i giovani si arruolarono nell'esercito e si troveranno a combattere sul Reno nel conflitto fra Luigi XIV e la Lega d'Augusta.

Si trattava sempre di sistemazioni provvisorie o molto lontane dalle abitudini di vita di questi montanari, in un contesto culturale del tutto estraneo, forse ancora più di quanto lo fosse quello elvetico. Ma a poco a poco la sofferta provvisorietà dei primi mesi si trasformò in rassegnata integrazione in quella che pareva ormai dover essere la nuova patria ed il ricordo delle montagne natie a centinaia di chilometri prese a svanire lentamente.

Assai più travagliata fu invece la sorte degli altri due gruppi avviati l'uno verso il Württemberg, l'altro nel Palatinato. Anche in questo caso si trattava di alcune centinaia di esuli che i prìncipi dei rispettivi ducati accoglievano, per ripopolare terre devastate dalle guerre e rimaste incolte. Per motivi che ci sono attualmente ignoti il Württemberg rimandò però dopo poche settimane 350 valdesi che a fatica i Cantoni svizzeri erano riusciti a convincere all'espatrio. Quali fattori abbiano determinato questa decisione non è dato sapere; reazione della popolazione locale, paura di difficoltà da parte francese, diffidenze confessionali? Le chiese luterane (ancora in un clima

di rigido confessionalismo) nutrivano infatti molte riserve nei confronti dei riformati, che giudicavano troppo influenzati da Calvino. Sta di fatto che i miseri valdesi si trovano nel tardo autunno costretti a tornare in Svizzera e ritrovano qui i loro fratelli avviati nel Palatinato, a cui la sorte aveva riservato un destino ancor più travagliato.

Partiti in direzione di quel ducato nella primavera, utilizzando anch'essi il corso del Reno, avevano appena iniziato a trovare una sistemazione quando, in settembre, erano iniziate le ostilità con la Francia. Lo scontro sul fronte del Reno fu terribile, il Luxembourg penetrò con mossa temeraria ma fulminea nel Palatinato e lo devastò. Se la guerra dei 30 anni, per certi suoi aspetti di avventura e di violenza, apparteneva al Medio Evo, si delineava già qui uno degli aspetti più spietatamente razionali della guerra moderna: la devastazione del paese nemico sì da non permettergli di trovare i mezzi di sussistenza e bloccandolo così sulle sue posizioni. Il ricordo dei dragoni del Catinat, conosciuti due anni prima nelle Valli natìe, era ancora troppo forte: abbandonando i loro insediamenti provvisori i valdesi ripiegarono sulla Svizzera.

All'inizio dell'inverno i Cantoni si trovarono così una seconda volta di fronte al problema dei profughi ed in condizioni ancor più difficili ed esasperate dell'anno prima. E ricominciarono i dolorosi mercanteggiamenti fra autorità, pastori, popolazione, fra coloro che volevano liberarsi del tutto e rapidamente di questi elementi di disturbo, e propendevano naturalmente per l'espatrio in Brandeburgo, il più sicuro, coloro che temevano complicazioni politiche e coloro che volevano, nel nome della solidarietà protestante, accogliere questi fratelli in fede e testimoniare loro la dovuta solidarietà cristiana.

La stagione inclemente, il perdurare del conflitto sul Reno e forse anche le vicende politiche internazionali (il 15 novembre Guglielmo d'Orange era sbarcato in Inghilterra) convinsero i Cantoni a soprassedere, autorizzando i valdesi a trascorrere l'inverno, il loro secondo inverno, in terra elvetica; e lo trascorsero come il precedente, accampati in sistemazioni provvisorie, cercando occupazioni, rimuginando nostalgie e ricordi. Il problema si riaprì in primavera e venne questa volta risolto in modo definitivo.

Ad eccezione di pochi nuclei, quello di Ginevra ad esempio, o dei Grigioni, e di singoli, impossibilitati a partire per malattia o vecchiaia, tutti i valdesi vennero allontanati. Usare il termine tecnico del linguaggio moderno «espulsi» è probabilmente inadeguato se si tiene conto della fraternità con cui erano stati accolti e delle cure che erano state messe in atto nei loro riguardi. Di fatto i valdesi lasciarono i Cantoni svizzeri e si avviarono verso il Nord proprio quando si stavano verificando sul piano internazionale quegli avvenimenti ricordati nello studio precedente, che dovevano qualificare quell'anno come uno dei fondamentali del secolo. Seppero della *Glorious Revolution*, dell'incoronazione di Guglielmo e Maria a re e regina di Inghilterra, Scozia e Irlanda? Ebbero elementi sufficienti per prevedere che que-

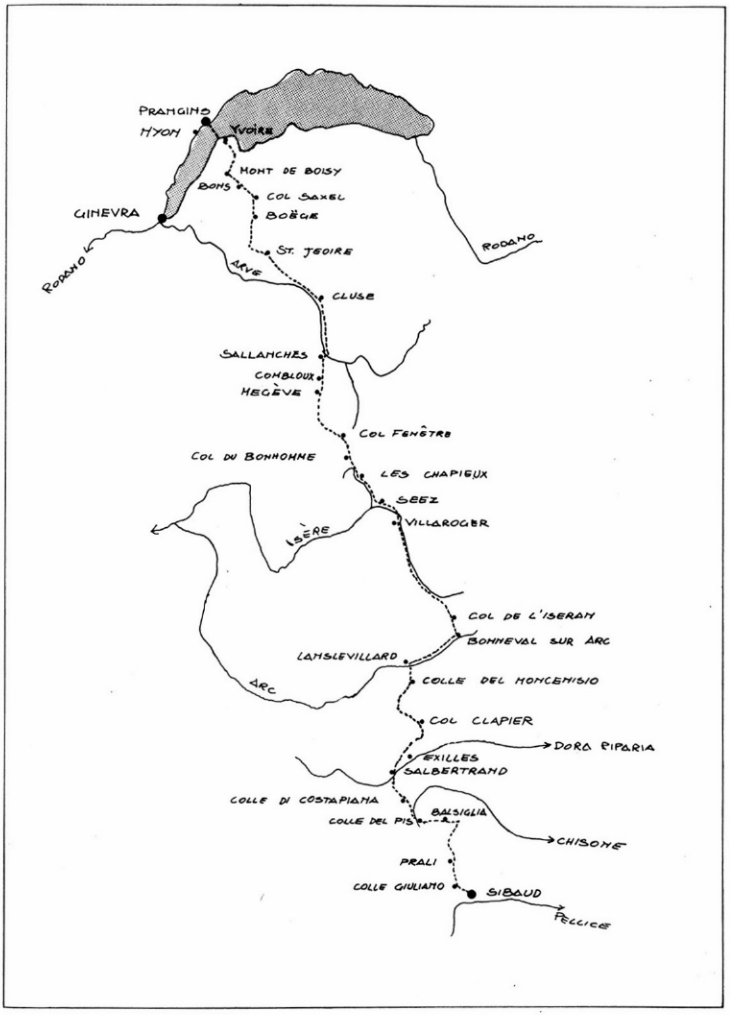
sti avvenimenti avrebbero rilanciato la partita fra l'imperialismo francese ed i suoi oppositori ed avrebbero mutato il loro destino? Non è dato sapere e si propenderebbe per una risposta negativa; si deve invece ritenere il contrario: mai il mondo degli esuli valdesi deve essere stato percorso da così frenetica attività come durante quei mesi e mai le trame devono essere state così fitte e le attese così concitate, perché resta altrimenti inspiegabile l'avvenimento di quella sera del 24 agosto sulle rive del Lemano nei pressi di Nyon. Quando i contadini e i pescatori della zona, incuriositi dalle voci che parlavano di sconosciuti nascosti nei boschi, si recarono sul luogo, trovarono sì sconosciuti ma armati, un vero esercito, che requisì le barche e li tenne in ostaggio, e sconosciuti erano solo per modo di dire perché si capì subito chi fossero: erano loro, i «Lusernesi». Ed un esercito di oltre mille uomini non nasce in una notte, per caso, in un paese straniero strettamente sorvegliato, senza una notevole e qualificata organizzazione.

Ed a guardarli in faccia non parevano più quelli di prima, profughi attaccabrighe, ed insoddisfatti; era gente quadrata, decisa; non più una turba di sbandati velleitari ma un esercito moderno, risoluto. Quando il ministro Arnaud recitò, in piedi sulla riva, la preghiera della sera, aggiungendo una invocazione all'Altissimo per la riuscita dell'impresa, si capì che la piccola flottiglia aveva delle *chances* di riuscita non inferiori a quelle della flottiglia di Guglielmo sulla Manica. Un po' del vento della *Glorious Revolution* soffiava quella sera sul Lemano e la risoluta fermezza con cui i battaglioni ugonotti si erano battuti alla Boyne due mesi prima animava quei loro correligionari che si apprestavano ad affrontare l'avventura sulle Alpi.

6. *La partita si apre*

Sbarcati sulla riva savoiarda nei pressi della cittadina di Yvoire, oggi uno dei più incantevoli e fioriti villaggi del Lemano, gli oltre 900 uomini della spedizione vennero militarmente inquadrati secondo il progetto. Subito un primo intoppo: il capitano Bourgeois, che avrebbe dovuto comandare la spedizione, non è giunto all'appuntamento; a sostituirlo si sceglie un altro ufficiale ugonotto, Turel, che si dimostrerà pienamente all'altezza del compito, riuscendo ad esercitare un comando effettivo senza imporsi, favorito anche in questo dalla struttura organizzativa della sua truppa. Essa infatti è stata suddivisa, secondo le indicazioni di Gianavello, in compagnie, numericamente ridotte ma omogenee, costituite per lo più da oriundi dello stesso villaggio. I compaesani di Bobbio, di Angrogna, di Massello ecc. formano così unità compatte legate da vincoli profondi: parentela, dialetto, ricordi, che è molto difficile spezzare.

Altrettanto importante è il fatto che la scelta del capitano sia lasciata alla compagnia stessa per cui, rovesciando il rapporto vigente allora nella milizia, non si parla della compagnia «del capitano X» (o per l'esattezza di



Il percorso del Rimpatrio.

«Monsieur X», essendo questi sempre di origine nobile) ma è il comandante X che è «capitano della sua compagnia».

Attorno al blocco compatto delle compagnie valdesi stanno le altre: 6 formate da ugonotti ed una di volontari, fra cui non pochi svizzeri. Il nerbo della truppa risultò dunque composto da valdesi, ma i quadri dirigenti furono ugonotti, più esperti nell'arte militare. I rapporti fra i circa 600 valdesi ed i loro compagni di avventura non furono di conseguenza sempre facili, a motivo di una evidente diversità di mentalità ed anche di interessi. Il consiglio di guerra riuscì però a mantenere il controllo della situazione che non degenerò mai in conflittualità aperta.

Datosi rapidamente una struttura organizzativa, l'esercito si mosse subito verso sud marciando secondo le norme militari del tempo: l'avanguardia preceduta da esploratori, il corpo di spedizione, la retroguardia a protezione.

L'allarme era stato dato sin dalle prime ore del giorno dagli abitanti di Yvoire ed i nobili della regione, raccolti ed armati in tutta fretta servi e contadini, si portarono sulla strada della colonna valdese con l'intenzione di arrestarla, o per lo meno ostacolarne la marcia, senza successo però; lo squilibrio delle forze era troppo evidente perché potesse essere altrimenti. Che potevano fare di fronte ad una truppa equipaggiata e soprattutto risoluta poche decine di contadini male armati, all'oscuro di quanto stava accadendo e del perché dovessero rischiare la vita per ostacolare altri contadini a transitare sulle terre dei signori? Questa gente chiedeva solo il transito, perché negarlo? Transitassero e se ne andassero il più lontano possibile.

Ciò che accadde quella mattina al primo passo, il Colle di Saxel sulle alture che dividono il Chiablese dal Faucigny, accade durante tutta la marcia: una breve sparatoria, più dimostrativa che efficace, e poi il parlamentare che si conclude con la cessione del passaggio. Nel saliscendi delle colline e delle valli i valdesi percorrono 40 chilometri e giungono in piena notte a Cormand in posizione strategica dove si arrestano per poche ore. È appena spuntata l'alba e già sono in marcia sulle alture del Giffre diretti alla pianura dell'Arve per raggiungere la strada più breve verso il Sud. È iniziato a piovere ed il maltempo non cesserà d'ora innanzi accrescendo il disagio della loro marcia.

Nel fondo valle li attende il primo ostacolo, l'attraversamento di Cluses. E il nome stesso dice bene di che si tratta: «le chiuse». Ci si trovò così dinnanzi ad una muraglia, un ponte barricato, una popolazione decisa a non cedere e nel frattempo la retroguardia segnalava l'avvicinarsi di truppe, che sopraggiungevano alle spalle. Prendere d'assalto la cittadina sarebbe stato impossibile, ritornare sui propri passi e riprendere una via sulle alture avrebbe significato perdere una o due giornate, rinunciando così al vantaggio acquisito; non restava che parlamentare ed è quel che si fece. I valdesi avevano una carta e la giocarono con intelligenza: gli ostaggi. Essi infatti, seguendo ancora una volta le direttive del vecchio Gianavello, avevano catturato nel

corso della giornata precedente alcune personalità del mondo locale, che avevano costretti ad accompagnarli: un monaco del convento di Les Voirons, ed alcuni nobili a Massongy. Grazie all'intervento di questi personaggi, riuscirono a convincere gli abitanti di Cluses a concedere loro il passo e sfilarono senza incidenti in schiere ordinate fra due ali di cittadini armati. Si trattava ora di risalire il più rapidamente possibile la piana di Sallanches; cosa che fecero a marce forzate. Già in queste due prime giornate la conduzione dell'impresa mette in luce due elementi che ne hanno in larga misura assicurato il successo, oltre ben inteso la forte determinazione e l'impegno dei partecipanti. Anzitutto la rapidità della marcia, lungo un itinerario studiato con molta accuratezza. In una zona quasi totalmente sguarnita di truppe riusciva impossibile organizzare una difesa efficace per mancanza di tempo; appena avvistati, i valdesi erano già lontani. Non a caso i comandanti, tenendo conto delle buone condizioni fisiche della truppa e della necessità di percorrere il maggior tragitto possibile imposero un ritmo di marcia impressionante nel corso dei primi giorni. Ed in questo si deve leggere una conferma di quanto detto poc'anzi riguardo all'accuratissima organizzazione della spedizione. Dopo il fallito tentativo dell'anno precedente, infatti, il dispositivo militare nel Chiablese era stato grandemente rafforzato e non sarebbe stato possibile forzarlo senza gravi perdite. Nell'estate dell'89, invece, la zona è pressoché sguarnita perché il duca, pur con tutti i suoi informatori e malgrado i suoi perenni sospetti, non avendo sentore di nulla, ha trasferito le truppe in un altro settore altrettanto pericoloso e inquieto: il Monregalese. Questione di poche settimane, ma era bastato ad Arnaud ed ai suoi per infilarsi nel varco.

Il secondo fattore non meno rilevante fu il tipo di rapporti instaurati con l'ambiente, seguendo le «Istruzioni» di Gianavello: farsi accompagnare da ostaggi e soprattutto astenersi rigorosamente dal saccheggio, pagando invece regolarmente i viveri requisiti. Ad un esercito siffatto, che capovolge gli schemi abituali della truppa seicentesca mal pagata e perciò violenta e rapace, si può ben offrire, come fa il curato di Filly, una botte di vino che, a dire il vero, viene appena assaggiato per non perdere tempo e per tema di qualche veleno. La fama che precede l'arrivo di questa schiera è dunque duplice: terribilmente inquietante sotto l'aspetto religioso; l'irrompere di un esercito di eretici in terra cattolica non può che significare un bagno di sangue, ma stranamente ed incomprensibilmente rassicurante sotto l'aspetto morale: nessuna violenza, nessun ricatto, una sorta di parata militare cui non sembra perciò il caso di opporsi tenendo anche conto dell'eccezionale qualità dell'armamento.

Torniamo alla nostra spedizione: era da alcune ore in marcia nella valle dell'Arve allorquando si trovò, come a Cluses, dinanzi ad un ponte barricato e difeso dalla popolazione in armi, quello di Saint Martin di fronte a Sallanches. Anche qui si riaprì la trattativa e questa volta a far da mediatori furono due frati cappuccini presi come ostaggi. Il loro intervento risul-

tò così efficace che il ponte venne sgombrato e la truppa passò. Ciò che meravigliò i valdesi in quella circostanza non fu tanto l'inaspettato scioglimento della vicenda quanto l'ascendente dei religiosi sul popolo cattolico. Ad un potere ecclesiastico di questo tipo, fra il sacrale ed il magico, non erano assuefatti di certo; i loro «ministri del Santo Evangelo», più brevemente detti «ministri», erano persone autorevoli ma da laici colti più che da sacerdoti.

Oltrepassata Sallanches, e sempre inseguiti dalle schiere savoiarde in armi che si andavano ingrossando alle loro spalle, dopo aver percorso nella giornata una trentina di chilometri, inzuppati dalla pioggia, che non aveva cessato di cadere durante l'intera giornata, si spostarono in direzione di Mégève per andarsi ad accampare sulle alture di Combloux, momentaneamente al sicuro. Così facendo essi abbandonavano l'itinerario che, stando ad una programmazione logica avrebbero dovuto percorrere: risalire la valle di Montjoie, accedere al col du Bonhomme e di qui scendere in Tarantasia. Perché questa deviazione verso ovest? Timore di essere bloccati in fondo alla valle dagli inseguitori o di non poter varcare il colle difeso dalle truppe sabaude? Non ci è dato sapere ma un fatto è evidente; con questa inattesa deviazione venne scompaginato il piano di difesa che si andava faticosamente organizzando per fermare la loro avanzata; diventava infatti impossibile prevedere il loro itinerario e le loro mosse. Un terzo elemento, questo, che, unito a quelli precedentemente menzionati, non poté che favorire il successo della loro impresa.

Il giorno seguente, lunedì 29, vagarono sotto una pioggia insistente mista a neve dal col di Very al colle delle Finestre, sempre oltre i 2000 metri, per giungere a notte fonda negli alpeggi dell'alta Val Montjoie, sotto il fatidico col du Bonhomme. Giornata di solitudine e di sofferenza vissuta, dirà Reynaudin nel suo memoriale, come Israele nel deserto, tutto proteso verso la terra promessa. Questo riferimento alla storia sacra è lungi dall'avere qui il carattere retorico di una allusione letteraria, si tratta invece della chiave interpretativa dell'avvenimento. Certo le pagine dell'Antico Testamento sono presenti nella sensibilità e nella cultura protestante in misura molto maggiore che in quella cattolica, ed è naturale per un riformato del XVII secolo stabilire un paragone fra le proprie esperienze e gli uomini dell'Antico Patto: i Patriarchi, Mosè, i Salmi, ma nel caso dei valdesi questo riferimento ha sempre avuto una pregnanza ed una intensità particolare. Quando nel XIX secolo Alexis Muston intitolerà la sua opera storica *L'Israël des Alpes*, non sarà mosso solo dal suo sentimento romantico, tradurrà in termini letterari un profondo convincimento della sua gente: come la storia di Israele fu nel tempo della rivelazione antica la trascrizione storica di una vocazione divina, così potevano essere lette le vicende della sua comunità.

Ed in quell'ottica la marcia dei 900 combattenti della fede non può che evocare quella di Mosè e dei suoi, dalla schiavitù d'Egitto alla terra promessa. Marcia piena di imprevisti, fra disagi, pericoli, popolazioni ostili,

ma possibile per un perenne rinnovarsi di miracoli: la nebbia che nasconde la marcia, il terrore che si impadronisce del nemico, le forze che si rinnovano in modo inatteso: l'Eterno degli Eserciti (per usare l'espressione biblica) è quello che realmente conduce l'impresa e la porterà a termine. Israele va verso una terra promessa ma ignota, i valdesi vanno verso la loro terra, la terra dei padri, «l'eredità dei padri» (espressione biblica anche questa e di fortissima carica emotiva). Per questo la marcia può definirsi una «rentrée» e «gloriosa» perché segno della presenza e della gloria di Dio, come lo è la *Glorious Revolution* di Guglielmo III.

Rentrée è diventato, nella traduzione delle generazioni del XIX secolo «Rimpatrio» con una sottolineatura di carattere sentimental-romantico che non aveva nel XVII secolo. L'eredità è più che la patria; luogo della vocazione più che dell'anima, qualifica il senso dell'esistenza più che il suo quadro. Né d'altra parte l'uso di termini equivalenti quali «rientro» o «ritorno», che ci portano in contesti culturali del tutto secolarizzati quali le vacanze o l'allontanamento fisico, rendono ragione della densità spirituale del concetto originario.

Importava evocarli qui per chiarire il senso dell'esperienza vissuta dalla spedizione.

Il col du Bonhomme, in posizione strategica, era stato fortificato ed un presidio, per quanto ridotto numericamente, era in condizione di impedirne l'accesso; con estrema cautela l'avanguardia si avvicinò, dunque, rassegnata a misurarsi in uno scontro difficile, ma non incontrò anima viva: il colle era deserto. Disorganizzazione e mancanza di coordinamento nel sistema difensivo sabaudo? Negligenza da parte delle autorità? Il conte Provana avrà tutte le ragioni di dolersi con Torino di una situazione che ha dell'assurdo, o del miracoloso, a seconda che lo si legga con l'ottica del funzionario secolarizzato, o con quella del militante valdese. Svanito così l'incubo di una battaglia cruenta e, forse, del fallimento stesso dell'impresa, ora non restava che scendere in Tarantasia, nel cuore delle Alpi.

La marcia proseguì senza avvenimenti di rilievo il 30, il 31, il 1° settembre, lungo la valle dell'Isère, valicando il colle dell'Iseran, il più alto di tutto il percorso con i suoi 2720 metri, con tappe di 25-30 chilometri al giorno, senza incontrare difficoltà per ciò che all'improvviso sarebbe potuto accadere. Ogni colle, ogni gola, ogni ponte costituivano un'incognita: saranno difesi, ed in che misura, dalla popolazione locale? A che punto si incontreranno le truppe inviate dal governo sabaudo per fermarli: a Lanslevillard, come hanno annunziato i pastori incontrati per via sull'Iseran, o a Tignes o sul Moncenisio? In realtà tutto procedette senza intoppi perché le popolazioni locali non opposero resistenza; la fama che ormai precedeva di borgo in borgo l'arrivo degli «eretici» spianava loro il cammino, gli unici incidenti si ebbero a Bessans; all'ostilità della popolazione i valdesi reagirono con insolita durezza, segnando così nel ricordo degli abitanti del luogo il loro passaggio come un avvenimento funesto.

7. *Giornata memorabile*

Al Moncenisio, raggiunto nella giornata di venerdì 2 settembre, si varcarono le Alpi, affrontando una nuova tappa del viaggio, che si poteva presumere difficile ma che lo fu assai più del previsto. La cartina evidenzia la complessità della situazione geografica e politica della zona. Per giungere alla mèta, qualunque itinerario seguisse, la spedizione doveva penetrare nel Delfinato francese ed attraversare le valli della Dora e del Chisone. Questo significa non solo superare dislivelli notevoli, in condizioni fisiche già provate dalla marcia, ma soprattutto penetrare in una zona fra le più «calde» del Ducato di Savoia, con una forte concentrazione di truppe.

I francesi hanno una base strategica nel forte di Exilles, che controlla la valle di Susa, e sono in condizione di far giungere rapidamente rinforzi; i sabaudi, proprio per la presenza inquietante dei francesi, hanno anch'essi notevoli contingenti di truppe ed il governatore di Susa ha avuto il tempo necessario per disporle in modo da controllare la zona.

Giunti senza problemi al colle, i valdesi vi bloccarono subito i corrieri postali perché la notizia del loro arrivo non si diffondesse. Non potendo evidentemente seguire la via abituale che, scendendo dal colle nella valle di Novalesa, raggiungeva Susa, si spostarono verso il Piccolo Moncenisio dove superarono la scarsa resistenza del piccolo presidio e varcato il colle Clapier discesero la val Clarea fino a S. Giacomo dove si accamparono. La giornata era stata particolarmente faticosa per la difficoltà del percorso e soprattutto per il maltempo. I resoconti dei partecipanti giunti sino a noi usano al riguardo espressioni che paiono oggi eccessive, parlando di indicibili sofferenze, di un vero e proprio martirio. Questo linguaggio, assai meno retorico di quanto sembra, come hanno potuto verificare coloro che si sono trovati ad affrontare le stesse condizioni climatiche su quei colli, si giustifica se si tiene conto almeno di due fatti. Anzitutto l'equipaggiamento di cui dispongono i valdesi (e non solo loro) è ben lungi dall'essere quello che oggi un qualsiasi escursionista considera normale. Cibo ridotto a pane secco, formaggio e un po' di vino, indumenti poco funzionali, inzuppati da giorni di pioggia, ed infine, anzi in primo luogo, calzature inadeguate. In secondo luogo si ricorderà che gli anni di cui ci occupiamo appartengono a quel periodo climatico conosciuto come la piccola glaciazione moderna, con ghiacciai molto più estesi e temperature molto più rigide delle attuali.

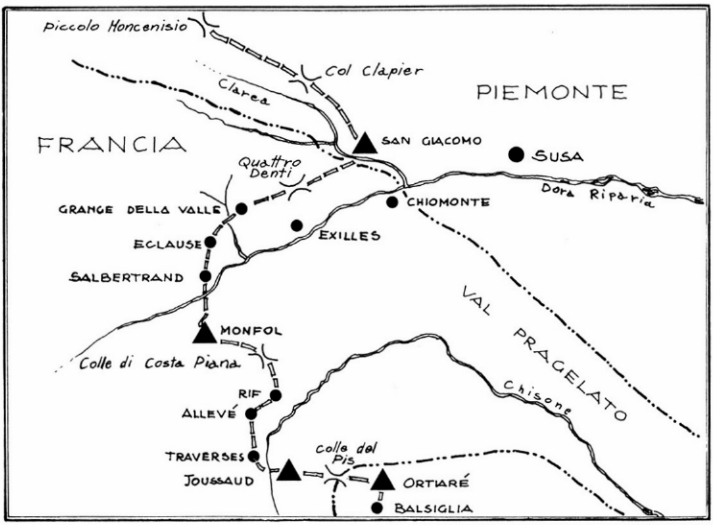
La giornata seguente, il 3, fu quella decisiva e certo la più movimentata dell'intero viaggio. A quanto è dato comprendere dalle loro mosse non sempre chiare, i valdesi speravano, giocando sui fattori che avevano fatto sin qui il loro successo: rapidità degli spostamenti e indeterminatezza del loro itinerario, di scendere il vallone del Giaglione, per varcare la Dora a Chiomonte e risalendone la sponda destra raggiungere il colle dell'Assietta o più

ad ovest quello delle Finestre, ingannare la sorveglianza nemica e, per la val Pragelato, passare in val San Martino.

Il piano, invece, fallì. Scendendo il Giaglione l'avanguardia si scontrò subito con le truppe sabaude che il governatore di Susa aveva disposte a difesa della valle. Le trattative per ottenere il passaggio fallirono e fu giocoforza ritirarsi perdendo alcuni degli uomini migliori fra cui il Pellenc. Ritirarsi per cercare un altro passaggio, ma dove? Occorreva spostarsi verso l'alta val Susa evitando la fortezza di Exilles, ma questo significava varcare il confine impegnandosi con le truppe francesi in condizioni nettamente sfavorevoli. I valdesi trascorsero così la giornata nell'affannosa ricerca di un passaggio lungo sentieri mal conosciuti, incalzati dalle truppe sabaude e francesi. Molti furono i dispersi ed i prigionieri fra cui i due chirurghi. Fortunatamente i più furono catturati dai piemontesi che li internarono nelle carceri da dove vennero liberati l'anno seguente; gli infelici caduti invece in mano ai francesi finirono, con poche eccezioni, i loro giorni sulle galere.

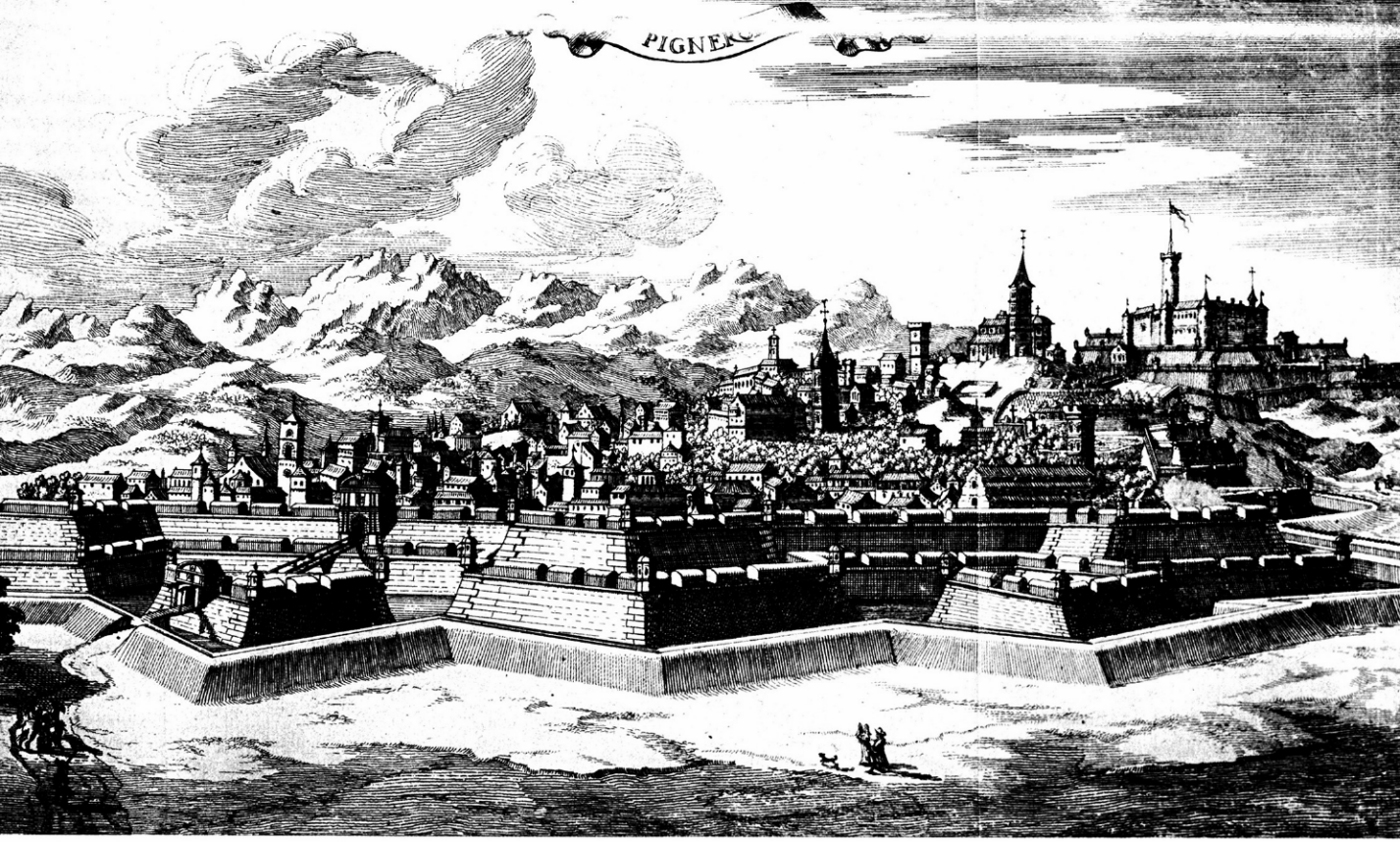
Quando la massa disordinata di questi sbandati, che avevano camminato per ore senza cibo e senza riposo, si affacciò sulla Dora al villaggio di Salbertrand era sera; il ponte, unico passaggio sul fiume ingrossato, era intatto ma i fuochi, che brillavano sulla sponda destra, dicevano molto chiaramente che il passaggio era custodito; e non già, come a Cluses o a Sallanches, da contadini impauriti ma da truppe equipaggiate. Si ebbe appena il tempo di riorganizzare le compagnie che già il nemico attaccava la retroguardia: non restava altra soluzione che forzare il blocco. Alle 10 i valdesi attaccarono il ponte. Il combattimento fu di breve durata ma di estrema violenza. Con un fuoco di fucileria, che per intensità impressionò anche coloro che erano stati sui campi di battaglia, i francesi cercarono di sbarrare la via agli attaccanti, che dovettero ricorrere all'arma bianca mentre la retroguardia cercava di coprirli alle spalle. In situazioni come questa è proprio nel momento di massima incertezza che la situazione si capovolge ed in un istante; così fu sul ponte di Salbertrand. Quando nella notte risuonò improvviso il grido: coraggio il ponte è nostro! (notizia infondata perché nulla era accaduto), come una marea incontenibile gli uomini si slanciarono travolgendo ogni resistenza e dilagarono poi nell'accampamento distruggendo a sciabolate uomini e materiale.

E così, mentre il Marchese di Larray, salvata a stento la vita, si rifugiava a Briançon, i «Lusernesi», la «canaglia», che egli poche ore prima già vedeva scendere il Monginevro verso le galere reali, annientava le sue truppe. A combattimento finito, riforniti di armi, polvere, equipaggiamenti i valdesi diedero alle fiamme tutto il materiale e le munizioni raccolte e, senza perdere tempo, si rimisero in marcia per allontanarsi il più rapidamente possibile dalla valle. I boschi risuonarono durante tutta la notte dei richiami delle trombe con cui si cercò di indicare ai dispersi la posizione della colonna che faticosamente risaliva il versante verso il colle di Costapiana. Vi giunsero allo spuntare del giorno scorgendo a pochi chilometri di distanza le

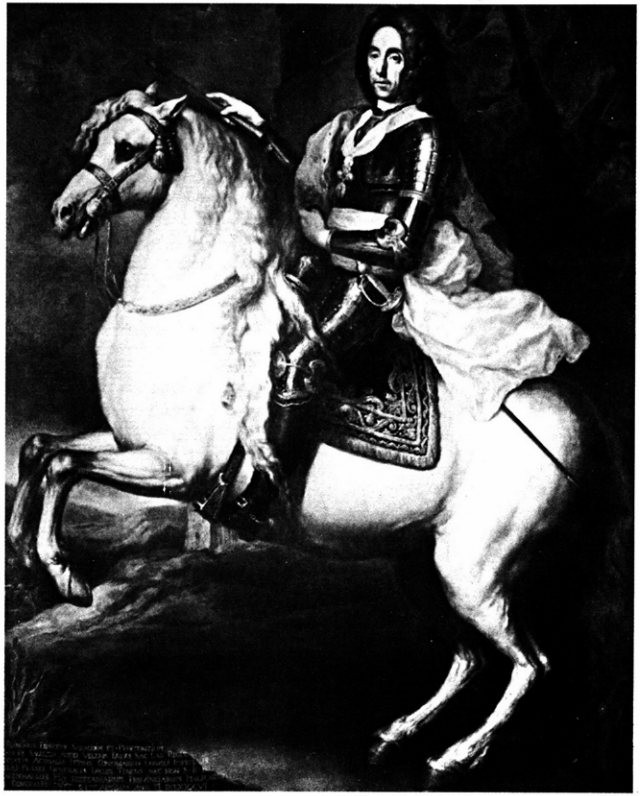


La frontiera tra Delfinato e Piemonte in val di Susa fino al 1713.

L'attacco dei valdesi al ponte di Salbertrand. Incisione di Lina Bürger.



11. Pinerolo in una incisione tedesca del 1690.



12. Eugenio di Savoia. Ritratto attribuito a Johann Kupezky.

13. Jean Cavalier, condottiero dei «camisards».

14. Vittorio Amedeo II. Incisione di G. Jasnière.

15. Giosuè Gianavello. Illustrazione dal romanzo storico di V. Albarella (1854).

16. Veduta di Ginevra. Incisione tedesca del 1690.

17. (*A p. seg.*) La preghiera dei valdesi del rimpatrio, guidati da Arnaud, prima della partenza da Prémenthoux. Sullo sfondo il castello di Nyon. Incisione ottocentesca di Jules Hébert.

18. Enrico Arnaud. Incisione di Henri Brandon.
19. (*A p. seg.*) La frontiera tra Francia (*in basso*) e stato sabaudo in val di Susa. In basso: il ponte di Chiomonte (più a valle di quello di Salbertrand), che i valdesi avrebbero voluto attraversare. Incisione francese di Melchiore Tavernier (1629).

Bruzol
S. Ambroge
S. Joyre
Venau
la Senix R.
Citadelle
Suze
Cordeliers
S. Martin
S. Sorlin
S. Estiene
Jaillon
Mont Moron
Pas de Suze
Barricades de Jallon
Stisac
le Moular
France
Piedmont
Piedmont
L'armée du Roy en bataille allant de Chaumont aux barricades
Parc de lartillerie distant des baricades de Suze de deux lieue.
la Doire Sozine R.

20. Il ponte di Salbertrand nel 1889 (foto Davide Peyrot).

21. Serre Cruel, base dei valdesi nel 1689. Incisione di H. Bartlett (1836).

cime dei monti delle valli natìe. L'emozione naturalmente intensa si manifestò in grida, pianti e nella particolare intensità con cui il ministro Arnaud recitò, come ogni giorno, la preghiera del mattino dinanzi alla truppa schierata.

Anche se la mèta non poteva dirsi ancora raggiunta, i momenti peggiori della marcia erano ormai alle spalle. Restava da attraversare la val Pragelato. Non se ne conosceva il dispositivo di difesa ma tutto lasciava presumere che fosse modesto e nuove forze da Pinerolo o Briançon non avevano ancora avuto tempo di portarsi sul posto.

Ma un secondo elemento rassicurava i valdesi; le spie inviate nei mesi precedenti avevano dato le maggiori garanzie sull'appoggio della popolazione locale. Fino a quattro anni prima (fino cioè alla Revoca dell'editto di Nantes) correligionari e spesso imparentati, i pragelatesi non potevano accogliere la spedizione ugonotta-valdese che come liberazione.

Il balivo della valle, Bertrand, cattolico fanatico, mobilitò certo le milizie popolari, ma non poté impedire che molti giovani del villaggio si aggregassero alla truppa, colti dall'entusiasmo per questa impresa disperata, ma proprio per questo affascinante. Attraversata la valle e risalito il vallone laterale della val Troncea, i valdesi si accamparono a Joussaud avendo sotto di sé, nel fondovalle, le truppe francesi sopraggiunte dal colle di Sestrières. In alto, sul colle del Pis, stanno le fortificazioni dei piemontesi che l'indomani bisognerà forzare, come a Salbertrand.

Ma il giorno seguente, lunedì 5 settembre, decimo dalla partenza, altro colpo di scena: la battaglia paventata non ha luogo. Le poche decine di soldati che il conte di Marolles ha posto a difesa di quello che, a giudizio di tutti, era il valico più minacciato, svaniscono nella nebbia dopo una breve scaramuccia, mentre il Parella sullo spartiacque più ad ovest attende l'attacco che non verrà. A questo crollo miserando del sistema difensivo piemontese si possono dare motivazioni di ordine logistico e militare: mancanza di uomini, di armi, di coordinamento, ma l'immagine data dai valdesi nei loro resoconti di una colonna ordinata e compatta che avanza come un esercito in manovra non corrisponde alla realtà. I circa 6-700 uomini avanzano come una piena con un fronte centrale e dilagamenti laterali, tutti i valdesi sono presi dalla frenesia di rivedere i luoghi natii ed i propri beni e soprattutto sussiste l'incubo, tutt'altro che remoto, di vedere l'intera val Pragelato e Chisone insorgere ed unirsi ai ribelli scatenando una reazione incontrollabile: intervento dei francesi, guerra aperta.

Giunti sul piano del Pis i valdesi videro le poche truppe accampate ritirarsi in disordine nella valle seminando il panico fra i coloni savoiardi che vi si erano stanziati da due anni e che ora fuggivano verso Perrero. Quella sera, per la prima volta dopo la notte di Prangins, dormirono, dopo essersi cibati con le pecore catturate sul pianoro. E frattanto la notizia raggiungeva i salotti di Torino e le stalle delle Valli, le caserme e i mercati, la notizia che tutti avevano ritenuto per mesi fantasia di spiriti eccitati: sulle alture

della val San Martino stavano sfilando i valdesi, tornati a riprendersi il loro paese.

8. *La trappola*

In pochi giorni e senza incontrare resistenza la spedizione valdese occupò l'alta val San Martino. Mentre il marchese di Parella, comandante in capo delle truppe sabaude, si arroccava sul dorsale fra le due valli, il Conte di Marolles, dal canto suo, preferì abbandonare il campo e ritirarsi a presidiare il colle Giuliano, a difesa della val Pellice. Questo atteggiamento rassegnato, dimissionario, delle truppe piemontesi non si giustifica neppure considerando lo squilibrio numerico delle forze in campo, peraltro modesto; si comprende tenendo conto del fatto che a favore dei «Lusernesi» militarono alcuni fattori contingenti: conoscenza dei luoghi, rapidità di movimento, appoggio dei religionari cattolizzati, e soprattutto la forte carica ideale, la convinzione di lottare per una causa giusta per la quale è doveroso soffrire e forse morire. Ai sabaudi, invece, si tratti delle truppe regolari o delle milizie contadine, questo convincimento fa difetto in modo assoluto; per loro il combattimento è una eventualità che va evitata in tutti i modi e può essere accettata solo in condizioni di assoluta superiorità.

Scesi dal colle del Pis nel vallone di Massello, e catturate le greggi, che i pastori hanno incautamente lasciate sui pascoli, i valdesi poterono nutrirsi convenientemente e riposare dopo dieci giorni di fatica e di tensione. Un mutamento radicale si segnalò però subito nella tattica militare. Pur mantenendo l'atteggiamento adottato fino a quel momento di ordine e di rispetto per le realtà ambientali evitando saccheggi ed incendi, il rapporto con le persone fu invece molto diverso. Già sul piano del Pis la guarnigione piemontese era stata sterminata; al villaggio della Balsiglia un gruppo di miliziani smarriti ed incautamente avvicinatisi, credendo di essere ancora nelle proprie linee, vennero catturati e passati per le armi, e così pure due contadini savoiardi che salivano agli alpeggi.

Il consiglio di guerra, a cui spetta sempre il compito di emanare le sentenze capitali, giustificherà queste esecuzioni ricorrendo a due motivazioni: impossibilità di trasferire i prigionieri e necessità di mantenere nella massima segretezza sia gli itinerari della spedizione che la sua entità. Si può aggiungere un terzo elemento, la funzione di deterrente che poteva avere sulla popolazione locale questa giustizia sommaria. Per i piemontesi isolati nei loro posti di guardia sui monti, o barricati nel villaggio di Perrero, misteriosi restano così sia gli effettivi della spedizione, sia le sue reali intenzioni. Il giovane valdese sbandato, sorpreso al fondo valle mentre si dirigeva verso Prarostino, suo paese d'origine, parla di 2000 uomini, con stato maggiore ugonotto e di un piano di ampio respiro organizzato dal principe d'Orange (ora re d'Inghilterra), che prevedeva lo sbarco a Nizza e l'insurrezio-

ne di tutti i riformati di Francia. C'è di che mettere in allarme Torino e Parigi stessa. Per ora, i valdesi si muovono verso est, in direzione di Prali con l'evidente intenzione di raggiungere la val Pellice dall'alto varcando il colle Giuliano. Il vallone abbandonato dagli abitanti, che hanno seguito le truppe del Marolles, offre con le sue case intatte, i viveri abbandonati, il grano appena mietuto, ospitalità e ristoro per due giorni. E la breve parentesi di vita quotidiana nella pace di luminosi giorni di settembre è vissuta da queste centinaia di contadini, che da tre anni e mezzo vivono inattivi in bilico fra la vita e la morte, il rientro e l'esilio, come un ritorno alla vita; possono battere il grano, tagliare legna, impastare il pane e cuocerlo e fare questo con il loro grano, la loro legna, il loro forno. Ma il momento di massima riappropriazione del mondo che li circonda, e perciò anche del loro passato e della loro storia, avviene allorquando rientrano nella loro chiesa (nel «tempio» per usare la dizione ugonotta dell'edificio cultuale) a Ghigo. Era questo l'unico di tutte le Valli a non esser stato distrutto nel 1686, avendolo i savoiardi immigrati usato per il culto cattolico; l'ultimo a predicarvi era stato il Leydet, unico dei pastori a non arrendersi e, sorpreso in una grotta mentre cantava i salmi, era stato tradotto a Luserna e qui impiccato dopo lunga e dolorosa detenzione. Tutti questi ricordi, le nostalgie e le speranze si fondono nell'animo loro mentre sgombrano gli arredi del culto cattolico che vi si trovano: altare, immagini, tabernacolo (l'espressione che essi usano è molto più forte: ripulire dagli idoli papisti).

