COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 18

LA BIBBIA, LA COCCARDA E IL TRICOLORE

I valdesi fra due Emancipazioni 1798-1848

A cura di Gian Paolo Romagnani

CLAUDIANA

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

18

Volume pubblicato sotto l'egida dell'Università degli studi Verona

Volumi disponibili nella Collana della Società di Studi Valdesi:

10. AA.VV., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - contesto - significato*
11. *Dall'Europa alle Valli valdesi*. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989». A cura di A. de Lange
12. Giorgio ROCHAT, *Regime fascista e chiese evangeliche*. Direttive e articolazioni del controllo e della repressione
13. Marie BONNET, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte*. A cura di Arturo Genre
14. Giorgio SPINI, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento*
16. AA.VV., *Dalle Valli all'Italia. 1848 - 1998. I Valdesi nel Risorgimento*
17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927.* A cura di D. Dalmas e A. Strumia

COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 18

LA BIBBIA, LA COCCARDA E IL TRICOLORE

I valdesi fra due Emancipazioni (1798-1848)

Atti del XXXVII e del XXXVIII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia
(Torre Pellice, 31 agosto - 2 settembre 1997 e 30 agosto - 1° settembre 1998)

a cura di Gian Paolo Romagnani

con 69 illustrazioni fuori testo

CLAUDIANA - TORINO

Gian Paolo Romagnani,

nato nel 1957 a Torino, membro del Comitato scientifico della Società di Studi Valdesi, è professore associato di storia moderna all'Università di Verona. Si è occupato principalmente di storia politica e intellettuale dei secoli XVIII e XIX, con particolare attenzione al Piemonte sabaudo. È autore di vari saggi e volumi fra i quali: *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto*, Torino, 1985; *Prospero Balbo, intellettuale e uomo di Stato (1762-1837)*, Torino, 1988-90, 2 voll.; *«Fortemente moderati». Intellettuali subalpini fra sette e ottocento*, Alessandria, 1999; *«Sotto la bandiera dell'Istoria». Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento*, Verona, 1999. Per la Claudiana ha pubblicato *Dalle Valli all'Italia. I valdesi nel Risorgimento (1848-1998)*, Torino, 1998 (insieme a B. Bellion, M. Cignoni e D. Tron).

La pubblicazione degli atti dei due convegni è stata resa possibile grazie al contributo finanziario della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino, del Consiglio Nazionale delle Ricerche e dell'Università degli studi di Verona. Per il lavoro redazionale si sono utilizzati inoltre fondi Murst per la ricerca scientifica (quota ex 60%) in dotazione al Dipartimento di discipline storiche, artistiche e geografiche dell'Università di Verona.

I S B N 88-7016-360-1

© Claudiana Editrice, 2001
Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.650.43.94
E-mail: info@claudiana.it
Sito Web: www.claudiana.it
Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

Ristampe:

05 04 03 02 01 1 2 3 4 5 6

Stampa: Stampatre, Torino

Copertina di Umberto Stagnaro

PREMESSA

La scelta di pubblicare in un unico volume gli atti del XXXVII e del XXXVIII convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia – svoltisi a Torre Pellice rispettivamente nel settembre 1997 e nel settembre 1998 e dedicati l'uno a «La Rivoluzione francese e le Valli valdesi» e l'altro a «I Protestanti nel Risorgimento italiano» – nasce dall'esigenza di dare unità e visibilità ad un notevole sforzo di ricerca – sviluppatosi nell'ambito delle celebrazioni per il 150° anniversario dell'Emancipazione dei Valdesi – che ha condotto a risultati di qualche rilevanza sul piano storiografico.

I due convegni, promossi dalla «Società di Studi Valdesi» e realizzati in collaborazione con il Centro Culturale Valdese di Torre Pellice, sono stati infatti un'occasione per ripensare complessivamente la vicenda dell'emancipazione del Valdesi fra sette e ottocento non limitandosi – come spesso si era fatto in passato con intenti prevalentemente celebrativi – a concentrare l'attenzione sulla data «storica» del 17 febbraio 1848 (concessione delle Regie Patenti di emancipazione da parte di re Carlo Alberto di Savoia-Carignano), ma ricostruendo il cinquantennio compreso fra 1798 al 1848 ed assumendo come vero inizio del processo di emancipazione civile e politica della più significativa minoranza protestante italiana il cosiddetto «triennio repubblicano». Conseguenza indiretta della Rivoluzione francese e conseguenza diretta della prima campagna d'Italia condotta da Napoleone Bonaparte fra il 1796 e il 1797, il «triennio» vide affermare (non senza contraddizioni) in quasi tutti i territori italiani i principi di libertà ed uguaglianza politica di tutti i cittadini, senza distinzione di fede religiosa, consentendo in Piemonte anche ad alcuni esponenti del mondo protestante (emblematico il caso del pastore valdese Pierre Geymet, chiamato a far parte del governo provvisorio repubblicano e poi per un quindicennio alto funzionario dell'amministrazione napoleonica) di partecipare attivamente alla vita politica del paese. A partire dal 1801 la storia del Piemonte si sarebbe quindi identificata con quella della Francia napoleonica ed anche le vicende della Chiesa Valdese si identificano (almeno sul piano formale) con quelle della Chiesa Riformata di Francia.