La tradizione ha ricordato non solo i salmi cantati in quella circostanza, gli angosciosi e sofferti salmi 74: «O Dio perché ci hai rigettati per sempre» e 124: «Se non fosse stato l'Eterno che fu per noi... ci avrebbero inghiottiti», ma anche il testo scelto da Arnaud per la sua predica, che tenne in piedi su un tavolo collocato nel vano della porta.

Il giorno seguente iniziava la salita al colle Giuliano. Anche in questo caso, come al colle del Pis, le apprensioni si rivelarono eccessive; le truppe sabaude, per mancanza di uomini e di una strategia globale o per una sorta di superstizioso timore, non opposero valida resistenza ed i valdesi poterono affacciarsi così sulla val Pellice. Guardandola dall'alto delle loro postazioni attorno alla Grande Guglia, e guardando le montagne che si stendevano dinanzi a loro dal Friolent al Granero, tutti realizzarono di essere giunti alla mèta, ma quanti si resero conto di quanto la realtà fosse diversa dal sogno?

Vista da Prangins la lunga marcia poteva infatti apparire avventurosa, irrealizzabile o entusiasmante, ma aveva una sua logica, era appunto una marcia, un camminare, un dirigersi verso una mèta che, se pur non a portata di mano, era raggiungibile, ma vista ora da quel pianoro la mèta si rivelava per ciò che era: un minuscolo angolo della catena alpina ed assumeva i tratti inquietanti di una trappola. E tale era in realtà, una trappola da cui non c'era ormai più possibilità di uscire ed in cui si sarebbe d'ora innanzi girato e rigirato in tondo. Pochi, pochissimi intuirono; troppe sollecitazio-

ni stavano ancora dinanzi a loro da realizzare, troppe giornate da vivere nella dimensione eroica della grande marcia e di Salbertrand!

9. *Un «esercito di santi»*

Nei giorni seguenti, densi di avvenimenti e di emozioni, si verificò un radicale mutamento nella situazione. Primo fatto di rilievo: la conquista di Bobbio. Si trattava del primo borgo di fondo valle e perciò notevolmente più importante dei villaggi sin qui attraversati. Presidiato da truppe sabaude non si presentava facile da conquistare. L'operazione venne attentamente programmata e realizzata con una manovra da manuale: accerchiamento effettuato da due colonne, operanti l'una sul fondo valle, l'altra a mezza costa. Non vi fu però nessuna resistenza; la popolazione, al profilarsi dell'attacco, fuggì a valle ed i soldati si ritirarono dopo una breve scaramuccia.

Tutto bene, dunque, meglio del previsto? Non proprio, qui accadde l'imprevisto, anzi l'imprevedibile: anziché proseguire e condurre l'azione a termine, inseguendo il nemico in ritirata, i valdesi si abbandonarono al saccheggio. «A loro vergogna» noterà Arnaud nella sua *Histoire*. Era il fatto in sé di tanta gravità? Certo no, il saccheggio fa parte integrante di ogni azione militare condotta da un esercito del XVII secolo, ma per l'esercito riformato di Turel e di Arnaud significava una gravissima caduta della tensione ideale che l'aveva animato sino a quel momento. Raggiunta la mèta sembrò che le paure, le sofferenze, le ansie vissute in quelle terribili giornate esplodessero, rompendo le barriere formali e vocazionali, che ne avevano permesso la gestione, e trovassero sfogo nella violenza della rappresaglia. Lasciare che la violenza si scateni significa perdere non solo il controllo delle truppe ma il senso dell'intera impresa, significa lasciare che l'«esercito dei santi», per riprendere una espressione della rivoluzione puritana di 30 anni prima ma che si addice molto bene al caso nostro, assuma i caratteri di un esercito mercenario qualsiasi, anzi di una accozzaglia di banditi. La gravità della situazione, subito percepita dagli uomini che avevano organizzato e condotto la marcia, li indusse a prendere provvedimenti di eccezione: rifondare con un gesto simbolico la comunità dei santi. Sarà questo il patto di unione votato nella quindicesima giornata, che segna uno dei momenti più alti e significativi della spedizione.

L'11 settembre è domenica e la giornata è scandita, come tutte le domeniche del mondo riformato, da due culti, quello mattutino e quello pomeridiano. Mentre il secondo era centrato sulla lettura biblica e la preghiera, quello mattutino dava largo spazio alla predica; così accadde anche quella domenica nel campo valdese, sistemato sulle alture di Bobbio, a Sibaud. Nel suo racconto Arnaud ricorda e il predicatore ed il testo biblico che fornì la base per la predica. Moutoux, delfinatese come Arnaud, improvvisò al centro dell'accampamento un pulpito, con l'uscio di una casa collocato

fra due massi, e volse l'attenzione della truppa su una parola di Gesù tanto affascinante quanto enigmatica: «la legge ed i profeti hanno durato fino a Giovanni, da quel tempo è annunziata la buona novella del Regno e ciascuno vi entra a forza».

Che lettura diede il ministro di questo testo non è dato sapere. Non avrà potuto esimersi dal sottolineare, in quel contesto di armata protestante, che il Regno, cioè la presenza di Dio, si conquista con il sacrificio, l'impegno, la forza della convinzione riferendo quel «prendere a forza» alla loro situazione concreta. In qualche misura questa predica deve aver introdotto e preparato il momento di massima partecipazione che si ebbe nel pomeriggio allorquando Arnaud illustrò la situazione. Neppure del suo intervento possediamo il testo ma è da supporre che egli abbia sottolineato i pericoli che minacciavano la compagine valdese, pericoli non tanto esterni quanto interni: indisciplina, egoismo, disunione. Il documento, non si sa da chi redatto (il Consiglio di guerra ed i ministri probabilmente) e che egli sottopose all'attenzione ed all'esame di tutti, è molto più che un regolamento militare (pur essendo anche questo), è una carta fondamentale che imposta il futuro.

L'approvazione del documento da parte dell'assemblea, con giuramento solenne, costituì una delle pagine più note dell'intera vicenda ed ha assunto in seguito, specie dopo il XIX secolo, il valore di un simbolo di unità e di impegno d'eccezionale carica emotiva. Non a caso il componimento musicale più noto nelle comunità valdesi resta il «Giuro di Sibaud» e l'iscrizione che sovrasta l'aula del Sinodo a Torre Pellice, affrescata nel 1939 da Paolo Paschetto, è tratta da questo documento. Esso, pur nella sua schematicità regolamentare, appare ancora oggi così denso di significato da richiedere una citazione in extenso.

> «Iddio, per la sua divina grazia avendoci felicemente ricondotti nel paese dei nostri padri, per ristabilirvi il puro culto della nostra santa religione, continuando e compiendo la grande impresa che questo gran Dio degli eserciti diresse fin qui così divinamente a favor nostro:
> noi pastori, capitani ed altri ufficiali, giuriamo e promettiamo al cospetto di Dio, pena la dannazione delle anime nostre, di serbare fra noi l'unione e l'ordine, di non disunirci finché Iddio ci conserverà in vita, e quand'anche per sventura ci vedessimo ridotti a tre o quattro, di non avviare trattative col nemico sia di Francia che di Piemonte senza che ne sia partecipe l'intero consiglio di guerra, di raccogliere il bottino già in mano nostra e quello che faremo per le necessità del nostro popolo e circostanze eccezionali.
> E noi, soldati, promettiamo e giuriamo oggi dinanzi a Dio di ubbidire agli ordini di tutti i nostri ufficiali, e giuriamo ad essi con tutto il cuore d'essere loro fedeli fino all'ultima goccia del nostro sangue,

consegnar loro sia i prigionieri che il bottino per utilizzarli come riterranno opportuno.
Inoltre per regolamento si fa divieto a chiunque ufficiali e soldati, pena gravi sanzioni, di spogliare morti, feriti e prigionieri, durante e dopo il combattimento, eccetto coloro a cui è assegnato questo compito.
È fatto ordine agli ufficiali di vigilare affinché tutti i soldati abbiano cura delle proprie armi e munizioni e soprattutto di castigare con severità coloro che imprechino contro il santo nome di Dio o lo bestemmino.
E affinché l'unione, che è l'anima di tutti gli affari nostri, resti fra noi incrollabile, gli ufficiali giureranno fedeltà ai soldati e questi agli ufficiali, promettendo oltre a ciò, tutti insieme, al nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo di strappare, per quanto sarà possibile, il rimanente dei fratelli nostri alla crudele Babilonia, per ristabilire con essi e mantenere il suo regno fino alla morte, osservando durante tutta la nostra vita e di buona fede il presente regolamento».

Che significato ebbe questo avvenimento nell'economia generale del Rimpatrio? Si trattava, evidentemente, di ridare coesione ed ordine ad una compagine che si stava sfaldando, come si era visto nel giorno precedente; ma ciò di cui hanno bisogno questi uomini, fisicamente esausti e moralmente incerti, è veramente la disciplina o non piuttosto l'ideale? Il ritrovare quella identità di combattenti dell'Eterno che aveva ispirato la loro azione sino a quel momento? È evidente che la riformulazione di questa identità e l'assunzione da parte di tutti delle nuove responsabilità storiche costituisce l'elemento fondamentale di questa giornata.

La struttura generale del patto di unione infatti è di ordine ideale: concordia ed unione, obbedienza e solidarietà sono funzionali alla realizzazione di un progetto generale: il ristabilimento ed il mantenimento alle Valli della fede cristiana riformata quale era stata professata dai padri. L'allusione ai fratelli ancora sotto il giogo di Babilonia indica chiaramente i membri della comunità valdese ancora detenuti nelle carceri sabaude, i bambini rapiti e non restituiti dopo la tragedia del 1686, e «Babilonia» è qui termine tecnico di quel linguaggio apocalittico, che abbiamo visto caratterizzare gli ambienti del *Refuge* ugonotto. Luogo dell'esilio di Israele, è simbolo della prigionia, della schiavitù, della morte: qui è storicamente incarnato dal papato. Il combattimento contro le potenze di Babilonia non può perciò avere un carattere esclusivamente militare, si situa su un piano diverso, quasi oltre la storia, coinvolge non solo uomini ma potenze spirituali e l'esercito dell'Eterno non può essere perciò strutturato come un qualsiasi esercito «del mondo».

L'esercito di Sua Maestà si regge sul prestigio e la nobiltà dei capi, l'«esercito dei santi» sulla solidarietà dei credenti che lo compongono. Se la truppa giura obbedienza agli ufficiali, questi dal canto loro giureranno fedeltà

ai soldati nella convinzione di condurre una rischiosa partita che trascende gli interessi e le volontà di tutti, perché guidata dalla volontà superiore di Dio.

Ma nei giorni seguenti l'«esercito dei santi» si trovò posto di fronte a situazioni totalmente nuove che lo misero a dura prova e mutarono in modo radicale il programma di azione che era stato dato e che era stato seguito sin qui per la riconquista delle Valli.

10. *Una guerriglia disperata*

Il lunedì 12 settembre, diciassettesimo giorno dalla partenza da Prangins, i valdesi danno l'assalto al Villar. Partiti dal campo di Bobbio, dopo la preghiera del mattino, investono in due colonne il borgo, al centro della valle fra Bobbio e Torre. Rispondeva questa azione ad una necessità obiettiva, alla realizzazione di un progetto strategico globale o aveva semplicemente il significato di un messaggio, una sfida lanciata al potere? Difficile dirlo; un fatto è certo: al centro dell'abitato stanno il convento dei Cappuccini e la chiesa; in questi edifici, come nel forte di Santa Maria a Torre, si assommano una funzione pratica evidente: essere una base di operazione militare, ed un valore simbolico fortissimo: simbolo dei lunghi decenni di oppressione fratesca, a cui si era dovuto sottostare senza poter reagire.

Il paese, addossato alla montagna, venne investito usando tutte le tecniche d'assedio: manovra convergente di più colonne, avanzata dal basso, nelle strade, usando botti e tini ripieni di materiale inerte per arrestare i proiettili, e dai tetti per dominare il campo.

Ricacciato casa per casa, il nemico si trincerò nel convento e le sue muraglie compatte, da fortilizio, stavano ora dinanzi a loro come un incubo di pietra; distruggerlo significava liberarsi dal passato, mutare il proprio destino, creare le premesse per una situazione nuova. L'attacco si protrasse per due giorni con ripetuti assalti e uscite disperate.

Dal punto di vista strettamente militare l'assalto al Villar si concludeva con un nulla di fatto: né vittoria né sconfitta, battaglia impegnativa e ritirata dignitosa con alcune perdite, ma sul piano generale la giornata assumeva un significato molto diverso, rappresentava una svolta. La marcia dell'«esercito dei santi» nel deserto si era realizzata sì, e felicemente, ma le mura di Gerico non erano cadute ed ora la riconquista delle Valli si presentava molto problematica. Anzi, si poteva ancora pensare ad una riconquista? Erano ancora in grado di progettarla quei nuclei sbandati che vagavano alla ricerca non solo di un rifugio ma di cibo per sopravvivere, di armi per sostituire quelle perdute, gruppi in cui tornano a farsi impellenti le esigenze locali, gli interessi individuali, l'ognun per sé della piccola comunità montanara?

Alcuni giorni furono necessari perché la situazione si riequilibrasse. Abbandonata la formula dell'esercito classico, sia pur ridotto di dimensioni, i valdesi ricorsero agli schemi tattici ormai collaudati dalla loro lunga espe-

rienza e teorizzati da Gianavello nelle sue «Istruzioni»: si divisero in gruppi autonomi avendo come basi operative la Grande Guglia e il Vallone di Rodoretto. Mentre la prima di queste basi, a ridosso di Bobbio ma di difficile accesso sullo sperone roccioso del Cruel, permetteva loro il controllo della valle fino a Luserna, la seconda, nel fondo della val San Martino, aveva funzione di copertura, confinando con il Pragelato; di qui venivano i rifornimenti di viveri e di armi che i correligionari (i «falsi convertiti» come usavano dire le autorità francesi) facevano giungere in segreto.

I piemontesi, per parte loro, avevano costituito nel fondo valle una catena di presidi che, da Perrero attraverso San Secondo, raggiungeva Mirabocco nell'alta val Pellice e chiudeva le posizioni valdesi in un cerchio di stretto controllo.

Considerata dal punto di vista puramente tattico, sulla carta geografica e secondo schemi manualistici, la situazione si presenta semplice: 450-500 uomini, scarsamente equipaggiati, costretti a sopravvivere oltre i mille metri di altitudine, alle soglie dell'inverno, con lo scarso cibo che sono riusciti a procurarsi: castagne, cavoli, mele, accerchiati da 2300-2500 uomini, non hanno nessuna possibilità di scampo e la partita si risolve in pochi giorni. Ed invece la situazione restò per alcune settimane quasi immutata ed i vantaggi sul campo furono frutto più che dell'abilità propria degli errori del nemico. I valdesi poterono così riorganizzarsi e migliorare le proprie posizioni, sia dal punto di vista logistico che da quello dell'approvvigionamento, requisendo bestiame oltre frontiera, in Queyras, e taglieggiando la popolazione del fondo valle.

Furono persino in grado di portare a termine la loro azione al Villar, demolendo gli edifici della chiesa e della missione, e di spingersi nella valle di Angrogna ed a San Germano.

Ad allentare la pressione sabauda contribuì anche in modo non irrilevante la spedizione del capitano Bourgeois. Il 22 settembre questo ufficiale ugonotto (che avrebbe dovuto, come si è visto, guidare la spedizione del Rimpatrio) sbarca sulla riva savoiarda del Lemano con un esercito di parecchie centinaia di uomini per raggiungere le Valli. La marcia di questo secondo esercito ugonotto mette in agitazione l'intero arco alpino dal Chiablese a Barcelonnette. È ben vero che dopo alcuni giorni di marcia il corpo di spedizione si disintegra e ripiega su Ginevra, ed il suo capo, processato dalle autorità bernesi, verrà decapitato a Nyon, ma l'incubo dell'invasione protestante (e del conseguente sollevamento del Delfinato ugonotto) resta vivo in tutti.

La situazione valdese pare essere, dicevamo, da manuale; in realtà non lo è affatto perché le sue variabili sono troppe. Vediamole in breve.

Le condizioni logistiche delle truppe sabaude non sono molto migliori di quelle dei valdesi: mancano le armi, scarseggiano i viveri, la truppa saccheggia il paese recando più danno dei ribelli stessi, il soldo non è pagato regolarmente ed i soldati disertano, privi naturalmente di ogni motivazione che li

spinga ad affrontare freddo e disagi per una causa del tutto estranea ai loro interessi.

In secondo luogo le operazioni sono paralizzate da un dissidio di fondo a livello dei comandi: mentre il Parella è fautore di una strategia di attacco con forte concentrazione di forze, per occupare le alture ed isolare le bande valdesi, gli altri comandanti sono per l'accerchiamento progressivo, meno dispendioso in uomini e mezzi e più consono alla politica sabauda della prudenza. Si assiste così ad un alternarsi di decisioni contraddittorie, da un lato rastrellamenti in grande stile e dall'altro abbandono di posizioni, come le alture di Angrogna o Perrero, evacuata e lasciata ai ribelli.

Ed infine vi è il quadro politico europeo. Quanto esso determini la situazione ed i rapporti fra i valdesi e Vittorio Amedeo II già si è visto, ma ora nel suo intricato gioco politico il Duca sta allacciando rapporti con l'Impero e la Lega d'Augusta antifrancese e ha di conseguenza interesse a rendere insicura e movimentata tutta l'area di confine con la Francia; la guerriglia sui monti gli permette d'altra parte di giustificare agli occhi di Versailles l'arruolamento di nuove truppe del cui impiego si potrà decidere in futuro. Egli ottiene così il duplice risultato di indebolire il vicino e rafforzare se stesso.

Importante, anzi determinante, sempre in campo internazionale, è altresì quanto sta accadendo all'altro capo d'Europa: l'avvicinamento degli anglo-olandesi alla Lega d'Augusta sotto la spinta di Guglielmo III. L'entrata in campo di due realtà così rilevanti, sia sul piano finanziario che ideologico, determina una situazione del tutto nuova; la Francia di Luigi XIV potrebbe essere giunta al termine della sua egemonia europea. Quale legame strettissimo vi sia fra i valdesi e Guglielmo non è un segreto per nessuno e nell'eventualità di nuove relazioni anglo-sabaude, sempre più probabili, i valdesi diventerebbero merce di scambio di primaria importanza.

Di qui la prudenza con cui «la volpe sabauda» conduce il suo gioco apparentemente contraddittorio, dando ragione a tutti: al Parella per i suoi piani d'attacco ed agli altri ufficiali per mantenere lo *status quo*, all'ambasciatore francese, che chiede una rapida soluzione, ed ai Cantoni svizzeri per un eventuale riesame della situazione valdese. Paradossalmente interesse della Corte sabauda non è la soluzione della questione valdese ma il suo congelamento, paradossalmente (ma lo era davvero tanto se consideriamo esempi nostri contemporanei?) è interesse del Duca che sui monti delle Valli valdesi la guerriglia si mantenga finché la soluzione favorevole si presenterà.

11. *L'ultima difesa*

Sia pure con lentezza e prudenza piemontese la macchina bellica finì però col mettersi in moto, per forza d'inerzia, e nel primo autunno si ebbero le prime offensive, agli inizi di ottobre i piemontesi riconquistarono con un

attacco a sorpresa Bobbio. Nell'accampamento valdese verrà rinvenuta una toga pastorale, di quelle che il ministro riformato indossa durante il culto (segno distintivo della sua preparazione teologica più che paramento liturgico) e l'occorrente per celebrare la Santa Cena, ovvero una tovaglia di lino, un calice ed un piatto d'argento per accogliere il pane e il vino della comunione.

La presenza di questi oggetti cultuali nelle basi valdesi non sorprende dopo quanto abbiamo avuto modo di dire riguardo ai caratteri della spedizione. Essi attestano la presenza di una intensa vita religiosa nell'accampamento e ce ne fanno penetrare la profonda temperie spirituale. Va subito precisato che qui l'atto religioso, sia esso preghiera mattutina o celebrazione della Cena, non ha solo funzione consolatoria limitata all'ambito personale, è un atto che definiremo oggi di tipo «politico», nel senso che è gesto oggettivo che qualifica il senso e la natura dell'impresa: nulla hanno cioè a che vedere con la valigetta che il cappellano americano del film «Il giorno più lungo» perde nello stagno dove è finito col plotone paracadutato.

La situazione delle bande valdesi si fa via via più difficile, con la perdita delle basi di fondo valle, e le inevitabili perdite umane; incomincia anche a creare gravi problemi l'assottigliarsi progressivo dei quadri dirigenti. Ai Chiron, Pellenc, Martinat persi durante la marcia si aggiunge la cattura di Moutoux al Villar e soprattutto la defezione di Turel, che lascia le Valli con un contingente di ugonotti e la cassa. Se in ottica valdese la sua diserzione è letta come un tradimento, da un punto di vista più obiettivo appare quasi inevitabile. Gli ugonotti avevano fornito, si è visto, buona parte dei quadri direttivi della spedizione ed avevano condotto le operazioni, fino all'attacco del Villar, in modo efficiente e con grande perizia. Frantumatosi però l'esercito in un complesso di bande autonome, impegnate in azioni di guerriglia, è evidente che le norme di tecnica militare risultavano meno importanti della perfetta conoscenza dei luoghi, di una eccezionale resistenza fisica e forse più ancora di una fortissima motivazione ideale. Questa non mancava ai valdesi che, avendo ritrovato la propria terra ed il proprio ambiente, non potevano che radicarvisi profondamente; gli ugonotti delfinatesi e provenzali sognavano altro, forse riprendere il cammino per rivisitare i propri paesi d'origine? Allargare, come ipotizza Guglielmo d'Orange, il fronte riformato? L'aggrapparsi a questi monti sconosciuti ed estranei non poteva che apparire loro del tutto privo di senso. Una conflittualità deve dunque esser esistita dapprima latente poi sempre più forte fra le due anime del Rimpatrio, quella ugonotta e quella valdese, conflittualità che forse si estrinsecava ora in diverse ipotesi circa la conduzione della guerra.

Catturato nel Delfinato e condannato al supplizio della ruota, l'infelice capitano agonizzò a lungo sulla piazza di Grenoble circondato dalle forche dove pendevano i suoi compagni di sventura. Questa triste fine mostrava per un verso quanto fosse utopistico il sogno di un allargamento del fronte

militare alle terre ugonotte del regno di Francia e, d'altra parte, quanto fosse difficile uscire indenne dalla trappola valdese in cui si era ormai condannati a sopravvivere o morire.

L'anima di questa estenuante e sofferta guerriglia diventò Enrico Arnaud, l'unica personalità di rilievo rimasta in campo e l'unica ad avere una visione non valligiana della situazione, grazie alle sue esperienze passate ed ai contatti che presumibilmente riuscì a mantenere col mondo del *Refuge*. Percorrendo instancabilmente le Valli, organizzando e sciogliendo con la sua autorità eventuali conflitti, e più ancora predicando l'unità e la fiducia in Dio, seppe ridare fiducia a questi uomini minacciati dallo sconforto e dalla paura. Malgrado la loro situazione sempre più critica, i valdesi riuscirono perciò a condurre a termine i loro progetti di rifornimento e di difesa ed a compiere anche alcune azioni dimostrative quali l'assalto a Rorà e la distruzione del presidio di Sibaud impressionando fortemente i sabaudi per la temerarietà e la determinazione.

L'inesorabile marcia degli eventi non poteva essere però arrestata da gesti eroici. In novembre fu messo ad esecuzione il piano di annientamento studiato dal Parella in accordo con i francesi di Pinerolo. Questi avrebbero dovuto penetrare nella zona valdese dai territori delfinatesi varcando i colli della Croce, Malaura, d'Abries, Pis e Clapier mentre i piemontesi, risalendo dalla val Pellice e da Angrogna, avrebbero bloccato ogni tentativo di fuga dei valdesi. Il piano riuscì solo parzialmente, a dire dei sabaudi, per colpa dei francesi. Essi infatti intervennero, sì, ma in modo poco coordinato e con scarso impegno, per mancanza di direttive o per calcolo? Interessati a «marciare» in questa impresa più per occupare la val San Martino che per debellare i valdesi, e forse non dispiaciuti del fatto che continuassero a creare problemi al Duca di Savoia, hanno lasciato fuggire sulle montagne le bande di Rodoretto limitandosi a distruggere le basi logistiche. Il Parella condusse invece un'azione vigorosa e ben programmata, distruggendo i centri della resistenza nemica e conquistando la base della Grande Guglia, caposaldo del sistema difensivo valdese in val Pellice. A dire il vero non si trattò neppure di una conquista perché i difensori, impressionati forse dal numero degli assalitori, abbandonarono il campo senza opporre resistenza.

La caduta della Gran Guglia acquista un certo rilievo nella nostra vicenda, non soltanto perché i valdesi vi persero ingenti quantità di materiale e di viveri, ma perché nelle ridotte venne rinvenuto dai piemontesi un documento di eccezionale interesse; si tratta del diario di un giovane oriundo di Bobbio, Paul Reynaudin, allora studente in teologia a Basilea, che vi narra gli avvenimenti di cui è stato protagonista dalla partenza da Prangins alle ultime settimane di ottobre. Fonte diretta, dunque, che fornisce le impressioni, a caldo potremmo dire, di uno dei protagonisti.

Le bande della val San Martino, sfuggite all'accerchiamento francese, si ritirarono nel villaggio della Balsiglia in fondo al vallone di Massello, indicato da Gianavello come l'ultima posizione; trascorsero alcuni giorni pri-

ma che i francesi, scoperto il nuovo rifugio, vi concentrassero le truppe per impossessarsene. Giorni che i valdesi utilizzarono per scavare febbrilmente trincee ed apprestare difese in vista dell'attacco che attesero con relativa fiducia contando sulle proprie forze (convogliando dispersi e sbandati raggiungevano i 300 uomini) sulle difese naturali della montagna e sull'innevamento della montagna che li riparava alle spalle.

L'attacco fallì ed il comandante De l'Ombraille, non volendo esporre inutilmente i suoi uomini, si ritirò ponendo guarnigioni nella parte inferiore della valle e prevedendo che dopo pochi giorni i resistenti si sarebbero arresi per fame e disagi.

Con ostinazione sovrumana i valdesi rimasero invece aggrappati alle loro posizioni nutrendosi di rape e cavoli e del poco grano che gli abitanti avevano già mietuto prima del loro arrivo e non ancor battuto o di quello miracolosamente conservato sotto la neve caduta in autunno.

Ripristinato il mulino del villaggio ed i forni essi organizzarono la loro esistenza in modo quasi normale, se di normalità si può parlare in condizioni così disperate. La loro situazione migliorò ulteriormente quando presero a far scorrerie nelle terre del Delfinato confinanti (sia la val Pragelato che il Queyras) rifornendosi di alimenti, vestiti, sale, stagno per produrre palle da fucile.

Parallelamente a questa organizzazione della vita quotidiana proseguirono però i lavori di difesa con la costruzione di trincee, bastioni, casematte dove alloggiare. Alla fine dell'inverno la montagna dei Quattro Denti, la cresta rocciosa che si erge sopra il villaggio della Balsiglia, era trasformata in un vero e proprio fortilizio in cui la vita si svolgeva organizzata e metodica non meno che nelle più munite piazzeforti. Le compagnie alternavano lavori e guardie con uscite all'esterno, per rifornire di viveri e materiali la fortezza e per compiere azioni di guerra nella valle.

Essenziale nell'organizzazione e nella tenuta di questa comunità ormai tagliata fuori dal mondo e senza quasi nessuna prospettiva fu la carica ideale che Enrico Arnaud seppe mantenere fra i suoi uomini. Oltre ai culti regolari, la domenica ed il giovedì, che davano alla settimana il ritmo regolare di tutte le comunità riformate, Arnaud aveva accresciuto i momenti di preghiera comune durante la giornata, facendone dei momenti di esperienza religiosa e nello stesso tempo di vita e di formazione comune. I 300 assediati vissero dunque il loro inverno come tutte le comunità riformate d'Europa, sia pure con una carica particolare, che derivava dal fatto di sapersi in prima linea nella battaglia per la fede evangelica. Gran parte degli ugonotti e dei volontari avevano ormai abbandonato il campo ed i superstiti erano valdesi oriundi delle Valli in cui il radicamento nell'ambiente natìo giocava un ruolo altrettanto forte quanto le motivazioni ideali.

Il Duca tentò nel corso dell'inverno di risolvere il problema usando con questi irriducibili la formula già usata nell'86 contro gli «invincibili»: accordare dei lasciapassare per espatriare in Svizzera, con l'onore delle armi.

La proposta avrebbe avuto il grande vantaggio di alleggerire il peso delle truppe e soprattutto di allontanare dalla zona la presenza militare francese; non fu naturalmente accettata dai valdesi, non solo per ostinazione contadina ma per il convincimento che la situazione internazionale avrebbe subìto presto un rovesciamento radicale.

Illusi o informati più di quanto si pensi? In primavera la matassa si aggroviglia ancor più. Vittorio Amedeo II, considerato ormai possibile e vantaggioso rompere con la Francia, inizia trattative segrete con Guglielmo III. In risposta i francesi, che nutrono forti sospetti sulla lealtà sabauda, accrescono la loro presenza militare in Piemonte rafforzando le due piazze di Pinerolo e Casale. Strumento di questa presenza sarà ancora una volta il generale Catinat che quattro anni prima, nel 1686, aveva guidato l'azione contro i valdesi. Il Catinat ha naturalmente necessità impellente di eliminare al più presto il focolaio di resistenza valdese che gli crea problemi nelle retrovie, ma ora il Duca non ha più interesse a veder sparire i valdesi, per i motivi già menzionati di ordine militare e diplomatico che nell'autunno '89 avevano ancora valore di ipotesi ma che ora risultano attualissimi. Partigiani irriducibili sulla frontiera del ducato, i valdesi andrebbero rafforzati non distrutti e già il Duca pensa ad allargare gli effettivi con nuovi profughi attraverso i Grigioni.

E per di più si tratta di riformati, la cui libertà di coscienza e di culto può esser scambiata con gli aiuti economici che i Paesi Bassi, tenacemente riformati, non mancheranno di fornire. Ingannerà «la volpe sabauda» il leone raggiungendo l'uva con la scala dei valdesi?

12. *La fuga nella notte*

Giunse maggio e gli eventi precipitarono, sul piano internazionale e di conseguenza anche nel remoto vallone di Massello. Con la riapertura delle operazioni militari sui fronti di guerra Luigi XIV si trovò nella necessità di assicurarsi la fedeltà del Piemonte e di liquidare il focolaio di rivolta valdese. Il 2 maggio il Catinat presentò al Duca un ultimatum imponendogli di cedergli la cittadella di Torino o le sue truppe e lo stesso giorno sferrò un attacco, che prevedeva risolutivo, contro le posizioni valdesi.

I dragoni di Francia, i professionisti della guerra, si avvicinarono alla fortezza valdese come ci si accosta alle grandi fortezze europee ma si trovarono a misurarsi non con le strutture lineari, perfette, matematiche delle piazzeforti alla Vauban ma con la natura nella sua espressione bruta. La loro avanzata, se poteva dirsi tale il loro procedere, zuppi ed imbrattati, avvolti in una bufera di pioggia e neve, si compiva in un groviglio di tronchi, di muretti e di fossati, sotto un franare di macigni, e quelli che stavano loro di fronte non erano i fucilieri imperiali, spagnoli o inglesi nelle loro vistose uniformi colorate, ma diavoli urlanti, invisibili ed onnipresenti, che pare-

vano uscire dalla terra e moltiplicarsi stando al furioso fuoco di fucileria che potevano produrre.

La battaglia durò l'intera giornata ma quando nell'animo di quei militari spietati, che avevano devastato i villaggi ugonotti di Francia ed il Palatinato, si insinuò il dubbio che fra quei picchi invisibili e quegli abissi tenebrosi agissero potenze divine o infernali fu la rotta. Ed i valdesi scesero spietati a massacrare fuggiaschi ed a raccogliere armi, indumenti ed immagini benedette. Il colonnello Parat, che aveva promesso ai suoi di alloggiarli la sera nelle trincee valdesi, vi fece il suo ingresso, ferito e prigioniero, e si stupì non poco di trovarsi di fronte non una masnada di banditi ma un esercito in perfetto ordine con ufficiali gallonati e sergenti addestrati. Trattato con la massima «civilité» poté farsi curare da un chirurgo e servire da un valletto, che aveva fatto richiedere ai suoi, e che i valdesi non ebbero alcuna difficoltà ad accogliere nelle loro linee.

Il Catinat non ebbe tempo di riprendere l'offensiva. Gli ordini di Versailles gli ingiunsero di prendere il controllo del Piemonte mettendo fine una volta per tutte al doppio gioco sabaudo; egli chiese dunque il permesso formale di far attraversare il territorio piemontese alle sue truppe per portarle sul fronte di Lombardia. Questo equivaleva all'occupazione militare francese del ducato.

Vittorio Amedeo II comprende che l'ora delle scelte si avvicina, i suoi contatti con i Cantoni svizzeri e col governatore di Milano sono avviati ma non conclusi; si tratta dunque di portarli a termine e di temporeggiare con i francesi. Le due azioni procedono di pari passo in un gioco sottile di finzioni e smentite. Mentre manda a Versailles un inviato speciale con l'assicurazione di una piena sottomissione al re, i suoi ambasciatori ricontattano quelli di Guglielmo III e dell'imperatore; mentre concede il 9 maggio l'ingresso alle truppe francesi, permettendo al Catinat di accamparsi ad Avigliana alle porte di Torino, ritira le sue truppe dalle Valli e affida al Parella il comando della piazza di Torino in previsione del peggio. Il 20 maggio il Catinat, avendo chiare le trame segrete del Duca, intima la cessione delle fortezze, Torino compresa; il Duca tergiversa, l'esercito francese si sposta a Carignano sul Po.

Mentre questa frenetica attività militare e diplomatica si sviluppa vicino e lontano, i 300 valdesi assediati sul loro crinale, ignari, assistono impotenti ai preparativi dell'assedio che i francesi, sotto la guida del nuovo comandante, marchese de la Feuquières, si apprestano a condurre, ed ai loro occhi si delineano sempre più nette le forche sui bastioni di Pinerolo o i remi delle galere, che attendono coloro che la morte non coglierà lassù.

Il 23 il Marchese intima la resa con la procedura, le garanzie e le condizioni consuete. La risposta di Arnaud è da manuale nella sua sobria e contenuta retorica: «Non essendo noi sudditi del re di Francia e non essendo questo monarca signore di queste terre non possiamo entrare in trattative con nessuno di lor Signori, ed essendo noi qui nell'eredità lasciataci dai no-

stri padri, confidiamo di viverci e morirci con l'aiuto di Colui che è l'Iddio degli eserciti; e se i vostri cannoni spareranno le nostre rocce non ne saranno spaventate e noi staremo a sentirli sparare».

Il 24 all'alba, mentre i valdesi recitavano non senza qualche emozione la preghiera del mattino, il cannone tuonò e si scatenò la battaglia. Protetta dall'artiglieria, che smantellava bastioni e trincee, avanzava la truppa, in un furioso fuoco di fucileria e tutto il giorno fu un avanzare e ritirarsi di pianoro in pianoro, di trincea in trincea, strappando e difendendo ogni pezzo di muro, ogni roccia, su, su per il pendìo ed i boschi, fino all'ultimo picco, il pan di zucchero. E la notte scese, l'ultima, su quei 300 corpi sfiniti, senza acqua né cibo, mentre tutto intorno, sui pendii, sul campo abbandonato e nel fondo valle si accendevano, cerchio di morte, i fuochi dei bivacchi francesi.

Improvvisa cala la nebbia ed il mondo sparisce inghiottito in una tenebra lattiginosa; nulla cambia ma per il vecchio Tron detto Poulat, che quei luoghi ha percorso in tutti i sensi, da ragazzo dietro le capre e da adulto dietro ai camosci, tutto è invece cambiato perché là, fra i due bivacchi del vallone del Ghinivert, c'è uno spazio, minimo, costituito da una parete quasi impraticabile, ma c'è. Rischiare è il calcolo dell'intelligenza, restare il fascino della morte. Dietro a lui, in camicia perché il candore costituisca un punto di riferimento minimo, scivolano in silenzio, come fantasmi, i 300. L'allarme è dato a metà notte da un rumore improvviso, metallico, che rompe il silenzio, è il paiolo di uno dei fuggiaschi che, sfuggitogli di mano, rimbalza sulle rocce. Ma il silenzio ovattato della notte nebbiosa inghiotte il «chi va là?» e il tonfo del recipiente. Allo schiarirsi dell'alba le postazioni francesi sull'alto della montagna avvistano la colonna dei fuggiaschi lassù, sulle nevi dell'alpe del Ghinivert.

Fuga e inseguimento durarono alcuni giorni, dalle alture di Rodoretto allo spartiacque fra val Pellice e val San Martino, partita impari e perigliosa, i valdesi avvantaggiati dalla conoscenza dei luoghi, che si muovono come gatti nella notte, i francesi avvantaggiati dal numero, dall'equipaggiamento. Partita senza via d'uscita per i valdesi, è questione di giorni, di ore, ed il cerchio si chiuderà, ma non siamo in Delfinato; nel Ducato di Savoia tutto può ancora accadere. Ed accade. Il 28 maggio ufficiali piemontesi prendono contatto sulle alture di Pramollo con i fuggiaschi proponendo loro una tregua. L'ennesima trappola dei Savoia? È probabile, ma quando arrivano i prigionieri liberati dalle carceri di Torino e viveri e munizioni è lecito chiedersi a che gioco stia giocando il Duca. Forse se lo chiede egli stesso, avendo consapevolezza di esser giunto al momento decisivo, in cui occorre scegliere e tracciare il destino proprio e dello stato.

Ed in questo momento di scelta i 300 valdesi assumono una rilevanza decisiva, sono il detonatore che provoca la deflagrazione. La caduta della Balsiglia, infatti, irrilevante in sé, apre una prospettiva inquietante: tutte le truppe francesi impegnate nelle Valli si riverseranno in Piemonte e lo trasfor-

meranno in una Marca dell'impero francese, una retrovia del fronte di guerra in Lombardia, e le truppe sabaude finiranno nel misero ruolo di ausiliarie di quelle del Catinat.

Per Vittorio Amedeo II la possibilità di riappropriarsi della propria libertà politica e della propria indipendenza e di avviare il ducato a diventare uno stato moderno è rinviata *sine die*, anzi rischia di non realizzarsi mai; il sogno accarezzato e coltivato da anni: diventare uno dei «grandi» della politica, giocare un ruolo di primo piano sulla scena europea, almeno altrettanto significativo quanto quello giocato dal cugino Eugenio, lasciare un'impronta nella storia, svanisce; egli non sarà che un gregario del Re Sole. Ma questo significherebbe vanificare anni di paziente lavoro diplomatico, di calcoli e di fatica. Il giovane duca decide: fare la pace con i valdesi; il resto segue in un precipitare di avvenimenti: il 3 giugno viene concluso l'accordo con gli spagnoli, il 4 con gli imperiali, il 5 viene dichiarata guerra alla Francia fra le acclamazioni dei nobili nel palazzo ducale e del popolo per le strade.

Per i valdesi l'incubo è così finito; dopo tre anni e mezzo di vita errabonda, nella condizione di ribelli e banditi, tornano ad essere sudditi del loro legittimo sovrano. I 1260 giorni della visione profetica si sono compiuti, ma il loro popolo risorgerà, tornerà ad essere ciò che era prima del 1686?

A questo interrogativo daranno risposta i decenni seguenti. Si tratta di una vicenda assai complessa che esula dalla nostra narrazione ma, costituendo l'epilogo, il doloroso epilogo del Rimpatrio, merita un sia pur rapido cenno.

13. *Verso il ghetto*

La guerra combattuta dal Piemonte accanto agli imperiali durò sei anni e mai, come in questo periodo, la «questione valdese» ebbe un ruolo di tanta importanza nelle vicende sabaude. Sotto due profili: strategico e diplomatico. Il primo, dopo quanto si è detto sulla collocazione geografica dell'area valdese, è facilmente comprensibile. A ridosso di Pinerolo e lungo la grande via di transito usata dalle truppe francesi, poter contare su una milizia allenata alla guerra di montagna ed in grado di tenere testa a truppe regolari in modo così brillante, come avevano dimostrato di saper fare i valdesi, è fatto strategico di primaria importanza.

Il primo provvedimento sarà dunque il potenziamento di questa milizia. Con i valdesi prigionieri nelle carceri del Piemonte, con tutti gli esuli in Svizzera e Germania e, perché no, con tutti i volontari ugonotti che vorranno unirsi a loro, come avevano fatto nell'impresa dell'Arnaud e del Bourgeois.

Nelle campagne militari che si susseguono in quegli anni queste truppe si segnalarono non solo e non tanto nelle battaglie campali (Staffarda, Cuneo, Marsaglia), quanto soprattutto nelle azioni di disturbo sui due versan-

Passeport pour les Vaudois et Refugier
françois qui viennent dans les Etats
de Son Altesse Royale de Savoye
le 4 Juin 1690.

Par ces presentes Signees de nostre main nous ord-
-onons a nos officiers de Justice, et de guerre, aux
Syndics et conseillers des villes et villages de nos
Etats, et a tous autres qu'il appartiendra de
laisser librement et Seurement passer les Vaudois
nos Sujects, qui s'en retournent dans les vallees
de Luserne, comme aussy tous les Refugiez de la
Religion pretendue Reformee, qui seront avec
eux, ou qui viendront en apres, tant en Brigades
qu'en particulier dans nos Etats, avec leurs
armes et bagage, sans permettre qu'ils reçoiv-
-ent aucune violence ou empeschement, ains
au contraire de leur faire fournir les vivres en
payant raisonablement, et de leur departir toute
autre assistance et faveur, et ce sous peine de
nostre indignation, car ainsy requierent nostre
Service et celle et nostre volonté, donnee a Turin
ce 4 Juin 1690.

Victor Amedeo
de S. Thomas

VS

Passaporto emesso il 4 giugno 1690 da Vittorio Amedeo II a favore dei Valdesi.

ti delle Alpi contro le truppe francesi. Il ricordo dei battaglioni valdesi penetrati nel 1692 in Queyras, nel quadro dell'invasione del Delfinato, rimane molto presente nella memoria della popolazione della valle.

Ma l'organizzazione di questo esercito mercenario, di questa «legione straniera protestante» che doveva, nei piani di Vittorio Amedeo II, garantire solo un settore del fronte, sollevò il grande problema: quello diplomatico. Quando infatti si inserì fra le componenti del gioco politico (oltre al Ducato, la Francia, l'Impero ed i valdesi) anche Guglielmo III le cose si complicarono non poco. Quali fossero gli ideali ed i programmi di questo sovrano già è stato illustrato ampiamente nello studio di Giorgio Spini, e lungo tutto il corso della nostra narrazione abbiamo sentito direttamente o indirettamente la sua presenza. Guglielmo III vede nel Piemonte una pedina essenziale del gioco militare della Lega d'Augusta per la possibilità di sfondare sul fronte sud, colpendo la Francia in Provenza (manovra che invece il duca di Savoia non ha nessun interesse a compiere perché eccessivamente impegnativa e rischiosa); è naturale dunque che sostenga militarmente e finanziariamente l'alleato sabaudo. L'esercito inglese, in gran parte composto da ugonotti, scenderà in Piemonte sotto la guida di Schomberg, accanto agli imperiali. Ma Guglielmo non è solo interessato alla vittoria della Lega, ciò che gli sta a cuore è la ricostituzione del mondo protestante nelle Alpi. Mentre Vittorio Amedeo II intende costituire una milizia valdese efficiente, Guglielmo intende ricostituire il mondo valdese di prima del 1686. Può però un principe cattolico, che si è distinto in Europa per la coraggiosa anche se dolorosa decisione di distruggere l'eresia, riammetterla senza recare pregiudizio al proprio prestigio e fornire argomento di critica al suo operato?

La risposta non darebbe luogo a dubbi, anzi non si porrebbe neppure se la riammissione dei riformati nei territori da loro abitati e la libera professione del loro culto non fosse una condizione pregiudiziale che l'Inghilterra e le Provincie Unite hanno posto per stipulare l'alleanza con il Ducato di Savoia all'Aja nel 1690; non a caso sulla medaglia coniata in quell'occasione, in cui Olanda, Inghilterra e Impero, raffigurati in vesti femminili, danno la mano al Piemonte, figura un soldato che innalza la bandiera valdese e si legge la scritta esplicita: «I valdesi ed altri salvati dal Congresso dell'Aja».

Il plenipotenziario sabaudo era certo riuscito a far slittare la menzione ai valdesi ed ai loro diritti in una clausola segreta, per non mettere in difficoltà il Duca, ma segreta o meno la clausola restava. Le pressioni di Guglielmo III, sempre più insistenti, e soprattutto il fatto che a condizionare l'invio di truppe e di denaro fosse l'attuazione di questa clausola, piegarono il recalcitrante Vittorio Amedeo II.

Nel maggio 1694 emanò dunque l'editto di ristabilimento del culto valdese, dando così veste legale alla situazione creatasi negli ultimi quattro anni. Oltre naturalmente al diritto di rimpatrio, di riacquisizione dei beni e del libero esercizio del culto (con il conseguente rientro di pastori, edificazione

La medaglia commemorativa del Congresso dell'Aia (1691).

di templi, riaperture delle scuole) erano prese in considerazione altre misure, almeno due delle quali vanno menzionate.

La prima concerne la restituzione dei minori (il numero è imprecisato ma non è lontano dai 500) sottratti alle loro famiglie nel 1686-87 per essere educati nella fede cattolica. La seconda riguarda la concessione di residenza anche a riformati non sudditi sabaudi, si tratti di oriundi della val Chisone o del Delfinato. Le reazioni all'editto furono naturalmente vivissime ed immediate da parte delle potenze cattoliche ed in primo luogo del papa. Il duca però non cedette, appoggiato in questo anche dai Senati di Torino e Chambéry, che non solo vietarono la pubblicazione del breve papale ma comminarono la pena di morte a chi lo avesse divulgato nel Ducato.

A livello di politica generale lo scontro fu tutt'altro che secondario; avviò quella politica giusnaturalista che caratterizzerà il ducato nei decenni seguenti e creerà tensioni spesso fortissime con l'autorità ecclesiastica a proposito dell'Inquisizione, delle esenzioni fiscali del clero, degli ecclesiastici stranieri ecc.

La guerra si protrasse per sei anni, prostrando economicamente il Ducato: occupata dai francesi la Savoia e Nizza, devastato il Piemonte occidentale, vuote le casse dello stato.

Nell'autunno del 1696 una serie di armistizi mise fine al conflitto sul fronte italiano. Nell'armistizio del 24 agosto, siglato con la Francia, Vittorio Amedeo II ottenne Pinerolo e la val Chisone, acquisizione che fu poi ratificata dal trattato di pace di Rijswick. Ma nei protocolli franco-sabaudi si celava una clausola che, pur essendo di scarsissimo rilievo politico, risultò fondamentale per la nostra vicenda: il duca si impegnava ad impedire i rapporti fra valdesi del ducato e sudditi francesi della val Pragelato ed a vietare l'insediamento nelle Valli sabaude di sudditi francesi.

Queste decisioni foriere di gravi conseguenze per i riformati del Piemonte, e che costituivano un'aperta violazione del trattato dell'Aja, vennero san-

cite ed aggravate nell'editto che Vittorio Amedeo II emanò nel luglio 1698. Vi si ordinava l'espulsione dalle terre ducali di tutti i sudditi francesi colpendo non solo quelle famiglie provenienti dal Delfinato, che si erano stabilite in Piemonte nel clima di euforia e di speranza che aveva caratterizzato gli anni '90, ma anche quelle che vi si erano stabilite prima degli eventi del 1686 e che si erano ormai pienamente integrate nel mondo piemontese.

Questa norma, che andava ben oltre le stesse richieste francesi, colpiva circa 3000 persone, un terzo della popolazione riformata. Le conseguenze, è facile immaginare, furono gravissime, sotto il profilo numerico anzitutto. Si verificava un depauperamento considerevole nell'ambito del mondo riformato, che ne comprometteva seriamente la ripresa.

I circa 3000 esuli di questo «secondo esilio», come venne detto, ripercorsero il cammino di quelli del primo: Torino, Ginevra, Basilea per stabilirsi poi nelle terre del Württemberg. Qui costituirono vere e proprie colonie omogenee e compatte, a cui diedero spesso i nomi dei villaggi d'origine (Villar, Pérouse, Pinache) che mantennero a lungo le proprie caratteristiche confessionali e linguistiche. Fino agli inizi del XIX secolo, quando si integrarono nel mondo luterano germanico, ebbero infatti i tratti caratteristici di comunità riformate, con pastori, sinodi, usanze liturgiche proprie e linguisticamente molto attaccate all'uso della lingua francese nel culto e nell'istruzione ed all'antico dialetto provenzale nella vita quotidiana.

La sistemazione di queste numerose colonie fu spesso difficile, come era già avvenuto in occasione del primo esilio, a motivo dello stato di miseria assoluta in cui si trovavano questi infelici, del lavoro gravoso a cui si dovettero sottoporre e spesso anche dell'opposizione da parte delle popolazioni locali.

Capi spirituali e «politici», *leaders* indiscussi, furono i pastori e primo fra tutti Enrico Arnaud che, forse proprio in quest'opera di organizzazione e di tutela dei suoi confratelli, dimostrò in modo pieno le sue capacità; a lui la tradizione attribuisce l'introduzione, nelle zone colonizzate dai valdesi, del gelso per l'allevamento del baco da seta e della patata, già conosciuta in val Pragelato e non nel Württemberg. A lui si deve anche in questi anni (1710) la pubblicazione del racconto delle vicende del 1689-90 (l'*Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois dans leurs Vallées*) destinato ad immortalare il ricordo di quei momenti eccezionali, irripetibili, vissuti dal mondo protestante europeo. L'opera, dedicata alla Regina Anna d'Inghilterra, costituirà nei decenni avvenire il punto di riferimento obbligato per la storiografia.

L'editto del 1698 ebbe però anche delle conseguenze sul piano qualitativo; venivano infatti espulsi 7 dei 13 pastori attivi nelle Valli. Si trattava di personalità di notevole levatura, profondamente inserite nel tessuto sociale e culturale delle Valli e la loro partenza ritardò non poco la ricostruzione della comunità valdese. L'arrivo di nuovi pastori provenienti dall'area svizzera francofona, Ginevra-Vaud, permise però di superare in parte il disagio

Il vecchio tempio di Schönenberg, fatto costruire da Arnaud.

ed ebbe anche un risvolto positivo sul piano economico; i nuovi ministri seppero infatti coinvolgere le loro chiese d'origine nella ricostruzione spirituale e finanziaria in cui erano essi stessi impegnati, raccogliendo nel mondo protestante svizzero materiale e fondi che permisero ai valdesi di non soccombere.

Un soprassalto di speranza si ebbe poco dopo, allo scoppio della guerra di successione spagnola in cui il duca, dopo lunghe trattative e incertezze, intervenne a fianco degli imperiali nell'ottobre 1703.

Riproponendosi la situazione di dieci anni prima e la necessità di garantire il fronte delle Alpi, egli fece nuovamente appello alla solidarietà confessionale delle popolazioni valdesi, invitando esuli riformati a costituire battaglioni al servizio della causa antifrancese. Quanta rispondenza trovasse questo suo appello nel mondo riformato è davvero motivo di stupore se si considera la spregiudicatezza machiavellica con cui egli si era comportato. Venne Jean Cavalier, il futuro capo della rivolta dei camisardi nelle Cevenne, e venne lo stesso Arnaud che riprese il suo ministero pastorale a San Giovanni per alcuni anni.

Nelle alterne vicende del conflitto accadde perfino che Vittorio Amedeo II, accerchiato dalle truppe francesi, dovesse cercare rifugio alle Valli valdesi, dove fu accolto e protetto dalle milizie valdesi nel vallone alpestre di Rorà, da dove ripartì per ricongiungersi con Eugenio di Savoia che giungeva con le truppe imperiali a liberare Torino.

In questo conflitto il duca si trovò alleato con l'Inghilterra ed i Paesi Bassi ed anche in questa circostanza cercò di giocare la carta confessionale, come aveva fatto nel precedente conflitto. In un patto segreto da lui stipulato con gli anglo-olandesi, nell'agosto 1704, si impegnava a mantenere, in cambio di forti sovvenzioni per le spese di guerra, l'editto del 1694 a favore dei sudditi valdesi estendendo le norme di tolleranza religiosa alla val Pragelato (allora ancora francese) qualora ne fosse entrato in possesso come sperava.

Già durante il conflitto la valle, occupata e devastata dalle truppe sabaude, poté godere di una notevole libertà di culto ed il duca non volle o non poté opporsi al rinascere delle chiese riformate che si riorganizzarono partecipando anche a Sinodi delle chiese valdesi. La tolleranza era evidentemente dettata da esigenze contingenti e, col finire delle attività belliche, Vittorio Amedeo modificò il suo atteggiamento tornando a posizioni molto meno liberali.

Un cambiamento radicale si ebbe quando, in seguito all'accordo diretto con la Francia, ebbe certezza del pieno possesso di questo territorio scambiato con la valle di Barcelonnette.

La rettifica della situazione al trattato di pace di Utrecht ed il conferimento del titolo regio diedero al sovrano un nuovo prestigio che gli permise di realizzare il sogno di una profonda trasformazione dello stato in una visione di tipo assolutista moderno. In questo contesto era inconcepibile lasciare alla chiesa riformata uno spazio di tolleranza; già Luigi XIV aveva intuito che il sistema sinodale, di assemblea, delle chiese riformate, portava con sé germi di repubblicanesimo e di autonomia che mal si conciliavano con una visione autocratica del potere. Vittorio Amedeo II non poteva più sradicare i riformati dalle Valli valdesi, in virtù di trattati internazionali e per non compromettere dinanzi all'opinione pubblica protestante europea il suo prestigio, ma poteva condurre un'azione di repressione dura ma invisibile nelle aree contigue alle Valli, ed è quanto fece. In val Pragelato la professione di fede riformata iniziò così un cammino di lento ma inarrestabile declino. La celebrazione del culto pubblico, già vietata dall'editto del 1685, venne ribadita, ma fu vietata anche la partecipazione a cerimonie religiose riformate fuori della valle, fu imposto il battesimo dei figli nella chiesa cattolica e venne pure riaffermato l'obbligo della professione di fede cattolica per tutti coloro che avevano abiurato la fede valdese nel 1686 e che erano stati in seguito riammessi, su loro richiesta, nella comunità valdese stessa. I circa 4000 valdesi che, trovandosi in questa condizione, preferirono l'esilio costituirono l'ultima di quelle colonne di profughi che varcarono le Alpi in quegli anni per cercare libertà verso il Nord.

Alle loro spalle il piccolo mondo valdese, ulteriormente impoverito ed isolato dal resto del Piemonte, si ripiegava su se stesso e si chiudeva nella lotta per la sopravvivenza materiale. Quello che era stato per decenni una frontiera nel grande scontro culturale fra Riforma e Controriforma, una frontiera su cui si erano combattute le grandi e tragiche battaglie della fede nel XVII secolo, diventava un minuscolo ghetto alpino, come ogni ghetto soffocato dalle leggi, l'emarginazione, il silenzio.

DAL RIMPATRIO AD OGGI

DI GIORGIO BOUCHARD

Un oggetto da museo...

Con la partenza di un ultimo contingente di valdesi per l'esilio (1730), giunge *quasi* a compimento un lungo processo di eliminazione della minoranza protestante in Italia: tra il 1542 e il 1561 erano già stati liquidati i luterani delle tre Venezie, i riformati di Lucca e del Piemonte, i valdesi di Calabria, gli anabattisti un po' dovunque; all'inizio del '600 erano state stroncate le forti comunità evangeliche del Marchesato di Saluzzo; tra il 1620 e il 1639 erano stati eliminati anche i protestanti della Valtellina. Restava soltanto, tra il Monviso e il Monginevro, una piccola «isola» di lingua occitanica, di cultura francese, grande come la Repubblica di San Marino: 15 comuni abitati da contadini impoveriti e inaspriti, raccolti intorno al loro Sinodo come l'ultimo «quadrato» d'un esercito sconfitto si raccoglie intorno alla sua bandiera. I valdesi potevano anche sperare di sfuggire alla sorte dei protestanti di Salisburgo, espulsi dall'Austria in pieno Settecento; ma certo il loro destino era ormai segnato; era il destino, appunto, di un'«isola», una sub-cultura ormai ridotta ai minimi termini: una realtà *di cui* può essere interessante parlare, ma *con cui* non ha senso dialogare; più tardi, sarèbbe diventata un oggetto da museo.

... o una piccola repubblica?

Ma i valdesi sanno anche vivere, e lo dimostrano manifestando, attraverso tutto il '700, una singolare vitalità economica e intellettuale. Il segreto della rinascita sta, come sempre, nella cultura: tagliati fuori dalle Accademie piemontesi, i figli della classe dirigente valdese passano 8-10 anni all'estero, e poi tornano a fare i pastori, i notai, i medici, ben sapendo di cosa si stia discutendo nella grande Europa della nascente civiltà liberale.

Qualcuno si lancia nell'imprenditoria industriale; nel 1760 nasce a Torre Pellice la prima filatura di seta, a cui si affiancano altre iniziative nel campo della concia e del lanificio: è nata la borghesia valdese. Ma qual è la sua prospettiva ideale? Il razionalismo illuministico di marca francese: i pastori predicano una religione del buon senso e del risultato e, interrompendo una

tradizione biblica, impongono ai loro figli dei nomi tratti dalla storia delle repubbliche antiche: Bruto e Aristide, Pelopida ed Epaminonda, Chelonide e Virginia.

Effettivamente, un certo «spirito repubblicano» sembra aleggiare sui valdesi fin dall'inizio del secolo. Questo è il tempo in cui il Sinodo diventa la chiave di volta del sistema valdese; nel 1754 la Tavola viene ufficialmente riconosciuta per quello che era da molto tempo: la rappresentanza pubblica della chiesa e del popolo valdese. Sinodo e Tavola, rispettivamente, governano e amministrano una piccola «democrazia dei capifamiglia» che gestisce chiese e scuole, «borse dei poveri» e stato civile, matrimoni e divorzi: una piccola repubblica in seno al Regno di Sardegna.

Gli alberi della libertà

Ma la storia colpisce senza pietà questo regno: dopo il 1793 gli eserciti rivoluzionari conquistano la Savoia al canto della Marsigliese, e premono sulla spaurita società subalpina. I valdesi invece non hanno paura: quando Carlo Emanuele IV abdica (1798), gli «alberi della libertà» vengono piantati in tutti i loro villaggi, e il moderatore Pietro Geymet entra nel governo provvisorio di Torino.

Ma nel 1799 arrivano gli austro-russi, al comando del generale Suvorov: le campagne piemontesi insorgono contro i rivoluzionari in una ondata sanfedista non molto diversa da quella che, agli ordini del Cardinale Ruffo, stronca a Napoli la Repubblica partenopea. Così, mentre il colonnello Marauda lancia pesanti spedizioni punitive contro le popolazioni cattoliche di Piscina e Carmagnola, il moderatore Geymet assume la presidenza del governo provvisorio e ne guida la fuga in Francia.

L'anno dopo (1800) il Bonaparte piomba nuovamente in Italia e a Marengo mette fuori gioco la potenza austriaca. Il governo rivoluzionario dichiara i valdesi «degni della riconoscenza nazionale» e attribuisce loro i beni di 15 parrocchie cattoliche (su 28): l'*Ancien Régime* sembra proprio finito, la libertà è arrivata. Ma è una libertà *dentro* il regime napoleonico. Nel 1805 Napoleone incontra a Torino la Tavola, ne ascolta cortesemente le dichiarazioni di indipendenza «ab immemorabili», ma poiché il Piemonte è territorio dell'Impero, applica ai valdesi quegli «Articoli organici» che regolano la vita delle chiese riformate e luterane in Francia: i pastori giurano fedeltà all'Imperatore, e hanno il diritto di amministrare il reddito dei «beni nazionali» (cioè delle 15 parrocchie cattoliche soppresse); a questo scopo si riuniscono una volta l'anno in un colloquio che non è un vero Sinodo, perché ha funzioni puramente amministrative. La tradizionale autonomia valdese è offuscata, e la testimonianza specificamente religiosa è ridotta al minimo: in compenso si costruisce un grande tempio a San Giovanni (1806) e si spera di erigerne uno anche a Torino.

Ginevra contro Parigi

Ma dell'Impero fa parte anche una ben altra "isola" protestante: Ginevra, la città che si pone come antitesi ideale di Parigi. Già all'alba della rivoluzione il barone di Necker aveva portato a Parigi tutto il suo moralismo protestante (ma anche il senso della moderna amministrazione economica dello stato); e adesso che la rivoluzione ha dato luogo alla dittatura bonapartista, è la figlia di Necker, Madame de Staël, che con Benjamin Constant e qualcun altro elabora una critica liberale al regime. Nel castello di Coppet tradizioni protestanti, romanticismo tedesco, «progresso» britannico, gusto francese per la libertà vengono rielaborati in quella che si potrebbe chiamare la proposta d'una «società aperta», retta da una grande tensione etica: è nato il moderno liberalismo, che Benedetto Croce chiamerà la «religione della libertà», ma che è più semplicemente una rimeditazione evangelica delle esperienze della rivoluzione, per riqualificarne e ricuperarne il nocciolo di libertà al di là dell'esperienza napoleonica.

In questo clima opera a Ginevra un altro singolare personaggio, che si considera discendente degli esuli protestanti di Lucca e risponde al nome di Sismondo de' Sismondi: tra il 1807 e il 1818 egli pubblica la sua straordinaria *Histoire des Républiques Italiennes au Moyen Age*, che è un manifesto dello «spirito repubblicano», un appello alla nazione italiana, una requisitoria contro il cattolicesimo illiberale; Alessandro Manzoni gli risponderà con la sua *Morale cattolica* (1819), ma non potrà impedire che Sismondi diventi uno dei padri ideali del Risorgimento italiano.

Dopo Waterloo

Quando Napoleone perde la battaglia di Waterloo (1815) tutte queste belle cose non sono ancora affatto chiare, soprattutto per i valdesi, che vedono annullate le conquiste di vent'anni, e temono un ritorno puro e semplice alla prassi della Controriforma. E invece, alla Controriforma non si torna: le guerre antinapoleoniche hanno portato in primo piano due potenze protestanti, la Prussia e l'Inghilterra. In Italia, la Prussia conduce una sistematica politica di appoggio alle comunità evangeliche, luterane e riformate: nelle grandi città vengono erette cappelle dove predicano pastori di alta cultura (come Tholuck); dei diplomatici talvolta massoni si fanno araldi d'un moderato, ma fermo spirito liberale: primo fra tutti, l'ambasciatore Bunsen. A Torino, il conte Waldburg-Truchsess si farà per lunghi anni difensore dei valdesi e aprirà la strada alla loro prima penetrazione nella città (1827).

Nel 1820-21 fallisce a Napoli, come a Torino, il primo tentativo di realizzare il Risorgimento d'Italia, ma proprio questa sconfitta dà la stura al periodo di più alta influenza protestante sulla cultura e sulla politica italiane:

i progressisti «laici» accettano le idee del Sismondi, e un singolare uomo d'affari liberal-protestante d'origine ginevrina si fa grande mediatore di idee e organizzatore di cultura: J.P. Vieusseux, nato in terra sabauda, trapiantato a Firenze, crea la più grande rivista di cultura di tutto il Risorgimento italiano, l'«Antologia» (1821-1834).

Ma questa «presenza protestante» all'inizio del Risorgimento è soltanto cultura, progresso, mediazione? Non si direbbe: tra gli amici di J.P. Vieusseux c'è anche quel conte Piero Guicciardini che nel 1836 scopre nella Bibbia il Cristo vivente, si converte, evangelizza, paga tutto ciò col carcere e con l'esilio, ma saprà essere, con evangelica fermezza, il "padre" del più singolare movimento evangelico italiano: le Assemblee dei Fratelli.

Chiesa di "risvegliati" o "Church of Italy"?

Ma intanto, che succede ai valdesi? La Restaurazione li ha rigettati dentro i loro limiti «storici», li ha depressi e impoveriti: si fa la fame, alle Valli, mentre Vieusseux discute di liberalismo a Palazzo Buondelmonti. Quando, molti anni dopo, arriverà finalmente la libertà, i valdesi avranno difficoltà a capire i sogni di Mazzini, le «audaci imprese» di Garibaldi, il «primato» che il neo-guelfo Gioberti vorrà attribuire all'Italia cattolica.

Ma d'altra parte, proprio in questi anni di fame e di paura, si compie dentro il chiuso mondo valdese una straordinaria rivoluzione. La vecchia *élite* illuminista non ha più niente da dire, e dal basso nasce un nuovo movimento religioso, ancora una volta ispirato a Ginevra: il *Risveglio*. Catalizzato dalla passione del giovane Félix Neff (1825), il Risveglio si fonda sui laici, polemizza coi pastori razionalisti, chiede ravvedimento e studio biblico, preghiera e missione.

Per una singolare coincidenza, in cui è difficile vedere soltanto la mano dell'uomo, il Risveglio riceve presto l'appoggio d'un condottiero di grande levatura: il colonnello Beckwith. Canadese di Halifax, mutilato la sera di Waterloo, questo anglicano «evangelical» diventa valdese tra i valdesi, e più «italiano» di loro: per decenni, li stimolerà instancabilmente a studiare, a costruire, a darsi una prospettiva. Il suo commento al '48 sarà lapidario: «D'ora innanzi, o sarete missionari, o non sarete nulla». Intanto il canonico Gilly (anglicano pure lui) aiuta i valdesi risvegliati a costruire in Torre Pellice quel «Collegio della Santa Trinità» che già nel nome e poi nel programma è una sfida agli epigoni del razionalismo settecentesco.

L'attivismo di quest'epoca è impressionante: nel 1824 nasce l'Ospedale di Torre Pellice (per l'iniziativa d'una donna: Carlotta Geymet), nel 1828 è la volta di Pomaretto; nel 1830 sorge il Collegio e nel 1831 la Scuola Latina, di nuovo a Pomaretto. Beckwith costruisce scuole a decine, e manda i giovani migliori a studiare teologia o pedagogia a Ginevra o Losanna: quando arriverà il '48, la Chiesa valdese disporrà di una nuova classe dirigente

ben preparata, gli uomini (e le donne) del Risveglio saranno all'altezza della situazione.

Chi, per ora, non è all'altezza della situazione è il Piemonte di Carlo Alberto (1830-49): piuttosto ambiguo durante i moti del '21, questo Savoia comincia il suo regno in modo francamente reazionario. I valdesi se ne accorgono subito: nel 1838 c'è l'ultimo rogo di Bibbie a Pragelato, nel 1844 l'Ordine Mauriziano inaugura una sontuosa chiesa a Torre Pellice, alla presenza del re. La popolazione valdese risponde con cordialità a questo gesto di guerra, ma la guerra c'è, e ad animarla instancabilmente pensa il Charvaz, dal 1834 vescovo a Pinerolo. La Restaurazione è dura a morire. Sintomo tipico: a Torino, nel 1844, una ragazza olandese (Heldewier) viene ancora rubata alla sua famiglia per farla cattolica, e tutta la diplomazia del mondo non varrà a farla restituire. Se si pensa che i cattolici inglesi hanno già avuto la loro emancipazione nel 1829, la differenza è bruciante.

Forse per questo, i ragazzi di Beckwith danno un grosso dispiacere al loro capo: nel 1838 respingono la sua proposta di dare alla Chiesa valdese un vescovo di modello anglicano (cioè dotato di pura autorità morale, non giuridica né dottrinale) e più tardi respingeranno anche il suo progetto di nuova liturgia, anch'essa di stampo anglicano. In sostanza, Beckwith vorrebbe che il valdismo si affacciasse all'Italia come una piccola «Church of Italy», con una liturgia solenne, con dei dignitari riconoscibili, senza pretendere dagli italiani una sorta di «sacrificium intellectus», senza sacrificare il buon gusto e il calore latino.

E invece i «giovani pastori» gli rispondono di no: loro sono, fino in fondo al cuore, dei calvinisti risvegliati, e si presenteranno all'Italia come tali, con tutti i loro dogmi spigolosi e puntuti, con una liturgia che più calvinista non si può, con una «disciplina» tendenzialmente congregazionalista; la piccola repubblica si adatterà all'Italia, ma continuerà ad essere governata dal suo senato, avrà pochi consoli e nessun dittatore; il Sinodo resterà la chiave di volta del sistema valdese, la predicazione (e non la liturgia) sarà il suo linguaggio privilegiato. Intanto è arrivato il Risorgimento: da una parte c'è il «ginevrismo» di molti intellettuali italiani, cioè un dialogo con la cultura liberal-protestante nutrito di fiducia nelle possibilità riformatrici del cattolicesimo: Cavour trae dalle sue frequentazioni e parentele ginevrine l'ispirazione per una impostazione laica dei rapporti fra stato e chiesa, ma questa è semplicemente un'acquisizione moderata di taluni risultati civili della Riforma protestante: ciò che v'è *dietro* la libertà di tipo «inglese» non interessa, o almeno non interessa in sede politica.

Dall'altra parte c'è il movimento democratico, con i suoi maestri ed eroi (Mazzini, Garibaldi, Cattaneo, Pisacane) e con le sue epopee: la Repubblica romana del '49, la difesa di Venezia, la spigolatrice di Sapri. I valdesi non hanno dimenticato Waterloo e sono freddi verso queste prospettive: ma, proprio in seno al movimento democratico, si forma il nuovo evangelismo italiano, che presto o tardi sfiderà i valdesi al confronto.

Una strategia d'inserimento

In realtà, sono in gioco due o tre diverse interpretazioni del Risorgimento: per i democratici e per i «nuovi evangelici», il Risorgimento dev'essere una ripresa della rivoluzione francese in chiave nazionale e romantica; per i moderati, invece, è una semplice estensione della civiltà liberale franco-britannica. Ci sono poi i seguaci di Piero Guicciardini, i quali interpretano il Risorgimento come mera occasione d'una testimonianza escatologicamente motivata: Teodorico Pietrocola Rossetti, già coraggioso rivoluzionario a Napoli e in Francia, darà il suo addio alla politica e passerà la vita a convertire anime e a costruire scuole, certo che «la figura di questo mondo passa».

Tra queste varie interpretazioni la Chiesa valdese sceglie d'istinto la seconda: non viviamo in tempi d'Apocalisse, e il Risorgimento non è una palingenesi. L'Italia si sta finalmente avvicinando un poco alla grande Europa protestante? Bene: si appoggi questo avvicinamento, si badi a farne una realtà culturale e morale, non solo politica; si costruiscano scuole e cappelle, si chiamino gli individui a rispondere di se stessi davanti a Dio, a indagare le Scritture, a temprare il carattere nella preghiera e nella disciplina.

In questa prospettiva, i compiti che i valdesi si trovano davanti sono limitati, ma impegnativi. Anzitutto, c'è da realizzare davvero la *libertà religiosa*: le famose «patenti» concesse da Carlo Alberto il 17 febbraio 1848 sotto la pressione dei cattolici liberali (Roberto d'Azeglio) hanno bensì riconosciuto ai valdesi le libertà civili, ma nessuno spazio d'iniziativa evangelistica; i valdesi potranno far carriera, non propaganda. Il primo nodo che viene al pettine è di natura giuridico-amministrativa: nel 1828 il governo aveva deciso di sovvenzionare il culto valdese, a compensazione dei «beni nazionali» perduti dopo l'età napoleonica; ora (1849) il governo sarebbe disposto a migliorare le sovvenzioni, ma in compenso il ministro Pinelli pretende una più marcata vigilanza sulla vita della chiesa: in sostanza, si vuole bloccare il valdismo sulle posizioni acquisite, come ai tempi di Napoleone. La risposta della Tavola è un «no» molto netto: «mieux pauvres, mais libres».

Certo, è una Tavola singolare, questa che conduce la trattativa col ministro Pinelli: il moderatore è J.P. Revel, futuro presidente del Comitato d'evangelizzazione; al suo fianco ci sono P. Lantaret, e quel Joseph Malan che ha aperto un cotonificio a Pralafera e per lunghi anni sarà il «deputato valdese» nel Parlamento di Torino; sono tutti discepoli di Beckwith, sono tutti figli del Risveglio. E, da buoni figli del Risveglio, badano soprattutto a evangelizzare: già nel 1848 la Tavola manda quattro giovani pastori a Firenze, perché imparino l'italiano (quasi una lingua straniera!); esattamente come i loro conterranei piemontesi, i valdesi «scelgono l'Italia», e la scelgono con passione romantica e vivo senso di missione. Nel 1859, mentre i soldati di Mac Mahon avanzano verso Milano, J.P. Revel conduce un giovane alle

Porte d'Angrogna e gli dice: «Non ti sembra di sentire il cannone che tuona nella pianura? Il cannone apre i solchi nei quali noi semineremo l'Evangelo».

Ma prima che tuoni il cannone di Magenta e di Solferino, la Chiesa valdese vive una singolare stagione evangelistica nel Piemonte di d'Azeglio e di Cavour: nel 1849 fonda una chiesa vera e propria a Torino, al posto della cappella semiclandestina che aveva grazie al conte Waldburg-Truchsess, e nel 1853 inaugura un grosso tempio sul «Viale del Re» (l'attuale «Corso Vittorio Emanuele»). Da Torino, i valdesi dilagano a raggiera in tutto il Piemonte e la Liguria: fondano comunità a Pinerolo, Genova, Nizza, Courmayeur, Casale, Oneglia, nel Canavese, nel Biellese. Dal 1855 la «Società dei trattati religiosi», con la sua Tipografia Claudiana, inonda il paese di opuscoli, di riviste popolari, tra cui il celebre «Amico di casa».

Il governo piemontese si oppone a tutto questo espansionismo: pastori e colportori vengono arrestati, processati, la Chiesa valdese deve aprirsi il passo lottando, forzando lo stato liberale ad accettare un'interpretazione sempre meno restrittiva dello Statuto. Senza esagerare, si può dire che la Chiesa valdese si conquista «sul campo» la sua libertà d'azione evangelistica.

D'altra parte, il Piemonte del «decennio» cavouriano vive una stagione indimenticabile: in tutta Italia imperversa la reazione, e questa terra di confine diventa la Mecca e il rifugio di tutti i patrioti; qui si fa la nuova Italia, si smorzano taluni estremismi, ma si accendono molte speranze, anche sul piano religioso. Centinaia di patrioti diventano evangelici, e per qualche anno la Chiesa valdese sembra svolgere in seno al neonato evangelismo italiano la stessa funzione che il Piemonte svolge per molti patrioti. Ma presto l'idillio si rompe (1854): per la sinistra democratica i valdesi sono troppo prudenti, troppo vicini al Cavour; per i futuri «Fratelli», questo «popolo-chiesa» non è fatto di soli convertiti; per tutti, la struttura sinodale risulta troppo pesante, il corpo pastorale sembra più una bella copia dei travèt piemontesi che un'adunanza di profeti. In realtà, evangelici e democratici fanno fatica a capire l'eredità teologica del secolo XVI: essi vorrebbero essere dei riformatori, mentre i valdesi sanno molto bene di essere solo dei *riformati*.

Le Chiese Libere

Così, nel Piemonte di Cavour, le strade si dividono, in politica come in religione. Da una parte, ci sono i futuri «Fratelli» (Guicciardini, Pietrocola Rossetti) che fondano nuclei di credenti veri, nutriti da una calda attesa del Regno; in mezzo ci sono i valdesi; all'altro estremo ci sono quelli che, per brevità, chiameremo «Chiese Libere», quei credenti che coniugano strettamente rinascita religiosa e risorgimento nazionale: «Dio e Patria», in versione protestante. Il deputato Bonaventura Mazzarella ne è il miglior esponente durante il «decennio»; anche Luigi De Sanctis lavorerà con loro per qualche anno, prima di concludere la sua vita come professore della Facoltà valdese di teologia.

Facendo uno strappo alla cronologia, presentiamo subito la più alta personalità della Chiesa Libera, progenitore spirituale di molto metodismo di oggi: *Alessandro Gavazzi*. Nato nella (allora) cattolicissima Bologna, figlio della buona borghesia papalina, ancora ragazzo egli si fa frate barnabita; durante un giro di predicazioni in Piemonte, legge il *Primato* di Gioberti: questa possibilità di ricollegare la rinascita nazionale alle più profonde tradizioni religiose del paese, lo affascina, lo conquista, e la sua predicazione, già socialmente molto aperta, diventa chiaramente risorgimentale. Nel 1848 si trova a Roma, e punta decisamente sul riscatto cattolico dell'Italia: nel Colosseo affollato da 40.000 romani predica la «guerra santa» a fianco dei lombardi e dei veneti insorti, poi opera come cappellano, sia al fronte, sia durante la Repubblica romana. Costretto all'esilio e raggiunto dalla scomunica, torna ancora nel 1859 e nel 1860 come cappellano di Garibaldi: entra con lui a Napoli, e ancora raccoglie decine di migliaia di uditori, nelle due chiese che il «dittatore» gli ha concesso.

Nel 1865 si tiene nella sua Bologna una grande assemblea delle Chiese Libere: quanto i valdesi sono cavouriani, tanto i «liberi» sono garibaldini, mazziniani, democratici: la loro è un'ipotesi di movimento, la nascita d'una nuova chiesa nazionale, nel turbine del Risorgimento. Bella e generosa, l'ipotesi dei «liberi» si dimostra tuttavia perdente: morto Cavour, esiliato Mazzini, emarginato Garibaldi, nasce nel compromesso un duro regime liberale che costruisce canali e ferrovie, ma schiaccia senza pietà ogni protesta sociale e ogni anelito di rinnovamento democratico.

In più, la Chiesa Libera si trova ad avere ben poca teologia. Gavazzi, suo capo indiscusso, sogna una chiesa che abbia (come lui) una pietà di tipo metodista, e una organizzazione di stampo presbiteriano, e di questo tipo è la chiesa che nasce ufficialmente a Milano nel 1870, con l'adesione di trentuno comunità: la Chiesa Libera è la seconda missione evangelica in Italia (dopo i valdesi) ma non può andare oltre, ha «fatto il pieno». Lancia perciò la prima campagna per l'unità del protestantesimo italiano (1884): solo i valdesi (sotto la spinta di P. Geymonat) aprono un serio negoziato, che però si arena sulla questione del nome da dare alla nuova chiesa unita. La Chiesa Libera declina col declinare della generazione garibaldina: una *leadership* massonica (Saverio Fera) la condurrà alla confluenza nelle due missioni metodiste (1905), di cui costituirà la vera base di massa, e insieme una radice storica d'incalcolabile valore.

Lo scarpone valdese

Intanto si sono affacciati in Italia, oltre ai metodisti, anche i battisti: puntano sul popolo, sulle plebi che pagano lo scotto dell'unificazione e del progresso; creano comunità di umili, segnati da un ravvedimento vero, da una pietà profonda, da una rottura col qualunquismo italiano. Non pochi val-

desi li raggiungono: sono i Cocorda, i Paschetto, i quali ritengono che il Risveglio valdese non sia andato fino in fondo, che si debba fare una chiesa di soli credenti, più biblica, più rispettosa delle profezie. Ormai è chiaro: in Italia si sviluppa un movimento evangelico ampio e differenziato e la Chiesa valdese ne è certo il figlio primogenito, ma non è più un figlio unico. Come risponde a questa situazione? Con una notevole duttilità, e certo con grande energia. Già nel 1855 la vecchia organizzazione un po' accentrata era stata snellita, in risposta forse tardiva allo scisma dei «liberi». Nel 1860 c'è lo storico Sinodo di Pomaretto; la Facoltà e la Claudiana vengono spostate a Firenze, nel cuore culturale della nuova Italia; nasce il Comitato d'evangelizzazione, che per mezzo secolo sarà il vero centro propulsore del valdismo in Italia: dal 1871 al 1906 avrà come presidente Matteo Prochet, certo il miglior *leader* del valdismo ottocentesco. Nel giro di quattro-cinque decenni la penisola si copre d'una rete di chiese e di opere valdesi.

Eppure, l'espansione del valdismo *dal* Piemonte non è l'espansione del Piemonte valdese. Prendiamo l'esempio della Sicilia, forse la regione del massimo «successo» evangelistico: la chiesa di Palermo nasce da un esule che si era convertito in Corsica, e che invita Giorgio Appia a tenere il primo culto in casa sua (1860), la chiesa di Catania sorge quando arrivano opuscoli evangelici da Malta (1861), quella di Messina è iniziativa di un missionario cattolico convertito in India, il Varnier (1863), nel 1871 sono i minatori di Riesi che prendono la prima iniziativa per la creazione d'un gruppo evangelico nel paese.

Certo, la Chiesa valdese sa rispondere bene a questa iniziativa «dal basso»: manda alcuni dei suoi migliori pastori (come i fratelli Malan), 60 colportori, apre scuole moderne senza pressioni proselitistiche. Il valdismo, più che creare, catalizza, sostiene, inquadra: malgrado tutto, rispetta l'identità di chi decide di fare strada comune con lui.

Aperti al sociale, questi valdesi dell'Ottocento lo sono di sicuro: lo dimostrano la miriade di scuole, gli ospedali, le case di riposo che vanno via via sorgendo. Ma sono anche aperti alla grande cultura. Qui bastano tre nomi: Comba, Muston, Revel.

Emilio Comba, figlio del Risveglio, dà la prima valutazione scientifica nel Medioevo valdese: appoggiato sulla migliore scienza tedesca, il suo libro rievoca un valdismo straordinariamente attuale, interessante, creativo. Ma, tipicamente, prima di proseguire la narrazione della vicenda valdese, Comba, che è stato «evangelista» a Venezia, presenta in un volume i riformatori italiani (*I nostri protestanti*): l'altra grande radice, troppo ignorata, della testimonianza evangelica nel nostro paese.

Alexis Muston, uno spirito libero che il governo piemontese costringe a un lungo esilio, dà invece una lettura romantica dell'intera vicenda valdese: il suo *Israël des Alpes* è avvincente come un romanzo, ma ben fondato e

mai mistificatorio. Muston è anche l'autore del «Giuro di Sibaud», il più bel documento dell'identità valdese dell'800.

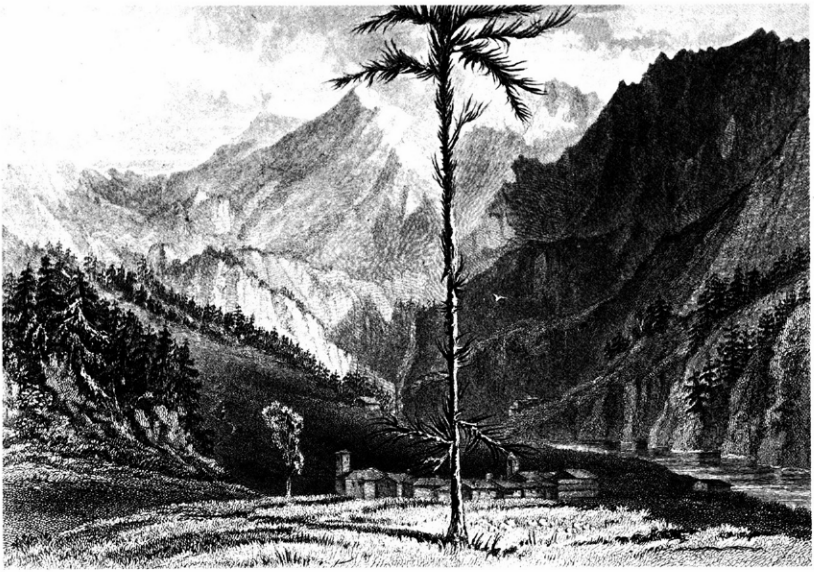
Il terzo nome non è meno importante: *Alberto Revel*, professore di scienze bibliche, cercherà editori laici per i suoi libri. Con lui, la Chiesa valdese presenta all'Italia i migliori risultati della ricerca biblica europea, certa che presto o tardi la lettera possa tornare a farsi Spirito.

Una «società madre»

Intanto il popolo valdese dà vita, oltreoceano, ad alcune realtà evangeliche significative. Prima fra tutte, la «*Iglesia Evangelica Valdense del Rio de la Plata*». A partire dal 1858, la fame spinge migliaia di valligiani verso le fertili pianure dell'Uruguay e dell'Argentina: dopo un secolo di inenarrabili fatiche, saranno riusciti a impiantare una trentina di «colonie», e a presentarsi come la chiesa protestante più radicata nella vita delle due giovani repubbliche. A questo risultato ha contribuito, certo, la tradizionale laboriosità e una guida sapiente da parte di pastori e maestri: valga per tutti il nome di quel Daniel Armand Ugon che abbandona rapidamente la lingua francese e le tradizioni italiane, e si mette a predicare in spagnolo, a costruire scuole e templi, colonie e cooperative. Ma c'è subito, anche, un Manuel Ignacio Diaz, convertito dal suo muratore valdese, e fondatore d'una delle chiese più attive...

Arrivati poveri tra i poveri, latini tra i latini, i valdesi costituiscono presto una realtà pienamente partecipe della vita e della sorte di quei paesi: e nello scorcio del XX secolo saranno sempre meno «colonia» e sempre più «chiesa». Il legame con l'Italia resterà profondo, e la nuova «Disciplina generale» varata nel 1974 sancirà la piena parità dei due rami della stessa chiesa, sempre più autonomi, e perciò sempre più vicini. Nessun valdese italiano si è recato sulle rive del Rio de la Plata senza riportarne una duratura emozione: ma la stessa esperienza viene fatta da chi incontra a Valdese o a Monett, negli Stati Uniti, qualcuno dei 10.000 americani di origine valdese, che non vogliono a nessun costo tagliare i legami che li uniscono all'Italia.

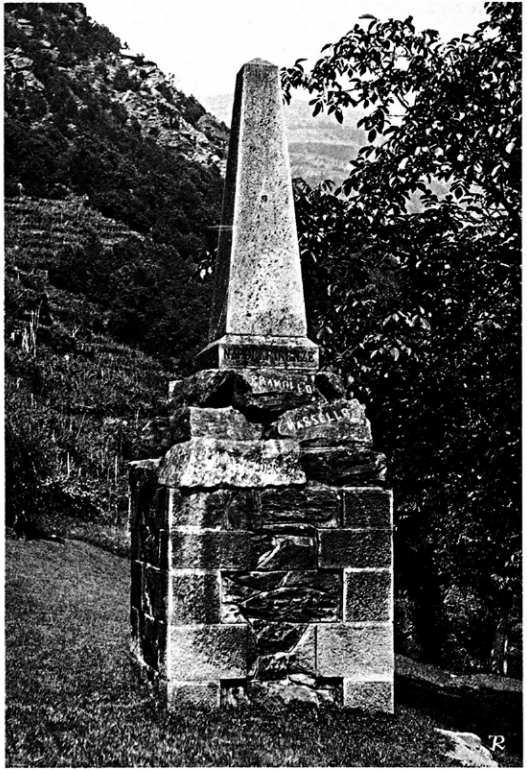
Chi oggi visita le Valli ha talvolta l'impressione di trovarsi di fronte a una madre un po' esausta: certo, ma è stata una madre feconda. I valdesi nel Rio de la Plata sono più numerosi che nel Pinerolese, e poi bisogna aggiungere le migliaia di emigrati in Francia, in Svizzera, in tanti altri luoghi. E bisognerebbe contare anche le decine di missionari partiti nell'Ottocento per l'Eritrea, lo Zambia, il Gabon, il Lesotho, nel contesto delle grandi missioni riformate e luterane. Questo esigerebbe un altro saggio: *I valdesi e l'internazionale protestante*. Ma noi dobbiamo tornare all'Italia.