Il nesso fra Rivoluzione francese e Risorgimento appare, in questa prospettiva, più stretto. Le Regie Patenti del 1848 non sono dunque da considerare semplicemente come l'inizio di un'epoca nuova, ma come il punto intermedio e focale di una lunga e difficile fase di transizione, iniziata attorno al 1798,

maturata nel quindicennio napoleonico e negli anni della Restaurazione, proseguita negli anni del Risorgimento e della costruzione dell'Unità d'Italia, fino al periodo liberale a partire dal quale sarebbe iniziata la nuova storia dei protestanti italiani. In questo quadro la vicenda emblematica della minoranza valdese del Piemonte – che fino a quel momento era stata pressoché l'unica presenza protestante storicamente radicata nell'Italia degli antichi Stati – può essere assunta come quella di un'avanguardia, di un primo nucleo dal quale (ma non solo da quello) sarebbe proceduta la spinta evangelizzatrice che nella seconda metà dell'Ottocento toccherà quasi tutto il territorio della penisola. «Dall'Europa alle Valli Valdesi» e «dalle Valli all'Italia» – per riprendere il titolo di due fortunati volumi della nostra collana – è il segno di un percorso plurisecolare che ricolloca pienamente la storia locale di tre valli alpine entro il quadro della grande storia dell'Europa moderna e della formazione dello Stato nazionale italiano.

Di qui la scelta di dedicare, in entrambi i convegni, uno sguardo il più possibile ampio alle contemporanee vicende italiane ed europee, non limitando la ricerca alla sola dimensione della storia religiosa, ma estendendola alla storia intellettuale, politica e sociale. Ugualmente si è voluto dedicare ampio spazio alle vicende delle altre confessioni religiose di minoranza – agli Ebrei innanzitutto, ma anche ai Mormoni e alle numerose denominazioni del mondo evangelico ottocentesco – sottolineando come la presenza in Italia di missionari stranieri abbia consentito, a partire dalla metà dell'ottocento, inediti contatti fra culture e tradizioni diverse.

A fungere da snodo fra la prima e la terza sezione di questo volume – dedicate rispettivamente all'età rivoluzionaria e napoleonica ed all'ottocento – abbiamo voluto di proposito collocare una sezione biografica centrata sulla figura del pastore valdese Jean-Rodolphe Peyran, intellettuale di matrice illuministica formatosi nella Ginevra razionalista e «sociniana» degli ultimi decenni del settecento, vissuto nei turbinosi anni della rivoluzione e del regime napoleonico e giunto ormai anziano agli anni della Restaurazione. Per molti anni moderatore della Tavola Valdese, collega e spesso antagonista di quel Pierre Geymet con il quale condivise (con responsabilità diverse) la guida del piccolo mondo valdese nel quindicennio napoleonico, Jean-Rodolphe Peyran ben rappresenta la cultura, le potenzialità e le tensioni intellettuali presenti nell'élite valdese in un'epoca di transizione. Fiducia nel progresso e nostalgie conservatrici, passione politica e disincanto, fede religiosa e scetticismo si intrecciano nel profluvio di scritti (solo parzialmente editi), di appunti e di lettere lasciati da Peyran, ancora in attesa di uno studioso capace di darne una lettura complessiva.

I contributi raccolti in questo volume, frutto delle ricerche di studiosi italiani e stranieri di diverso orientamento e competenza, testimoniano una molteplicità di approcci al complesso problema dell'emancipazione di una

minoranza religiosa e suggeriscono ulteriori percorsi di ricerca e di studio. La nostra speranza è che possano servire di stimolo non solo agli studiosi, ma a tutte le persone colte, di qualsiasi fede religiosa, interessate a meglio comprendere le complesse e molteplici radici della nostra identità.

G. P. R.

I due convegni storici del 1997 e del 1998 sono stati progettati e realizzati con successo grazie all'impegno degli amici che a quell'epoca componevano il Seggio della Società di Studi Valdesi: il presidente Giorgio Rochat, il vicepresidente Daniele Tron, la segretaria Gabriela Ballesio, il cassiere Emanuele Bosio, i pastori Claudio Pasquet e Giorgio Tourn. Un sostegno fondamentale ci è venuto anche da Giorgio Bouchard e dai componenti il Comitato per le celebrazioni del centocinquantenario dell'Emancipazione. Un apporto decisivo, soprattutto sul piano organizzativo e logistico, ci è venuto dal Centro Culturale Valdese presieduto da Giorgio Tourn e diretto da Donatella Sommani. Insostituibile per tutti i ricercatori è stata l'intelligente e pronta collaborazione dell'archivista della SSV Gabriella Ballesio, della bibliotecaria del CCV Mariella Tagliero e delle loro collaboratrici. Il volume è stato realizzato grazie all'impegno della casa editrice Claudiana e del suo direttore Manuel Kromer, nonché dei componenti l'attuale Seggio della Società di Studi Valdesi: il presidente Daniele Tron, il vicepresidente Claudio Pasquet, il segretario Marco Fratini, il cassiere Emanuele Bosio, Gabriella Ballesio e Davide Dalmas. Alla correzione delle bozze e alla redazione dell'indice dei nomi ha fornito un apporto decisivo Giorgia Pontalti.

Parte prima

I protestanti nell'Italia rivoluzionaria e napoleonica

IL PROBLEMA RELIGIOSO NEL TRIENNIO 1796-1799: RISULTATI E PROSPETTIVE

di Vittorio Criscuolo

Nel quadro degli studi sul triennio repubblicano 1796-1799, che pure non hanno conosciuto negli ultimi trenta anni una stagione particolarmente vivace e feconda, l'analisi delle diverse problematiche attinenti, in modo più o meno proprio e diretto, alla sfera della religione ha fatto segnare certamente progressi assai rilevanti, e comunque di gran lunga superiori a quelli realizzati in relazione ad altri aspetti di quel periodo.

La presenza di due esaurienti rassegne degli studi più recenti, pubblicate nella «Rivista di storia e letteratura religiosa» da Samuele Giombi nel 1991[1] e da Claudio Tosi nel 1995[2], ci permette di prescindere da un esame analitico dei più importanti contributi apparsi negli ultimi anni e di concentrare invece la nostra attenzione su alcuni nodi centrali del dibattito storiografico, nell'intento sia di fare il punto dei risultati conseguiti e dei problemi ancora aperti, sia soprattutto di sviluppare alcune considerazioni di carattere metodologico in vista dei futuri sviluppi delle ricerche.

Importanti progressi sono venuti intanto dai numerosi studi che hanno teso ad approfondire il complesso, e talora contraddittorio rapporto stabilitosi fra le diverse posizioni religiose presenti nella Chiesa e in generale negli ambienti cattolici italiani e i principi di democrazia politica affermatisi con la rivoluzione. A questo proposito vanno ricordati fra gli altri i contributi di Daniele Menozzi e di Vittorio Emanuele Giuntella[3].

Il primo «si è maggiormente soffermato sul ruolo della Chiesa come istituzione»[4], mettendo in luce la prudenza, e spesso l'ambiguità dell'atteggiamento assunto dalla Chiesa e dalla maggior parte degli ecclesiastici italiani di fronte alle trasformazioni politiche innescate nella penisola dalle vittorie francesi. Emerge dunque dagli studi di Menozzi, al di là delle oscillazioni

[1] S. Giombi, *La rivoluzione francese e il cattolicesimo in Italia*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», anno XXVII fasc. 3 (settembre-dicembre 1991), pp. 497-517.

[2] C. Tosi, *Repubblica e religione. Studi recenti sul rapporto tra politica e religione nella prima repubblica Cisalpina (1796-1799)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», anno XXXI fasc. 2 (maggio-agosto 1995), pp. 293-319.

[3] Per un elenco di questi studi rinviamo a C. Tosi, art. cit., p. 295.

[4] *Ibidem*.

contingenti e degli inevitabili conflitti, una chiara tendenza ad un compromesso fra le istituzioni repubblicane e gli ambienti ecclesiastici, sulla base di una rinuncia da parte dello Stato ad incisivi interventi nella sfera religiosa e di una sostanziale, seppur ambigua, accettazione del nuovo regime da parte della Chiesa. Si tratta di una situazione evidentemente più arretrata rispetto a quella francese, dove nell'età del Direttorio si manifestò in modo sempre più chiaro, anche se fra le ripetute oscillazioni che caratterizzarono quel regime, una tendenza alla separazione fra la sfera civile e quella religiosa. Come vedremo, occorre considerare il gruppo dei democratici più radicali per cogliere anche in Italia un riflesso significativo di questi sviluppi della situazione interna francese.