22. Ghigo di Prali. Incisione di Hugh Dyke Acland (1827).

23. L'antico tempio di Ghigo (1556), dove predicò Arnaud dopo l'arrivo nelle Valli (agosto 1689).

24. Il giuramento di Sibaud. Disegno di Paolo Paschetto.



25. Il monumento di Sibaud (foto Roberto Jahier).

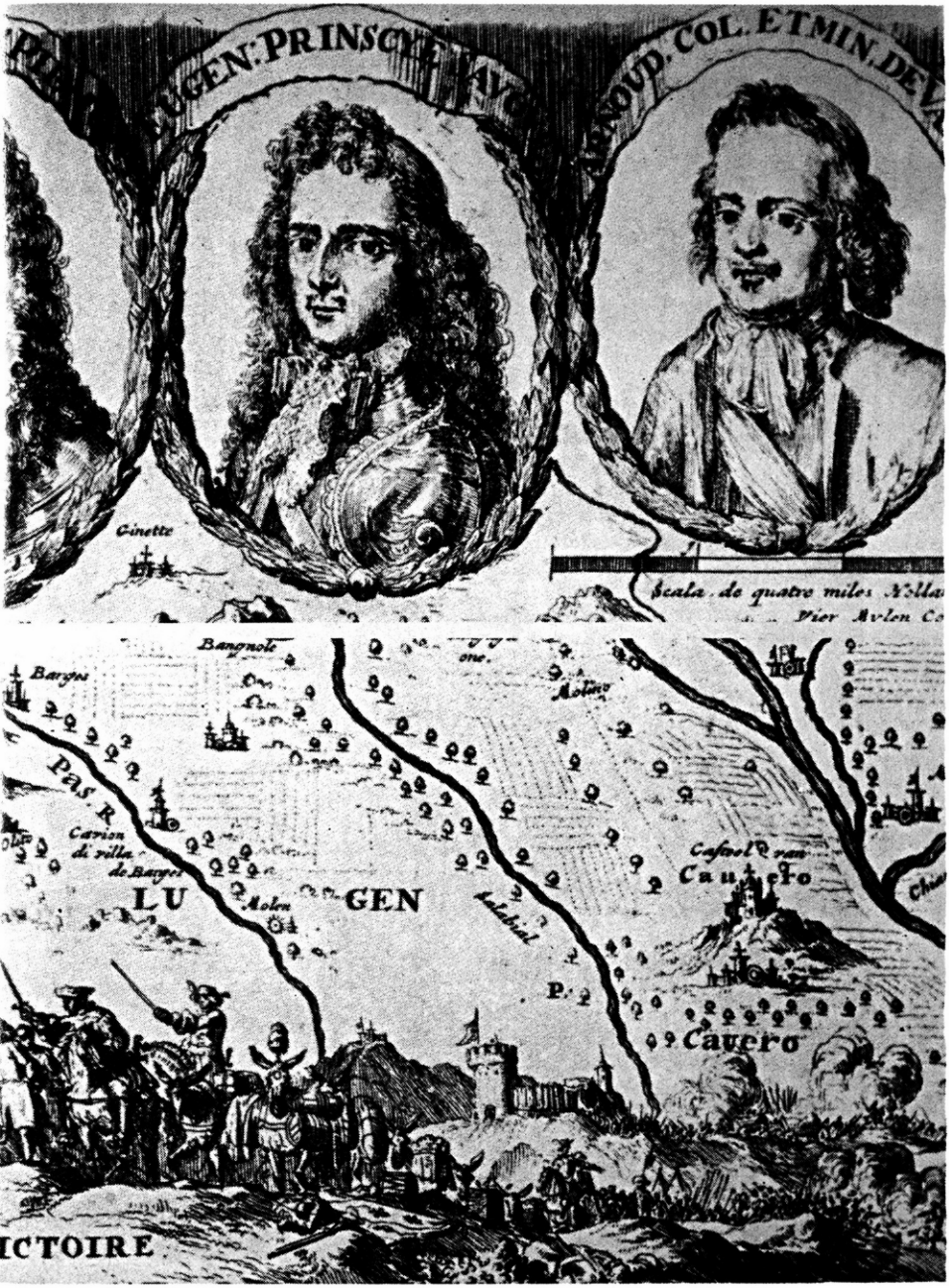
26. Attacco valdese al convento di Villar Pellice. Incisione svizzera del 1850.

27. Nicola di Catinat, maresciallo di Francia.

28. Il generale piemontese Carlo Emilio S. Martino, marchese di Parella.

29. L'attacco francese alla Balsiglia. Incisione tedesca del 1690.

30. I capi delle forze alleate in Piemonte (*in alto*).



31. La svolta nel destino dei valdesi. Cartina olandese di Jean Malet (ca 1690), particolare.

32. Eugenio di Savoia libera Cuneo dall'assedio francese (1691). Incisione di Huchtenburg.

La belle époque

Il secolo si chiude con due visite alle Valli: Edmondo De Amicis (1883) e Umberto I (1893): il primo, intellettuale umanitario e socialisteggiante, dedica pagine commosse al piccolo popolo montanaro, amico della libertà e della sincerità. Il secondo, trionfalmente accolto, sembra consacrare la piena integrazione della Chiesa valdese nel regime liberale: evangelisticamente attiva, socialmente responsabile, la chiesa non sembra molto critica sul piano politico; anzi, si potrebbe dire che essa condivide sostanzialmente l'ottimismo della «belle époque».

All'inizio del nuovo secolo, la Chiesa valdese è sostanzialmente giolittiana. Certo, il momento non è facile, malgrado la crescente prosperità che fa di Torino, Milano e Genova (il «triangolo») le stelle d'una nuova Italia industriale, tecnologicamente competitiva, culturalmente vivace: alla vecchia Italia dei villaggi senza tempo e delle «cento città» parassitarie, si va sostituendo la nuova Italia dei motori e delle officine.

Al sorgere di questa nuova Italia, la cultura nazionale risponde spostandosi a *destra*: c'è chi lo fa con alta dignità e grande equilibrio, come il liberale Benedetto Croce; c'è chi lo fa coprendo di disprezzo l'«Italietta» giolittiana, incapace di rinnovare i fasti (assai retoricamente intesi) dell'Impero romano e delle Repubbliche marinare.

In realtà, dietro il riformismo giolittiano, dietro la cultura di destra, c'è una grande paura: il *socialismo*. Le nuove masse industriali del «triangolo», i braccianti in rivolta della «bassa padana», e anche qualche nucleo popolare del Sud si raccolgono ormai intorno alla bandiera rossa; tutti i socialisti sono anticlericali, qualcuno è animato da una sorta di cristianesimo laico e populista (Prampolini), qualcuno è nettamente antireligioso, e c'è già una forte pattuglia marxista, coerentemente «materialista».

Sotto la pressione delle masse socialiste, il regime giolittiano prima si apre a tutta una serie di riforme, e poi fa appello al voto cattolico per sbarrare la strada alla «marea rossa»; è il famoso «Patto Gentiloni» (1913): il potere cattolico rientra (da destra) nel cuore della vita nazionale, e la condizionerà per tutto il secolo. Tra i valdesi, una pattuglia (sia pure qualificata) tenta il dialogo con i socialisti: sono i pastori Banchetti, Fasulo, G.E. Meille, a cui vanno affiancati i metodisti Schirò (più tardi Argentieri), il battista Liutprando Saccomani e, proprio all'inizio dell'età giolittiana, fiorisce tutta una serie di chiese tra braccianti e operai (Pachino, Corato, Cerignola, Orsara, Felonica Po, Terni, Sestri, Sampierdarena), e sono proprio i pastori «socialisti» a dare vitalità duratura a queste chiese: basti pensare alla Scicli di Lucio Schirò, che sarà per anni bastione di resistenza al fascismo.

Bosio e Giretti

Ma la classe dirigente valdese non capisce queste aperture al socialismo

ateo, e diffida anche di quei democratici, come Giretti, che si collocano troppo alla sinistra di Giolitti. Si giunge così nel 1913 a quello che, duole dirlo, è un vero e proprio «Patto Gentiloni» valdese: la classe dirigente valdese decide di appoggiare contro Giretti il candidato clericale di Pinerolo (Bosio); ma nella piccola repubblica gli ordini di scuderia hanno sempre avuto poca fortuna: la base popolare insorge, i pastori vengono sconfessati, vince Giretti. La classe dirigente, scottata dalla sconfitta, processa in Sinodo gli oppositori: ma il grande «girettiano» Mario Falchi, pacifista e democratico convinto, vi riporta una indubbia vittoria morale.

In realtà, dietro questo brutto episodio, c'è una cosa grave: la crisi delle Valli valdesi, la fine delle prospettive missionarie in Italia. Alle Valli, è arrivata l'ora della grande industrializzazione: al posto del pio banchiere Malan c'è ora un gruppo di duri industriali tessili (Mazzonis, Widemann); e spunta già la dinastia degli Agnelli, che avrà Torino come capitale, e Villar Perosa come terra dei ricordi, degli esperimenti (la RIV) e dei simboli (la Juventus). Inizialmente, la Chiesa valdese resiste all'industrializzazione su posizioni di conservatorismo contadino: i valdesi impoveriti entreranno così in ritardo, e con cattiva coscienza, in un mondo operaio che si è costituito senza di loro. Chi sposa una «fabbricanta» viene guardato con commiserazione, anche perché di solito si tratta d'un matrimonio religiosamente e culturalmente misto.

In compenso, quando un operaio socialista (dunque anticlericale) sposerà una valdese, di solito accetterà volentieri che i suoi figli siano educati nella Chiesa valdese. In effetti, la «cultura socialista» assume, in tutto il Pinerolese, come a Torino, uno sviluppo piuttosto significativo: il dirigente socialista Matteo Gay esce pubblicamente dalla Chiesa valdese, e celebra a Bricherasio il funerale laico d'un suo figlio morto. Nel 1920 Pralafera vede la prima occupazione di fabbrica di tutto il Piemonte: ma gli operai valdesi consumeranno in solitudine questa esperienza, e si vedranno sconfessati anche dai democratici più aperti, come Mario Falchi.

Intanto, una misura governativa (di per sé positiva) ha colpito al cuore il piccolo mondo valdese: nel 1911 l'istruzione elementare passa allo stato. Certo, le scuole più importanti restano in mano a maestri valdesi, e quasi tutti i locali scolastici sono di proprietà della chiesa: ma la rete capillare delle scuole di quartiere che garantivano una profonda alfabetizzazione di massa viene pian piano smantellata; e comincia ad affievolirsi la conoscenza della lingua francese, che per tre secoli era stata garanzia d'internazionalismo, opportunità di lavoro, dimensione di cultura e di dialogo.

L'Ottocento è proprio finito: sotto la duplice influenza dell'industrializzazione e della secolarizzazione, crolla l'etica vittoriana: dopo la guerra crollerà anche la frequenza al culto. La chiesa, certo, resta forte, più di quanto i pastori amareggiati non pensino; ma il popolo le riconosce solo più dei compiti molto precisi: la chiesa deve essere, essenzialmente, una *autorità morale*, un focolare di cultura e di libertà; l'operaio socialista non seguirà

l'esempio di Matteo Gay, e continuerà a mandare i suoi figli al catechismo, fino alla confermazione. L'«anno liturgico» del popolo valdese avrà due fuochi nella sua ellissi: la festa popolare del 15 agosto, in alta montagna, e la giornata del 17 febbraio. Per capire che tutto questo non è mero folclore, basta assistere a un funerale valdese: in quegli istanti di silenzio tremendo in cui tutto un popolo circonda il pastore che rievoca gli antichi dogmi, non si esprime soltanto una deferenza verso la tradizione; c'è il riconoscimento di un sistema di valori che va ben al di là delle contingenze della vita: la fede può essere affievolita, la Trascendenza rimane.

Nessuno ha espresso questo dramma meglio di *Piero Jahier*: figlio d'un pastore battista di stirpe valdese morto proprio perché incapace di "reggere" la morale vittoriana, Jahier cerca di placare nella laicità fiorentina il suo tormento «calvinista», ma resterà valdese tutta la vita; è valdese nel suo miglior libro (*Ragazzo*), lo è quando va a visitare Chanforan nel centenario della Riforma (1932), lo è quando cercherà invano di mitizzare i combattenti di una guerra in cui ha creduto (*Con me e con gli alpini*). Chi non ha letto con una stretta al cuore le sue pagine bellissime sul padre suicida, sulle estati passate nel «paese delle vacanze» (San Germano Chisone), dove il popolo comincia a staccarsi dalla chiesa, ma è ancora ben vivo il ricordo delle «nonne calviniste con i capelli lisci spartiti sulla fronte», dei pastori in toga che facevano calare «sull'assemblea genuflessa l'invocazione sicura: Notre aide est au nom de l'Eternel»?

In realtà, Piero Jahier è lo specchio del popolo valdese in questo secolo: la piccola San Marino che ha perso la speranza di conquistare l'Italia e prova la tentazione di abbattere le frontiere e lasciarsi assorbire.

Il «ristagno evangelistico»

Alla crisi delle Valli fa puntuale riscontro il «ristagno evangelistico»: lo denuncerà più tardi, in un memorabile sermone sinodale, il penultimo presidente del Comitato d'evangelizzazione (Arturo Muston). Con l'ultimo presidente (Ernesto Giampiccoli) si ha la netta sensazione di una svolta: un figlio della diaspora, un convertito, assume un ruolo centrale nella vita della chiesa. E Giampiccoli, indubbiamente, fa sul serio: in pochi anni ottiene la fusione del Comitato d'evangelizzazione con la Tavola, di cui diventa moderatore nel 1915. In realtà, è il Comitato d'evangelizzazione che trasmette alla Tavola i suoi vasti poteri centralizzanti: Bartolomeo Léger, varie volte moderatore, critica seccamente questa soluzione e rifiuta ogni candidatura per ben sottolineare il suo dissenso. La piccola repubblica ha fatto la sua svolta verso un governo di tipo — se non di stile — aristocratico; tuttavia, col senno di poi, vien da chiedersi se la centralizzazione del 1915 non fosse inevitabile: coi «tempi di ferro» che stavano per arrivare (le due guerre, il fascismo) forse il vecchio sistema ottocentesco non era più adeguato; forse

occorreva, come per gli eserciti in ritirata, un comando unitario: più tardi, dalla base ecclesiologica rimasta intatta (le chiese, il Sinodo) sarebbe ripartita la spinta al decentramento.

Ma è davvero in ritirata, l'esercito valdese alla vigilia della prima guerra mondiale? In apparenza, no: nel 1914 si inaugura a Roma l'immenso tempio di Piazza Cavour, vera e propria «cattedrale protestante» nella città eterna, e presto riconosciuta come tale; il suo stile «liberty» esprime tutta la superbia di quello che, parafrasando i marxisti, potremmo chiamare lo *Spät-protestantismus*, il protestantesimo della decadenza. Ma le vetrate bibliche preparate dal pittore Paolo Paschetto, valdese di stirpe, battista di convinzione, testimone efficace di tutte le vicende spirituali di quegli anni, tengono ben aperto un discorso evangelico privo di settarismi.

Dietro il chiesone c'è uno spazio vuoto disponibile per la sede della Facoltà di teologia, che vi sarà trasferita nel 1922: l'epoca fiorentina, l'epoca dell'evangelizzazione, è conclusa. Comincia, malgrado le apparenze, l'epoca dell'ecumenismo, l'epoca dell'*integrazione* dei valdesi nella società italiana.

Lo testimoniano due singolari personaggi che in momenti diversi si sono andati innestando sul vecchio tronco della tradizione valdese: Giovanni Luzzi e Ugo Janni. *Luzzi* è uno svizzero di origine ladina, cresciuto a Lucca, dal 1902 professore alla Facoltà valdese: uomo di livello internazionale, Luzzi lega il suo nome alla cosiddetta «Versione Riveduta» della Bibbia. Per tre secoli i protestanti italiani si sono avvalsi della Diodati, questo capolavoro pensato a Ginevra ma vissuto in Italia: ma ormai la Diodati, col suo linguaggio cinquecentesco, è troppo vecchia, forse il timbro calvinista dei suoi passi paolini appare troppo rigido, troppo scostante. Ma quel che Luzzi ci dà, con l'aiuto di Enrico Bosio e di qualcun altro, non è una semplice «revisione»: è una nuova traduzione.

I valdesi (e con loro i metodisti e buona parte dei battisti) si adattano rapidamente alla Riveduta: «sciacquano in Arno» i loro panni occitanici, si lasciano cullare dalla splendida melodia dei Salmi, si lasciano avvincere dall'arte narrativa che traspare dai libri storici, dalla tensione etica che emerge dal Sermone sul monte, avranno qualche difficoltà a riconoscere il carattere drammatico delle parabole e la dialettica delle Epistole. Queste caratteristiche diventano ancor più visibili se si dà un'occhiata alla traduzione personale che Luzzi, non contento dell'opera collettiva, mette a punto verso la sera della sua vita (1927-30): non è certo un caso che questa traduzione comprenda anche gli Apocrifi, né che venga presentata, in primo omaggio, al papa e al re.

Qualche anno dopo, entra nella Chiesa valdese l'altro personaggio: abruzzese di nascita, cattolico di origine, *Janni* vive fino in fondo l'esperienza della «chiesa vecchio-cattolica», questo gruppo di cristiani centro-europei che, per fedeltà ai Padri della Chiesa, respinge il dogma dell'infallibilità papale. Quando l'esperienza vecchio-cattolica fallisce in Italia, Janni entra nella

Chiesa valdese con la sua comunità di San Remo; per molti anni, avrà nella chiesa una posizione riconosciuta, rispettata, anche se minoritaria: condurrà discorsi ecumenici anche quando l'enciclica «Mortalium animos» (1928) sembrerà stroncare ogni speranza; soprattutto, sosterrà una tesi destinata a postuma, grande fortuna: la Chiesa valdese deve ridiventare movimento come nel Medioevo, deve recuperare la sua funzione di fermento nei confronti della cristianità italiana, deve stimolarne, provocarne le potenzialità di riforma, di rinascita cristiana.

Il tempo dell'attesa

La prima guerra mondiale coglie la Chiesa valdese sostanzialmente impreparata. Certo, la mobilitazione è imponente; comitati e cappellani seguono e sostengono i soldati, consolano le famiglie, spediscono sermoni e pacchetti: ma cinquecento alpini valdesi vanno alla morte, sotto la guida ideale del maggiore Ribet, senza capire il perché. Le lunghe liste di morti sulle piazze dei villaggi valdesi testimoniano la paurosa follia della guerra: i sopravvissuti non rimetteranno quasi più piede in chiesa.

In realtà, ciò che è morto nella guerra non sono solo i ragazzi della RIV che avevano scioperato per la prima volta nel '17 (e contro la guerra): è tutto un sistema di riferimenti a cui la Chiesa valdese si era appoggiata fin dal Glorioso Rimpatrio, anzi fin dalla «Glorious Revolution»: per quasi due secoli e mezzo c'era stata l'idea che liberalismo inglese e autorità germanica, spirito degli affari anglosassone e cultura universitaria tedesca cospirassero a sviluppare un mondo sempre più libero, una società sempre più aperta; ma gli elmetti chiodati dei soldati luterani che attraversano i campi di Francia nell'agosto 1914 sembrano distruggere questa «internazionale protestante» del progresso e della cultura, e la «pace cartaginese» che viene imposta a questi stessi soldati, malgrado le premonizioni del presbiteriano Wilson, la distrugge definitivamente.

Intanto, nella lontana Pietrogrado, quelli che l'«Avanti!» chiama i «massimalisti» hanno dato l'assalto al Palazzo d'Inverno, avviando un altro singolare esperimento che desta stupore e paura. L'Occidente risponde alla rivoluzione sovietica e poi al regime di Stalin con una netta svolta a destra: l'America sconfessa Wilson e condanna Sacco e Vanzetti; in Inghilterra, in Francia (già bastioni della libertà) fior di intellettuali laici o protestanti abbracciano il cattolicesimo, e per anni inviteranno il mondo a rientrare nell'ordine, a chiudere la parentesi aperta con la Riforma e la Rivoluzione francese, a riconoscere, unica madre, la «società cristiana» del Medioevo: il tempo in cui si bruciavano le streghe (e i valdesi).

L'Italia ha l'onore, poco invidiabile, di inaugurare questa svolta a destra: ha vinto la guerra, ma è come se l'avesse persa; i contadini decimati

nelle trincee vogliono le terre, gli operai socialisti, da sempre contrari alla guerra, sognano di «fare come la Russia», i cattolici entrano massicciamente in politica e col Partito Popolare di don Sturzo raccolgono un quinto dei voti, i liberali, che hanno governato l'Italia per sessant'anni, si ritrovano in minoranza: il fascismo prende rapidamente il potere (1922-25) col favore dei Savoia e dei militari e l'appoggio della Chiesa romana, un crescente sostegno degli industriali e quello entusiastico dei piccoli borghesi.

Che dice la Chiesa valdese in questi «anni difficili»? A dire il vero, non molto; si direbbe che la classe dirigente valdese sia «orfana di Giolitti»: spaventata dal massimalismo socialista, allarmata dal successo «popolare», sicuramente poco attratta dal PCd'I di Amadeo Bordiga, la Chiesa valdese sembra prestare un orecchio distratto alle voci del tempo. Negli anni tristi del fascismo emergente, la Chiesa valdese (o, meglio, il suo gruppo dirigente) sembra come ipnotizzata da un dilemma che potremmo oggi liberamente formulare così: questo nuovo regime è solo una nuova Restaurazione, come quella del 1815, o è una ripresa della Controriforma (con tanto di battaglia di Lepanto contro i turchi, questa volta in veste di comunisti russi)? E se la nuova «battaglia di Lepanto» ha da essere combattuta in difesa della civiltà occidentale, non è il caso di transigere un poco sulle libertà civili, in attesa di tempi migliori?

La classe dirigente valdese sembra oscillare per anni tra queste due interpretazioni. Da una parte, non mancano le manifestazioni di allineamento: nel 1926 viene inaugurato a Torre Pellice il monumento a Enrico Arnaud («pastore e duce dei valdesi») con una solenne orazione del sen. Davide Giordano, un valdese a cui è toccato di salvare la vita di Mussolini durante un attentato; nel quaderno popolare che la Società di Studi valdesi dedica al Glorioso Rimpatrio (1939) un intellettuale valdese paragona ingenuamente il Rimpatrio alla Marcia su Roma.

D'altra parte, nessun membro del gruppo dirigente è fascista, e se i piccoli borghesi non disdegnano i gagliardetti, il popolo nelle Valli come nelle Puglie è sordamente ostile al fascismo: nel referendum del 1929 i comuni valdesi danno la più alta percentuale di «no» di tutta Italia. Sempre nel '29, i Patti Lateranensi destano allarme tra i protestanti: s'allunga l'ombra della Controriforma. Ma nello stesso '29, la «Legge sui culti ammessi» permette ai valdesi di tirare (anche troppo forte) un sospiro di sollievo, subito però il respiro viene mozzato dal «Regio Decreto» del 1930 che applica e interpreta questa legge in modo poliziesco e restrittivo: sembra d'essere tornati ai tempi di Vittorio Amedeo II. Ecco: la speranza dei valdesi è che Mussolini, tallonato dal re, sia un nuovo Vittorio Amedeo II, oggettivamente, se non soggettivamente, portato a riconoscere ai valdesi uno spazio di vita limitato, ma sicuro. Nel frattempo, l'amata Inghilterra potrà risalire la china, la mai dimenticata Francia potrà difendere la sua democrazia minacciata, e forse anche l'America potrà uscire dalla sua crisi.

Ma questi valdesi che traccheggiano in mezzo alle odiose traversie del regime fascista non mancano d'una certa dignità: come quel grand'uff. Nicolò Introna, che assiste col Nuovo Testamento (greco) in mano agli esami degli studenti di Facoltà, e si vede offrire da Mussolini il posto di Governatore della Banca d'Italia alla sola condizione che si dimetta da membro del Concistoro di Via IV Novembre a Roma; il suo «no» segna con chiarezza i limiti di un'adesione che non è consenso, dimostra che i valdesi pagano bensì il tributo a Cesare, ma non sacrificano alla Bestia.

Certo, il moderatore viene periodicamente ricevuto dal Duce, ma, nel complesso, la vecchia repubblica «tiene» con dignità e il Sinodo resta l'unico esempio di governo democratico in tutta Italia. Ma il tentativo del regime fascista di trasformarsi da puramente autoritario in pienamente totalitario rischia di ridurre ulteriormente i pochi spazi concessi alle minoranze. La Chiesa valdese risponde a questi pericoli serrando le file e chiamando alla disciplina: il moderatore Ernesto Comba sarà il *leader*, ma anche il duro condottiero di questa «ritirata strategica» esplicitamente condotta in attesa di tempi migliori. La stessa celebrazione del Rimpatrio nel 1939 altro non è se non un invito alla resistenza, pienamente percepito a livello di massa: i valdesi che si adunano alla Balsiglia in quel terribile agosto, mentre Molotov e Ribbentrop stanno per firmare il patto nazi-sovietico, sanno che cosa li aspetta: non si va verso la gloria, si va verso la tragedia. Poi, come dice il popolino alle Valli, «i tempi cambieranno».

Le spalle al muro

Nell'attesa che «i tempi cambino», la classe dirigente valdese si muove essenzialmente su due piani: da una parte, c'è la tenace riproposizione dell'evangelizzazione classica. Qui il *leader* è Paolo Bosio, che fa del tempio di Piazza Cavour un punto di riferimento per tutto l'evangelismo romano, la base d'una nuova e fiorente comunità, la scuola di tutta una generazione di pastori. Certo, il neo-pietismo di questi predicatori è un po' fuori del tempo, ma non poi tanto: non è certo un caso che la Società delle Nazioni inviti il professor Giovanni Rostagno ad aprire con una vibrante predicazione la sua sessione del 1926, e per lunghi anni Rostagno porterà ovunque, anche a livello di massa, una parola irenica e ispirata, capace di toccare le anime anche se, forse, non di «fare la storia».

Più dura, e più discutibile, l'azione di Paolo Bosio a livello interno: ad un certo punto, proprio all'inizio degli anni '30, egli decide che la Chiesa deve «prendere in mano» la gioventù, certo allo scopo di salvarla dal conformismo esterno, ma anche allo scopo di toglierla di mano alle ACDG, troppo interdenominazionali, troppo «liberali» in teologia. Nasce nel 1931 la «Federazione Giovanile valdese» (FGV), comincia in Sinodo un lungo duello tra Paolo Bosio e Mario Falchi, laico impegnato e notorio antifasci-

sta. Vince Paolo Bosio: o, per meglio dire, la corporazione dei pastori valdesi prevale gradualmente sui laici delle ACDG (e delle UCDG): i giovani vengono inquadrati sotto il motto «per Cristo e per la Chiesa».

Ma questo «richiamo all'ordine» non riesce pienamente: nel 1938 la FGV è sostituita dalla FUV (Federazione Unioni valdesi), più ampia e meno esclusiva: il suo primo vero segretario sarà Tullio Vinay. C'è di più: la gestione alquanto autoritaria di Ernesto Comba è però nel fondo rispettosa dell'autonomia sinodale, anche perché Comba è affiancato e limitato da un gruppo di «gentiluomini di campagna» (G. Bonnet, L. Marauda, E. Tron) che non gradiscono certe cadute di stile: la Chiesa valdese resta una piccola repubblica democratica, quasi una cisti nel corpo dello stato fascista.

Ma la Chiesa, chiaramente, ha il fiato corto: le opere sociali chiudono una ad una (soprattutto nel Sud), la Claudiana si ritira a Torre Pellice, per anni nessun nuovo pastore viene assunto. Intanto, il numero dei membri di chiesa cala d'anno in anno: la Chiesa ha le spalle al muro. E poi c'è anche chi, «le spalle al muro», si prepara a metterle in senso letterale, davanti al plotone d'esecuzione. Ma prima di affrontare quest'altra pagina appassionante — la massiccia partecipazione dei protestanti alla Resistenza — ci conviene fare un passo indietro.

Tra Piero Gobetti e Guido Dorso

Ciò che abbiamo narrato fino ad ora, è storia di gruppi dirigenti: accanto — e contro — questi gruppi, c'è la storia d'una piccola pattuglia d'intellettuali destinati a lasciare un'impronta indelebile nella storia del popolo valdese e del protestantesimo italiano: i giovani di «Conscientia», di «Doxa», dei «Gruppi Giovanili valdesi» (GGV), di «Gioventù Cristiana» e de «L'Appello».

Tutto comincia sul finire della prima guerra mondiale, con un filosofo meridionale quasi coetaneo di Gramsci e Gobetti: Giuseppe Gangale. A questo calabrese non piace la riduzione «laica» che Benedetto Croce ha fatto della grande filosofia protestante tedesca (Hegel): Gangale legge Lutero e Calvino, diventa credente e protestante, sposa una valdese (Maddalena De Capua), entra nella chiesa battista di Roma; soprattutto, si mette a collaborare giovanissimo con la rivista battista «Conscientia» e per cinque anni (1922-27) ne diventa il geniale animatore. È antifascista, discute con Lelio Basso, con Antonio Banfi, corrisponde con Gobetti, collabora con Guido Dorso e Tommaso Fiore, grandi meridionalisti.

«Conscientia» tira 5 mila copie; è diffusa e discussa in tutta l'Università, perciò il fascismo la sopprime, e Gangale subito lancia una casa editrice: «Doxa» pubblica 32 volumi, poi sarà soffocata dall'atmosfera ormai plumbea del fascismo trionfante. Ma in questi 32 volumi c'è tutto un discorso; da una parte, Gangale segnala all'Italia la miglior cultura della Repubblica

di Weimar: Max Weber, Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Georg Simmel. Dall'altra parte, «Doxa» conduce una *operazione neocalvinista*: il pensiero e l'opera di Calvino vengono rievocati e reinterpretati in un bel volume dello stesso Gangale, il pensiero di Karl Barth viene presentato tramite una classica sintesi di Max Strauch (*La teologia della crisi*).

Nel 1929 Gangale lancia il suo guanto di sfida al protestantesimo italiano: *Revival, saggio sulla storia del protestantesimo in Italia dal Risorgimento fino ai tempi nostri*. Il miglior libro di Gangale non viene "ricevuto" — sul momento — dalle chiese evangeliche: anche i valdesi non capiscono il suo pensiero, e soprattutto non raccolgono il suo invito a far tornare «il valdismo, calvinismo». A 36 anni, Gangale è stanco, lascia l'Italia e cambia mestiere: d'ora innanzi studierà linguistica, si stabilirà in Germania, poi in Danimarca, poi in Svizzera; negli ultimi anni, si dedicherà a risuscitare il dialetto albanese di Calabria, ma prima di morire terrà un corso alla Facoltà valdese di teologia (1977) riaffermando l'antica fede calvinista, e preoccupandosi affettuosamente delle sorti della Chiesa valdese.

I ragazzi di «Gioventù Cristiana»

Nel 1934, quando abbandona l'Italia, Gangale lascia dietro di sé solo un pugno di ragazzi, che hanno ormai trovato in Giovanni Miegge una nuova guida: figlio di un convertito e d'una valligiana, Miegge è un pastore di grande ingegno e di fragile salute. Non gradisce la svolta conservatrice che Paolo Bosio sta imponendo alla chiesa, e nel 1931 diventa direttore di «Gioventù Cristiana», l'organo delle ACDG «liberali» e interdenominazionali. Fin dal primo numero, «Gioventù Cristiana» diventa l'organo d'un neocalvinismo intelligente, di un barthismo depurato da certi romanticismi germanici attraverso il filtro dell'esperienza storica della Chiesa valdese «mater reformationis», come amano dire i giovani che si raccolgono nel vetusto tempio del Ciabàs a discutere la nuova teologia.

La Chiesa ufficiale celebrerà con gran fiato il centenario del Glorioso Rimpatrio? La pattuglia di «Gioventù Cristiana» celebrerà e ricelebrerà il Sinodo di Chanforan, l'adesione alla Riforma (1532): «un atto di suprema saggezza, veramente ispirato dall'Alto», scriverà nel 1942 Mario A. Rollier, ormai vicino a impugnare il fucile di «Giustizia e Libertà». Ma «Gioventù Cristiana» resta isolata, nella cultura italiana come nella Chiesa valdese: in compenso, avrà una rivincita postuma quasi totale. Per rendersene conto, basta elencare i nomi dei giovani che si raccolgono intorno a Miegge, dopo essere stati discepoli diretti o indiretti di Gangale: sono Carlo Gay, Neri Giampiccoli, Francesco Lo Bue, Giorgio Peyronel, M.A. Rollier, Giorgio Spini, Vittorio Subilia, Valdo Vinay: l'avanguardia del futuro protestantesimo italiano.

Certo, questa è una singolare «avanguardia»: quando Paolo Bosio pro-

pone che la Chiesa rinunci al battesimo dei bambini, è proprio Miegge ad opporsi con un libro discusso e, tutto sommato, un po' vetero-calvinista. In realtà Miegge, più che il gruppo dominante, è il vero interprete della tradizione valdese: «Gioventù Cristiana» sa che il valdismo è, costitutivamente, popolo-chiesa, e che cesserà di esistere il giorno in cui dovesse rinunciare ad esserlo.

Terra ribelle

Che questa «fiducia» nel popolo valdese non sia infondata, lo dimostra il tragico biennio 1943-45. Il Collegio di Torre Pellice è sempre stato un focolare di antifascismo. La funzione del Collegio si accentua, quando la Tavola manda come professore il giovane e coltissimo pastore Francesco Lo Bue, e al Convitto manda Jacopo Lombardini, convertito metodista di Carrara, proveniente dal Partito repubblicano, antifascista della prima ora, bastonato e disoccupato: nei suoi romanzi idealizza le Valli, ma vi coglie il fermento di libertà, le tracce d'una vocazione mai spenta. Intorno a questi intellettuali si forma verso il 1940-42 un gruppo di giovani antifascisti; sono operai, contadini, studenti, figli di pastore: Frida, Roberto e Gustavo Malan, Paolo Favout, Jean Rivoir, Giulio Giordano. Li ritroveremo tra poco.

Ma prima che si levi l'alba tragica dell'8 settembre 1943, la Chiesa valdese vive un «intermezzo» in cui sembrano concentrarsi tutte le sue ambiguità. Prima del Sinodo gli intellettuali di «Gioventù Cristiana» si trovano di nuovo nel tempio del Ciabàs e stilano un bel documento sui rapporti fra stato e chiesa: viene ripresa la dichiarazione della Tavola del 1849, si rivendica una tradizione d'indipendenza e di libertà. Il documento viene ripreso dal Sinodo e permetterà alla Chiesa di affrontare con lucidità i dilemmi del dopoguerra neo-costantiniano.

Durante il Sinodo il pastore Vittorio Subilia, presidente della Commissione d'esame, membro di «Gioventù Cristiana» e notorio antifascista, presenta un ordine del giorno che sostanzialmente allinea la Chiesa valdese sulle posizioni della Chiesa confessante tedesca e lo fa, coerentemente, nella forma d'una *confessione di peccato*, ma il documento non "passa": forse urta troppo la superbia valdista, forse sembra troppo rischioso, forse l'ora appare difficile, ma non poi così drammatica: le armate angloamericane stanno risalendo la Calabria, si tratta semplicemente di saper aspettare.

E invece, la tragedia c'è: il Sinodo non s'è ancora sciolto che la «Voce dell'America» annunzia l'armistizio (8 settembre). Quel giorno stesso si forma a Torre Pellice, in casa Rollier, il primo nucleo di resistenza armata. Il 9 settembre l'esecutivo piemontese del Partito d'azione si trasferisce a Torre Pellice, il 10 comincia la raccolta sistematica di armi, in casa del pastore Aime al Serre d'Angrogna; e nel giro di poche settimane le Valli si coprono

di gruppi armati. E interessante notare come si ripartiscono i numerosissimi partigiani valdesi: una grossa minoranza milita nella divisione «autonoma» Val Chisone (i fratelli Serafino, i fratelli Gay): sceglie cioè una posizione «liberal-democratica»; un'altra minoranza (gli operai di Luserna) si schiera coi Garibaldini: sceglie cioè una posizione rivoluzionaria, all'ombra dell'epopea di Stalingrado. Ma la grande maggioranza dei partigiani valdesi combatte nelle formazioni di «Giustizia e Libertà». valdesi saranno larga parte dei comandanti e commissari politici della «V GL» (i tre fratelli Malan, Favout, Lo Bue, Bouissa, Lombardini) e nella lontana Milano valdesi convinti ricopriranno incarichi al massimo livello dell'organizzazione politica e militare di «Giustizia e Libertà»: Giorgio Peyronel, Gustavo Ribet, Mario A. Rollier e da GL verranno anche alcuni dei più interessanti convertiti del dopoguerra: Egidio Liberti, i coniugi De Ambrosi.

Questa convergenza di tanti protestanti su GL non può essere casuale: si fa sentire ancora una volta il gusto della «riforma senza apocalisse», dell'azione incisiva ma graduale; GL combatte ma soprattutto organizza, discute; a Torre Pellice, nella tipografia della Tavola valdese, Enzo Jouve stampa clandestinamente il «Pioniere», 15.000 copie, un discorso pieno di tensione morale e di lucidità politica. La popolazione delle Valli qualche volta fa fatica a capire questa impostazione più politica che militare della lotta, la resistenza elastica di fronte ai rastrellamenti, qualche iniziativa spericolata, ma continua a sostenerli, questi suoi figli, con vitto, vestiario, informazioni: «I valdesi sono tutti ribelli», dice un ufficiale fascista al partigiano Jean Rivoir, mentre lo sta «interrogando».

Una mano che non trema

E la Chiesa? La Chiesa, sostanzialmente, è sulle posizioni espresse — o non espresse — durante il Sinodo 1943: i barthiani, con poche eccezioni, sono passati alla lotta clandestina, nelle Valli come nelle città; i pastori accettano di rischiare per i partigiani (qualcuno ha da mesi un ebreo nascosto in casa), ma la richiesta partigiana d'avere un cappellano rimane disattesa, e un dialogo sulle ragioni della lotta viene rimandato a tempi migliori. Nell'insieme, la Chiesa punta su quella che chiameremo la soluzione «liberal-democratica»: la Resistenza è legittima risposta alla barbarie nazista, ma non è il germe d'una società nuova; soprattutto, non si ritiene che possa essere *l'altro lato* d'una chiesa confessante. Eppure, questi partigiani che muoiono nei Lager o finiscono davanti al plotone d'esecuzione hanno qualcosa del «confessore della fede». I tre martiri più noti riproducono, in modo impressionante, la geografia spirituale della «Chiesa evangelica valdese» di oggi:

Renato Peyrot è un ragazzo delle Valli che studia a Torino. Prima di ca-

dere alla stazione di Pinerolo a poche settimane dalla Liberazione scrive alla sorella una lettera calda e comunicativa, in cui si esprime il meglio della fede del Risveglio: «Ho appreso questa sera la sentenza di morte... sono calmo e tranquillo, come te lo può provare la mia mano che scrive senza tremare... ho chiesto perdono a Dio dei miei peccati, e morrò tranquillo, fiducioso che Egli mi accoglierà vicino a sé...».

Jacopo Lombardini lo abbiamo già incontrato: apostolo instancabile di antifascismo al Convitto e al Collegio di Torre Pellice negli anni 1941-43, a 51 anni decide di salire in montagna, viene nominato commissario politico GL, ma non cessa mai di predicare l'Evangelo alla popolazione, ai partigiani, nelle sue lettere. Questo metodista dalla bella parlata toscana riesce a entrare nel cuore della gente, risuscita per una stagione la Chiesa Libera di Alessandro Gavazzi, certo in una dimensione di consapevole sofferenza: catturato nel marzo 1944, torturato, spedito a Fossoli e poi a Mauthausen, stupisce tutti per la sua serenità, per il continuo parlare di Evangelo e libertà, di vita democratica e di vita eterna. Qualche mese prima aveva scritto alla sorella: «Io morirò nella fede evangelica, a cui sono stato chiamato per la grazia di Dio»: entrerà nella camera a gas la vigilia del 25 aprile 1945.

Quasi negli stessi giorni (marzo '44) viene catturato anche *Guglielmo Jervis*, figlio di quella «borghesia cosmopolita» che tanto ha contato nella Chiesa valdese: è stato membro dei GGV a Milano, cassiere di «Gioventù Cristiana», lettore di Doxa. Ma Jervis non è un intellettuale, è un ingegnere che ha lavorato per anni alla Olivetti di Ivrea, dove è noto per la sua dirittura puritana; accademico del CAI, è uso scalare in fretta il Lyskamm o il Cervino, perché vuol passare il pomeriggio della domenica coi bambini, con la moglie Lucilla Rochat: non ha lussi né vizi, respinge favori e raccomandazioni. Dopo l'8 settembre subito si espone, sfugge all'arresto con grande sangue freddo, ma deve ritirarsi alle Valli: anche qui lotta, organizza, rischia, e cade vittima del suo coraggio; per cinque mesi conoscerà il tormento delle Carceri «Nuove» di Torino, le finte fucilazioni, la tortura: ma non parla.

Durante il «bagno di sangue» che percorre l'Europa dopo il fallito attentato a Hitler (20 luglio 1944) e nel quadro dei grandi rastrellamenti d'agosto, Jervis con quattro ignoti viene impiccato sulla piazza di Villar Pellice. Il pastore Jahier lo potrà riconoscere perché prima di morire, col consueto sangue freddo, si è buttato dietro le spalle una Bibbia tutta consunta al libro dei Salmi, con un messaggio per Lucilla: in quelle poche parole scritte con uno spillo c'è l'amore di tutta una vita, la passione per la libertà, la certezza della vita eterna. Dopo la guerra riceverà una medaglia d'oro, il nome d'una scuola e d'una strada a Ivrea, e un commosso epitaffio di Giovanni Miegge: «Se attraverso l'azione dei suoi morti la chiesa ha contribuito a dare un'anima alla Resistenza, questa ha reso alla chiesa qualcosa della

sua anima degli antichi tempi: possa la chiesa non dimenticare troppo presto».

Un momento magico

E invece, dopo la guerra, la Chiesa sembra proprio aver voglia di dimenticare, di chiudere la parentesi. Mentre le staffette valdesi piangono i fidanzati caduti al Ponte Chisone, sulle piazze dei villaggi si balla: la festa riassorbe il tempo, la vita continua. Per un anno l'Italia, e con lei il popolo valdese, vive un momento magico: non ci sono scarpe, ma c'è speranza e fantasia.

A differenza dei valdostani, i valdesi non chiedono un'autonomia amministrativa per le Valli: troppo forte nella Chiesa è il senso della missione in Italia, del legame con una vasta diaspora; e il partigiano di Orsara, che è caduto il 26 aprile sullo stradale di Airasca, ricorda loro che, al di là della Linea Gotica ormai smantellata, dei fratelli li aspettano. I valdesi puntano piuttosto su una repubblica decentrata, democratica, abbastanza forte da controllare i *trust* tipo Fiat, o forse di nazionalizzarli come in Inghilterra: ben pochi votano monarchia il 2 giugno 1946, una maggioranza dà il suo voto al Partito d'azione (erede di GL). Si ritenta anche, ma invano, l'esperimento del «deputato valdese», come ai tempi del banchiere Malan.

L'eroe paradigmatico di questo momento è *Mario Alberto Rollier*: figlio d'un medio industriale, valoroso professore universitario (di chimica), uomo anche di notevole cultura umanistica e teologica, Rollier è amico di Lelio Basso, di Antonio Banfi, di Eugenio Colorni; è stato discepolo di Gangale, poi stretto collaboratore di Miegge: quando il fascismo ha soppresso «Gioventù Cristiana», ha comperato con l'aiuto di Adriano Olivetti (figlio d'una Revel) una rivistina clericale («L'Appello») e ne ha fatto la voce dei barthiani antifascisti. In casa sua è stata fondata, il 27-28 agosto 1943, la sezione italiana del Movimento Federalista Europeo. Rollier passa due anni nella clandestinità; la mattina del 25 aprile, a Milano, Leo Valiani gli trasmette quell'ordine di insurrezione che ha redatto, la sera prima, con Egidio Liberti e Gustavo Ribet.