Assai utili sono stati anche i tentativi di Giuntella di identificare e definire con maggior precisione, fra le varie posizioni emerse nel corso del triennio repubblicano, un gruppo di cosiddetti cattolici democratici, vale a dire di coloro che partendo da una sincera convinzione religiosa hanno cercato di stabilire, sul piano della riflessione teologica o della tradizione storica o delle relazioni politico-istituzionali, un rapporto positivo fra il cattolicesimo e il modello democratico. In questa prospettiva Giuntella si è preoccupato da un lato di ridimensionare l'apporto fornito a queste posizioni dalla tradizione giansenista e dal gruppo ligure in particolare, dall'altro di cogliere la specificità di questa componente, considerandola nel quadro dell'età rivoluzionaria e non più, come per lungo tempo si è fatto, come una prefigurazione del cattolicesimo liberale del Risorgimento[5].

In effetti questo dei rapporti fra pensiero cattolico e principi democratici è un terreno assai difficile proprio perché la riflessione teologica, storica e politica è costantemente condizionata da problemi di ordine pratico e da considerazioni tattiche, per cui in molti casi risulta difficile distinguere le posizioni di autentica apertura alla democrazia dalle abili e spregiudicate mistificazioni. E infatti si ha l'impressione che in molti casi Giuntella abbia un po' esagerato nella concreta determinazione di questo cattolicesimo democratico, includendovi, come ha già osservato Luciano Guerci[6], da un lato tentativi puramente occasionali e strumentali di dare una coloritura democratica a posizioni affatto tradizionali, dall'altro orientamenti che veramente hanno ben poco a che fare con il cattolicesimo: evidentemente taluni personaggi considerati da Giuntella appaiono troppo legati alla tradizione cattolica per poter essere degli autentici democratici mentre per converso altri risultano troppo influenzati dai principi rivoluzionari per poter essere inclusi nel campo cattolico.

[5] Cfr. per questo V. E. Giuntella, *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di Mario Rosa, Roma, Herder, 1981, pp. 267-294.

[6] L. Guerci, *«Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicana». Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Torino, Tirrenia, 1992, p. 178.

Un decisivo passo in avanti nell'analisi del rapporto fra cattolicesimo e democrazia è stato comunque realizzato con il definitivo superamento di un equivoco che ha a lungo pesato negativamente sull'analisi e sulle interpretazioni delle diverse posizioni emerse nel corso dell'età rivoluzionaria di fronte al problema religioso: ci riferiamo evidentemente alla inveterata tendenza a considerare decisivo l'apporto della tradizione giansenista nella maturazione di posizioni democratiche o comunque repubblicane all'interno di molti ambienti cattolici. Luciano Guerci, dopo avere opportunamente messo in guardia sulla difficoltà di identificare con sicurezza ambienti e personaggi richiamantisi alla tradizione giansenista[7], ha evidenziato comunque con grande chiarezza la spaccatura che si determinò, di fronte agli eventi rivoluzionari, nei gruppi certamente influenzati dal giansenismo. Soprattutto Guerci ha definitivamente dimostrato che anche coloro che si schierarono su posizioni favorevoli ai regimi repubblicani rimasero però «all'interno di una prospettiva essenzialmente ecclesiastico-religiosa»[8], poiché furono animati in primo luogo dalla speranza di vedere finalmente realizzata nelle nuove condizioni politiche l'auspicata riforma della Chiesa. Certo poté pesare sull'evolversi di certi gruppi in senso filorepubblicano il tradizionale anticurialismo della tradizione giansenista, ma non è certo questo un tema decisivo, giacché tocca in fondo aspetti esteriori più che la sostanza delle convinzioni teologiche o delle tendenze storiche. Si deve osservare invece che un rapporto sostanziale fra gli ambienti giansenisti e i principi democratici appare escluso alla luce della loro ostinata volontà di mantenere al cattolicesimo una posizione privilegiata all'interno dello Stato e del conseguente rifiuto di una piena libertà di coscienza. Anche qui insomma coloro che aderirono sinceramente e senza riserve ai principi democratici finirono per rinnegare il richiamo alla tradizione giansenista, o lo ridussero progressivamente ad una sorta di vernice esteriore, priva di autentici contenuti, quasi un residuo di un processo di evoluzione ideologico-politica che ne aveva progressivamente esaurito lo spessore teologico e la pregnanza storica. Probabilmente per porre nella giusta luce la questione dei rapporti fra giansenismo e democrazia sarebbe bastato riflettere sulla lucida analisi delle *Lettere teologico-politiche* di Pietro Tamburini sviluppata da Giovanni Antonio Ranza nel 1797 sulle colonne del *Termometro politico della Lombardia*[9].

Si tratta comunque di una questione che richiede ulteriori studi, che saranno certamente favoriti dalle importanti conclusioni alle quali sono

[7] *Ibidem*, p. 171.

[8] *Ibidem*, p. 172.

[9] La lettera apparve anonima in due puntate, nei numeri 88 del 17 fiorile V (6 maggio 1797) e 91 del 28 fiorile V (17 maggio 1797). Cfr. *Termometro politico della Lombardia*, a cura di Vittorio Criscuolo, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, vol. II, 1990, rispettivamente pp. 328-330 e pp. 355-357.

giunti i lavori che abbiamo citato. Ma come orientamento fondamentale per i futuri sviluppi della ricerca vogliamo soprattutto segnalare il contributo di Francesco Traniello al convegno su Pietro Tamburini svoltosi a Brescia nel 1989[10]. Al di là del tema, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, affrontato da Traniello con la consueta finezza e nitidezza di interpretazione, ci preme sottolineare qui l'importanza del contributo sul piano propriamente metodologico, per la sua capacità di illustrare con grande chiarezza i presupposti teologici e storici dei dibattiti e delle prese di posizione che animarono gli ambienti cattolici italiani di fronte alla necessità di confrontarsi con le profonde trasformazioni innescate dalla rivoluzione francese.

Assai più complesso, ed anzi, per riprendere lo stesso aggettivo usato da Guerci, «spinosissimo»[11] appare il tentativo di definire e di valutare storicamente i molteplici atteggiamenti e programmi religiosi presenti nel variegato fronte delle forze di ispirazione repubblicano-democratica. Anche per questo aspetto si può registrare un dato assai positivo, che sgombra il campo da pericolosi equivoci e fraintendimenti, e lascia presagire fecondi sviluppi della ricerca: intendiamo parlare del definitivo tramonto della categoria dell'«evangelismo giacobino», coniata da Renzo De Felice e per lungo tempo adottata un po' acriticamente come punto di riferimento centrale per affrontare il problema religioso del triennio repubblicano. Si tratta in effetti di una categoria ambigua e fuorviante proprio perché individua nel sentimento religioso, piuttosto che in motivi di ordine politico, il nucleo originario e il nodo centrale dei tentativi di fondare il regime democratico su una religione civica di tipo esclusivamente etico e razionale. Non a caso De Felice precisa che il termine «giacobino» va inteso come aggettivo del sostantivo «evangelico», e sostiene addirittura che questi uomini sarebbero stati spinti in ogni caso dalla loro formazione religiosa ereticale alla rottura con l'autorità costituita anche senza la presa di posizione politica legata alla rivoluzione di Francia[12]. Secondo questa interpretazione il motivo religioso sarebbe stato dunque determinante ai fini della rottura rivoluzionaria, mentre il programma politico giacobino si ridurrebbe al ruolo di componente accessoria, e quasi marginale. Appare chiaro ormai che per il gruppo di democratici considerato da De Felice la prospettiva va invece completamente rovesciata: è proprio la volontà di stabilire su solide basi la democrazia a spingere questi uomini alla ricerca di una religione naturale che si innestasse sulla fede tradizionale delle masse sostituendola progressivamente.

[10] F. Traniello, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del Convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989)*, a cura di Paolo Corsini e Daniele Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 85-105.

[11] Op. cit., p. 174.

[12] R. De Felice, *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio Della Valle*, in «Rivista storica italiana», LXIX, 1957, pp. 196-249 e 378-410, studio ristampato in R. De Felice, *Italia giacobina*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1965, pp. 171-287.

Meno drastico nella valutazione della categoria dell'evangelismo giacobino si è mostrato Luciano Guerci, il quale, pur contestando anch'egli «il primato attribuito al sostantivo sull'aggettivo», ritiene comunque che De Felice abbia recato «un contributo prezioso»[13] al chiarimento dell'intricato problema religioso del triennio. Al di là delle sfumature, e pur riconoscendo che le considerazioni di Guerci su questo punto meritano la più attenta riflessione, ci sembra comunque che sia caduta completamente nell'analisi delle varie posizioni religiose presenti nello schieramento democratico la centralità della categoria elaborata da De Felice, che invece per molto tempo ha fortemente condizionato gli studi, a nostro parere prevalentemente in senso negativo, proprio perché sembrava offrire una soluzione facile, e in un certo senso definitiva, ad un intricato nodo di problemi interpretativi.