Nel '46, Rollier gode di un vasto prestigio, ed è il naturale candidato della Chiesa e del popolo valdese alle elezioni per la Costituente: ma non "passa". Pesa su di lui la debolezza del Partito d'azione, che dopo essere stato l'animatore di quasi metà della Resistenza (l'altra metà è garibaldina), si trova ora emarginato dagli inediti rapporti di forza del dopoguerra: lo scontro tra il blocco «comunista» e quello democristiano, riflesso italiano dell'ormai imminente guerra fredda.

Cristo si è fermato a Eboli

E così, nel 1947 la Chiesa valdese si ritrova in duplice minoranza, religio-

sa e politica: anche se qualche migliaio di convertiti e due ondate di giovani pastori colmano i vuoti degli anni '30, il disagio è profondo. C'è anzitutto la sorpresa di fronte al fenomeno comunista, alla sua egemonia in seno alla classe operaia, al suo ascendente sugli intellettuali: serena e sicura il 25 aprile e il 2 giugno, la Chiesa è un po' spaesata il 1° maggio. Migliaia di valdesi votano comunista o militano nel PCI (valga per tutti il pittore Filippo Scroppo), i pastori della Puglia parlano con simpatia di Giuseppe Di Vittorio, ma la Chiesa come tale si oppone trasversalmente al PCI: pesano la lettura di Silone e di Koestler, il ricordo dell'aggressione alla Finlandia luterana (1939); brucia il ricordo dell'articolo 7 della Costituzione approvato grazie al «realismo» di Palmiro Togliatti.

Eppure, il tentativo di raccogliere questa diffidenza in chiave coerentemente «social-democratica» (anzi, liberal-democratica), fallisce: nel 1948 Mario Rollier si ripresenta candidato al Parlamento, questa volta nelle liste del «Partito Socialista dei Lavoratori» (oggi PSDI) e ottiene un vasto appoggio dalla Chiesa, da ex partigiani GL; ma, pur conservando intatto il suo prestigio, ancora una volta, non "passa". Gli operai delle Valli hanno votato «Fronte popolare» (la coalizione PCI-PSI sconfitta il 18 aprile 1948); e del resto, nelle liste del Fronte popolare, c'è anche qualche intellettuale protestante, come *Bruno Revel*: professore a Milano, barthiano in teologia, kantiano in etica, socialista in politica, è la prova del fatto che la Chiesa valdese, non comunista, non è disponibile per la crociata che papa Pacelli sta scatenando; e sono proprio gli scomunicati di Pacelli che diventano valdesi in quegli anni: gli operai di Colleferro, i braccianti di Ferentino, che sotto la guida del professor Valdo Vinay costituiscono nuove comunità. E degli «scomunicati» saranno i fondatori della chiesa di San Salvo, poi di San Giovanni Lipioni (in Abruzzo), e tanti altri.

Certo, la Chiesa guarda piuttosto alla Svezia socialdemocratica: anche il PSDI di Giuseppe Saragat guarda alla Svezia, ma perde presto il suo smalto. I valdesi si ritrovano politicamente orfani, e per giunta immersi fino al collo nell'Italia democristiana: questa è un'altra sorpresa, ben più sconcertante della prima, perché i comunisti possono anche essere visti, *in bonam partem*, come dei potenziali «social-democratici», ma cosa sono mai questi democristiani, che hanno conquistato di colpo il 35% del voto italiano? Nell'insieme i valdesi, chiesa e popolo, non hanno dubbi: ci troviamo di fronte a una riproposizione, in chiave democratica, della civiltà della Controriforma: una proposta inaccettabile.

Per i valdesi, come per tutti i protestanti, il più lungo e più duro scontro col regime democristiano avviene sul terreno dei rapporti tra chiesa e stato: non solo perché il ministro Scelba perseguita implacabilmente avventisti e pentecostali, Fratelli e «Chiese di Cristo», colpendo ogni tanto anche valdesi, metodisti, battisti ed Esercito della Salvezza; ma anche perché la Costituzione contiene in sé un dilemma non risolto: da una parte, l'articolo 7 consacra il sistema concordatario; dall'altra parte, proprio quella sinistra

che si era spaccata sull'articolo 7 offre ai protestanti, con la formulazione finale dell'articolo 8 un'arma nuova: le cosiddette «Intese». La Chiesa valdese non esita a battersi su questo nuovo fronte: nel '48 crea una commissione che può contare sui più bei nomi del valdismo, poi investe in questa operazione uno dei suoi uomini più intelligenti: Giorgio Peyrot. Sarà una battaglia lunghissima, estenuante ma non vana.

Certo, se si guardano intorno, i valdesi non riescono a scorgere molti possibili alleati; e la scelta del gruppo dirigente cade istintivamente, ancora una volta, sugli eredi di Giustizia e Libertà: si legge «Il Ponte» del grande Calamandrei (vi si scrive, anche), si ripensa la propria vocazione meridionalistica sulle pagine di Carlo Levi (*Cristo si è fermato a Eboli*), più tardi su quelle di Rocco Scotellaro, il socialista lucano. Ma certo, le masse sono lontane, e manca ai valdesi una interpretazione comune della realtà italiana.

Sul piano propriamente religioso, la Chiesa nel dopoguerra si trova ad affrontare alcune importanti *novità*: i pastori che operano nel Sud non tardano ad informare il Sinodo che una nuova, imponente forza evangelica si è affermata in quelle regioni: il movimento pentecostale e, al suo interno, la grande organizzazione delle Assemblee di Dio. Imprigionati dai fascisti, perseguitati dai democristiani, i pentecostali dal Sud penetrano nelle metropoli del Nord, e tolgono alla Chiesa valdese il suo primato numerico — certo senza scalfirne (ma fino a quando?) il primato culturale e strutturale. E accanto ai pentecostali si affermano altre chiese meno numerose ma non meno attive: gli avventisti, gli apostolici, i nazareni, le Chiese di Cristo. Intanto i Fratelli rinnovano i fasti dei tempi di Guicciardini e si impiantano in tutto il Sud: come numero di membri attivi sono certo pari ai valdesi.

Nel mondo cattolico, al regime democristiano dai toni talvolta un po' sanfedisti (Gedda) si affiancano un papato autoritario e un rilancio massiccio della pietà mariana: le madonne piangono in tempo d'elezioni, e il dogma dell'Assunta (1950) sembra svolgere nel papato antisocialista di Pio XII lo stesso ruolo che il dogma dell'Immacolata (1854) aveva svolto nel papato antiliberale di Pio IX. Ciò dà ai valdesi l'impressione di un cattolicesimo monolitico, un blocco al quale ci si può solo contrapporre, sul piano teologico come su quello civile. Giovanni Miegge lo fa, con supremo equilibrio, nella sua *Vergine Maria* (1950); altri lo fanno sul piano dell'evangelizzazione, d'una controversia talvolta venata d'anticlericalismo. Per qualche anno, tra il '45 e il '48, gli evangelici hanno un facile successo di piazza, i loro migliori oratori (E. Ayassot, T. Balma, E. Eynard) riempiono i teatri, i cinema, le case del popolo: poi la popolarità dei protestanti sfuma, e si bada, saviamente, a costruire (1952: tempio di Milano).

Un'inversione di tendenza

Intanto nel mondo valdese stanno accadendo parecchie novità. Anzitut-

to la generazione barthiana conquista la Facoltà di teologia: Valdo Vinay, Vittorio Subilia, Giovanni Miegge salgono in cattedra; daranno un'impronta a due generazioni di nuovi pastori. Qualcosa di nuovo è venuto fuori proprio da quel movimento giovanile valdese che Paolo Bosio aveva modellato in forma tanto conservatrice: la FUV. Il nuovo segretario, Tullio Vinay, è pastore a Firenze, dove ha nascosto ebrei e ricevuto nella chiesa, per qualche anno, Franco Fortini: a Firenze è circondato da giovani che anelano a qualcosa di nuovo. Ma è tutta la gioventù valdese scottata dalla guerra che anela a qualcosa di nuovo. Nel 1946 ha già creato un nuovo giornale («Gioventù Evangelica»), nel 1947 un «caso» banale avvia un grande movimento: la FUV vorrebbe comperare le ormai inutili casermette di Prali, dove ha cominciato a tenere i suoi campi estivi, ma le casermette non si vendono, e la FUV decide di costruire *Agape*. Un geniale architetto fiorentino (Leonardo Ricci) fa il progetto: è grandioso, avveniristico, ma eloquente.

Tutti i buoni conservatori valdesi predicono un amaro fallimento; invece i giovani si mobilitano: borghesi e proletari, partigiani e repubblichini, italiani e stranieri si ritrovano nei grandi campi di lavoro che in quattro anni completano l'edificio. Fin dal 1947 Agape (in greco: l'amore di Cristo) ha una linea ben chiara: nel momento della guerra fredda Agape predica la riconciliazione; nell'ora di Gedda e di Scelba pratica l'ecumenismo; soprattutto, Agape annuncia la fine dell'individualismo protestante e propone come soluzioni la vita comunitaria, la predicazione «sulla piazza». Nell'immenso edificio non c'è una cappella: Gesù era un laico, e anche Agape sarà «laica». Tuttavia Agape ha una teologia, e spesso degli ottimi teologi e degli intellettuali ben aggiornati; basta scorrere la lista dei collaboratori negli anni della costruzione e del «lancio» di Agape: l'ex partigiano Sandro Sarti, Neri Giampiccoli, Carlo Gay, Enea Balmas, Giorgio Girardet sono tutti barthiani della prima o della seconda generazione. Il graduale spostamento a destra, che era cominciato verso il 1913, è terminato: comincia il movimento inverso, e durerà un bel po'.

La secolarizzazione

L'Italia che il 1° gennaio 1958 entra nel Mercato comune europeo ha ben poco a che spartire con l'Italia agraria e retriva che era entrata, catastroficamente, nella seconda guerra mondiale, e con la stessa Italia di De Gasperi e della Madonna pellegrina (1950). Malgrado la forza della CGIL e la graduale crescita del PCI, i democristiani hanno ormai vinto la loro partita: occupano l'industria di stato, le amministrazioni, le banche; intanto, la sinistra è in crisi: la brutale repressione sovietica in Ungheria (1956) divide i socialisti dai comunisti, tra poco comincerà il centro-sinistra che spaccherà il PSI. Ma questa «vittoria strategica» della Democrazia Cristiana non fa dell'Italia un paese cattolico: l'Italia è semplicemente diventata un paese

borghese con un pò' più di sottogoverno, e molta ideologia: è cominciata la secolarizzazione della società italiana.

Anche i valdesi secolarizzati cominciano ad essere molti: come i dragoni del Catinat che varcavano il Chisone nella primavera 1686, dal 1960 fino ad oggi massicce ondate di secolarizzazione rischiano di far crollare le difese valdesi; e sono proprio i figli della borghesia colta, frutto ambito di un secolo di «promozione valdese», ad abbandonare la Chiesa, talvolta con un filo di superbia. Franco Fortini se n'è andato da tempo, e molti altri restano, per la vita, in una sorta di limbo scomodo per loro e per gli altri: sono valdesi, ma non credenti.

Gli anni '60 vedono anche il ridimensionamento sociologico delle Valli, e lo sventramento delle comunità del Sud. Le località «classiche» del popolo valdese perdono due terzi della loro popolazione: a valle, cresce una sorta di «mezzaluna valdese» dove immigrati della montagna alluvionano gli operai secolarizzati, riempiono le corali e le classi di catechismo, ma questi sono tutti comuni misti, ormai periferia di Torino: sui posti di lavoro, nei luoghi d'incontro, il popolo valdese non c'è più, o, almeno, non si riconosce più con immediata facilità. Nel Sud, molte comunità si svuotano: migliaia di emigrati vanno al Nord, oppure vanno all'estero; ben pochi torneranno. È la trasformazione industriale del paese che rischia di travolgere la Chiesa, o almeno di privarla della sua base popolare, delle sue radici nella terra del Sud e del Nord.

Alla «mutazione genetica» che è in corso nel paese (e al proprio interno), la Chiesa valdese reagisce con una pluralità di iniziative che di primo acchito può sembrare dispersiva, o disperata: l'ultima carica della guardia la sera di Waterloo. Cominciamo per una volta dagli ultimi: *i meridionali*; e, anticipando un po' sulla nostra cronologia, consideriamo valdesi e metodisti insieme. A Napoli-Portici c'è, dal 1905, la grande Casa Materna, e a Napoli-Ponticelli dal 1944 la piccola, attiva Casa Mia, ambedue opera della famiglia Santi. Ora si sta aggiungendo un terzo gioiello: l'Ospedale evangelico, concepito durante la guerra, inaugurato nel 1968, proprietà della Tavola valdese ma amministrato insieme da tutte le denominazioni evangeliche della grande Napoli. Teofilo Santi sarà per anni l'animatore di questo straordinario esperimento.

A Palermo un caso (ma esiste il caso?) offre al pastore Pietro Valdo Panascia un vecchio edificio in un quartiere dominato dalla mafia e dalla miseria: ne nasce, in dodici anni, un grande Centro diaconale, sorretto dalle chiese mitteleuropee: la Noce è anche un pulpito, da cui il pastore sa dirigere parole coraggiose contro la mafia. Gli anni '60 non sono una Waterloo: quasi nello stesso tempo nasce anche il «Servizio Cristiano» di Riesi, certo l'opera che polarizza di più l'attenzione della Chiesa per tutti gli anni '60. Tullio Vinay, il controverso uomo di Agape, vi diventa il vero e proprio «totem» della tribù valdese (almeno fino al 1976).

Napoli-Ponticelli, Palermo, Riesi sono delle *scuole* di testimonianza, e

dei centri di dialogo con la miglior cultura «impegnata» del Sud: Danilo Dolci, Michele Pantaleone, tanti altri. Tutt'e tre sono un'offerta di protagonismo al popolo meridionale, proprio nel momento in cui, sotto specie di «sviluppo», si attua la sua ennesima subordinazione. Del resto, i tre «giganti» non sono soli; nello stesso spirito sorgono intorno a loro altri centri: maglifici e giardini d'infanzia, centri d'incontro e case di riposo, cooperative e centri culturali. Non c'è un disegno centralizzato, è vero, ma una certa logica c'è e, diciamolo pure, anche una certa grandezza morale.

La presenza nel sociale

Alle Valli, intanto, si delinea un fenomeno analogo: un'attiva borghesia torinese assume, nel tempo libero, la responsabilità degli Ospedali valdesi, e li conduce ad un profondo rinnovamento. Il dibattito è degno di nota: la vecchia «destra valdese» vorrebbe che i nostri Ospedali diventassero case di cura private, competitive sul piano dei servizi prodotti, capaci di accumulare margini economici per una generosa beneficenza. La nuova sinistra li vorrebbe passare allo stato, cioè, in parole povere, *chiudere*: questo verbo terribile comincia ad accompagnare, tristemente, tutte le proposte di «riforma della Chiesa»: la Chiesa pensi a formare medici e infermieri che poi, nell'atmosfera laica degli Ospedali pubblici, sapranno rendere la loro testimonianza. Ma i lavoratori valdesi che sono stati ricoverati negli Ospedali pubblici sanno benissimo che questi non sono affatto «laici»: sono dei condomini a gestione democristiana, lottizzati tra i vari partiti. Finisce così per prevalere una soluzione intermedia: gli Ospedali resteranno valdesi, ma saranno inseriti nella programmazione pubblica.

Qualche anno dopo, è il turno delle case di riposo, che andranno incontro a un completo rinnovamento, sotto la guida del pastore Alberto Taccia e col conforto d'una buona teologia: così la Chiesa elabora un adattamento creativo ai problemi dello «stato sociale», che va sostituendo inesorabilmente la vecchia società familiare e paternalistica, ormai logorata dallo sviluppo.

All'estremo opposto si situa la parabola di Agape, della Gioventù Evangelica Italiana (GEI, poi FGEI) e del Movimento Cristiano Studenti (MCS). Agape è stata inaugurata nel 1951, e nello stesso anno è stata concepita la GEI, una sorta di confederazione dei movimenti giovanili valdesi, metodisti, battisti: la ritroveremo più avanti per i suoi riflessi sull'unità del protestantesimo italiano. Sempre nel 1951, «Gioventù Evangelica» (GE) cessa di essere puramente valdese e diventa organo della GEI: nei primi anni ne è direttore Carlo Gay, teologo barthiano.

Negli anni '60 Agape, MCS, GEI e GE finiscono per formare una miscela esplosiva: Agape diventa il fulcro del «pensiero radicale» all'interno (e anche all'esterno) del mondo protestante italiano: una serie di riusciti «campi Africa» e gli stessi «campi ecumenici» (una novità per l'Italia) fanno di Agape

una straordinaria tribuna di dialogo. Sono gli anni del centro-sinistra, della sensazione di «inganno» che si diffonde, con l'impressione che il Partito Socialista (a cui guarda ormai la maggioranza dei valdesi) stia soffocando tra i tentacoli della piovra democristiana. D'altra parte l'esperienza sovietica è ormai impallidita nella coscienza degli intellettuali. Così, giovani pastori e giovani professori si ritrovano, con naturalezza, nel campo della «nuova sinistra»; ma tentano, anche, di separare l'ateismo dal marxismo: in un incontro MCS di Agape, nel 1967, Giovanni Mottura conia la formula: «Ci confessiamo cristiani e ci diciamo marxisti».

La polemica esplode vivacissima nell'autunno 1967, a causa d'un numero di «Gioventù Evangelica» tutto dedicato alla Rivoluzione russa (dove Mottura riprende la sua formula), che non incontra il gradimento dei barthiani classici: ne segue una discussione piuttosto tesa, ma tutta condotta entro i termini dell'ortodossia barthiana.

Nel bel mezzo di questa «civile polemica», esplode il '68, e cambia tutte le carte in tavola.

La versione evangelica del Movimento studentesco desta l'indignazione dei liberal-democratici, il rifiuto dei barthiani della prima generazione e l'imbarazzo dei barthiani quarantenni, dirigenti della GEI: hanno troppo nel sangue il «verticale», «l'infinita differenza qualitativa tra Dio e uomo» per trovarsi a loro agio in questa nuova versione dell'«apocalisse razionalistica»: ma le loro convinzioni, il loro «pessimismo antropologico» vengono solo da Barth o non vengono per caso direttamente dalla Bibbia? Sono «cultura protestante», o Parola di Dio?

Su questo punto, la GEI si spacca. Le nuove generazioni di studenti non hanno dubbi; la vocazione cristiana si esprime oggi, *tout court*, come lotta anticapitalistica. Su queste basi centinaia di volantini invadono l'Italia, i culti vengono interrotti: su questa base, anche, si contesta il Sinodo valdese tre giorni dopo l'invasione sovietica della Cecoslovacchia (agosto 1968). È su questa linea che nasce nel 1969 la FGEI, Federazione Giovanile Evangelica Italiana: raggruppa, come la GEI, i giovani valdesi, metodisti, battisti, ma la sua vera base di massa sono gli studenti di classe media. Tutti i motti del '68 entrano in quel congresso: quel che conta è confessare la fede «dentro il movimento»; e, per alcuni, la differenza tra fede e «movimento» non è del tutto chiara: tra pochi anni usciranno dalla FGEI e dalla Chiesa; altri percorreranno all'inverso il cammino della secolarizzazione, e incontreranno, proprio nella FGEI, il Cristo vivente e una comunità di fratelli.

La città e la cultura

A metà strada tra le «grandi opere», delle Valli e del Sud, e la linea della FGEI, sta il tentativo di buona parte della Chiesa valdese (e di quella meto-

dista), di darsi una *strategia urbana* nel Nord: qui la passione operaista di alcuni intellettuali converge con le preoccupazioni dei pastori e dei concistori che vedono troppi membri di chiesa «divorati» dalle inumane periferie del «miracolo».

A Torino si cerca di decentrare la chiesa, di aprire nuove sale in periferia: non si vuole più limitare la presenza valdese alle sole «cattedrali» dove tuonano, con successo effimero, i grandi predicatori. A Milano, nel '68 si apre la Libreria Claudiana, che conoscerà una crescita spettacolare, e su cui si innesterà un fiorente «Centro culturale protestante». Sempre nel '68 nasce a Cinisello il «Centro Jacopo Lombardini»: il nome è tutto un programma, e non a caso tra i suoi «padri nobili» c'è Ferdinando Visco Gilardi, metodista, un uomo che ha conosciuto il Lager di Bolzano e che milita, con libertà, nelle file del Partito Comunista.

Ma la Chiesa non riesce a trovare una strategia per le grandi città; pesa ancora troppo il modello valligiano, fatto di populismo e di alta cultura: il pastore valdese tipico resta un parroco di montagna, che legge Pavese e Thomas Mann, e li sa citare a proposito, ma è un po' perso nel mondo dell'elettronica, nel pluralismo dei gruppi umani, nel variare dei conflitti politici: sempre un po' in anticipo per quanto riguarda la grande cultura, sempre un po' in ritardo per la cultura di massa.

Per ovviare a questa difficoltà la Chiesa valdese lancia, a partire dagli anni '60, una poderosa *offensiva culturale*: nel giro di 25 anni la Facoltà di teologia passa da tre professori a cinque, e diventa un punto di riferimento ecumenico, nazionale e internazionale: i padri erano dunque stati profeti, nello scegliere la sede di Roma!

L'Editrice Claudiana si sposta a Torino, si trasforma e si apre; traduce la grande teologia tedesca, ma pubblica anche i testi del dissenso cattolico. Narra la storia del protestantesimo italiano, commenta la Bibbia, trova anche il tempo di pubblicare la *Storia dell'anabattismo* di Ugo Gastaldi, evangelico indipendente. Raggiunge il suo vertice con una serie di opere storiche pubblicate tra il 1974 e il 1980: la grande *Storia dei valdesi* a cura di Gonnet - Molnár, Armand-Hugon, V. Vinay: tre interpretazioni molto diverse della vicenda valdese. La sintesi è data, già nel 1977, da *I valdesi* di Giorgio Tourn, forse il libro più incisivo degli anni '70-'80, certo il più letto.

Discussa e sofferta, provinciale e universale, la Claudiana è per quegli anni ciò che «Bilychnis» era stata per il protestantesimo italiano degli anni '10: la premessa per un discorso comune.

L'ora del Concilio e del dissenso

Intanto, il protestantesimo italiano ha dovuto affrontare uno dei problemi più delicati di tutta la sua storia; alla mutazione sociologica del paese

si è accompagnata, proprio negli stessi anni, la mutazione del cattolicesimo: è suonata l'ora del Concilio (1962-65). La sorpresa, tra i protestanti, è grande: solo ieri hanno finito di combattere contro Mario Scelba, ancor oggi stanno soffrendo per le ambiguità del centro-sinistra, ed ecco che il cattolicesimo bellamente dimentica l'era delle repressioni e si candida a guida del progresso, perfino a centro di quel movimento ecumenico che aveva squalificato nel 1928 e snobbato nel 1948 (Assemblea di Amsterdam).

La Chiesa valdese si divide tra due interpretazioni, che portano il nome di due teologi barthiani: Valdo Vinay dà una *lettura storica* del Concilio Vaticano II; esso è una rottura rispetto al Vaticano I, è una ripresa della tendenza conciliare del '400: la cristianità si rimette in movimento. Quella di Vittorio Subilia è invece una *lettura sistematica*: le costanti del cattolicesimo si ritrovano tutte nel Concilio, il Vaticano II completa e non smentisce il Vaticano I. Questa lettura guadagna il favore della maggioranza dei protestanti italiani: piace alla base, ai vecchi seguaci di Paolo Bosio, ai *leaders* giovanili. In realtà, questa lettura, se dà una spina dorsale al protestantesimo italiano, non ne tonifica abbastanza il sistema muscolare; lo provano due fenomeni: l'ecumenismo di tipo «biblico» e il cattolicesimo del dissenso.

Il primo trova un animatore infaticabile nel pastore Renzo Bertalot, che dal 1968 dirige la Società Biblica e diventa presto l'animatore della TILC, la traduzione interconfessionale della Bibbia: i protestanti forniranno un buon 30% del lavoro, ma esiteranno a lungo di fronte a questa traduzione. E il SAE, questo «segretariato attività ecumeniche», fatto da laici ma non troppo malvisto dalla potente Conferenza Episcopale Italiana, resterà una frequentatissima palestra di incontri senza mai diventare una tribuna riconosciuta.

Valdesi e metodisti si ritrovano invece largamente concordi nel privilegiare il dialogo con il «cattolicesimo del dissenso», poi con le «comunità di base»: lo decide il Sinodo (1970), lo pratica la FGEI. Soprattutto, la Chiesa si trova fra le mani uno strumento privilegiato per questo rapporto: il settimanale «Nuovi Tempi»; nato nel 1967, questo giornale si apre subito al «movimento», e in particolare al movimento cattolico: nel 1974, con l'appoggio della Tavola e il *placet* del Sinodo, diventa «COM-Nuovi Tempi», fondendosi con un'altra rivista, a maggioranza cattolica questa. Per qualche anno sarà molto vicino ai «Cristiani per il socialismo», più tardi capirà di essere la voce di due minoranze e condurrà un discorso tenace e incisivo: l'equivalente, nel mondo evangelico, di ciò che «Il Manifesto» è nella cultura di sinistra.

Il fronte protestante

In questo periodo la Chiesa valdese assume — o raccoglie — anche tutta

una serie di iniziative per l'unità del protestantesimo italiano, e ciò in tre direzioni diverse: la Federazione, l'integrazione valdese-metodista, il dialogo aperto con tutte le Chiese evangeliche vecchie e nuove.

È già del 1946 la proposta di costituire un *«Consiglio Federale delle Chiese Evangeliche in Italia»*. All'inizio, il Consiglio raccoglie solo valdesi, metodisti, battisti, e quei battisti un po' speciali che costituiscono la «Missione della Spezia» (poi AMEI), la madre spirituale delle attuali Chiese Libere. Più tardi, con l'aggravarsi dei problemi di libertà religiosa, il Consiglio finirà per raccogliere in fronte unito quasi tutte le denominazioni evangeliche operanti in Italia. Stava però fermentando in vari ambienti il desiderio di qualcosa di più, o di qualcosa di nuovo: la scintilla che fece smuovere il tutto fu probabilmente il primo Congresso della Gioventù Evangelica Italiana (GEI) tenuto a Milano nel 1951. Esso metteva in atto un movimento destinato a premere in due direzioni diverse ma complementari: la creazione d'un movimento giovanile unico (realizzato poi nel 1969) e l'avvio d'una spinta unitaria in seno alle denominazioni «storiche» del protestantesimo italiano.

Nei due casi, si trattava di fenomeni minoritari, ma non effimeri: nel 1962 il Congresso GEI di Roma rivolgeva «appello solenne» alle Chiese e al Consiglio Federale affinché venisse convocato un secondo Congresso Evangelico (dopo quello, rimpianto, del 1920), nella chiara prospettiva dell'unità del protestantesimo italiano. Dopo qualche esitazione, l'appello veniva raccolto, e si avviava la preparazione del Congresso, con la partecipazione di tutte le chiese operanti in Italia, dai luterani ai pentecostali, e un vasto coinvolgimento di base: più riservati solo i Fratelli, inclini a non accendere illusioni né a facilitare equivoci. Il Congresso si teneva a Roma, nel maggio 1965, in un'atmosfera indimenticabile; l'antica Chiesa valdese, le Chiese nate durante il Risorgimento e quelle sorte a cavallo della dura esperienza fascista si incontravano, si «davano la mano di associazione», si riconoscevano in una comune riserva critica nei confronti del Concilio Vaticano II (conferenza Subilia), esprimevano una comune volontà di testimonianza: tutto ciò avrebbe dovuto trovare sbocco nella sostituzione del vecchio Consiglio Federale con una sorta di patto federale tra le Chiese evangeliche: la *Federazione*, appunto. Ma già in chiusura del Congresso qualcuna delle grandi denominazioni «nuove» annunciava che non avrebbe partecipato alla Federazione; essa restava dunque cosa delle Chiese «storiche»: battisti (dell'UCEBI e dell'AMEI), luterani, metodisti, valdesi.

La Federazione (FCEI) nasceva due anni dopo a Milano (1967) in un clima di ordinaria amministrazione, temperato solo da un *preambolo* duraturo e teologicamente fondato, e dall'inserimento di alcuni meccanismi sinodali (il collegio dei revisori). La Federazione sembrò a molti un contenitore vuoto; ma questo contenitore doveva pur essere stato predisposto con una certa cura, se poté riempirsi di contenuti piuttosto significativi: il 1° gennaio 1973 la Federazione lanciava la rubrica televisiva «Protestantesimo»

da cui oggi dipende in buona parte l'immagine pubblica delle Chiese evangeliche nel paese, e continuava a gestire la fortunata rubrica «Culto Radio», sorta già nel 1944. In caso di catastrofi, la FCEI svolgeva un ruolo di «basso profilo», ma sicuramente incisivo nel tempo (Belice, Friuli), finché il terremoto del 23 novembre 1980 dava fuoco a una miscela esplosiva: la catastrofe in Irpinia e l'emergenza a Napoli mettevano in evidenza il tragico persistere della *questione meridionale*, a livello civile come a livello ecclesiastico: un intervento da cinque miliardi, tre convegni, un libro, facevano della Federazione il centro propulsore di un rilancio del Mezzogiorno nella coscienza degli evangelici italiani.

Una regione autonoma

A fianco delle 93 chiese valdesi (con 85 pastori e una cinquantina di opere e centri) operano da tempo in Italia 37 comunità metodiste (con 18 pastori e otto opere o centri). Due terzi di queste comunità provengono dalla Chiesa Libera di Alessandro Gavazzi, assorbita nel 1905 dalle due missioni metodiste. La crisi economica del 1929 e il rullo compressore del regime fascista gravarono pesantemente su queste due minuscole Chiese, e già nel 1942 la Chiesa wesleyana apriva le trattative per l'unione con la Chiesa valdese. A guerra finita, le missioni inglese ed americana davano però la precedenza all'unità del metodismo italiano: nasceva così nel 1947 la Chiesa Metodista d'Italia, con un consistente appoggio britannico ed una vasta opera di ricostruzione. Verso il 1953 riprendevano le trattative per l'unione coi valdesi, in un clima ancora segnato da alcuni temi risorgimentali: dall'unione delle due Chiese sarebbe dovuta nascere una nuova entità, la «Chiesa evangelica italiana», restando il nome «valdese» confinato a una pura realtà geografica (le Valli) e storica (il Medioevo, l'età della Riforma). Dopo un notevole dibattito, il Sinodo 1955 respingeva questa proposta per motivi storici, teologici ed ecumenici, ed affacciava un'ipotesi diversa: un «patto solenne» tra le due Chiese, una integrazione anziché una unione.

Questa ipotesi doveva rivelarsi efficace: *il patto di integrazione* veniva approvato tra il 1974 e il 1975, e poi messo gradualmente in attuazione fino al primo Sinodo unico del 1979. Il patto contiene alcune novità significative:

— La sua base teologica è data dai capisaldi della Riforma, e non più da quel generico «evangelismo» che aveva fatto da piattaforma a tanti mancati tentativi di unione evangelica nel passato.
— Al centro di tutto il sistema sta un istituto tipicamente valdese: il Sinodo, col suo braccio esecutivo, la Tavola, che mette così al servizio di tutte le chiese locali il suo *status* unico di ente morale esistente «ab immemorabili».
— Le chiese metodiste, visibilmente in minoranza, ricevono tutta una serie di garanzie: i loro interessi economici ed ecumenici vengono curati

da una apposita commissione sinodale, l'OPCEMI (Opera per le Chiese Evangeliche Metodiste in Italia), composta per 4/5 da metodisti; le tradizioni metodiste dei predicatori laici, dei «pastori locali», dei circuiti, vengono accolte e valorizzate da tutta la Chiesa.

In questo contesto è stata risolta la «questione del nome», che aveva bloccato altri tentativi di unione: quando le chiese valdesi e metodiste hanno bisogno di presentarsi all'esterno, nel loro insieme, usano il nome di *Chiesa Evangelica Valdese*, restando inteso che questo nome esprime l'«Unione delle chiese metodiste e valdesi».

L'integrazione ha portato nel vecchio «mondo valdese» delle modifiche profonde. Per darne un'idea, immaginiamo che buona parte delle regioni d'Italia, dal Piemonte alla Sicilia, siano «valdesi», ma che siano «metodiste» l'Emilia-Romagna, le Marche, l'Umbria, l'Abruzzo e il Molise: una serie di regioni diverse tra di loro, ma ben collegate per terra e per mare, e soprattutto desiderose di mantenere una propria identità all'interno del comune patriottismo nazionale.

Le dodici tribù

Il mondo evangelico italiano è piccolo, ma complesso e articolato: sono proprio le dodici tribù d'Israele, ognuna con la sua storia e con la sua identità; le si può forse riunire in una «lega sacra», ma non le si potranno mai unificare amministrativamente. Ciò è stato dimostrato, negli ultimi vent'anni, da una serie di dialoghi bilaterali intrapresi dalla Tavola e incoraggiati dal Sinodo.

Primo fra tutti viene il rapporto tra battisti, metodisti e valdesi, comunemente indicato con la sigla BMV. Trentacinque anni di lavoro giovanile comune, vent'anni di corresponsabilità in sede FCEI, una grossa convergenza sui temi della pace, dei rapporti fra stato e chiesa, una stretta collaborazione in alcune opere, lasciano prevedere la nascita d'una collaborazione organica che non sarà un'integrazione, ma sarà certo qualcosa di assai vivo e di assai profondo.

Secondo in ordine di tempo (1980) è venuto l'Accordo di base con le Chiese Libere, rinsaldato dal terremoto dell'Irpinia e da comuni progetti evangelistici: le Chiese Libere, metodiste e valdesi sono pienamente integrate a livello regionale (Campania, Emilia), mentre la partecipazione dei «liberi» al Sinodo è solamente consultiva.

Nel 1973 la Chiesa valdese ha firmato la «Concordia di Leuenberg», che abbatteva vecchi steccati tra luterani e riformati in Europa: dopo pochi anni l'accordo si è ripercosso anche in Italia, e i rapporti dei valdesi con la Chiesa Luterana in Italia si sono fatti più stretti: le possibilità di dialogo sono molto ampie, e cresceranno col tempo.

Negli anni '70 è ripreso il dialogo con le Assemblee dei Fratelli: un appo-

sito «comitato promotore» ha organizzato tre incontri significativi e ben frequentati (1978, 1979, 1984). Il rapporto coi Fratelli apre il problema del rapporto tra valdesi, metodisti ed «evangelicals»: si tratta di confrontare due esperienze diverse, due «scuole» di spiritualità che possono e debbono darsi «la mano d'associazione» in vista d'una testimonianza che non può che essere comune a dispetto della varietà delle culture.

Concludendo, la Chiesa valdese sa molto bene di *non essere* il protestantesimo italiano: e tuttavia sa altrettanto bene che senza valdismo non si dà protestantesimo italiano, ma solo un generico evangelismo, sempre subalterno e sempre tributario d'altri. D'altra parte, la Chiesa valdese si pone come la custode della *memoria storica* di tutto il protestantesimo italiano; questo fatto la pone anche come la titolare della *visibilità* del protestantesimo italiano: lo si è visto a metà degli anni '80.

Occasione o tentazione?

Gli anni che vanno dal 1983 al 1986 hanno costituito un momento di «alta visibilità» per la Chiesa valdese e per tutto il protestantesimo italiano. La prima occasione è stata *l'anno luterano* (1983). Fino a poco prima, Lutero era stato in Italia una sorta di «immagine negativa», da esorcizzare: per i cattolici era l'uomo che aveva «diviso la chiesa», per i marxisti era l'uomo della repressione anticontadina, il padre della borghesia, il responsabile del militarismo prussiano... Orbene, nel 1983 la rivalutazione di Lutero è completa: decine di seminari cattolici invitano i professori valdesi a parlare del grande Riformatore; gli «Editori Riuniti» (casa editrice assai vicina al PCI) affidano a un valdese, Mario Miegge, la redazione d'un «libro di base» che Miegge scrive da par suo, e da protestante, sulla vita e sul significato del Riformatore e della Riforma. Da ogni parte, il tabù è caduto: l'Italia ha bisogno dei protestanti.

Lo si vede, nettamente, quando viene la seconda occasione. Il 21 febbraio 1984 la Tavola firma l'Intesa con lo stato, e la risonanza nel paese è assai vasta: è solo coincidenza con la firma (18 febbraio) del «nuovo» Concordato? Non pare: l'Intesa viene rapidamente approvata dalla Camera e dal Senato, e il Presidente del Senato, il cattolico liberale Francesco Cossiga vi saluta ufficialmente la delegazione valdese, con un discorso che echeggia visibilmente i migliori pensieri di Roberto d'Azeglio, rivissuti nel clima pluralista del secondo Novecento. Eletto presidente della Repubblica, il 17 febbraio 1986, Cossiga rende visita ufficiale alla Chiesa valdese presso la Facoltà di teologia, alla presenza di tutti i responsabili dell'evangelismo italiano, espressamente invitati dalla Tavola.

Perché questi «successi» inattesi? La spiegazione — a nostro avviso — va ricercata proprio in quel processo di «modernizzazione» e secolarizza-

zione dell'Italia che aveva sfondato i bastioni valdesi del Nord e del Sud. La modernizzazione ha infatti trasformato l'Italia in modo profondo:

— *sociologicamente*, non c'è più il blocco della borghesia del Nord e dei latifondisti del Sud, a cui si contrapponevano gli operai e i contadini (il grande «mito» di Gramsci): c'è invece la classica *società complessa* dell'Occidente, una società che ha la sua base di massa nella media e piccola borghesia: non fa più figli, importa immigrati africani, legalizza l'aborto e il divorzio; si sgancia dalla sua tradizione, ed è in cerca di una nuova *legittimazione*: la legittimazione pluralistica della società aperta. Non per questo è necessario il consenso di tutte le *componenti* della società. È una forma nuova e superiore di conformismo.

Non a caso, le massime autorità dello stato si sono trovate concordi nel chiedere alla Tavola valdese di partecipare alla *consacrazione religiosa* di questa legittimità, pronunciando una preghiera sull'Altare della Patria in occasione del quarantennale della Repubblica (giugno 1986): ma non a caso tutta la Chiesa si è ritrovata compatta nel sostenere il rifiuto, cortese ma netto, che la Tavola ha opposto a questo invito.

Ma è più difficile rifiutare altre proposte: nel 1985 proprio il laicissimo Partito Radicale costringeva il Parlamento ad aprire anche alle altre Chiese le possibilità di finanziamento pubblico riconosciute alla Chiesa cattolica, e le Chiese evangeliche si trovavano davanti ad alcune nuove, drammatiche scelte: nasceva un dibattito teologico, ecclesiologico, etico, di straordinaria intensità, ma sono 30 anni che il dibattito «politico» è intenso nella Chiesa valdese; come in tutti i dibattiti ci sono stati dei momenti di incontro e dei momenti di scontro.

L'incontro è avvenuto nel modo più imprevisto: il 12 maggio 1974 s'è tenuto in Italia un grande referendum che ha spaccato il paese: il referendum sul *divorzio*. Tutto lasciava pensare che il referendum avrebbe spaccato anche la Chiesa valdese; e invece, no: nei mesi precedenti tutta la Chiesa s'è messa spontaneamente in moto, senza una parola d'ordine, e si è messa a discutere il problema in modo capillare: gruppi, riunioni di quartiere, studi biblici. Il risultato è stato spettacolare: a Bobbio Pellice, comune valdese al 95%, i voti favorevoli al divorzio hanno raggiunto il 96% (la percentuale più alta d'Italia); ma in tutta l'area valdese si può dire che il voto è stato massiccio a favore... per essere esatti: non a favore del divorzio, ma a favore della *libertà*.

Lo stesso fenomeno si è ripetuto nel 1981, in occasione del referendum sull'aborto, che pure urtava maggiormente il moralismo protestante: l'unica spiegazione è la secolare tradizione di libertà, e soprattutto l'abitudine a distinguere tra le leggi della coscienza e le leggi dello stato.

In mezzo ai due «referendum della concordia», c'è la spaccatura. Nel 1975-76 l'Italia vive un clima del tutto particolare: l'egemonia democristiana comincia a vacillare, il Partito Comunista offre a numerosi cattolici il posto di «indipendenti» nelle sue liste elettorali; a parziale copertura «ecu-

menica» di questa operazione, si cerca un valdese, e la scelta cade con naturalezza su quello che abbiamo scherzosamente chiamato il «totem della tribù»: Tullio Vinay. La Tavola ritiene che questa candidatura possa aprire uno spazio di testimonianza, ma il fatto scatena una tempesta: i pietisti, i liberal-democratici ritengono che Vinay abbia tradito la sua missione, che la Chiesa sia ormai succube delle «potenze di questo mondo»: il Sinodo 1976 si trova davanti una petizione di 3.335 firme (il 15% della Chiesa) che chiede una inversione di tendenza, con solennità, con gravità. Il Sinodo raccoglie solo in parte le richieste dei 3.335 e rifiuta di sconfessare Vinay; la minoranza si sente incompresa, e fonda la TEV: Testimonianza Evangelica valdese. Ma il movimento, ben chiaro nei suoi *no*, è meno compatto nei suoi *sì*, e finisce per raccogliere solo una frazione dei 3.335: condurrà una lunga protesta contro le tendenze marxiste, poi contro la liberalizzazione dell'etica sessuale, ma non uscirà mai dallo *status* di consistente minoranza.

In realtà, paradossalmente, il 1976 segna la fine dei grandi dibattiti politici (o ideologici) in seno alle chiese valdesi e metodiste: stanno emergendo temi ben più inquietanti per la tradizione protestante. Primo fra tutti: *le donne*. Tutto il secolo aveva visto un graduale aprirsi della Chiesa valdese alla partecipazione paritaria delle donne: nel 1903 esse avevano ricevuto il diritto di voto, nel 1962 era stato introdotto il pastorato femminile, nel 1970 Marcella Gay, già staffetta partigiana, era stata eletta membro della Tavola valdese. Ma a metà degli anni '70 questo «onesto gradualismo» veniva spezzato: nasceva il «movimento».

Proprio nel 1976 nascevano la FDEI (Federazione Donne Evangeliche Italiane), il «collettivo donne FGEI», il «collettivo donne cristiane per il socialismo» (poi collettivo donne COM-Nuovi Tempi) e la Chiesa si trova presto di fronte ad una vera e propria sfida. Il movimento femminista (con tanto di cognomi valligiani: Long, Peyrot, Tron) mette in discussione la divisione del lavoro, la subordinazione dei ruoli femminili. Con la polemica Spano-Vinay si mette in discussione anche l'*etica del servizio* che aveva sorretto le «avanguardie valdesi» da Agape a Riesi a Cinisello e si affacciano, candidamente ma frontalmente, i temi dell'autorealizzazione: costruire Agape è stato solo un «servizio», o è stato anche un *piacere*? Non c'è parola più di questa che faccia irrigidire i valdesi: perché dietro la parola «piacere» si affaccia, fantasma amato e temuto, il sesso. Ma la liberazione femminile non è libertinaggio, è una questione grossa: l'uomo vittoriano (e, soprattutto, la donna vittoriana) ha fatto il suo tempo, bisogna cercare nuovi modelli. Lo dimostrano quegli omosessuali credenti che, in perfetta buona fede, e spesso dopo una drammatica ricerca, chiedono cittadinanza nelle chiese evangeliche.

Discepolato nella libertà

L'emergere dei «soggetti» si intreccia con l'avanzata dei *movimenti*. I gio-

vani, poco contenti dei partiti, si buttano sulle nuove iniziative: l'ecologia, e soprattutto la *pace*. Due fatti polarizzano il movimento: i missili di Comiso e l'incidente di Cernobyl. L'esempio tedesco (*Kirchentag*, i fazzoletti viola) galvanizza anche i quadri intermedi della Chiesa: non certo «pacifista», il Sinodo si schiera a favore dei «facitori di pace», appoggia le manifestazioni, intavola perfino un dialogo col Presidente del Consiglio Craxi. Sorge a Catania un «Centro di Documentazione e Informazione sulla Pace» (CEDIP) con l'appoggio della Tavola e positivi riscontri nelle chiese tedesche, olandesi, americane.