Alle ricerche di Guerci dobbiamo anche un altro decisivo progresso nella ricostruzione del quadro religioso del triennio 1796-1799: la scoperta e la valorizzazione di un filone di pensiero ateo e materialista del quale nessuno si era seriamente occupato finora e che rappresenta invece una componente essenziale dei dibattiti ideologici e politici che animarono il movimento democratico italiano. Esponendo i risultati delle sue indagini in un ampio e documentato studio apparso nel 1997[14], lo studioso piemontese sottolinea opportunamente la grande importanza della battaglia antireligiosa sviluppata da una parte del giacobinismo italiano, giacché emerse grazie ad essa un aspetto rimasto assolutamente marginale nel panorama culturale dell'Italia settecentesca. Naturalmente scritti che attaccavano alla radice il pregiudizio religioso avevano circolato, nei modi e negli ambiti in cui ciò era possibile, ma era comunque mancata nell'illuminismo italiano una corrente, ancorché clandestina e minoritaria, che riprendesse e sviluppasse in maniera significativa e non episodica i motivi diffusi nella cultura europea dagli scrittori di ispirazione materialistica. Appare emblematica al riguardo la scarsa fortuna in Italia di d'Holbach, sulla quale Guerci opportunamente richiama l'attenzione del lettore. Si può dunque essere pienamente d'accordo con lui quando afferma che «un filone ateo e materialista prese corpo per la prima volta nell'Italia del Settecento durante il triennio»[15].

Con una paziente ricerca di testi assai rari Guerci ha anche dimostrato che alcuni ambienti democratici misero in atto una «consapevole strategia editoriale»[16] per divulgare le loro idee materialiste, nella convinzione che fosse giunto ormai il tempo di sottrarre le masse popolari al dominio del pregiudizio religioso. Particolarmente importante appare, fra i tanti esempi

[13] Op. cit., p. 179.

[14] L. Guerci, *Incredulità e rigenerazione nella Lombardia del triennio repubblicano*, in «Rivista storica italiana», CIX n. 1 (gennaio 1797), pp. 49-120.

[15] *Ibidem*, p. 55.

[16] «*Mente, cuore, coraggio...* » cit., p. 183.

citati da Guerci, la traduzione del *Traité des trois imposteurs*, apparso a Milano nell'anno VI ad opera di Girolamo Bocalosi[17].

Grande attenzione merita però soprattutto un libro pubblicato a Milano nella primavera del 1797, l'*Istoria dello stabilimento del cristianesimo di celeberrimo autore inglese tradotta in italiano con note del traduttore*, anno V repubblicano e primo della libertà lombarda (1797), a spese di Giovanni Capelli librajo[18]. L'opera fu stampata anonima, ma noi sappiamo, grazie ad una recensione del Galdi comparsa nel *Giornale de' patrioti d'Italia* del 9 maggio 1797, che la traduzione e le note apposte al testo sono di Flaminio Massa. Il fatto veramente singolare è che nessuno fra i contemporanei, se si eccettua il Ranza seppur con qualche ritardo[19], e soprattutto nessuno fra gli studiosi che si sono occupati del libro ne abbia individuato l'autore, ed anzi molti hanno finito per attribuirne direttamente al Massa la paternità. In realtà la traduzione del giacobino napoletano proponeva al pubblico italiano un'opera postuma di Voltaire, quella *Histoire de l'établissement du christianisme* che, composta presumibilmente nel 1774, era stata pubblicata per la prima volta dieci anni dopo nel volume XXXV delle *Oeuvres complètes*, l'edizione detta comunemente di Kehl. Ma l'interesse dell'iniziativa editoriale del Massa non risiede solo nel fatto di rappresentare un episodio significativo, ancorché ovviamente minore, della fortuna di Voltaire in Italia. Il libro è importante soprattutto perché provocò vivaci reazioni ed aspre polemiche, che fecero emergere significativi dissensi sul problema della religione all'interno del movimento democratico.

Nelle note aggiunte al testo di Voltaire Massa diede vita infatti ad una radicale polemica antireligiosa che suscitò grande scalpore negli ambienti democratici milanesi. Il libro del filosofo francese, pure non privo di qualche interessante spunto di critica delle fonti, veniva considerato infatti dal giacobino napoletano solo come «il flagello dell'impostura»[20], ed era utilizzato perciò come una preziosa miniera di motivi e di spunti per avviare una corrosiva polemica del sentimento religioso. Ecco cosa scrive Guerci al riguardo:

«La strategia adottata dal Massa nelle sue note era quella di articolare e ampliare il discorso svolto da Voltaire nell'*Histoire*, in modo da ottenere

[17] L'opuscolo è stato ristampato, a cura dello stesso Guerci: *Il celebre e raro trattato de' tre impostori (1798)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1996.

[18] Per un'analisi approfondita dell'opera rinviamo a V. Criscuolo, *Aspetti e problemi della lotta politica nel triennio rivoluzionario (1796-1799)*, in *Atti del Convegno storico «Napoleone e la Lombardia nel triennio giacobino»*, Lodi, 1997, pp. 65-90 ed al citato articolo *Incredulità e rigenerazione* di Luciano Guerci.

[19] Il Ranza solo più di un anno dopo l'uscita del libro si accorse che si trattava di uno «zibaldonaccio» di Voltaire. Cfr. *L'amico del popolo. Varietà istruttive compilate dal repubblicano Ranza*, in Milano, Pirotta e Maspero, tomo III, messidoro anno VI (giugno-luglio 1798), p. 94.

[20] *Istoria dello stabilimento del cristianesimo*, cit., «Il traduttore al cortese leggitore», pagine non numerate.

un effetto di rafforzamento e spesso di estremizzazione del discorso voltairiano, portato talvolta a esiti che lo stesso Voltaire difficilmente avrebbe approvato»[21].

Massa afferma che la religione non è altro che «una frode tessuta da tanti secoli a danno della società»[22] da parte «d'una classe d'uomini corrotti, nefandi, perduti in seno alle scelleratezze»[23], abili a sfruttare l'ignoranza e la credulità degli uomini per soddisfare la propria brama di ricchezza e di potere:

«Non si ricerca molta acutezza d'ingegno per comprendere che l'interesse è l'anima di tutte le religioni. I preti non conoscono altro Dio, che il lucro. Togliete il lucro, e vedrete avverato che *templa ruent, nec erunt arae, nec Iupiter ullus*»[24].

Durissimo è anche l'attacco al cristianesimo, giudicato «pernicioso alla società fin da' suoi principj»[25]. Osservando come in tutto il Vecchio Testamento «ad ogni passo s'incontrano assassinj approvati da Dio, ed anche ordinati»[26], Massa svaluta drasticamente tutta questa parte delle Sacre scritture:

«E questi libri si chiaman sacri! […] E questi libri sono il Codice religioso degl'Italiani, che cominciano a calcare il sentiero della verità! E questi libri si sono letti per tanti secoli! E si leggono ancora!»[27].

Non meno radicale è la critica del Nuovo Testamento. Il giacobino napoletano attribuisce a Gesù il carattere «dell'uom falso e dell'impostore»[28], e descrive la turba dei suoi adoratori come «un numero ristrettissimo della più vile canaglia»[29]. Ma soprattutto egli distrugge alla radice il mito della purezza della morale evangelica, affermando che Gesù «coi detti, e coi fatti diede saggi d'una morale così impura, così corrotta, ch'è da recar sorpresa come certi entusiasti abbian tanto esaltata la morale del Vangelo»[30].

Mostrando come il miracolo della liquefazione del sangue di San Gennaro sia solo il frutto della «furberia de' preti»[31], Massa conclude trionfalmente: «Grazie allo sviluppo della ragione! Grazie ai progressi dello spirito umano!»[32]. La sua posizione si caratterizza dunque, sul piano teoretico, per la sua evidente natura illuministica. Storicamente però è la rivoluzione l'evento che ha inferto il colpo decisivo all'impostura religiosa aprendo, anche in questo campo,

[21] L. Guerci, *Incredulità e rigenerazione*, art. cit., p. 71.
[22] *Istoria*, cit., «Il traduttore al cortese leggitore», pagine non numerate.
[23] *Ibidem*, p. 155.
[24] *Ibidem*, p. 60.
[25] *Ibidem*, p. 2.
[26] *Ibidem*, p. 33.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*, p. 74.
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*, p. 56.
[31] *Ibidem*, p. 91.
[32] *Ibidem*, p. 91.

un'era nuova nella storia dell'umanità. E infatti Massa indica all'Italia, come modello da seguire, proprio l'esempio della Francia rivoluzionaria:

«Già una nazione di 24 milioni d'anime, la più illustre nazione dell'universo si è pienamente rischiarata su i ridicoli assurdi del cristianesimo. L'Italia istessa, che è pur stata altre volte il centro della superstizione, come più esposta al contagio del gran Lama del Vaticano, comincia a conoscere la sua cecità. Si può dire che appena i vecchi e le donnicciuole si lasciano imporre da questa sciocca impostura. Certamente gli uomini culti italiani si ridon di queste ciance»[33].