In questo contesto, la passione politica degli anni '60 e '70 viene sostituita da una passione etica di nuovo tipo: si cercano una nuova qualità della vita, delle nuove solidarietà. Qualcuno lamenta che l'interesse per la teologia stia calando, rispetto ai «gloriosi anni '30». In realtà, la svolta barthiana è stata irreversibile: si tratta soltanto di andare *avanti* in un contesto completamente mutato.

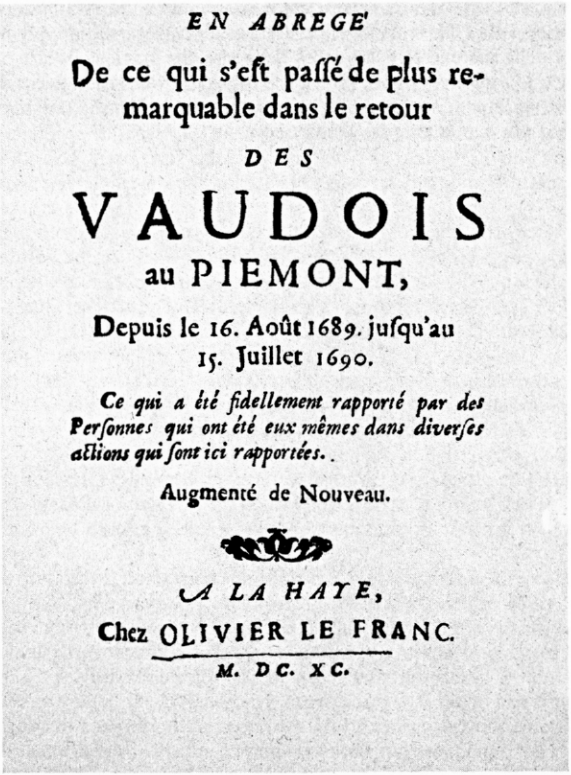
Ma il contesto è cambiato davvero: all'inizio di questo scritto abbiamo mutuato da Giorgio Spini l'immagine della Chiesa valdese come «piccola San Marino» incuneata ai margini dell'Italia: ora, a tre secoli dal Glorioso Rimpatrio, la piccola San Marino valdese è ben inserita nel resto della nazione: di più, è ricevuta, ricercata, è una *componente* riconosciuta della vita nazionale: essa si pone come una *repubblica della fede e della cultura*, il cui territorio si situa tra il «sociale» e il «culturale»: un ambito non geografico, né etnico (solo il 20% dei pastori è di origine valligiana), eppure disegnato con una certa precisione: chi mette piede al «Servizio Cristiano» di Riesi, a «Casa Materna» di Portici, o nel tempio di Pomaretto, sa di varcare una frontiera. Il «valdismo» è una cultura, che accetta di assumersi delle responsabilità: una piccola repubblica articolata e decentrata, libera nel dibattito ed esperta di autogoverno, un popolo di credenti disposto a schierarsi.

Ma, in definitiva, non sarà il suo carattere «democratico», «impegnato», «progressista», che schiuderà alla nostra Chiesa le vie dell'avvenire: tutto dipenderà dall'interpretazione che sapremo dare della nostra *vocazione*. Personalmente, sono convinto da tempo che valdesi e metodisti credenti interpretano la loro vocazione nell'Italia di oggi essenzialmente in termini di *discepolato cristiano*; dal 1945 ad oggi, questi sono stati i temi che contano: dallo sforzo di costruire delle comunità riformate (proprio dei primi barthiani) alla creazione di gruppi comunitari quale risposta ai miti del successo e del benessere, e come momenti di trasparenza e d'impegno, fino all'attuale pressione femminista sulle obsolete strutture mentali della Chiesa: dal «servizio» alla «militanza», il vero tema è uno solo: il discepolato, il Gesù del Sermone sul monte, i contenuti della crocifissione (e non solo i sentimenti che essa evoca); in una parola: il discepolato nella libertà.

Ed è su questa base che la Chiesa Evangelica Valdese riceve, fino ad oggi, delle significative adesioni: marxisti che decidono di vivere con noi la

loro riscoperta di Dio, monaci e sacerdoti stanchi di crociate, cattolici di sinistra insoddisfatti del solo «Cristo socialista», «evangelicals» desiderosi d'una teologia più elaborata e, forse, d'un costume meno vittoriano. Riusciranno queste nuove adesioni a colmare i vuoti prodotti dalla secolarizzazione? Riusciremo, vecchi e nuovi «valdesi» insieme, a costituire nell'Italia di domani una minoranza significativa?

Non spetta agli uomini rispondere a queste domande. Ma in definitiva, l'avvenire della Chiesa Evangelica Valdese dipenderà solo da due cose: la qualità delle sue parole e la qualità della vita che saprà stimolare nei suoi membri. Ma questo è dono, più che conquista, e vale la preghiera del Salmo 130: «L'anima mia anela al Signore, più che le guardie non anelino al mattino, più che le guardie al mattino».


EN ABREGE'

De ce qui s'eſt paſſé de plus remarquable dans le retour

DES

VAUDOIS

au PIEMONT,

Depuis le 16. Août 1689. juſqu'au 15. Juillet 1690.

Ce qui a été fidellement rapporté par des Perſonnes qui ont été eux mêmes dans diverſes actions qui ſont ici rapportées.

Augmenté de Nouveau.

A LA HAYE,

Chez OLIVIER LE FRANC.

M. DC. XC.

Frontespizio della relazione di Francesco Huc (1690).

RIPENSARE IL RIMPATRIO

LE COMMEMORAZIONI DEL 1889 E DEL 1939

DI BRUNA PEYROT

1. *Il momento alto*

L'atto del ricordare non riporta fotograficamente il passato alla coscienza, ma seleziona, secondo il pensiero, gli interessi ed i valori dell'epoca, gli eventi con i quali stabilire un vincolo ideale. Così i valdesi ricondussero il loro plurisecolare cammino ad alcune date — Chanforan, le Pasque Piemontesi, l'esilio, l'emancipazione — che, seppur indicative di mutamenti scelti o imposti da agenti esterni, accostate l'una all'altra, dettero alla vicenda valdese continuità nel tempo. In questo contesto, il Glorioso Rimpatrio del 1689 ebbe un'attenzione particolare perché ben si prestava, per la sua emblematicità, a diventare uno dei principali punti di riferimento della memoria valdese e, non a caso, i valdesi ne evidenziarono l'importanza decisiva solo nel 1889.

Nel secolo precedente, infatti, allo scadere del primo centenario, si è in quel rivoluzionario 1789, troppo dispiegato verso il futuro per accorgersi degli anniversari. Non sappiamo, in assenza degli Atti sinodali dal 1789 al 1791, se i valdesi di allora vi abbiano dedicato qualche riflessione, ma cento anni dopo le parole d'ordine della rivoluzione francese risuonarono nei messaggi commemorativi ufficiali, specie quella libertà di coscienza di cui i valdesi si sentivano portatori fin dalle origini, per non essersi piegati all'autorità papale.

Non a caso — dicevamo — la «vera» commemorazione del Rimpatrio avvenne per la prima volta nel 1889. La chiesa valdese, infatti, si era sufficientemente consolidata nel mondo italiano: l'evangelizzazione aveva dato buoni frutti e la spiritualità dei membri di chiesa aveva ripreso vigore, grazie anche all'entusiasmo del Risveglio.

> «Abbiamo vinto imponendo la libertà di coscienza, facendo aprire le porte e del Parlamento e delle amministrazioni; abbiamo vinto inalberando la bandiera di Cristo quasi in ogni città»

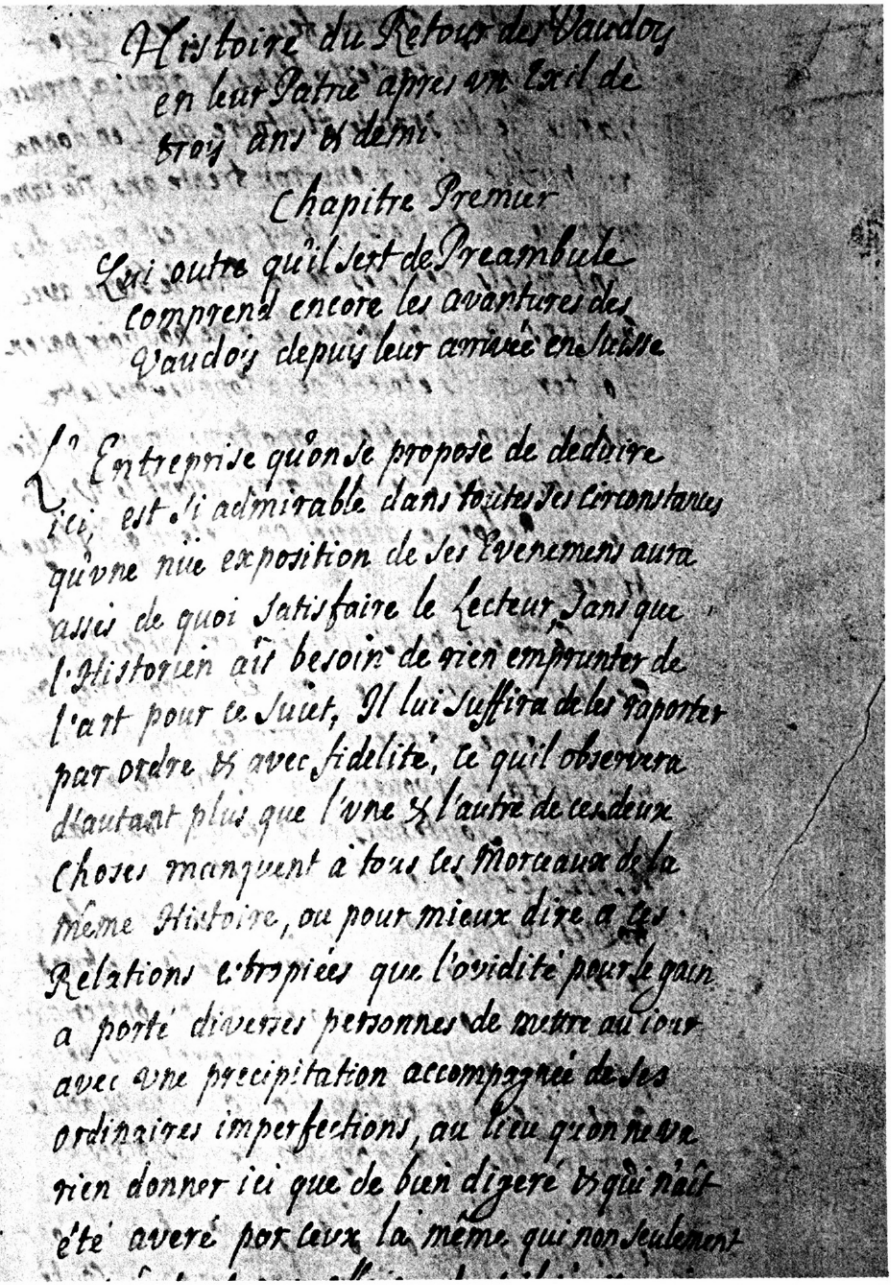
disse C.A. Tron, la sera del 18 febbraio 1889, commemorando a Torino la festa del XVII febbraio.

A quarant'anni dall'emancipazione, quando le speranze del liberalismo

portavano a credere che un futuro di progresso economico e culturale, meglio distribuito fra i cittadini, avrebbe lentamente ma inesorabilmente corroso il potere clericale, il gruppo dirigente valdese sentì la necessità di sancire questo momento "alto" con un'affermazione di identità, ribadita attraverso il ricordo del Rimpatrio. La vicenda rispondeva infatti ad una duplice esigenza: all'interno offriva un'occasione per cementare l'unione dei valdesi attorno alla loro storia di minoranza perseguitata e, nello stesso tempo, all'esterno avrebbe presentato agli italiani una chiesa alternativa a quella dominante, in regola con i valori dell'epoca liberale (chiesa libera e separata dallo stato), degna di essere inserita fra i propugnatori dell'unità d'Italia, le cui tappe di formazione avevano scandito anche l'estendersi dell'opera valdese. Fu scelto il Rimpatrio e non, ad esempio, la data del 1882, 350° anniversario dell'adesione alla Riforma, appena accennato dalla stampa evangelica del periodo. Il Rimpatrio, per diversi motivi, era più simbolico. In primo luogo, il fatto parlava da solo. Se i valdesi, con tanta disperata forza di volontà — ed i precedenti falliti tentativi di rientro lo confermavano — erano tornati dall'esilio, ciò dimostrava la convinzione di voler essere parte della patria italiana, così come l'avevano sognata e perseguita molti eroici esuli risorgimentali. Il fatto, poi, di aver resistito alle persecuzioni avrebbe ulteriormente convalidato il loro diritto a contribuire alla politica democratica, di cui si sentivano coerenti precursori. Far della Riforma l'avvenimento fondatore della storia dei valdesi avrebbe avuto un significato diverso, inadatto, per il suo carattere più internazionale ed europeo, ad essere proposto come una delle lotte fondamentali del popolo italiano per la libertà di coscienza. Noi oggi, al contrario, consideriamo il Rimpatrio un'impresa internazionale portata a buon esito, sì, dall'ostinazione dei valdesi costretti ad emigrare, ma anche dall'inserimento di questa fermezza in un piano generale di sollevazione armata antifrancese, guidata strategicamente da Guglielmo III d'Orange. I nostri padri, invece, spogliarono il Rimpatrio della sua veste sovranazionale, per vederne solo l'esito finale: il rientro in patria, un concetto caro alla tradizione romantica dell'Ottocento. Scoprire il Rimpatrio rivendicava una diversità del popolo valdese, senza che ciò sfociasse in una irrimediabile separatezza dai concittadini italiani, tracciava un confine che dava risalto all'appartenenza ad una storia, senza però decretarne l'esclusiva ai soli eredi.

2. *La polemica precedente*

A dire il vero, il dibattito sulla *Rentrée* iniziò qualche anno prima sulle pagine del settimanale valdese «Le Témoin» (n. 35, 1880), nella rubrica «Correspondance». L'imputato è Henri Arnaud, troppo guerriero, si dice, e poco pastore, troppo uso alle armi e poco fedele alla pace non violenta delle



Histoire du Retour des Vaudois
en leur Patrie apres un Exil de
trois ans & demi.

Chapitre Premier

Qui outre qu'il sert de Preambule
comprend encore les avantures des
Vaudois depuis leur arrivée en Suisse

L'Entreprise qu'on se propose de deduire
ici est si admirable dans toutes ses circonstances
qu'une nue exposition de ses Evenemens aura
assez de quoi satisfaire le Lecteur, sans que
l'Historien ait besoin de rien emprunter de
l'art pour le Sujet, Il lui suffira de les raporter
par ordre & avec fidelité, ce qu'il observera
d'autant plus que l'une & l'autre de ces deux
choses manquent à tous les Morceaux de la
même Histoire, ou pour mieux dire à ces
Relations estropiées que l'avidité pour le gain
a porté diverses personnes de mettre au jour
avec une precipitation accompagnée de ses
ordinaires imperfections, au lieu qu'on ne va
rien donner ici que de bien digeré & qui n'ait
été averé par ceux la même qui non seulement

33. Prima pagina del manoscritto di V. Minutoli.

34. Enrico Arnaud. Incisione di N. Frankendael (1765).

HISTOIRE

DE

LA GLORIEUSE RENTREE

DES VAUDOIS DANS LEURS VALEES.

Où

L'on voit une troupe de ces gens, qui n'a jamais été jusqu'à mile perſonnes, ſoutenir la guerre contre le Roi de France, & contre S. A. R. le Duc de Savoye: faire tête à leur armée de vingt deux mile hommes: s'ouvrir le paſſage par la Savoye, & par le haut Dauphiné: batre pluſieurs fois les enemis, & en fin miraculeuſement rentrer dans ſes heritages, s'y maintenir les armes à la main, & y retablir le culte de DIEU, qui en avoit été interdit depuis trois ans & demi.

LE TOUT

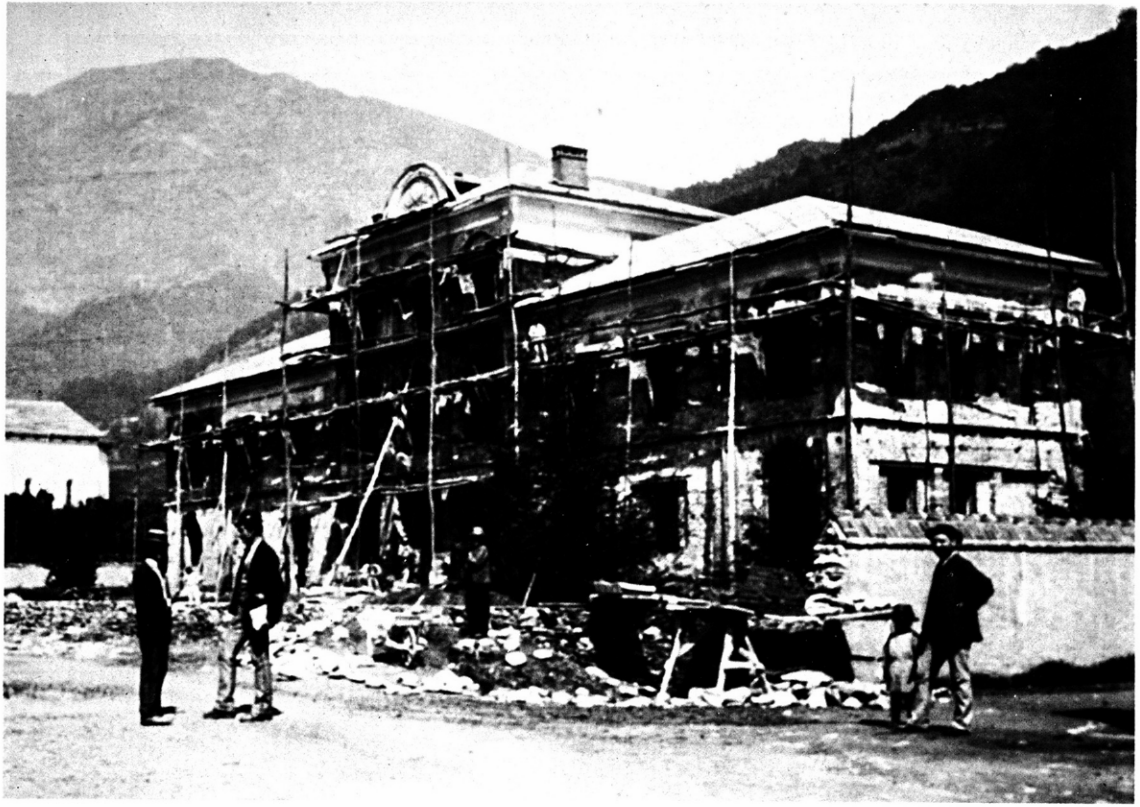
Recueilli des memoires, qui ont été fidélement faits de tout ce qui s'eſt paſſé dans cette guerre des Vaudois, & mis au jour par les ſoins, & aux dépens

DE HENRI ARNAUD, Paſteur & Colonel des Vaudois.

M DCC X.

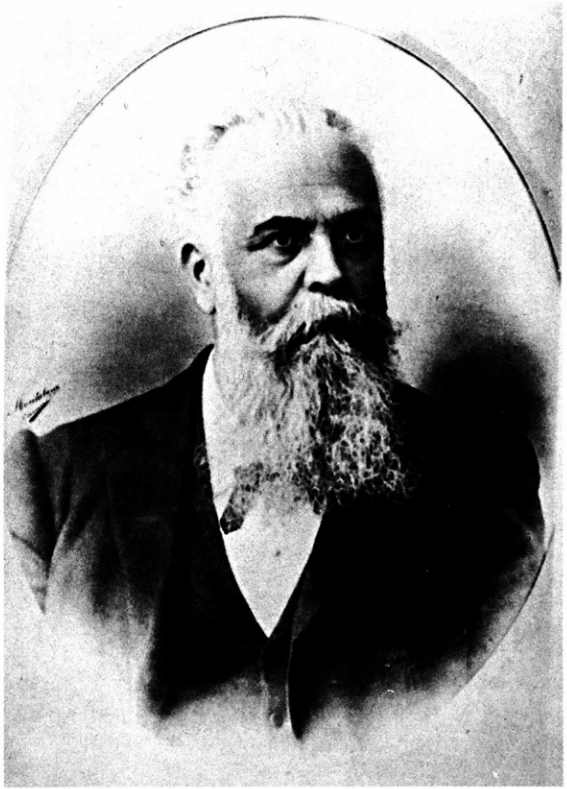
35. Frontespizio della prima edizione della *Histoire de la Glorieuse Rentrée* (1710).

36. La commemorazione del bicentenario del Rimpatrio alla Balsiglia (1889).



37. La Casa Valdese di Torre Pellice in costruzione (foto Davide Peyrot, 1889).

38. Alexis Muston.



39. Emilio Comba.

40. Commemorazione del 250° anniversario del Rimpatrio alla Balsiglia (1939). Parla Alberto Ribet, pastore di Massello (foto Alessandro Ribet).

41. I valdesi italiani davanti al monumento di Arnaud a Dürrmenz (luglio 1939).

42. Attilio Jalla (*a sin.*) e il pastore Ludwig Zeller, durante un incontro tra valdesi italiani e tedeschi a Schönenberg (luglio 1939).

43. Teofilo G. Pons (*a sin.*) e Arturo Pascal vendono libri della Società di Studi Valdesi alla Balsiglia (1939).

44. Mario Viora.

Scritture. La violenza, staccata dal contesto storico che la esprimeva, diventava problema morale posto al singolo e, di conseguenza, difficile da risolvere e meno giustificabile di quanto sarebbe stato il considerarla l'estremo strumento di risoluzione di un conflitto, soprattutto quando in gioco erano collettività autoescludentisi come nel Seicento. Dietro la richiesta di capire Arnaud possiamo leggere la necessità di cogliere il senso del Rimpatrio e la necessità di conciliare l'ideale risvegliato della non violenza assoluta con l'ideale risorgimentale del diritto di un popolo oppresso alla propria difesa: un nodo ancora irrisolto che la celebrazione del Centenario cercherà di sciogliere. L'anno dopo tale dibattito, nel 1881, il libro del prof. Emilio Comba *Valdo ed i valdesi avanti la Riforma*, scatenò un'annosa questione fin dal XIII secolo: l'origine «apostolica» dei valdesi. E. Comba, per la prima volta in ambito storiografico valdese, sollevò, sulla base di un'accurata interpretazione delle fonti, il problema dell'incontro fra i proscritti di Lione e la popolazione già residente alle Valli, convertita al valdismo solo dopo il loro arrivo. I valdesi non potevano quindi vantare un'antichità precedente. Tanto bastò a scatenare per alcuni mesi uno scambio di articoli roventi fra il professore e «Vaudès», un redattore di «Le Témoin», molto critico nei confronti del primo. Ambedue i contendenti espressero opinioni rappresentative di aree diverse del mondo valdese, la parte più tradizionale del quale temeva che il perdere l'origine apostolica equivalesse a dubitare dell'autenticità evangelica della sua chiesa. Non si trattò, dunque, di una semplice controversia da appianare in sede storica; interrogarsi sulla provenienza agitava profonde inquietudini nell'universo simbolico di una comunità che avrebbe dovuto fare a meno di una delle certezze che davano ragione della sua identità. E non a caso, verso la fine, la polemica sulle origini coinvolse la «lingua» dei poemi valdesi del XV secolo (*La Nobla Leyczon, La Barca, Lo Novel Sermon...*), composti — si precisò — non dai discepoli di Valdo, bensì da gente influenzata dall'italiano, tanto da presupporre un antico radicamento in una precedente società religiosa già evangelica, in grado di produrre tale esplosione letteraria.

Era, del resto, un'idea cara ad Alexis Muston (1810-1888), l'ultimo storico ad aver elaborato in modo organico, come egli stesso affermò, «l'existence immémoriale des Vaudois comme l'expression d'un fait non seulement plausible mais réel: le trouvant établi par la logique des choses, non moins que par l'analogie universelle de tous les faits semblables historiquement démontrés» («Le Témoin», n. 31, 1881). Egli guidò per un secolo la riflessione dei valdesi sul loro passato, li rese forti in un periodo in cui la foga — certo giusta — di evangelizzare, avrebbe potuto far correre il rischio della dispersione. Definendo i valdesi «l'Israël des Alpes», fornì una chiave di lettura teologica ad una vicenda di uomini che, come il popolo d'Israele, erano tornati nella terra affidata loro da Dio. Ed è con questi presupposti che si arrivò alla scadenza del Centenario. Vediamone le tappe principali della preparazione.

3. *Appello alla preparazione morale*

Nel 1885 si propose la costruzione di un «refuge» alla Balsiglia (Masselo) in cui collocare un busto in marmo di Arnaud. Nel 1886 «Le Témoin» iniziò la lunga serie di articoli conclusasi solo nella primavera del 1890, che a puntate spiegò i tragici fatti di due secoli prima. Gli autori giocarono sul contrasto fra ieri — tempo di persecuzioni, lutti e guerre — e oggi — tempo di pace, libertà, templi e scuole edificati in un'Italia con Roma capitale, inequivocabile segno del freno posto ai «papistes». In questa prospettiva, la strada percorsa dai valdesi non poté non apparire un progresso per il quale era d'obbligo sentirsi riconoscenti al Signore.

Nel 1887 abbiamo, invece, due indicatori, apparentemente slegati fra loro, che riflettono la sensibilità spirituale espressa dalle successive celebrazioni: la pubblicazione della prima parte de *L'Histoire des Vaudois d'Italie* del prof. E. Comba e la lettera circolare della Tavola valdese «Aux fidèles des Eglises des Vallées et à leurs conducteurs» («Le Témoin», n. 45, 1887).

Il libro di Comba, pur trattando l'origine dei valdesi, non scatenò più le polemiche degli anni addietro, anzi, fu ben accolto dagli stessi avversari di allora che, con lieve spostamento d'accento, forse inconsapevole ma fondamentale, non dettero più eccessiva importanza alla ricerca delle prove del legame con gli apostoli, ma guardarono avanti, alla Riforma protestante, di cui i valdesi — essi dissero — furono indubitabili antesignani. Per questo motivo «cette histoire des Vaudois... devrait être familière à tous les protestants» («Le Témoin», n. 49, 1887). E poco importava se le loro credenze non fossero state dogmaticamente inquadrate secondo i futuri precetti protestanti. Ciò accadde per aver obbedito «à un mouvement de la conscience réveillée plus qu'à une préoccupation dogmatique» (*ibidem*).

Il documento della Tavola (firmato da J.P. Pons moderatore, H. Bosio vicemoderatore, H. Tron segretario, J.B. Olivet e Paul Meille membri laici) riprese esplicitamente l'importanza della «conscience réveillée», paragonando le privazioni avite con l'abbondanza del presente: scuole ovunque, templi, riunioni di preghiera, società di mutuo soccorso, gruppi di evangelizzazione, missioni. Tuttavia, si aggiunse, «les cultes sont bien fréquentés, le sentiment religieux est assez généralement répandu, mais la foi, la foi vraie et agissante, la vie de l'esprit, la vie de sainteté, n'est pas de tous, elle est même le privilège du petit nombre». Dalla riflessione storica si fecero, di conseguenza, discendere precise indicazioni per tutti i membri di chiesa: in nome della coerenza evangelica dei padri, impegnatevi a confessare apertamente la vostra fede, riconciliate le famiglie, abolite le feste pagane, non profanate la domenica, abbandonate l'indifferenza. Sono obiettivi tipici del Risveglio, il movimento di rinascita spirituale che percorse le Valli, dopo la visita del predicatore ginevrino F. Neff (1825).

Il Centenario dell'89 intrecciò costantemente la storia del Seicento con

la necessità di rinnovare lo stato morale delle chiese. «Nous puiserons — conclude l'appello della Tavola — dans l'étude des grandes choses que Dieu a faites en faveur de notre peuple et dans le coeur même de nos pères, la force et le courage d'en entreprendre une autre, moralement aussi glorieuse, que le retour de quelques centaines de Vaudois dans leurs Vallées: le retour de milliers de Vaudois à la foi et à la fidélité chrétienne des martyrs». Appello alla preparazione morale; periodiche circolari esortative della Tavola; informazione storica (su «Le Témoin» appare a puntate il diario di Paul Reynaudin, testimone oculare del Rimpatrio); conferenze, recite ed incontri letterari per collettare in favore del Centenario; apertura di un fondo detto di «souscription d'actions de grâces» al quale contribuì pure S.M. Umberto I con ben 5000 franchi, meritandosi una targa commemorativa; i valdesi non arrivarono impreparati alla fatidica scadenza, anzi impegnarono le loro forze migliori — pastori e professori — all'opera in tutta Italia. Fra i nomi che più ricorrono troviamo: W. Meille da Torino, principale animatore, E. Bonnet da Angrogna, G. Tron e G. Luzzi da Firenze, G. Appia da Parigi, ai quali si aggiunsero i membri del Comitato di evangelizzazione (M. Prochet presidente, J. Pons, C.A. Tron, P. Longo pastori, P. Robert commerciante), cofirmatari di tutti i comunicati della Tavola. Le due amministrazioni riunite decisero il calendario delle manifestazioni dell'89, distribuite nei luoghi nevralgici per i valdesi del Seicento: *Prangins* (16 agosto), da dove partirono; *Balsiglia* (27 agosto), teatro della resistenza invernale 1689-90; *Prali* (28 agosto), nel cui tempio, quasi intatto, Arnaud celebrò il primo culto dopo il rientro alle Valli; *Sibaud* (1° settembre), contrafforte di Bobbio Pellice, luogo del giuramento di reciproca fedeltà fra soldati e ufficiali e, infine, *Torre Pellice* (2 settembre), sede di una nuova opera appropriata alle circostanze che ne avevano prodotto la costruzione: la *Casa valdese.*

4. *5000 a Balsiglia, 6000 a Sibaud*

A *Prangins*, voluto dalla locale «colonia» valdese, venne elevato un obelisco in calcare bianco del Giura, con una scritta a ricordo della storica partenza del 16 agosto 1689. La festa, che iniziava ufficialmente le commemorazioni del Rimpatrio, durò una giornata intera: traversata del lago da Ginevra a Nyon, corteo verso la spiaggia di Prangins, banchetto nei giardini del vicino castello alla presenza di 150 persone. Molti furono i messaggi, fra i quali quello dell'inviato della Tavola Henri Meille, pastore di Torre Pellice, che dichiarò il monumento «une pierre de souvenir et une pierre d'alliance», nel nome della sofferenza dei padri e della solidarietà con i fratelli svizzeri che continuavano a sostenere l'avanzamento della predicazione evangelica in Italia.

Alle ore 16 pomeridiane, otto valdesi (H. Bosio vicemoderatore, G.H.

Hugon pastore a Roma, accompagnato dai due figli, H. Tron da Massello, O. Charbonnier da Torino, M.V. Morglia e R. Prochet da Roma) ripartirono a piedi con l'intento di rifare l'itinerario del Rimpatrio — di cui si daranno accurati resoconti su «Le Témoin» — fino a Balsiglia.

Qui, fin dal pomeriggio precedente la giornata commemorativa, comitive di persone confluirono a piedi sul luogo del raduno, mentre all'imbrunire, falò, colpi di fucile a salve, canti e la fanfara di Pomaretto — che avrebbe accolto gli alpinisti in arrivo da Prangins — dettero espressione ad un suggestivo paesaggio di suoni ed immagini colorate. Molti trovarono ospitalità presso gli abitanti del vallone di Massello, sistemati alla meglio in grange o fienili, altri sotto le tende del C.A.I. di Pinerolo. La grande assemblea del 27 agosto iniziò alle 10, in presenza di 5000 persone, seguita da un banchetto d'onore nella scuola-monumento, riportata per l'occasione alla sua antica funzione di scuola di quartiere, mentre la gente comune pranzò a piccoli gruppi sotto l'ombra dei larici. In complesso, l'incontro fu una festa sobria e contenuta, in cui si sottolineò come «la douceur des temps présents ne doit pas nous faire oublier nos devoirs» (Giosuè Tron, «Le Témoin», n. 35, 1889). Il giorno dopo tutti raggiunsero *Prali* per scoprire una targa commemorativa; il culto, in un primo tempo previsto come nel 1689, con il pulpito sistemato nell'ingresso, venne invece tenuto, per la gran folla accorsa, in un prato poco lontano. Fu d'uopo predicare sul salmo 124, lo stesso scelto da Arnaud duecento anni prima: «Notre aide soit au nom de l'Eternel qui a fait les cieux et la terre».

Ma l'assemblea più grande e popolare avvenne a *Sibaud*. 6000 persone presenziarono all'inaugurazione della semplice piramide di pietra alla cui base furono scolpiti, significativamente, i nomi delle chiese della missione: Torino, Genova, Milano, Venezia, Firenze, Roma, Napoli e così via. Quel giorno si parlarono diverse lingue e sulla tribuna, sotto lo sventolio della bandiera reale e dello stendardo valdese, sfilarono i rappresentanti di molte nazionalità. I discorsi si soffermarono sull'uso corretto della libertà, una parola inapplicata per i valdesi del Seicento, concreta invece per l'avvenire della chiesa: «Cette commémoration doit fortifier en nous la résolution d'arracher à la superstition de Rome les âmes qui en sont encore esclaves. Il ne suffit pas que l'erreur ne pénètre pas dans l'Eglise, il faut que la vérité fasse brèche dans les forteresses de l'erreur» (G. Luzzi, «Le Témoin», n. 36, 1889).

5. *La «Casa Valdese»: un simbolo d'unione*

Il *clou* delle manifestazioni, susseguitesi per quindici giorni, arrivò il 2 settembre, data d'inaugurazione della *Casa Valdese*.

Forse — aveva sostenuto la Tavola valdese che diresse in prima persona le operazioni del bicentenario — molte opere già in funzione avrebbero do-

vuto essere soccorse, ma «il nous a paru que dans une circonstance aussi extraordinaire, il fallaît fonder quelque chose de nouveau» («Le Témoin», n. 6, 1888). All'inizio, i progetti possibili risultavano due: la «Maison Vaudoise» e una «Ecole Supérieure de Jeunes Gens». La seconda proposta cadde in seguito all'emanazione di un nuovo decreto reale (giugno 1888), che facilitava il passaggio degli studenti dai ginnasi alle scuole tecniche e normali tramite un esame di ammissione, una via che avrebbero potuto seguire anche gli studenti valdesi del Collegio, per il quale erano in corso col governo le trattative di pareggiamento.

La Casa Valdese raccolse così tutti i consensi. Non era, in effetti, un'idea nata per l'occasione, già il Sinodo del 1880 aveva incaricato la Tavola di far redigere un piano per un edificio destinato a varie attività. Una «Casa Valdese» a Torre Pellice assumeva però un notevole significato. Essa avrebbe potuto dire in grande ciò che altre case pastorali dicevano nel piccolo di ogni singola chiesa: l'offerta di uno spazio per incontrarsi, vivere in comunità, discutere e, soprattutto, dare ai giovani un'alternativa all'osteria, ai giochi e al ballo. Se questo fu lo scopo per il quale si costruirono le «case» negli ultimi decenni dell'Ottocento, dare cioè un esempio di vita protestante altrettanto importante del tempio, la nuova Casa Valdese significò qualcosa di più. Ospitando l'Archivio, la Biblioteca pastorale, il Museo, gli uffici della Tavola e l'Aula sinodale, sarebbe diventata «un symbole visible de l'union de la famille vaudoise».

Nel momento in cui l'emigrazione per motivi di lavoro e la diaspora, pur prospettando nuove occasioni di incontro evangelico, destavano il timore della dispersione, la chiesa valdese promosse la raccolta e la conservazione delle testimonianze del suo passato, come un diario di famiglia consegnato all'ultimo nato.

«C'est à tout membre de notre peuple et à tous les amis de notre Eglise — qu'ils se trouvent en Russie, à Genève, au Rosario ou en Calabre, peu importe — que nous venons demander de bien vouloir nous envoyer les objets, ayant une valeur historique» («Le Témoin», n. 39, 1888). Alla commissione incaricata di allestire il Museo arrivarono molte armi (colubrine, picche, baionette...), diverse Bibbie, alcuni cimeli di Arnaud. Gli oggetti, prima tramandati di padre in figlio, collocati in esposizione, si trasformarono da ricordi personali in memoria collettiva di un'intera chiesa; e, allestiti per essere guardati da un pubblico in special modo interno alla chiesa, suggerirono un'interpretazione della storia valdese essenzialmente basata sull'opposizione perseguitati/persecutori, che divenne un modo stabile di pensare la propria identità singola e di gruppo. All'organizzazione del Museo aveva dato un grande contributo la Società di Studi valdesi, fondata nel 1881 con lo scopo «de s'occuper de toutes recherches qui se rapportent aux Eglises Vaudoises», in particolare di un settore poco conosciuto in cui sarebbe stato possibile portare un contributo originale: la storia. Tre anni dopo era nato il «Bulletin», rivista ancora oggi esistente («Il Bollettino»), per ospita-

re ricerche scientifiche in grado di interloquire con gli studiosi di altre società storiche nazionali e straniere; un altro modo, dunque, per uscire dal guscio familiare valdese e presentarsi alla nazione con un'immagine degna di credito. Per l'89 la Società di Studi pubblicò un intero «Bulletin» a carattere monografico con le biografie dei personaggi principali del Rimpatrio: G. Gianavello, il «bon vieillard»; E. Arnaud, «chef spirituel» e «conducteur de cette mémorable entreprise»; Guglielmo d'Orange, un «exemple de fermeté morale», «fidèle à la mission qu'il sentait avoir reçue de la Providence»; e infine, Vittorio Amedeo II, «impetuoso, impaziente, geloso, assoluto, animo camaleontico, parolaio politico, inarrivabile dissimulatore». Seguono alcuni saggi sull'assedio della Balsiglia (il racconto del cap. Robert protagonista del Rimpatrio), sull'itinerario (con relativa cartina) e sul soggiorno svizzero degli esuli valdesi; infine, una rassegna bibliografica di libri e manoscritti relativi al Rimpatrio e la «Lettera diretta al Popolo Valdese per ordine di Sua Maestà il Re, in occasione del Bicentenario» concludono il numero. Sempre la Società di Studi, l'anno precedente, nel gennaio 1888, aveva lanciato un appello su «Le Témoin», indirizzato in primo luogo ai pastori, affinché inviassero una lista di tutti i cognomi esistenti o esistiti nelle singole comunità, compresi i soprannomi, la data di apparizione sui registri parrocchiali, le variazioni ortografiche e la presenza presso famiglie cattoliche. Tale statistica avrebbe dovuto far conoscere la ripartizione — con l'eventuale cesura dell'esilio — delle genealogie familiari nelle località valligiane e «réunir tout ce qui de près ou de loin touche à notre histoire, tous les matériaux qui seront très-précieux pour nos futurs historiens» («Le Témoin», n. 3, 1888), in linea quindi con la volontà di recupero della tradizione storica descritta in precedenza a proposito delle finalità assegnate al Museo e alla Casa Valdese.

6. *La prima pietra*

La posa della prima pietra di questo nuovo edificio, progettato dal geom. Epaminonda Ayassot, avvenne il 25 luglio 1888 alla presenza della Tavola Valdese e di 200 persone. Nella cavità di un blocco pietroso vennero inseriti: un Nuovo Testamento in italiano, un esemplare delle Relazioni della Tavola e del Comitato di evangelizzazione al Sinodo del 1887 con gli Atti sinodali dello stesso anno, una copia del verbale della cerimonia e una placca in piombo con le date inscritte 1689-1889. All'ultimo momento si aggiunse una fotografia del re e un esemplare del settimanale locale «L'Avvisatore Alpino» contenente il bando di concorso per l'impresa dei lavori. I presenti, dopo il culto, furono invitati a firmare i verbali della cerimonia. La lunga lista, aperta dai membri della Tavola e chiusa con il nome di una signorina scozzese, conteneva nomi valligiani, del sud, del nord e dell'America latina, compreso quello del generale dell'armata italiana e senatore del regno,

Corte; un *mélange* significativo, dunque, che ritroveremo il giorno dell'inaugurazione ufficiale della Casa.

Alla fatidica scadenza non si era arrivati senza polemiche. La costruzione di un'Aula sinodale apposita aveva, almeno all'inizio, sollevato diverse perplessità. Il Sinodo, d'ora in avanti, per ragioni di comodità — ma non si può certo negare la valenza simbolica della scelta — si sarebbe tenuto sempre a Torre Pellice, rafforzata così nella sua rappresentanza di capitale spirituale dei valdesi. Tutti sostennero che nulla avrebbe impedito la convocazione di assemblee sinodali in qualsivoglia sede cittadina; di fatto, però, dal 1889 non si verificò mai questa eventualità.

7. *La festa*

La cerimonia d'inaugurazione, pertanto, fu aperta ufficialmente alle ore 10 dal moderatore Pons, con la lettura, in italiano, del Salmo 30. Fin dall'alba le strade di Torre Pellice manifestarono una straordinaria animazione: globi colorati, bandiere europee, coccarde, stemmi valdesi, pendevano da ogni parte come richiesto dal comitato per le feste (formato da Arturo e Alberto Peyrot del Forte, E. Albarin, A. Peyrot d'Hollande, D. Giordano, Adrien Muston, E. Ayassot, E. Turin, H. Arnoulet, P. Gay, V. Morglia, P. Parise) e dallo stesso sindaco Boër con un manifesto alla cittadinanza invitata ad accogliere il prefetto Lovera in arrivo col treno del mattino. Il discorso inaugurale spettò al pastore William Meille. Partendo dall'idea di Muston e di De Amicis che tutto nelle Valli, in realtà, era una testimonianza resa alla storia dei valdesi, egli ribadì i motivi della nuova costruzione, voluta non per amor proprio, né per spirito settario, ma «pour affirmer d'une manière tangible... les grands principes qui ont présidé à la formation et au développement de l'Eglise Vaudoise» («Le Témoin», n. 36, 1888). I princìpi sono quelli della verità, della libertà e dell'amore. La verità proviene dalla Bibbia e ha donato la forza di espansione necessaria all'opera evangelistica in Italia. La libertà è contenuta nell'insieme della storia dei valdesi, il cui nome «suonò protesta contro ogni violazione dei diritti più sacri che alla creatura abbia conferito il creatore» (Discorso inaugurale — Fondo Meille n. 2 — Società Studi Valdesi). L'amore, infine, deve essere il cemento che unisce le pietre del nuovo monumento, ognuna delle quali è simbolo di una chiesa valdese ovunque essa si trovi. Il discorso di Meille fu *un discorso all'Italia*, affinché accettasse, come storia sua, le lotte dei valdesi, presentati come precursori della libertà di coscienza, e fu *un discorso ai valdesi* di ogni provenienza, affinché, mantenendo viva la consapevolezza di essere eredi di una catena di testimonianza evangelica, si impegnassero per la loro unità spirituale. Non va dimenticato, a questo proposito, che solo due anni prima, nel 1887, era definitivamente fallito il tentativo d'unione con la Chiesa Libera, a causa della ventilata cancellazione dell'agget-

tivo «valdese» nella futura dicitura, un atto che aveva suscitato forte apprensione, non solo perché la chiesa valdese, mutando nome, avrebbe perso il riconoscimento giuridico, ma perché si sarebbe cancellato il simbolo di un'appartenenza religiosa, cara specialmente ai valdesi delle Valli, che avevano letto nella proposta una minaccia alla loro integrità.

L'intervento di Meille cercò di ricollocare la presenza valdese nel contesto evangelico italiano ed internazionale, recuperandone la visibilità storica, ritenuta presupposto necessario per essere, nel presente, un punto di riferimento istituzionalmente stabile per le forze evangeliche vecchie e nuove.

Nel pomeriggio della stessa giornata, si aprì il Sinodo e la sera, alle 20, si accesero fuochi di gioia sulle colline, mentre fiaccolate di giovani scendevano da ogni parte verso Torre Pellice. Anche la popolazione cattolica partecipò al clima generale di euforia, dando un tocco «ecumenico» alle celebrazioni. Le personalità politiche lanciarono i loro messaggi alla fine del banchetto offerto dai fratelli Peyrot del Forte e parimenti fecero le 70 delegazioni straniere presenti al Sinodo, fra le quali antiche Società sorte in passato per sostenere finanziariamente i valdesi, ai quali ribadirono la loro solidarietà.

Una giornata memorabile, dunque, quel 2 settembre 1889 che concluse le «fêtes Vaudoises», ritenute, come ebbe a dire H. Bosio nel suo articolo di bilancio su «Le Témoin» (n. 38, 1889) «par les souvenirs qu'elles rappelaient, par le don royal et la lettre qui l'accompagnait, par la participation d'un représentant officiel de S.M., par la présence de nombreux personnages très en vue dans le monde politique, par la manière dont la presse les a interprétées, et par la conduite digne et courtoise qu'a tenu la population catholique romaine des Vallées..., une affirmation solennelle de la liberté de conscience».

Affermazione solenne della libertà di coscienza: un finale coerente con i presupposti della celebrazione, rimbalzata su tutta la stampa evangelica e italiana in genere. Vediamone alcuni esempi.

8. *Bilanci e critiche degli evangelici italiani*

«L'Italia Evangelica» uscì dal mese di agosto con una serie di articoli di fondo sulle tappe significative del Rimpatrio, aggiungendovi poi la cronaca delle quattro giornate celebrative principali.

«Il Testimonio», mensile battista, diede invece un unico resoconto (n. 9, 1889), con una punta di ironia in chiusura: «Così finirono le feste del Bicentenario. Speriamo però che non finiscano in fumo, ma che esse risultino in benedizione alla Chiesa Valdese ed ancor all'opera generale di evangelizzazione in Italia». Lo stesso scritto, nel descrivere la scena della folla che saliva a Sibaud da Torre Pellice la mattina del 1° settembre, diceva: «Non vi era casa senza la sua bandiera; solo la chiesa cattolica in mezzo a tanto

patriottismo rimase inadorna, ed insieme con lei, le grandi fabbriche, le quali, fondate dai protestanti, sono ora cadute nelle mani dei papisti».

«La Civiltà Evangelica» (n. 36, 1889), settimanale del movimento religioso in Italia, sottolineò come «a coloro che si gloriano del nome di valdesi diremo doversi ricordare che non basta d'aver nelle vene il sangue dei martiri per essere salvati. Egli è d'uopo avere una fede personale. Fate anche voi il vostro glorioso rimpatrio».

«L'Evangelista» (n. 6, 1889), periodico della Chiesa metodista episcopale ritenne unica cosa utile il restauro della scuola di Balsiglia e criticò con accanimento Arnaud che «predicava ai suoi rozzi soldati, e li faceva piangere di compunzione, quindi scendeva dal suo pulpito improvvisato, e andava a fucilare i prigionieri».

«L'Ape Biblica» (n. 3, 1889), la rivista dei cocordisti («risvegliati» locali seguaci di Cocorda), aggiunse: «I veri discendenti degli antichi valdesi sono quelli che in tutte le denominazioni conservano la fede dei Padri». Le fece eco «La Vérité» (n. 2, 1889), gridando che si confondeva «la patrie avec la religion, le christianisme avec le vaudoisisme».

Come si è visto, parte della stampa evangelica fu piuttosto critica e, del resto, era inevitabile. Rompere le reciproche diffidenze non è mai stato facile. Le critiche ai valdesi, troppo presi dall'entusiasmo per il loro passato, opponevano, di solito, l'Evangelo alla storia, in nome di un radicalismo biblico ritenuto sufficiente ad esaudire la carica missionaria. Ma, se da un lato si auspicava la liberazione dall'influenza clericale, dall'altro, a nostro avviso, si sottovalutavano, in vista proprio di questo fine, le potenzialità offerte dalla Chiesa valdese delle Valli di sperimentare una società protestante come «anticipo» possibile di ciò che sarebbe potuto capitare in una Italia convertita alla fede evangelica. Più distesa — ovviamente perché meno coinvolta e più attenta a non urtare troppo la sensibilità del papato — la stampa italiana che in genere apprezzò le notizie delle «feste valdesi». Il più acceso sostenitore fu l'anticlericale «Capitan Fracassa» di Roma (n. 31, 1889) che, sotto il titolo «Israele delle Alpi», raccontò le vicende del Rimpatrio: «Perché si avvicina il giorno in cui l'Italia dovrà chiamare in suo aiuto tutte le memorie eroiche dei suoi tempi migliori; perché... la grandezza degli eroi di Torre Pellice e della Balsiglia valga la pena di essere celebrata per lo meno quanto quella di Murat...». «La Gazzetta Piemontese» (n. 246, 1889) definì il bicentenario «avvenimento... di primissimo ordine, di grande importanza politica», in cui «tutti hanno scorto nella commemorazione valdese una manifestazione della vita politica del nostro paese». Il settimanale locale «L'Avvisatore Alpino» (n. 382, 1889) scrisse che, seppur i valdesi non erano più colpiti da ostracismo, venivano però ancora considerati come «popolo estraneo alla vita nazionale..., popolo e chiesa da museo, ma non da storia italiana».

Senza entrare oltre in merito ai resoconti giornalistici che meriterebbero una trattazione a sé — con la posizione della stampa estera compresa, favo-

revole in genere al bicentenario in quanto occasione di pubblicità per sentimenti anticlericali e soprattutto per disturbare il centralismo vaticano — soffermiamoci invece sul «bilancio valdese» della celebrazione, scegliendo quello apparso su «La Revue Chrétienne» di Parigi (n. 10, ottobre 1889), intitolato «Lettre d'Italie - Le Bicentenaire de la Glorieuse Rentrée». L'autore è il prof. E. Comba che aveva seguito tutte le manifestazioni, senza tuttavia prendervi mai la parola ufficialmente, né scrivere articoli particolari in merito. Com'era nel suo stile, per nulla apologetico, fece un bilancio scarno, elencando gli interventi più significativi. Citò le settanta delegazioni straniere che lasciarono un'impressione di reale «catholicité de la solidarité protestante», tirò ancora una volta in ballo l'origine dei valdesi, dicendo che se si applicava con rigore la critica alle Scritture, altrettanto dovevasi fare con le fonti del valdismo e terminò lanciando nuovamente un appello alla missione: «Nous avons le sentiment que, après ces fêtes, il faut reprendre la mission à nouveau, avec une foi, une espérance et une charité rajeunies, espérant même contre toute espérance». Un giudizio che coincise con la maggioranza delle opinioni dei valdesi che, tuttavia, dopo il bicentenario videro scemare la loro tensione costruttiva.

Molte speranze, infatti, furono deluse. Il mondo cattolico dimostrava più vigore del previsto, sia nella componente popolare sia nella sua classe dirigente conservatrice. Nuove forze, come il movimento socialista, facevano sentire la loro volontà di cambiamento desiderato e temuto da tutta la società europea, percorsa da una profonda crisi di valori che la grande guerra porterà al punto massimo di rottura.

L'89 era stato un centenario in cui si erano coniugate l'antica fede e lo spirito moderno, i legami internazionali e la proposta evangelica all'Italia, il riscatto di una storia che non si voleva semplice patrimonio di famiglia e la volontà di partecipare, con gli altri italiani, alla costruzione di uno stato diverso, laico, separato da qualsivoglia potere ecclesiastico.

9. *Il 1939: la storia come baluardo*

Cinquant'anni dopo, il clima è completamente cambiato: la memoria non aveva ancora dimenticato una guerra disastrosa che già se ne profilava un'altra all'orizzonte. Nel mezzo, anche sui valdesi, si riversò la durezza fascista che impedì, a differenza dell'89, la notorietà del 250° anniversario del Rimpatrio. Gli anni 1938-39, infatti, dopo la delusione del Concordato e la rigida applicazione della legge sui culti ammessi, videro inasprirsi l'atmosfera di sospetto nei confronti dei valdesi, ai quali venne vietato di esporre la bandiera per la festa del 17 febbraio ed usare la lingua francese nelle scuole, al catechismo, nella toponomastica, per i cognomi e sulla stampa evangelica. Un divieto che colpiva al cuore un elemento importante di continuità ideale col passato riformato, così come i ripetuti tentativi di imporre il cro-

cifisso nelle scuole delle Valli, tacitamente sostituito con il tradizionale quadro col versetto, colpivano uno dei presupposti imprescindibili della loro fede. Sintomo di un periodo difficile che solo più tardi dovette sfociare in aperta resistenza, gli anni '30 rivelarono una chiesa alla ricerca di una possibile via di sopravvivenza, stretta, da un lato, dal controllo sempre più esteso della dittatura fascista e, dall'altro, dall'impegno a seguire la sua tradizionale autonomia e l'opera di evangelizzazione, ormai ferma a causa del divieto di propagandare idee protestanti, troppo pericolosamente europee per soddisfare l'italianità richiesta a dei sudditi fedeli.

In questo contesto, la storia divenne per i valdesi un baluardo naturale, un terreno che nessuno poteva occupare, un modo per recuperare dinamicamente l'identità di chiesa.

Le celebrazioni del Rimpatrio, nel 1939, pur circoscritte e meno imponenti delle precedenti, certo non si prepararono con minor solennità, seppure molto diversa dall'89, in quanto intendevano portare a compimento la nuova collocazione che i valdesi, soprattutto la loro dirigenza, cercavano nell'Italia nazionalista. «Oggi abbiamo dietro a noi una lunga e gloriosa tradizione di fedeltà negli ordini ed agli ideali della Patria, alla quale unicamente domandiamo il privilegio di poterla servire insieme al rispetto dei sacri diritti della nostra coscienza religiosa», scrisse il periodico evangelico «La Luce» (n. 7, 1939).

Se gli uomini dell'89 premevano per *presentarsi* all'Italia, dimostrando di avere le carte in regola per partecipare alla totalità della vita politica collettiva, con atteggiamento propositivo ed originale, i valdesi del '39 cercarono invece l'italianità ad ogni costo, spesso con sentimenti difensivi, come risposta ad una richiesta posta loro in tal senso.

Se nell'89 Prangins, Sibaud, Balsiglia furono luoghi di riconoscenza rivolta ai testimoni del passato ingiustamente perseguitati, che è doveroso riconsegnare alla memoria, nel '39 — dice il libretto commemorativo popolare edito dalla Società di Studi valdesi, sul cui frontespizio occhieggiano i volti di Arnaud, Gianavello e Guglielmo d'Orange — Sibaud diventò «la fedeltà promessa..., il sacro impegno di non piegare, di non retrocedere, di non compromettere con alcuna debolezza l'esito della grande impresa» e Balsiglia fu «l'eroismo». Come un giorno quest'ultimo rifugio fu assediato, «così le nostre valli sono oggi assediate» da un nemico micidiale, «lo spirito del mondo o della mondanità». Chi scrive è Giovanni Rostagno che termina con un deciso appello: «Se non vogliamo tradire la nostra missione, dobbiamo essere e diventare sempre più degli eroi. Eroi della fede, che non conoscano fatali incertezze; eroi del combattimento per la santità, che non si lascino macchiare dal fango del peccato; eroi delle sacre battaglie per l'Evangelo della pace, della giustizia e dell'amore, per la Croce che redime e che salva il mondo» (*ibidem*). È piuttosto difficile, soprattutto per quelli di noi che hanno patito la politica del regime o sono stati educati ai valori dell'antifascismo, accettare, o per lo meno comprendere i toni enfa-

tici di molti discorsi pronunciati in occasione di queste celebrazioni che si vorrebbero invece scevre dalla retorica, poco confacente all'annuncio evangelico. Ciò tuttavia, a nostro avviso, non implicava sempre un'acritica adesione al regime di allora, in quanto ogni epoca ha un suo codice espressivo che lascia l'impronta indipendentemente dal consenso o meno del singolo individuo. Per questo motivo, si volle considerare l'aspetto epico del Rimpatrio, in cui gli eroi di ieri divennero esempi validi per chi, oggi, intendeva alla stessa maniera diventare eroe della fede.

Il rientro dall'esilio assunse i caratteri di un'impresa intrepida, paragonata talvolta, con poco discernimento, «alla categoria delle gesta eroiche, rivoluzionarie, disperate. Ne abbiamo dei grandi esempi nella nostra storia patria recente: la spedizione dei Mille, la marcia di Ronchi; e, più recentemente ancora, la Marcia su Roma» (E. GRISET, *Opuscolo commemorativo Società di Studi Valdesi*, 1939, p. 33). Un estremo paragone che non appartenne alla maggioranza della chiesa. Non mancò infatti, chi, come il pastore V. Subilia, riportò l'avvenimento del Rimpatrio al suo significato più spirituale: «Severo ammonimento — egli scrisse — quello che ci viene dalla generazione del 1689: ammonimento alla vigilanza e al servizio. La vocazione di Dio dev'essere compiuta da noi e non da altri; ora e non domani; qui, dove siamo, e non altrove» («La Luce», n. 7, 1939).

Sottolineando, inoltre, il coraggio di pochi uomini decisi a tutto, sicuri della loro missione, convinti patrioti che scelsero i rischi del ritorno all'integrazione lontano dalla patria, di conseguenza un'attenzione particolare dovette essere prestata a chi li guidò: il pastore E. Arnaud, diventato, per la circostanza, «duce dei valdesi», come già si era scritto alla base del suo monumento inaugurato dal senatore Davide Giordano il 5 settembre 1926.

Sul fronte storico, e soprattutto a livello popolare, fu in ogni caso la Società di Studi valdesi a gestire i festeggiamenti. Per l'occasione stampò un «Bollettino», il n. 72, speciale per dimensioni (300 pagine) e contenuto, la degna risposta, sul piano scientifico, al premio appena attribuitole dalla Regia Accademia d'Italia, che le aveva concesso, per il 250° anniversario del Rimpatrio, una sovvenzione di L. 2000. Nel volume citato, fra l'altro, troviamo la biografia di Arnaud curata dal colonnello Giulio Martinat, che notò gli aspetti militari dell'impresa e una serie di contributi sulle relazioni intercorse fra valdesi e svizzeri. La prefazione, ancora una volta, accentuò la personalità di Arnaud, «tipo significativo del valdese storico». Intanto, il presidente della Società di Studi valdesi, Arturo Pascal, divenne membro del Comitato per il centenario (formato da: Ernesto Comba moderatore, L. Marauda vicemoderatore, P. Bosio e A. Ribet pastori, A. Jalla e F. Bounous membri laici). Non solo, con una precisa documentazione basata su un'attenta lettura delle fonti d'archivio, Pascal diede uno dei massimi contributi alla storia delle Valli valdesi «negli anni del martirio e della gloria» (1686-1690), in cui colpisce sempre molto il suo stile scarno ed essenziale in netto contrasto con la ridondanza linguistica della sua epoca. Del resto,

molte parole dell'ufficialità del regime: patria, mistica, missione, ridette in ambito valdese, assumevano un valore plurisemantico. Patria non fu solo l'Italia, ma le Valli valdesi; missione non significò solo la difesa del proprio paese, ma il compito di ogni generazione di credenti di essere fedeli testimoni del Cristo e così via.

10. *Le iniziative*

La stessa Tavola Valdese parve confermare l'impressione di non eccedere nei proclami. Sulla Relazione al Sinodo del 1939 scrisse infatti: «Il lavoro si è fatto intenso specialmente nelle ultime settimane, mirando allo scopo di commemorare la storica data non solo con adunate e discorsi, di cui non rimarrà che un ricordo affievolito rapidamente dal tempo, ma altresì con opere di utilità permanente: restauri alla Casa Valdese e specialmente alla Sala Sinodale; trasferimento del Museo in locali più adatti e disposizione del suo materiale secondo criteri più artistici e moderni; creazione nella scuola della Balziglia di una piccola "Mostra del Rimpatrio"».

Dopo aver elencato le iniziative, la Tavola concluse il rapporto con uno dei pochi appelli teologici che apparvero nel 1939: «Voglia il Signore benedire la rievocazione che nei prossimi giorni sta per essere fatta del mirabile ardimento e della fede eroica dei Padri; e sappiano i figli non solo esaltarne le virtù ma imitarne l'esempio, affrontando le prove forse assai dure che loro prepara l'avvenire, con la fede che è onnipotente e sincera, e mantenendo sempre "l'unione, l'ordine, la fedeltà", a qualsiasi costo: "sino all'ultima goccia del nostro sangue", come giurarono non invano a Sibaud i reduci dall'esilio...» (pp. XXV-XXVI).

Nel verbale n. 2 dell'anno precedente si legge che la stessa Tavola aveva fermamente respinto la proposta del podestà di Luserna di erigere, in un luogo da destinarsi, un monumento a Gianavello, di cui oggi possiamo ancora osservare il progetto in gesso al Museo di Torre Pellice. Come disse la Relazione prima citata, le «opere» previste per il Centenario dovevano in primo luogo riguardare «restauri» o «ritocchi», a causa, se ne può dedurre, della grossa crisi finanziaria che si era abbattuta sull'amministrazione della chiesa valdese dopo l'interruzione degli aiuti esteri.

Ciononostante, a Balsiglia si arredò una Mostra permanente (a cura di Alberto Ribet pastore di Massello e del pittore P. Paschetto), per illustrare, con mappe, fotografie, diagrammi e oggetti vari, l'assedio dell'inverno 1689-90, dando l'idea del modo in cui i valdesi avevano disposto difese ed accampamenti. Attorno alle pareti, secondo lo stile inaugurato dalla nuova versione del Museo di Torre Pellice, comparvero scritte e passi biblici detti o letti da Arnaud e Gianavello, i cui volti, immaginati, comparvero alle finestre eseguite dal vetratista V. Taccia.

11. *Oggi, non domani*

Sempre a Balsiglia, si svolse la festa del 15 agosto 1939. Come richiesto da un promemoria della Tavola nel 1938, le parole-guida della giornata dovevano essere «fede e ardimento». «Quelle due parole, scritte a lettere d'oro sulle rocce di quel monte sacro, rappresentano al tempo stesso la vocazione dei valdesi dell'oggi, chiamati ad essere come i loro Padri gli "arditi della fede"» («La Luce», n. 33/34, 1939). Dopo l'appello dei valdesi caduti nel 1689, fatto da un ufficiale superiore, mentre la folla ad ogni nome rispondeva: presente!, la cerimonia si concluse con il Giuro di Sibaud, cantato in piedi «col braccio alzato in segno di promessa, in atmosfera di vibrante emozione» (*ibidem*), di fronte all'olmo secolare che Catinat non era riuscito a divellere con le cannonate. Tutto parlava di tenacia ai convenuti che, pochi giorni dopo, il 20 agosto, si trasferirono sotto i castagni di Sibaud, al motto di «unione e perseveranza». Parlarono i pastori E. Tron, G. Comba e, proveniente dall'America del sud, il past. G. Tron.

Il 3 settembre fu la giornata cruciale. In concomitanza con il Sinodo, organizzata da un Comitato di signore, si aprì l'Esposizione dei lavori, provenienti da tutte le chiese italiane, nei locali del Convitto e, infine, si inaugurò il Museo nella nuova sede al pianoterra dell'ex Scuola Normale. Le quattro sale, intitolate alla «patria», alla «fede», alla «persecuzione e resistenza» e alla «liberazione e missione», riprendevano l'impostazione del Museo di Balsiglia e della decorazione dell'abside dell'Aula sinodale, adornata per l'occasione. La mano ispiratrice era infatti sempre quella del pittore Paolo Paschetto (1885-1963) che, con il prof. Attilio Jalla, solerte animatore delle attività culturali valligiane, aveva curato, già due anni avanti (1937) la prima mostra etnografica sugli ambienti valdesi, nel corso della seconda «Exposition artisane et de la petite industrie» della val Pellice. Per la rassegna venne ricostruito un «foyer vaudois» formato da una cucina rustica ed una camera da letto, arredate con oggetti di uso domestico e da lavoro. L'iniziativa, pur collocandosi nel contesto della politica fascista tesa a rivalutare la cultura popolare per assicurarsi un consenso di massa, espresse tuttavia una sua specificità.

In una difficile congiuntura storica in cui era necessario ritrovare compattezza di fronte all'invasione ideologica del regime, penetrata nelle pieghe più recondite della quotidianità, la traduzione in museo della normale vita di ogni giorno poteva essere d'aiuto per restituire ai valdesi un'identità di popolo-chiesa. L'occhio del visitatore sarebbe stato colpito dalla Bibbia aperta, intenzionalmente posta in mezzo ad attrezzi di campagna e utensili casalinghi, simbolo della robusta spiritualità valdese. La stessa forza volle esprimere la quercia secolare dipinta da Paschetto nell'Aula sinodale. Egli non rappresentò scene di pietà biblica, né riprodusse le immagini classiche dell'iconografia cristiana, preferì piuttosto affidare ad un'immagine della

terra il messaggio evangelico della sua generazione, ripreso dai versetti biblici verniciati a grandi lettere romane sull'alto delle pareti delle sale del Museo.

12. *L'identità difficile*

I valdesi del 1848 avevano creduto che il loro sogno di essere considerati italiani si sarebbe avverato, quelli del 1889 davano per certa la sua realizzazione, nel 1939 invece, l'italianità, seppur ancora una volta invocata, suscitò paura perché facilmente avrebbe posto fine alla singolarità del mondo valdese, già minacciato nell'autonomia amministrativa e culturale. Meditare, quindi, dal punto di vista cristiano, su parole come perseveranza, resistenza, missione, radici, temi cari all'idealismo liberale, rinfocolava il senso d'appartenenza alla chiesa. E precisamente questo vincolo di solidarietà comunitaria, in nome di un passato glorioso, motivò le visite organizzate per incontrare i fratelli svizzeri (a Prangins), francesi e tedeschi. In particolare, il «Pellegrinaggio Valdese in Germania», svoltosi dal 19 al 29 luglio, sotto l'attenta regia del prof. A. Jalla, ebbe molto successo: «È stata per tutti una magnifica rivelazione: quella d'una cordiale, affettuosa, esuberante solidarietà, fondata sul triplice vincolo del sangue, del carattere e della fede comune, con una numerosa e vivente popolazione valdese tedesca, la quale ha saputo serbare tenacemente attraverso i secoli non soltanto il ricordo dell'origine e delle lontane Valli natìe, ma anche i nomi e gli usi e le tradizioni ed i riti ed il carattere valdese, e soprattutto la fede evangelica, quella fede per la quale i loro e i nostri padri nel 1698 hanno dovuto abbandonare la patria in un secondo doloroso esilio, ed hanno trovato la seconda patria nelle ospitali terre tedesche» (A. Jalla, «La Luce», n. 32, 1939). 122 persone visitarono i luoghi «valdesi» di Pinache, Serres, Luserne, Perouse, ovunque accolti con lo stesso entusiasmo: bandiere, archi di fogliame con scritte di benvenuto, campane a festa, banda cittadina, benvenuto del borgomastro in divisa, banchetto e saluti.

La giornata centrale della settimana capitò domenica 23 luglio, quando nel tempio di Otisheim i pastori A. Comba e L. Zeller, l'organizzatore dell'accoglienza tedesca, celebrarono insieme il culto. Nel pomeriggio, si inaugurò la vecchia casa di E. Arnaud a Schönenberg, trasformata in museo storico-etnografico delle colonie di Germania; fra gli oggetti esposti, un posto d'onore spettò al costume valdese donato dai fratelli delle Valli. Gli incontri con i valdesi di Germania lasciarono una profonda impressione nei partecipanti al viaggio. Accanto alla gioia e alla riconoscenza per i «fratelli tedeschi» non mancarono sentimenti di inquietudine, suscitati dal clima della Germania hitleriana alla vigilia dello scoppio della guerra. Alcuni scoprirono cognomi familiari sui monumenti ai caduti tedeschi della prima guerra mondiale, nella quale avevano combattuto. Chissà, forse un Turin o un Decker aveva sparato ad un altro dello stesso cognome, arruolato sotto un'al-

tra bandiera. La dimensione però in cui si collocò la visita fu un'altra: essa confermò la validità del legame dato dalle radici comuni e la presenza del valdismo a livello europeo. Purtroppo, tra breve, l'internazionalismo della «famiglia valdese» e la sovranazionalità della testimonianza cristiana saranno messi a dura prova da un'altra guerra e la loro timida proclamazione, avvenuta attraverso un viaggio di solidarietà italo-tedesca, diventerà, durante la Resistenza e dopo, un'aspirazione alla riconciliazione fra i popoli, che il centro ecumenico di Agape (Prali) cercherà di rendere concreta, offrendosi come luogo di incontro e di dialogo.

13. *Lo «spazio» della memoria*

Quale fu allora il senso delle celebrazioni del '39? Pensiamo di poter affermare che questo Centenario chiuse una fase d'impegno dei vari organismi della Chiesa valdese, in special modo delle Valli, nel recupero manifesto della storia valdese. La scelta di «luoghi storici» (la Gianavella fu restaurata in parte nel 1931 e poco dopo il centenario toccherà al *Coulege* dei Barba), fortemente simbolici della lotta per la libertà di coscienza, la raccolta di fonti di cultura materiale per il Museo, i monumenti, la divulgazione della storia, di cui il prof. Jean Jalla fu il massimo esponente, tramite articoli, le famose «glanures» sull'«Eco delle Valli» e la vasta pamphlettistica popolare: tutto questo a poco a poco descrisse i contorni topografici della memoria valdese, così come l'abbiamo ereditata noi oggi. La tappa successiva sarà il 1948, ricordo dell'emancipazione. A quell'appuntamento i valdesi arriveranno trafelati, ancora sconvolti dall'ultimo conflitto mondiale, e sarà difficile riprendere il discorso dove era stato lasciato. Difficile e complicato considerare ancora la storia luogo privilegiato di riflessione, perché, per la prima volta, il dibattito sarebbe scivolato sul rapporto fede-politica e sulla militanza del credente nella Resistenza. I valdesi si sentiranno meno disposti a considerarsi uniti, anche se l'interesse per la storia continuerà nei campi di studio, nei convegni, nelle discussioni individuali e in molti corsi di catechismo.

E oggi? Molte sarebbero le considerazioni del caso, ma ci limiteremo ad una in particolare. A cento anni di distanza dalle speranze dell'89 di poter inserire a pieno titolo la storia dei valdesi nella più ampia storia d'Italia, sottolineandone l'originale contributo alla lotta per la libertà di coscienza, non solo dobbiamo ammettere che ciò non è avvenuto, ma aggiungere che neppure la storia della Riforma protestante è diventata conoscenza comune degli italiani. Se ciò non avverrà, corriamo il rischio di lasciar ridurre la storia valdese — ma con essa ogni storia denominazionale dell'evangelismo italiano — al ristretto ambito del folclore e del localismo. Questo ritardo, infine, non può non pesare sull'evoluzione culturale e civile del nostro paese, che in tal modo continuerà a perdere un'occasione di arricchimento e di confronto con un momento fondamentale della storia d'Europa.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

DI ALBERT DE LANGE

Introduzione

La «Glorieuse Rentrée» non è un avvenimento a sé, ma è strettamente collegata alla storia europea, in particolare dal 1685 fino al 1697. Uno studio adeguato richiede la conoscenza del periodo che va dalla Revoca dell'editto di Nantes (1685) fino alla pace di Rijswick (1697).

La vastissima letteratura al riguardo ci costringe a limitare la nostra bibliografia all'avvenimento del Rimpatrio propriamente detto, dandogli un carattere di bibliografia ragionata. Il nostro scopo è di indicare lo stato attuale della *ricerca storiografica* sul Rimpatrio, i suoi progressi e le sue lacune, in vista di future indagini. Per questo motivo la letteratura è stata divisa in argomenti e presentata in modo critico. Non abbiamo infatti voluto dare un elenco completo della letteratura sul Rimpatrio, quanto una rassegna essenziale.

Diamo prima di tutto una presentazione delle bibliografie (I) e poi delle opere storiografiche fondamentali (II) del Rimpatrio. Segnaliamo in terzo luogo libri ed articoli relativi alla preparazione del Rimpatrio nel 1689 sul territorio svizzero (III). Segue la letteratura sulla marcia svoltasi dal 26 agosto al 10 settembre 1689 con i dati bibliografici delle cosiddette «relazioni» del Rimpatrio (IV). Nella quinta sezione riferiamo le relazioni e le pubblicazioni sulla guerriglia nelle Valli tra i valdesi ritornati e le truppe franco-sabaude dal 10 settembre 1689 al 4 giugno 1690, culminata nell'assedio della Balsiglia (V). Aggiungiamo la letteratura di carattere biografico sui protagonisti del Rimpatrio (VI). Chiudiamo la nostra bibliografia con una rassegna sugli avvenimenti accaduti fuori delle Valli dal settembre 1689 al giugno 1690 connessi con il Rimpatrio, fra cui spiccano due vicende: il fallito tentativo di rimpatrio sotto la guida di Jean-Jacques Bourgeois nel settembre 1689 e il graduale avvicinamento di Vittorio Amedeo II alla coalizione antifrancese (VII).

Terminus ad quem per la nostra bibliografia è stato il 4 giugno 1690, data in cui Vittorio Amedeo II si alleò con l'Austria e dichiarò guerra alla Francia. Nello stesso giorno il duca rilasciò un passaporto che ingiungeva a tutte le autorità sabaude di lasciare libero transito, anzi di prestare assistenza, a tutti i valdesi ed ugonotti che volessero venire nelle Valli.

I. BIBLIOGRAFIE

Le prime note bibliografiche riguardanti il Rimpatrio furono scritte nel 1765 da J.F. MARTINET nel primo capitolo del suo *Kerkelyke geschiedenis der Waldenzen, in de Valeyen van Piemont, tot op deezen tyd* (Amsterdam 1765, 1775[2], 1826[3]).

Brevi indicazioni furono date nel 1851 da A. MUSTON, *L'Israël des Alpes*, vol. III, p. 67, e nella «Bibliographie historique et documentaire» aggiunta al vol. IV, p. 13-14 (per il titolo completo vedi più avanti il paragrafo II. 3).

Nel n. 6 del «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» (d'ora in poi: BSSV), uscito nel 1889 in occasione del bicentenario del Rimpatrio, fu inserito un *Catalogue des manuscrits et des livres relatifs à la Glorieuse Rentrée* (p. 155-158), però quasi senza alcun commento.

Una bibliografia ragionata abbastanza critica rispetto ai manuali valdesi sul nostro periodo fu scritta da M. VIORA, *Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II*, Bologna 1930, p. XII-XIX.

Indispensabile è la *Bibliografia Valdese* (BSSV [1953], n. 93) di A. ARMAND HUGON e G. GONNET. Purtroppo Armand Hugon, che curava le pagine sul Rimpatrio (p. 150-162), si limitò ad un elenco in ordine alfabetico degli autori senza commenti critici né divisione sistematica delle pubblicazioni. Un'utile scelta tratta dalla vastissima letteratura sul Rimpatrio dava lo stesso A. ARMAND HUGON nelle note bibliografiche della sua *Storia dei Valdesi* II. *Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino 1974, p. 182-184 e 195.

II. STORIOGRAFIA

In questa sezione segnaliamo le tappe fondamentali della storiografia sul Rimpatrio ed alcune lacune.

II.1: Fino al 1710

Il Rimpatrio dei valdesi destò nell'Europa del 1689-1690 grande interesse. Riviste e giornali europei di quest'epoca, come ad es. «Hollandse Mercurius», ne riportarono notizie. Manca però uno studio sull'eco del Rimpatrio nell'opinione pubblica europea. Cfr. per l'opinione pubblica italiana, G. SPINI, *I Valdesi nell'opinione pubblica del seicento italiano*, in BSSV (1951), n. 92, p. 24-40, specialmente p. 40. Cfr., per quella inglese, S.J. WOOLF, *English public opinion and the Duchy of Savoy*, in «English Miscellany», 12 (1961), p. 211-258.

Il primo lavoro storiografico, in cui è stato descritto il Rimpatrio, fu pubblicato nel 1690: J.G.D.T., *Belegenheit und heutiger Zustand des Herzog-*

thums Savoyen und Fürstenthums Piemont, Norimberga 1690, p. 422-430, 620-665. L'anno dopo usciva il libro di P. Boyer, *Abrégé de l'histoire des Vaudois*, L'Aia 1691, tradotto nello stesso anno in olandese e l'anno dopo in inglese. Perfino in Francia fu pubblicato nel 1691 un libro sui valdesi, in cui fu descritto il Rimpatrio, anche se come spedizione fallita (vedi VII.9).

II.2: *Histoire de la Glorieuse Rentrée* (1710)

Negli anni 1690 il ginevrino d'origine italiana, Vincenzo Minutoli scriveva la prima versione della *Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois dans leurs Vallées*, che, pubblicata da Enrico Arnaud nel 1710 (vedi IV.3), ha coniato per due secoli l'immagine del Rimpatrio.

Infatti, fino alle indagini di Arturo Pascal degli anni 1930 e seguenti, la storiografia del Rimpatrio si è limitata in gran parte alla rinarrazione della *Histoire de la Glorieuse Rentrée* del 1710. Si tratta di lavori storiografici e soprattutto divulgativi, scritti da autori protestanti, avendo come base di partenza questa relazione scritta dal punto di vista valdese.

Nel quadro di questa tradizione, però, ci sono state dopo il 1710 alcune opere che portavano alla luce nuove fonti, per esempio quella dello studioso olandese J.F. Martinet, *Kerkelyke geschiedenis*. L'autore utilizzò la sua corrispondenza con il nipote di Enrico Arnaud, il pastore Jacques Arnaud, e disponeva inoltre di lettere, oggi smarrite, mandate a Pierre Jurieu dal teologo svizzero Johann Heinrich Heidegger. Lo studioso olandese N.C. Kist scoprì invece una relazione sconosciuta del Rimpatrio, la cosiddetta relazione di Robert (vedi IV.3), che egli pubblicò nel 1846 e che negli anni 1880 fu ripresa da Rochas d'Aiglun (IV.3) e da Perrero (II.4), costituendo il punto di partenza per una visione del Rimpatrio più indipendente dal libro di Arnaud.

II.3: Alexis Muston

Il capolavoro di questa fase della storiografia sul Rimpatrio dopo il 1710 fu l'opera di A. Muston, *L'Israël des Alpes. Première histoire complète des Vaudois et de leurs colonies*, Parigi 1851, 1880^2 (trad. inglese, Glasgow 1857, 1875^2). Nel terzo volume, capitoli 2, 3 e 4, Muston trattò minutamente la preparazione del Rimpatrio, la marcia e la conseguente guerriglia nelle Valli. Sebbene egli avesse consultato riviste coeve e diversi archivi, specialmente quelli di Torino, Berna e Ginevra, restò ancora fortemente influenzato dalla *Histoire* di Arnaud. La sua narrazione diede spunto a numerosi opuscoli divulgativi. L'apice del successo di questa visione sul Rimpatrio sulle orme di Arnaud e Muston, fu raggiunto alla fine degli anni 1880 in occasione del bicentenario del Rimpatrio. Il documento più prezioso della commemorazione è stato il numero speciale del BSSV (1889), n. 6: *Bulletin du Bicentenaire de la Glorieuse Rentrée. 1689-1889*, scritto da tutti gli auto-

ri importanti in questa fase della storiografia sull'argomento: Giorgio Appia (cfr. III.1), Eugène de Budé (III.6; IV.3), Emilio Comba (VI.1), Pierre Lantaret (IV.3), Henri Meille (IV.3; V.1) e David Peyrot (vedi IV.2; IV.3; VI.3).

II.4: La storiografia piemontese

Una sorpresa per i valdesi nell'anno del bicentenario fu l'opuscolo di D. PERRERO, *Il rimpatrio dei Valdesi nel 1689 e i suoi cooperatori*, Torino 1889. Sulla base della relazione di Robert (e in parte in adesione a Muston) dimostrò che Arnaud nella *Histoire de la Glorieuse Rentrée* aveva esagerato l'importanza del ruolo da lui avuto nel Rimpatrio, tacendo ingiustamente i contributi di Turel e Gianavello (cfr. III.6). Nonostante la difesa di Arnaud da parte di Emilio Comba (cfr. VI.1), questa presa di posizione di Perrero venne poi, in genere, accettata.

Negli anni venti M. VIORA pubblicò una serie di articoli, conclusa con un suo fondamentale libro: *Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II* (vedi VII.10), frutto di una ricerca nell'Archivio di stato di Torino. Fu il primo storico a descrivere la storia valdese degli anni 1685-1730 dal punto di vista dello stato sabaudo.

II.5: Arturo Pascal

Anche in campo valdese si compì negli anni venti e trenta un cambiamento importante nella storiografia sul Rimpatrio. Non ci si limitò più a seguire unicamente il libro di Arnaud (e Muston), ma si cominciò una *ricerca sistematica* di altre fonti negli archivi italiani ed esteri. Gli storici valdesi hanno voluto riscrivere la storia del Rimpatrio sulla base di un confronto critico fra le relazioni valdesi e i documenti archivistici: lettere dei diplomatici, relazioni delle autorità militari ecc. Rappresentante tipico di questa tendenza fu A. PASCAL, che nel 1937 cominciò sul BSSV n. 68 la pubblicazione del suo capolavoro: *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690)*, resoconto minuzioso e dettagliato delle sue ricerche nell'Archivio di stato di Torino. La quinta parte, in due volumi (V, 1 e V, 2, Torre Pellice 1967 e 1968), col sottotitolo *Le Valli durante la guerra di Rimpatrio dei Valdesi*, dà un contributo essenziale alla storia della guerriglia nelle Valli dopo l'arrivo dei rimpatriati. Sulla preparazione del Rimpatrio egli scrisse un articolo fondamentale: *I Valdesi nei Grigioni* (vedi III.3). Sulla marcia vera e propria pubblicò articoli (vedi IV.4) sul numero speciale del BSSV (1939) n. 72, in occasione del *V Cinquantenario del Glorioso Rimpatrio, 1689-1939*.

In questo numero speciale vennero inseriti altri contributi, in parte nello stesso spirito di Pascal, di T.R. Castiglione (vedi III.6), Teofilo G. Pons (cfr. II.8; IV.3; IV.4; V.1), Enrico Alberto Rivoire (cfr. III; VII.10), Alfredo Rostain (vedi VII.8) e O.E. Strasser (vedi VII.1).

II.6: Theo Kiefner

Negli ultimi dieci anni lo studio del Rimpatrio è stato promosso particolarmente dallo studioso tedesco T. KIEFNER. Certamente la sua opera *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland (1532-1755)* (dei 4 volumi progettati sono usciti vol. I, Gottinga 1980, e vol. II, Gottinga 1985) si occupa principalmente dei valdesi della val Chisone e della loro «nuova patria» in Germania. Il vol. II, però, offre molti dati nuovi per la storia del Rimpatrio. Come Pascal il Kiefner si basa sulle ricerche archivistiche, allargando il suo campo di lavoro a tutti gli archivi italiani ed esteri, per es. Torino, Pinerolo, Gap, Grenoble, Parigi, Ginevra, Berna, Coira, L'Aia.

II.7: Conclusione

Il Novecento ha dunque portato un cambiamento fondamentale. La storia del Rimpatrio non viene più scritta principalmente sulla base della *Histoire de la Glorieuse Rentrée*, ma sulla base di un confronto critico di tutte le fonti disponibili, l'*Histoire* inclusa. Pascal e Kiefner hanno riportato fonti archivistiche e pubblicazioni coeve, senza giungere però, sulla base della loro ricerca, ad una sintesi, collocando la storia del Rimpatrio in un quadro più vasto.

Un lavoro di questo tipo è oggi possibile come dimostra il libro di G. SYMCOX, *Vittorio Amedeo II. L'assolutismo sabaudo 1675-1730*, Torino 1985, 1986[2] (tradotto dall'inglese, Londra 1983), il quale, sulle orme di Viora, inserisce la storia valdese nel quadro della trasformazione dello stato sabaudo in uno stato moderno assolutista, durante il regno di Vittorio Amedeo II.

II.8: Lacune

Nella storiografia del Rimpatrio risultano carenti approcci ormai importanti.

1. *Storia sociale*:
Non esiste ancora nessuno studio sul significato socio-economico del Rimpatrio nelle Valli valdesi, da valutare sulla base di un confronto dei (pochi) dati prima e dopo il Rimpatrio.

2. *Storie delle idee*:
Trascurata è stata anche finora la ricerca sull'«ideologia» del Rimpatrio, sui motivi che hanno portato i valdesi e gli ugonotti alla loro impresa. Lo stesso vale per quanto riguarda la storia delle interpretazioni date al Rimpatrio nel corso dei secoli. L'avvenimento del Rimpatrio, infatti, non influenzò soltanto la politica europea, ma ebbe anche un significato culturale a lunga scadenza, funzionando come modello.

Per quanto riguarda l'«ideologia» del Rimpatrio è stata sottolineata da T.G. Pons l'influenza della teologia apocalittica di Pierre Jurieu su Enrico Arnaud in *L'autore della «Histoire de la Glorieuse Rentrée»*, BSSV (1968), n. 124, p. 76-81. Su Pierre Jurieu, sul suo impegno verso i valdesi e la sua discussione con Pierre Bayle sul Rimpatrio, vedi F.R.J. Knetsch, *Pierre Jurieu. Theoloog en politikus der Refuge*, Kampen 1967, p. 299-303, 316-319.

Per lo studio del bicentenario del Rimpatrio nel 1889 è utile il *Résumé historique des Fêtes du Bicentenaire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois et Compte-Rendu du Synode de 1889*, Torre Pellice 1889 (anche in italiano, inglese e tedesco). La storia dei due monumenti del 1889, Prangins e Sibaud, è stata scritta da A. Jalla, *Monumenti Valdesi*, in BSSV (1941), n. 76, p. 12-26.

Sulla storia della statua di Enrico Arnaud, inaugurata nel 1926 a Torre Pellice, e sulle commemorazioni del 1939 mancano studi specifici. Qualche notizia in J.-P. Viallet, *La Chiesa Valdese di fronte allo Stato fascista*, Torino 1985, p. 114 e 416.

III. PREPARAZIONE DEL RIMPATRIO

La storiografia sull'esilio dei valdesi in Svizzera e Germania dal 1687 in poi ha finora rivolto quasi esclusivamente l'attenzione all'ospitalità data agli esuli. Un riassunto della storia dell'esilio con indicazione delle fonti e della letteratura si trova in A. Armand Hugon e E.A. Rivoire, *Gli esuli Valdesi in Svizzera (1686-1690)*, Torre Pellice 1974, p. 5-38, e T. Kiefner, *Die Waldenser auf ihrem Weg*, vol. II, p. 176-290. Molto utile è la bibliografia, che divide sistematicamente la letteratura per cantoni, di L. Gacond, *Bibliographie du Refuge Huguenot en Suisse après la Révocation de l'Édit de Nantes*, in «Revue Suisse d'Histoire» 36 (1986), n. 3, p. 368-391.

Vorremmo per parte nostra raccogliere invece il maggior numero di dati bibliografici riguardo alle preparazioni del Rimpatrio del 1689 sul territorio svizzero.

I «cantoni» protestanti e specialmente Ginevra (che non faceva parte della Confederazione elvetica) si trovavano in una situazione difficile a causa della forte pressione diplomatica della Francia. Vedi E. Rott, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des Cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés*, vol. IX (1684-1689), Berna 1926. L'atteggiamento delle autorità cantonali nei confronti dei preparativi militari dei valdesi sul loro territorio è caratterizzato da un'ambiguità che non è ancora stata valutata esattamente. T. Kiefner, *Die Waldenser auf ihrem Weg*, vol. II, p. 295-313, 351-354, offre riferimenti utili senza però discutere il problema della eventuale complicità delle autorità svizzere o almeno degli ambienti dirigenti. Una eccezione è data dai Grigioni, che, non facendo parte della Confederazione elvetica ed essendo nella sfera d'influenza austriaco-spagnola, si schieravano più apertamente in favore dei valdesi nel 1689.

III.1: Paesi Bassi

La *Histoire de la Glorieuse Rentrée* sottolineò il sostegno politico e finanziario decisivo dei Paesi Bassi per la preparazione del Rimpatrio. Nella storiografia tradizionale quest'aiuto fu attribuito alla persona di Guglielmo III d'Orange, *stadholder* d'Olanda e, dalla primavera 1689, anche re d'Inghilterra. Rappresentativo di questo punto di vista è l'articolo di G. APPIA, *Guillaume III et son rôle dans l'histoire de la Rentrée*, in BSSV (1889), n. 6, p. 56-83.

Lo studio documentato del 1852 di H.J. ROYAARDS, *De Waldensen en Nederland na de herroeping van het Edict van Nantes. 1686-1690*, in «Nieuw Archief voor Kerkelijke Geschiedenis», 1 (1852), p. 177-310 (cfr. p. 250 nota 1) e le nuove ricerche di T. KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg*, vol. II, p. 246 s., 292 s., 306, sottolineano il fatto che furono gli Stati Generali dei Paesi Bassi a mandare in Svizzera un inviato speciale, Gabriel de Convenant, per preparare il Rimpatrio in collaborazione con i capi valdesi. Il denaro richiesto fu trasferito dall'Olanda in Svizzera da Nicolas Clignet; Ch.-M. DOZY scrisse la biografia di *Nicolas Clignet, maître de poste à Leyde (1643-1727)* in «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Églises Wallonnes», serie 2, vol. 1 (1896) n. 6, p. 392-403.

Per le relazioni fra i Paesi Bassi e la Svizzera, vedi M. BOKHORST, *Nederlands-Zwitserse betrekkingen voor en na 1700*, Amsterdam 1930.

Di un contributo inglese nella preparazione del Rimpatrio non ci sono prove. L'inviato inglese Thomas Coxe arrivò soltanto dopo la partenza dei Valdesi (vedi VII.3).

III.2: Berna

Il «cantone» evangelico più potente era Berna, a cui apparteneva anche il Vaud, la zona da cui i valdesi cominciarono la loro impresa. La politica del governo bernese e dei suoi rappresentanti locali, i balivi, nei confronti dei valdesi non è ancora chiarita.

III.3: Grigioni

Un ruolo decisivo nella preparazione del Rimpatrio ebbe il territorio dei Grigioni. Indispensabile per un ulteriore studio della politica degli ambienti direttivi dei Grigioni, specialmente a Coira, è lo studio di A. PASCAL, *I Valdesi nei Grigioni ed i loro tentativi di rimpatrio attraverso lo Stato di Milano e la terra biellese (1689-1690)*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino», 64 (1966), p. 1-117 e 67 (1969), p. 407-482. Anche in questo caso, però, egli limitò il suo studio ai documenti presenti nell'Archivio di stato di Torino.

Alcune schiere di valdesi partite dai Grigioni per recarsi nel Vaud furono arrestate nei cantoni cattolici di Schwitz e di Uri. Per questo episodio e la

traduzione di questi valdesi in Piemonte vedi, oltre l'articolo di A. Pascal, *I Valdesi nei Grigioni*, anche il suo articolo, *I Valdesi del Piemonte e i viaggi del maggiore de Tillier in terra Vallese (1688-1689)*, in «Bibliothèque valdôtaine» (1963), n. 4, p. 15-24.

III.4: Zurigo

Il libro di B. Barbatti, *Das «Refuge» in Zürich*, Affoltern 1957, p. 105-123, si limita al problema dell'accoglienza offerta ai valdesi. Rimane aperta la questione di quanto certi ambienti a Zurigo abbiano appoggiato segretamente il progetto del Rimpatrio.

III.5: Basilea, Sciaffusa, San Gallo

Anche per questi cantoni evangelici di lingua tedesca gli studi si sono limitati a descrivere l'accoglienza. Per Basilea e Sciaffusa vedi C. Eynard, *L'âme des exilés (les Vaudois dans le Canton de Bâle)*, in BSSV (1923), n. 45, p. 14-50 e (1924), n. 46, p. 42-106 e *Les pélerins (les Vaudois en Suisse)*, in BSSV (1926), n. 48, p. 42-106 e (1928), n. 51, p. 32-87. Cfr. per Sciaffusa: R. Uzler, *Schaffhausen und die französischen Glaubensflüchtlinge*, Sciaffusa 1940.

Per San Gallo la ricerca deve partire dal libro di T. Rivier, *L'Église réformée française de Saint-Gall (1685 à nos jours)*, Parigi 1909. Le pagine che riguardano i Valdesi furono riassunte da P. Longo, *L'Esilio dei Valdesi nel 1686 ed il loro «Rifugio» nella città di San-Gallo (1687-1689)*, in «Rivista Cristiana» 26 (1909), p. 161-167.

III.6: Ginevra

Un quadro generale per valutare la presenza valdese a Ginevra è offerto dal libro *Genève au temps de la Révocation de l'Édit de Nantes 1680-1705*, «Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Genève», vol. L, Genève 1985, specialmente i saggi di J. Sautier e O. Fatio.

Utile base di partenza sono gli articoli di E. De Budé, *Le séjour des Vaudois du Piémont au Suisse*, in BSSV (1889), n. 6, p. 21-31, di T.R. Castiglione, *Naissance d'une élite: Les Vaudois du Piémont à Genève*, in BSSV (1939), n. 72, p. 179-190, e di A. Armand Hugon, *Il rifugio dei Valdesi a Ginevra 1686-1690*, in: AA.VV., *Ginevra e l'Italia*, Firenze 1959, p. 493-504.

Le *Lettere di esuli alla vigilia del Rimpatrio (a. 1689)*, pubblicate da A. Pascal in BSSV (1941), n. 76, p. 33-43, danno un'idea della situazione di alcuni esuli valdesi a Ginevra, chiaramente non informati sul progetto del Rimpatrio.

Un personaggio chiave nella preparazione del Rimpatrio abitava a Ginevra: Giosuè Gianavello. Sulla sua vita, i suoi legami con le classi dirigenti

e le autorità di Ginevra ed il suo contributo alla preparazione dell'impresa manca uno studio critico. La migliore biografia di Gianavello resta quella di J. JALLA, *Josué Janavel 1617-1690*, in BSSV (1917), n. 38, p. 5-81. A. JALLA descrisse, in forma narrativa, *La vita eroica di Giosuè Gianavello, il capitano delle Valli (1617-1690)*, Torre Pellice s.d. (1943), uscito in francese senza le annotazioni e l'appendice: *Janavel. Combats, exil et pouvoir d'un grand capitaine*, Ginevra 1947.

In vista dei tentativi di rimpatrio, Gianavello scrisse due volte una «Istruzione»: nel 1688 (pubblicata da A. JALLA, *La vita eroica di Giosuè Gianavello*, p. 231-244 — non nella riedizione francese) e nel 1689 (pubblicata da D. PERRERO, *Rimpatrio dei Valdesi*, p. 73-89, che erroneamente indica come data di redazione il mese di giugno del 1688). Ferruccio JALLA ne sta preparando un'edizione critica. La storia di queste due istruzioni è stata trattata da A. PASCAL, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 29-37.

Ginevra non fu soltanto un rifugio per i valdesi, ma anche una base francese per controllarne meglio i movimenti, come è documentato da L. CRAMER, *La Glorieuse Rentrée racontée par les agents de Louis XIV en Suisse et à Genève*, in BSSV (1914), n. 32.

III.7: Neuchâtel

Importanti per chiarire il ruolo della contea autonoma di Neuchâtel e di Jean-Jacques Bourgeois, che lì viveva ed era stato designato come comandante generale del Rimpatrio, sono l'articolo di A. PIAGET, *Les Vaudois du Piémont et les Neuchâtelois. Le capitaine Jean-Jacques Bourgeois* (vedi VII.1) e la tesi in teologia di J. STALÉ, *Neuchâtel et les Vaudois du Piémont au XVII*ème *siècle*, manoscritto, Neuchâtel 1939.

IV. LA MARCIA

Circa 950 valdesi ed ugonotti attraversarono nella notte del 26 agosto il lago Lemano e, passando per la Savoia e il Delfinato, raggiunsero sabato 10 settembre Bobbio in Val Pellice.

IV.1: La data

Per le discussioni sulla data della partenza e la differenza fra stile vecchio (giuliano) e stile nuovo (gregoriano), vedi A. PASCAL, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 46-47. Fondamentale è l'articolo recente di D. TRON, *Il calendario dei Valdesi nel Seicento*, in «La Beidana» 4 (1988), n. 3, p. 50-59.

IV.2: Il percorso

L'articolo di D. PEYROT con la relativa cartina, *Itinéraire de la Glorieu-*

se Rentrée des Vaudois dans leur Vallées, l'an 1689, in BSSV (1889), n. 6, p. 113-123, è ancora utile per la ricostruzione del percorso del Rimpatrio. A. DE LANGE, *Ripercorrere il Glorioso Rimpatrio. 1689-1989*, Torre Pellice 1987, descrive, sulla base di Peyrot e Pascal (vedi IV.4), il percorso che è possibile ripercorrere al giorno d'oggi. Per il tratto da Salbertrand fino a Traverses è interessante l'ipotesi di J. JALLA, *Au Col de Côteplane*, nelle sue *Glanures d'histoire vaudoise*, Torre Pellice 1936, p. 58-60.

IV.3: Le relazioni

Della marcia ci sono rimasti documenti singolari, le cosiddette «relazioni», che raccontano anche le vicende nei mesi dopo l'arrivo nelle Valli (vedi paragrafo V.1). Una descrizione delle relazioni con dati bibliografici e biografici si trova in A. PASCAL, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 1-19. E. Balmas sta preparando una versione italiana di tutte le relazioni anteriori a quella pubblicata da Arnaud, compreso il manoscritto del Minutoli (vedi più avanti). Le elenchiamo nell'ordine cronologico in cui sono state pubblicate.

La prima relazione fu pubblicata nel 1690 in forma anonima a l'Aia come prima parte della *Relation en abrégé de ce qui s'est passé de plus remarquable dans le retour des Vaudois au Piémont, depuis le 16 août 1689 jusqu'au 15 juillet 1690* (p. 1-33). Generalmente si segue la proposta di D. PEYROT, *La plus ancienne relation imprimée de la Glorieuse Rentrée*, in «Le Témoin» 15 (22/3/1889), n. 12, p. 90-93, cfr. 97-98, attribuendola all'ugonotto FRANÇOIS HUC. T.G. PONS ha ristampato questa relazione con annotazioni utili: *Il ritorno dei Valdesi in patria secondo la relazione di Francesco Huc*, in BSSV (1939), n. 72, p. 153-178.

La seconda relazione del Rimpatrio fu pubblicata a Kassel (?) nel 1710 da ENRICO ARNAUD sotto il titolo *Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois dans leur Vallées*. La genesi del libro è straordinariamente complicata. La proposta di T.G. PONS, *L'autore della «Histoire de la Glorieuse Rentrée»*, in BSSV (1968), n. 124, p. 56-82, è di attribuire la versione originale al ginevrino Vincenzo Minutoli, il quale avrebbe scritto il suo testo principalmente sulla base delle relazioni di Huc, Reinaudin (vedi più avanti) e le comunicazioni orali di Arnaud. Il testo di MINUTOLI sarebbe identico al manoscritto che nel 1913 fu pubblicato da J. JALLA, attribuendolo erroneamente ad Arnaud: *Histoire du Retour des Vaudois en leur patrie après un exil de trois ans et demi*, BSSV (1913), n. 31. Per la sua pubblicazione Enrico Arnaud non avrebbe fatto altro che rielaborare il manoscritto di Minutoli. La soluzione di Pons è stata criticata negli ultimi anni da T. KIEFNER, *Die Entstehungsgeschichte der Histoire de la Glorieuse Rentrée dans leur Vallées*, manoscritto 1983. La *Histoire de la Glorieuse Rentrée* fu ristampata diverse volte: Neuchâtel 1845, Ginevra 1879, Pinerolo 1880 (curata da P. Lantaret), Torino 1988 (ristampa anastatica dell'edizione del 1710); una traduzione italiana è prevista per il 1989.

Il manoscritto della terza relazione, attribuita al capitano DANIEL ROBERT, fu scoperto e pubblicato dallo studioso olandese N.C. KIST, *Het terugkeeren der Waldensen in hunne valleijen, in de jaren 1689 en 1690, geschetst door een' ooggetuigen*, in «Archief voor Kerkelijke Geschiedenis» 17 (1846), p. 1-108; anche come opuscolo, Leida 1846. La parte della relazione che tratta del Rimpatrio fu ristampata da H. MEILLE, *Relation de ce qui se passa de plus remarquable dans les Vallées de Luserne, en l'année 1689 et 1690*, BSSV (1891), n. 8, p. 27-42. Il libro di A. DE ROCHAS D'AIGLUN, *Les Vallées Vaudoises. Étude de topographie et d'histoire militaire*, Parigi 1880, descrive la marcia sulla base di questa relazione in una prospettiva militare.

E. DE BUDÉ pubblicò nel 1874 una quarta relazione di un testimone oculare sconosciuto: *Un épisode de l'histoire des Vaudois du Piémont (1689)*, in «Étrennes religieuses», Ginevra 1874, p. 102-123.

Più interessante è la quinta relazione di PAUL REINAUDIN, che nel 1889 fu pubblicata sotto il titolo di *Journal de l'expédition des Vaudois trouvé à l'Éguille le 13 de 9^{bre} 1689 par Mons.^{r} le Comte de Blegnac*, in BSSV (1889), n. 5, p. 10-34. Il curatore era probabilmente H. BOSIO, che nel «Le Témoin» 15 (1889) pubblicava a puntate una versione della relazione in ortografia moderna.

Oltre a queste relazioni ci sono i verbali degli interrogatori dei valdesi fatti prigionieri, che danno informazioni dirette della marcia. T.G. PONS pubblicò *La deposizione del Capitano Paolo Pellenc*, BSSV (1942), n. 78, p. 29-34. A. PASCAL pubblicò i sommari d'interrogatorio di Daniele Rivoyro, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 97-99 e 637-639, di Jean Guibau, *op. cit.*, p. 149, e di due ugonotti, BSSV (1939), n. 72, p. 98-99.

IV.4: Rapporti delle autorità militari

Oltre alle relazioni dei valdesi e degli ugonotti, che parteciparono al Rimpatrio, sono importanti i rapporti delle autorità militari franco-sabaude. Specialmente Arturo Pascal ha cercato di riscrivere la storia del Rimpatrio sulla base di un confronto critico fra le relazioni valdesi ed i rapporti inediti trovati nell'Archivio di stato di Torino.

IV.4.1: Prangins

Relazioni di diverse autorità bernesi sul raduno dei valdesi nel Vaud e la loro partenza da Prangins si trovano in D. PEYROT, *La date de la Rentrée*, BSSV (1890), n. 7, p. 25-38. Un'altra relazione della partenza fu resa nota da A. DE CHAMBRIER, *Henri de Mirmand et les réfugiés de la Révocation de l'Édit de Nantes, 1650-1721*, Neuchâtel 1910, appendice 19. Importante è inoltre L. CRAMER, *La Glorieuse Rentrée*, BSSV n. 32, specialmente p. 10-15.

IV.4.2: Savoia

Per un inquadramento del Rimpatrio nella storia della Savoia, vedi R. DEVOS e B. GROSPERRIN, *La Savoie de la Réforme à la Révolution française*, Rennes 1985, p. 401-413. Un riassunto del percorso savoiardo si trova in A. GAVARD, *Les Vaudois, Luzernois, Barbets en Savoie (1685-1690)*, in «Mémoires et documents publiés par l'Académie Salésienne» (1928), n. 44, p. 41-82.

Per lo Chablais, la prima provincia savoiarda attraversata, vedi A. PASCAL, *Lo sbarco dei prodi di Arnaud e la difesa del Chiablese*, BSSV (1939), n. 72, p. 61-81.

Per le seguenti tre province: il Faucigny, la Tarentaise e la Maurienne, vedi A. PASCAL, *L'inseguimento dei prodi di Arnaud nel Fossigni, nella Tarantasia e nella Moriana*, BSSV (1939), n. 72, p. 82-99. Sulla difesa della Maurienne sarà pubblicato sul BSSV (1989) un articolo postumo di A. PASCAL, *L'Exempt des Gardes du Corps de S.A.R. le duc de Savoie, Favier, et les Vaudois du Piémont.*

IV.4.3.: Valle di Susa

A. PASCAL continuò la descrizione della marcia nell'articolo su *Lo sbarramento militare di Val Susa e la vittoria di Salabertana*, BSSV (1939), n. 72, p. 100-118. Nonostante il titolo, il contenuto è importante solo per le azioni difensive nella Val di Susa da parte dei piemontesi.

Sulla famosa battaglia di Salbertrand, appartenente come tutta l'alta valle di Susa fino al 1713 al Delfinato, il contributo migliore finora è lo studio di J. HUMBERT, *Deux années de commandement militaire en Dauphiné, novembre 1688 - novembre 1690*, in «Revue Historique de l'Armée» 24 (1968), n. 3, p. 109-138.

I valdesi, fatti prigionieri sul territorio francese, furono in gran parte condannati alle galere. Per il loro elenco vedi T.G. PONS, *Valdesi condannati alle galere nei Secoli XVI e XVII*, Torre Pellice 1951, p. 13-16.

IV.4.4: Val Pragelato e Valli valdesi

Nella val Pragelato, allora territorio francese, i valdesi trovarono poca resistenza. La cronaca del curato Merlin di Traverses, pubblicata da A. PITTAVINO in *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724 scritta dai contemporanei R. Merlin e G. Bonne*, Pinerolo 1905, non è tanto interessante per il passaggio dei valdesi quanto per la descrizione degli avvenimenti bellici nei mesi successivi.

Fondamentale per la descrizione della difesa da parte delle truppe piemontesi delle Valli valdesi e dei successi dei rimpatriati fino al giuro di Sibaud è A. PASCAL, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 66-154.

V. LA GUERRIGLIA

Come per la marcia, così anche per i mesi della guerriglia dal settembre 1689 fino al giugno 1690 dividiamo le fonti fra le relazioni valdesi (cfr. IV.3) ed i rapporti delle autorità militari.

V.1: Relazioni

La prima relazione, quella di Huc, si ferma a metà ottobre 1689. Nel libro *Relation en abrégé de ce qui s'est passé de plus remarquable dans le retour des Vaudois au Piémont*, L'Aia 1690, in cui fu pubblicata questa relazione, si trovano diversi altri documenti importanti, che in gran parte sono stati resi noti da T.G. Pons, *Notizie sui Valdesi dopo il loro ritorno in Patria, secondo la relazione di Francesco Huc*, BSSV (1941), n. 75, p. 44-62. Per un giudizio sul valore di questi documenti vedi A. Pascal, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 13-14 (nega che Huc sia autore degli stessi).

Molto importante è la *Histoire de la Glorieuse Rentrée* che documenta tutto il periodo della guerriglia e che è accompagnata da diverse lettere e documenti preziosi.

Anche la terza relazione, attribuita a Robert, descrive tutto questo periodo. La parte riguardante la guerriglia è stata ristampata a cura di H. Meille, *La siège de la Balsille d'après le Cap. Robert*, BSSV (1889), n. 6, p. 95-111.

La relazione di Reinaudin si ferma, come quella di Huc, a metà ottobre 1689.

A. Armand Hugon pubblicò una breve relazione inedita degli avvenimenti scritta dal capitano Etienne Frache fino al novembre 1689 in *Gli esuli valdesi*, p. 29-30.

V.2: Rapporti delle autorità militari

Come per la marcia anche in questo caso è fondamentale il lavoro di A. Pascal, che offre un confronto critico tra le relazioni valdesi ed i rapporti inediti delle autorità militari descrivendo quasi giorno per giorno la guerriglia valdese da Sibaud fino alla riconciliazione con il duca di Savoia: *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 155-454; vol. V, 2, p. 455-970.

Gli attacchi piemontesi furono quasi sempre organizzati da Parella. Vedi su questo periodo della sua vita, A. Ferrero Della Marmora, *Notizie sulla vita e sulle geste militari di Carlo Emilio S. Martino di Parella*, Torino 1863, p. 101-157. È inoltre da considerare, per le vicende attorno a Bobbio nell'ottobre-novembre del 1689, A. Armand Hugon, *In margine al Rimpatrio. Alcuni avvenimenti del 1689 a Bobbio secondo la relazione di un ufficiale ducale*, BSSV (1946), n. 86, p. 28-33.

Per la parte francese la guerra fu condotta da due famosi generali, Cati-

nat e Feuquières. Per la corrispondenza fra loro e Louvois, ministro francese della guerra, vedi ROCHAS D'AIGLUN, *Les Vallées Vaudoises*. Una descrizione dei loro attacchi ai valdesi da parte di un testimone oculare francese, è quella di J. MOREAU DE BRASEY, *Journal de la campagne de Piémont sous le commandement de Mr. De Catinat, l'année 1690*, Parigi 1691. Questi attacchi sono anche documentati da A. PASCAL in *L'assedio della Balsiglia secondo lettere inedite di Missionari francesi (1690)*, BSSV (1942), n. 77, p. 30-40, e da A. PITTAVINO, in *La cronaca di Pragelato*.

Per Catinat in particolare è da consultarsi la *Relation de l'attaque faite aux Vaudois par M. Catinat*, stampata nel 1690 a L'Aia ed inserita nelle relazioni di Huc e Arnaud. Vedi inoltre B. LE BOYER DE ST. GERVAIS, *Mémoires et correspondance du Maréchal de Catinat*, Parigi 1836.

Per Feuquières si veda A. PASCAL, *Il Marchese Antonio di Feuquières e le sue campagne militari contro i Valdesi*, BSSV (1939), n. 72, p. 135-152.

L'articolo di W. UTT, *A small mistery from 1690 (Jaques Gautier)*, BSSV (1979), n. 127, p. 55-58, tratta del cognato di Arnaud, che i francesi tentarono di usare come loro spia.

VI. I PARTECIPANTI

I nomi e le brevi notizie su 245 dei 972 partecipanti al Rimpatrio furono pubblicati da J. JALLA in *Histoire du Retour des Vaudois en leur patrie après un exil de trois ans et demi*, BSSV (1913), n. 31, p. 178-197. Jalla scrisse più tardi su alcuni partecipanti ritratti più dettagliati, raccolti nelle sue *Glanures d'histoire Vaudoise*, p. 46-49, 61-72. A. ARMAND HUGON e E.A. RIVOIRE, *Gli esuli valdesi*, p. 28, aggiunsero alcuni nomi e una nota critica all'elenco di Jalla.

VI.1: Enrico Arnaud

Il protagonista del Rimpatrio più studiato è certamente Enrico Arnaud. Ci limitiamo a riferire le sue biografie più importanti, che descrivono e valutano il ruolo di Arnaud negli avvenimenti trattati in questa bibliografia.

E. COMBA segnalò giustamente nel suo *Essai bibliographique pouvant servir à la compilation d'une nouvelle biographie d'Henri Arnaud*, BSSV (1889), n. 6, p. 132-137, come «la première biographie proprement dite» (p. 135) il libro di K.H. KLAIBER, *Henri Arnaud. Pfarrer und Kriegsoberster der Waldenser*, Stoccarda 1880. L'opera di Klaiber è però rilevante solo per il periodo tedesco di Arnaud basandosi su alcuni documenti dell'Archivio di stato di Stoccarda.

E. COMBA stesso pubblicava le sue nuove scoperte nella sua biografia di Arnaud, che confusamente aveva due versioni: una italiana, annotata, con appendici utili: *Enrico Arnaud. Pastore e duce de' Valdesi 1641-1721. Cen-*

no biografico, Firenze 1889, e una francese, senza note, ma con aggiunta una serie di lettere inedite di Arnaud: *Henri Arnaud. Sa vie et ses lettres. Avec gravures et fac-simile*, Torre Pellice 1889. Contro Muston, e specialmente contro Perrero (cfr. II.4), Comba considerò Arnaud il vero capo del Rimpatrio.

Dopo il 1889, per un lungo periodo, non venne scritta alcuna nuova biografia su Arnaud. Uscirono diversi articoli importanti con dati nuovi, però non riguardavano il nostro arco di tempo, eccetto M. VIORA, *Notizie sull'attentato alla vita di Enrico Arnaud in Isvizzera nel 1689*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 31 (1929), p. 25-40; per una correzione a Viora vedi A. PASCAL, *I Valdesi nei Grigioni* (1966).

Soltanto nel 1971 sarebbe stata pubblicata una nuova biografia complessiva di Arnaud da T. KIEFNER, *Henri Arnaud 1643-1721*, «Festbuch zur Feier der 250. Wiederkehr des Todestages von Henri Arnaud», Mühlacker 1971, p. 11-75 (in parte tradotta dal BSSV [1972] n. 131, p. 59-82). Kiefner sta preparando una nuova edizione aggiornata di questa biografia, che fornirà dati nuovi sugli antenati di Arnaud: *Henri Arnaud, Pfarrer und Oberst bei den Waldensern*, prevista: Stoccarda 1989.

Nel frattempo è anche stato pubblicato A. LACOSTE, *Henri Arnaud und die Waldenser. Der Kampf um die Rückkehr in die heimatlichen Täler*, Basilea 1982, il cui manoscritto era già terminato nel 1962. Il libro offre informazioni biografiche sinora sconosciute.

VI.2: Turel

Il poco che si sa sul comandante generale del Rimpatrio, Turel, è stato raccolto da A. PASCAL, *Le Valli Valdesi*, vol. V, 1, p. 37-45, 319-327.

VI.3: Davide Mondon

Su questo capitano e il cosiddetto manoscritto Mondon (di valore storico dubbio), vedi D. PEYROT, *David Mondon l'un des capitaines Vaudois de la Rentrée*, «Le Témoin» 15 (1889), p. 225-227, 241-243, 250-251 e 257-259.

VI.4: Matteo Bastie, Giovanni Malanot, Giovanni Mustone

I tre *Medici e chirurghi nell'epopea del Rimpatrio* sono stati descritti da A. PASCAL, in BSSV (1943), n. 80, p. 22-48.

VII. FUORI DELLE VALLI (1689-1690)

In quest'ultima sezione riferiamo di alcune opere sugli avvenimenti fuori delle Valli ma connessi al Rimpatrio dal settembre 1689 fino al giugno 1690.

VII.1: La spedizione di Jean-Jacques Bourgeois

Circa due settimane dopo il «Glorioso Rimpatrio» si verificò un altro tentativo di rientrare nelle Valli partendo dal Vaud. Era guidato da Jean-Jacques Bourgeois, che, previsto come comandante per la prima impresa, era arrivato troppo tardi. Il tentativo fallì dopo pochi giorni.

La *Histoire de la Glorieuse Rentrée* offre anche la descrizione di questa impresa: ed. Pinerolo 1880, p. 280-307. O.E. Strasser pubblicò: *La spedizione di J.J. Bourgeois secondo una relazione anonima*, BSSV (1939), n. 72, p. 217-226. Un'altra fonte è la corrispondenza del sempre ben informato residente francese a Ginevra, pubblicata da L. Cramer, *La Glorieuse Rentrée.*

Sulla base di una ricerca negli archivi svizzeri, E. Bähler scrisse *Der Freischarenzug nach Savoyen vom September 1689 und sein Anführer Jean-Jacques Bourgeois von Neuenburg*, «Jahrbuch für schweizerische Geschichte» (1917), n. 42, p. 1-86. Aggiunte importanti furono rese note da A. Piaget, *Les Vaudois du Piémont et les Neuchâtelois. Le capitaine Jean-Jacques Bourgeois*, «Musée Neuchâtelois» 13 (1926), p. 6-16, 54-64, 197-205; 14 (1927), p. 200-213; 15 (1928), p. 38-45, 63-73, 99-112. Cfr. 16 (1929), p. 105-107. Nuovi dati si trovano nella descrizione succinta di T. Kiefner, *Die Waldenser auf ihrem Weg*, vol. II, p. 351-370.

VII.2: Paesi Bassi

L'inviato olandese Gabriel de Convenant era anche impegnato nell'organizzazione del tentativo di Bourgeois. Cfr., oltre ai titoli indicati al paragrafo III.1, T.G. Pons, *La relazione del sig. Giacomo Cabrol*, in BSSV (1978), n. 143, p. 63-71.

Dopo il fallimento del tentativo, de Convenant — sostenuto da due altri inviati olandesi: Johann Ludwig Fabrizius e Albert van der Meer — ne preparò un altro per rafforzare il piccolo contingente valdese nelle Valli. Cfr. T. Kiefner, *Die Waldenser auf ihrem Weg*, vol. II, p. 339-340, 370-376. Coinvolti erano, fra gli altri, l'inviato inglese Thomas Coxe e l'esule ugonotto Henri de Mirmand, che viveva a Zurigo.

Per le relazioni fra i Paesi Bassi e lo stato sabaudo e il supporto diplomatico olandese in favore dei valdesi, vedi M. Viora, *Documenti sulle assistenze prestate dall'Olanda ai Valdesi durante il regno di Vittorio Amedeo II*, in «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 30 (1928), p. 273-305.

VII.3: Inghilterra

Anche l'Inghilterra, tramite l'inviato Thomas Coxe, era coinvolta nell'organizzazione degli aiuti militari ai valdesi per la loro guerriglia disperata nelle Valli. Su Coxe esiste soltanto il libro di F. Kilchenmann, *Die Mission des englischen Gesandten Thomas Coxe in der Schweiz 1689-1691*, Zurigo e Lipsia 1914.

Sulle relazioni fra Inghilterra e lo stato sabaudo e l'entità del sostegno inglese a favore dei valdesi, è fondamentale l'articolo di M. VIORA, *Notizie e documenti sulle assistenze diplomatiche prestate dall'Inghilterra ai Valdesi durante il regno di Vittorio Amedeo II*, in «Studi Urbinati» 2 (1928), p. 81-135.

VII.4: Svizzera

I diversi cantoni protestanti tolleravano le preparazioni militari sul loro territorio in favore dei valdesi. Su questo e sulle trattative tra il duca di Savoia e questi cantoni, vedi A. PASCAL, *I Valdesi nei Grigioni* (1969).

Henri de Mirmand era molto impegnato nei progetti in favore dei valdesi: vedi A. DE CHAMBRIER, *Henri de Mirmand*, p. 155-177.

VII.5: Germania

Diversi stati tedeschi, specialmente il Brandeburgo, l'Assia e il Württemberg, davano ospitalità ai gruppi esuli valdesi. Particolarmente il Brandeburgo era anche disponibile a preparare aiuti per i valdesi assediati alla Balsiglia. Vedi, per alcuni riferimenti, W. DIETERICI, *Die Waldenser und ihre Verhältnisse zu dem Brandenburgisch-Preussischen Staate*, Berlino 1831, e T. KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg*, vol. II, p. 372-376.

VII.6: Austria

Il 4 giugno 1690 il duca di Savoia si alleò con l'Austria. Non è stato ancora studiato quale ruolo ebbe la questione valdese nel rapporto fra questi due stati.

VII.7: Lo stato di Milano

D. MASELLI ha scritto su *Le Valli Valdesi nei documenti spagnoli dei secoli XVI-XVII*, in AA.VV., *I Valdesi e l'Europa*, Torre Pellice 1982, p. 303-315, e qui si trovano alcune notizie sugli anni 1688-1689. Lo stato di Milano era allora territorio spagnolo. A. PASCAL offre molti dati sul comportamento del governatore dello stato, il conte di Fuensalida, sulla base della corrispondenza dell'ambasciatore sabaudo a Milano nei suoi articoli su *I Valdesi nei Grigioni*.

VII.8: Lo stato pontificio

A. ROSTAIN ha scritto sugli *Echi del Rimpatrio nell'epistolario del Nunzio di Savoia dal gennaio 1689 al giugno 1690*, BSSV (1939), n. 72, p. 191-216, un epistolario conservato a Roma nell'Archivio Vaticano. A. PASCAL invece ha studiato le lettere coeve del residente sabaudo a Roma, conservate nell'Archivio di stato di Torino, nel suo articolo *Il Rimpatrio dei Valdesi e la richiesta delle decime ecclesiastiche 1689-1690*, «Quaderni di Storia Valdese» (1967) n. 2, Torre Pellice 1967, p. 43-130.

VII.9: Francia

Manca uno studio sul ruolo che ebbe la questione valdese nel rapporto fra la Francia e lo stato sabaudo, eccezion fatta per l'aspetto militare (cfr. paragrafo V.2). Spunti si trovano in C. Rousset, *Histoire de Louvois et de son administration politique et militaire*, vol. IV, Parigi 1879[6].

Anche l'eco del Rimpatrio nell'opinione pubblica francese, come evidenzia per esempio il libro del domenicano J. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets*, Parigi 1691, soprattutto vol. II, p. 308-312, non è ancora stato sufficientemente studiato. Bossuet polemizzò infatti contro i valdesi.

VII.10: Stato sabaudo

Nel giugno 1690 si compì una svolta nel comportamento di Vittorio Amedeo II nei confronti dei valdesi. Fondamentale per la relazione fra i valdesi e lo stato sabaudo durante il governo di questo duca è M. Viora, *Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II*, Bologna 1930. Viora considerava la svolta di Vittorio Amedeo II come un passaggio da «leggi intolleranti» a «leggi tolleranti».

Quasi tutti gli articoli di Arturo Pascal ci informano della visione da parte delle autorità sabaude e del duca sui valdesi negli anni 1689-1690 fino alla svolta del giugno 1690. Sui motivi che la determinarono si veda soprattutto A. Pascal, *I Valdesi nei Grigioni* (1969). G. Symcox, *Vittorio Amedeo II*, p. 146-147, ha sottolineato il significato della svolta nella politica ducale verso i valdesi in relazione allo sviluppo dello stato sabaudo.

Il Rimpatrio e il riconoscimento degli antichi diritti dei valdesi significava il fallimento della strategia negli anni 1686-1689 di una colonizzazione sistematica delle Valli da parte di immigrati cattolici. Questo processo è descritto in dettaglio da A. Pascal, *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria*, vol. III: *Le Valli durante la prigionia dei Valdesi (1686)*, e vol. IV: *Le Valli durante l'esilio dei Valdesi (1687-1689)*, Torre Pellice 1966. Per la val d'Angrogna si veda inoltre E.A. Rivoire, *Eroi e martiri di Angrogna al tempo della dispersione e del Rimpatrio*, BSSV (1939), n. 72, p. 255-271.

Dall'esilio permesso ai valdesi nel 1687 erano esclusi i pastori. A. Pascal ha studiato *La prigionia dei ministri valdesi 1686-1690*. «Quaderni di storia valdese» (1965) n. 1, Torre Pellice 1965.

Sul destino dei valdesi cattolizzati, in gran parte deportati nel Vercellese, si trovano indicazioni in A. Pascal, *Il confinamento dei Valdesi cattolizzati nel Vercellese*, «Bollettino Storico per la Provincia di Novara» 29 (1935), p. 1-128. Dati su altri gruppi di cattolizzati si trovano nello stesso autore: *Valdesi cattolizzati a Carmagnola (1689-1690)*, BSSV (1920), n. 41, p. 23-29; cfr. n. 40, p. 20-49, e *Valdesi a Torino sulla fine del secolo XVII (1686-1690)*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 26 (1924), p. 186-221.

INDICE

Prefazione 5

GIORGIO SPINI
IL QUADRO INTERNAZIONALE 9

1. La monarchia del Re Sole e la lotta di Guglielmo III d'Orange 9
2. La Rivoluzione inglese 16
3. La guerra della Lega d'Augusta 23
4. La battaglia delle idee 28
5. La guerra di successione spagnola 32
6. Conclusioni 35

GIORGIO TOURN
L'«ESERCITO DEI SANTI» 39

1. La volpe e il leone 39
2. Il trionfo dell'Anticristo 44
3. Le nostalgie dell'esilio 46
4. Un patriarca e un condottiero 50
5. Il difficile 1688 52
6. La partita si apre 56
7. Giornata memorabile 62
8. La trappola 66
9. Un «esercito di santi» 68
10. Una guerriglia disperata 71
11. L'ultima difesa 73
12. La fuga nella notte 77
13. Verso il ghetto 80

GIORGIO BOUCHARD
DAL RIMPATRIO AD OGGI 87

Un oggetto da museo... o una piccola Repubblica? 87
Gli albori della libertà 88
Ginevra contro Parigi 89
Dopo Waterloo 89
Chiesa di "risvegliati" o *"Church of Italy"?* 90
Una strategia d'inserimento 92
Le Chiese Libere 93
Lo scarpone valdese 94
Una «società madre» 96
La belle époque 97
Bosio e Giretti 97
Il «ristagno evangelistico» 99
Il tempo dell'attesa 101
Le spalle al muro 103
Tra Piero Gobetti e Guido Dorso 104
I ragazzi di «Gioventù Cristiana» 105
Terra ribelle 106
Una mano che non trema 107
Un momento magico 109
Cristo si è fermato a Eboli 109
Un'inversione di tendenza 111
La secolarizzazione 112
La presenza nel sociale 114
La città e la cultura 115
L'ora del Concilio e del dissenso 116
Il fronte protestante 117
Una regione autonoma 119
Le dodici tribù 120
Occasione o tentazione? 121
Discepolato nella libertà 123

Bruna Peyrot
RIPENSARE IL RIMPATRIO
Le commemorazioni del 1889 e del 1939 127

1. Il momento alto 127
2. La polemica precedente 128
3. Appello alla preparazione morale 130
4. 5000 a Balsiglia, 6000 a Sibaud 131
5. La «Casa Valdese»: un simbolo d'unione 132
6. La prima pietra 134
7. La festa 135
8. Bilanci e critiche degli evangelici italiani 136
9. Il 1939: la storia come baluardo 138
10. Le iniziative 141
11. Oggi, non domani 142
12. L'identità difficile 143
13. Lo «spazio» della memoria 144

Albert De Lange
BIBLIOGRAFIA RAGIONATA 145

Finito di stampare il 12 luglio 1988 - Sagat, Moncalieri (To)

NOVITÀ

Michele L. Straniero

DON BOSCO E I VALDESI
Documenti di una polemica trentennale

pp. 168, 8 ill.ni f.t., L. 13.000 («P.C.M. 59»)

Un'epica battaglia che rivela aspetti curiosi ed inediti della personalità di don Bosco. Un'apologetica fortemente prevenuta nei confronti della Riforma e notevolmente attardata in luoghi comuni di quasi incredibile intolleranza e mancanza di spirito critico. L'autore si limita ad esporre e ordinare i testi, offrendone lo stile e le intemperanze alla responsabile meditazione di tutti.

IL SOMMARIO DELLA SANTA SCRITTURA E L'ORDINARIO DEI CRISTIANI
«Il libro più bruciato dall'Inquisizione»

a cura di Cesare Bianco, introduzione di Johannes Trapman
pp. 206, 8 ill.ni f.t., L. 16.500 («Testi della Riforma 16»)

Il libro «eretico» per antonomasia che, fin dai primi anni '30 del Cinquecento, ha permesso agli italiani ignari di teologia di conoscere il pensiero innovativo di Erasmo e di Lutero e le sue applicazioni pratiche. Un «manuale di etica evangelica» di assoluta originalità, degno di entrare nella letteratura del nostro Rinascimento. **Questa** la morale degli italiani, se nel nostro Paese avesse vinto la Riforma.

Giorgio Bouchard

I VALDESI E L'ITALIA
Prospettive di una vocazione

pp. 162, L. 12.000 («P.C.M. 58»)

Il senso della presenza valdese in Italia negli ultimi tre secoli. Dal «ghetto» ad una componente sociale riconosciuta. I rischi dell'integrazione e le prospettive future.

Luise Schottroff, Walter Stegemann

GESÙ, SPERANZA DEI POVERI

pp. 210, L. 15.500 («P.C.M. 53»)

Il «messaggio sociale» che animava il primo movimento di Gesù nella Palestina oppressa e condannata alla miseria. La critica ai ricchi del Vangelo di Luca. Un'accurata ricostruzione di due specialisti sugli strati più antichi della tradizione.

Willi Marxsen

LA PRIMA LETTERA AI TESSALONICESI
Guida alla lettura del primo scritto del Nuovo Testamento

pp. 110, L. 10.500

Commentario biblico, ed. italiana a cura di B. Rostagno.

Paolo Ricca, Giorgio Tourn

GLI EVANGELICI E MARIA. L'ANNO MARIANO

(«dossier» n. 21) pp. 64, L. 5.000

L'«anno mariano» proclamato dal papa non favorisce l'ecumenismo; perché questo o sarà centrato su Gesù Cristo o non sarà. La posizione degli Evangelici di fronte alla nuova mariologia e all'enciclica del papa. La vera Maria del Nuovo Testamento. Appendice di V. Subilia: «Attualità di un conformismo antico».

LA VERA RELAZIONE DI QUANTO È ACCADUTO NELLE PERSECUZIONI E I MASSACRI DELL'ANNO 1655

a cura di Enea Balmas e Grazia Zardini Lana
(«Storici valdesi») pp. 510, 16 tav. f.t. e una stampa, L. 45.000

Le «Pasque piemontesi» nelle testimonianze contemporanee. Un avvenimento che ha mosso le diplomazie di tutta Europa, mettendo in pericolo l'alleanza tra Inghilterra e Francia; un caso di coscienza europeo, un «Vietnam» del XVII secolo, con diecine di pubblicazioni in tutte le lingue, poemi, manifesti, incisioni ecc. È ora possibile ricostruire questa complessa vicenda sulle testimonianze contemporanee delle varie parti in causa.

Paolo Ricca

ALLE RADICI DELLA FEDE. MEDITAZIONI BIBLICHE

pp. 256, cop. a colori, L. 16.000

Meditare e predicare sulla Bibbia significa dire una parola che, da un lato, abbia un profondo radicamento biblico e che, dall'altro, risponda ai problemi vecchi e nuovi della vita dei credenti. Un libro esemplare in questo continuo sforzo di **fedeltà** e di **attualità** che non mancherà di accrescere l'interesse e la passione per la parola biblica.

Giovanni Calvino

IL «PICCOLO TRATTATO SULLA S. CENA» nel dibattito sacramentale della Riforma

Introduzione, versione e note di Giorgio Tourn
«Testi della Riforma 15», pp. 168, 8 tav. f.t., L. 14.800

La disputa sull'eucaristia ha diviso per secoli il fronte della Riforma. Con la sua tipica **clarté** francese, Calvino offre un contributo sereno, di ammirevole profondità mistica, che costituisce ancor oggi una sorta di piattaforma teologica dell'ecumene evangelica in tema di sacramento. **In appendice** una scelta di testi liturgici e teologici delle varie tendenze.

Martin Lutero / Opere scelte / Introduzione
Gerhard Ebeling

LUTERO, L'ITINERARIO E IL MESSAGGIO

pp. 90, L. 8.000

Questa concisa ma succosa e agile presentazione della biografia e del pensiero di Lutero, scritta dal prof. G. Ebeling, costituisce l'**introduzione** alla nuova collana «M. Lutero-Opere scelte», diretta dal prof. Paolo Ricca. Un testo base.

Martin Lutero / Opere scelte / 2

COME SI DEVONO ISTITUIRE I MINISTRI DELLA CHIESA (1523)

Introduzione, versione e note di Silvana Nitti
pp. 96, 4 ill. f.t., L. 9.000

Uno scritto limpido e rivoluzionario inviato alla chiesa hussita (Praga) per esortarla ad abbandonare la successione apostolica: è la rottura della gerarchia, del concetto chiuso di «clero», è l'affermazione di una laicità profonda nella vita della comunità cristiana, il «sacerdozio universale» di tutti i credenti.

AA.VV.

CONTRO IL TRADIMENTO DEL CONCILIO
Dove va la Chiesa cattolica?

a cura di Hans Küng e Norbert Greinacher
Collana «Nostro Tempo» 44, pp. 416, L. 27.000

Un «libro bianco» dei migliori nomi del cattolicesimo critico mondiale contro la «linea Ratzinger» e l'attuale tendenza restauratrice della Curia. Una risposta collettiva al **Rapporto sulla fede** del prefetto del Sant'Uffizio. Ogni settore è affidato ad uno specialista.

Karl Barth

PREGHIERE

pp. 96, 4 ill. a colori, ril. L. 14.000, bross. L. 9.000

Le preghiere dei culti del più grande teologo del secolo per ogni occasione dell'anno. Un prezioso libro di spiritualità evangelica. Prefazione di Aldo Sbaffi.

Helmut Gollwitzer

LIBERAZIONE E SOLIDARIETÀ
Introduzione alla teologia evangelica

Trad. di Gino Conte, pp. 192, L. 15.000

La LIBERAZIONE — Il dono di Dio nell'Evangelo — non può limitarsi alla sfera individuale, ma deve condurci ad una piena SOLIDARIETÀ fra tutti gli uomini. Una originalissima esposizione del significato attuale di una teologia evangelica.

L. 22.000

I S B N 88-7016-082-3