Più in concreto poi si comprende che è la presenza dell'armata francese nella penisola a lasciar presagire, prima o poi, il prossimo crollo del dispotismo papale:

«La nave di Pietro, che fin dai tempi del gran D'Alembert era già così sdrucita, che versava acque da tutte le parti, siccom'egli si espresse, scrivendo a Federico II, oggi è totalmente scompaginata, e appena appena si sostiene su i flutti. Non ha guari una terribil tempesta minacciò di sommergerla; la tempesta è svanita; il mare sembra alquanto calmato: ma chi non conosce la leggerezza dell'onde, e l'impetuosità de' venti?»[34].

L'obiettivo politico perseguito da Massa è enunciato con chiarezza: «gli amici dell'umanità, che regolano il governo de' popoli liberi»[35], devono assumersi il compito di estirpare dalla società una religione come il cristianesimo rivelatasi sempre dannosa al progresso civile e comunque inconciliabile con un regime democratico. La rivoluzione italiana avrebbe dovuto avere una netta impronta anticristiana, e realizzare alfine la distruzione dell'impostura religiosa[36].

La scoperta di questo filone radicalmente irreligioso, e in alcune sue manifestazioni dichiaratamente ateo e materialista, del quale il libro pubblicato dal Massa rappresenta uno degli esempi più significativi, modifica indubbiamente tutto il quadro delle nostre conoscenze ed impone un attento ripensamento su valutazioni e distinzioni che sembravano in qualche modo consolidate nella critica storica. Prima di procedere in queste riflessioni è opportuno però prospettare alcune avvertenze metodologiche onde evitare di incorrere in quei fraintendimenti nei quali tanto spesso è caduta la storiografia nell'affrontare questo delicato problema.

[33] *Ibidem*, pp. 74-5.
[34] *Ibidem*, p.75.
[35] *Ibidem*, «Il traduttore al cortese leggitore», pagine non numerate.
[36] Al riguardo la dedica del libro a Gaetano Porro è quanto mai esplicita: «La morale dell'uomo virtuoso, del buon cittadino, del vero patriota aver dee per fondamento, ed appoggio tutt'altro che quel mostruoso edifizio di chimere, e di favole scandalose, che fino ad ora alcuni furbi, e fanatici, e qualche filosofo entusiasta, e sofista hanno preteso di darle» (dedica, pp. non numerate).

In primo luogo bisogna considerare che taluni motivi originati dal pensiero illuministico assumono nel corso del periodo rivoluzionario un valore e un significato profondamente diversi, proprio perché escono dal piano culturale per diventare momenti essenziali della lotta politica. Inoltre non bisogna mai dimenticare il condizionamento decisivo esercitato sulle vicende italiane dalla storia della rivoluzione francese: l'evolversi di alcune posizioni è spesso determinato o condizionato o suggerito proprio dagli sviluppi della situazione politica della Repubblica madre. Ma soprattutto ci sembra fondamentale l'avvertenza di non ipostatizzare le varie posizioni, contrapponendole fra loro in maniera rigorosa ed assoluta, alla ricerca di una chiarezza di distinzioni che può essere suggestiva sul piano logico ma non può esprimere, ed anzi finisce col distorcere la grande complessità della realtà storica.

Vogliamo ricordare a questo proposito le sagge considerazioni di Francesco Traniello e di Ettore Passerin d'Entrèves, occasionate proprio dalla categoria dell'evangelismo giacobino elaborata dal De Felice:

«Non so se giovi […] introdurre distinzioni troppo nette fra correnti che talora non hanno soltanto contatti per così dire esteriori: vi sono posizioni ambigue, incertezze e passaggi da una schiera all'altra»[37].

Proprio Guerci nel suo studio sulle correnti materialiste ha mostrato in modo convincente come in certi ambienti e in certi momenti la comune volontà di attaccare alla radice la tradizione cristiana tendeva a sfumare i confini tra deismo e ateismo. Non meno significativo è il caso del Lauberg il quale, come ha rilevato ancora Guerci, mostra «che l'anticristianesimo teofilantropico poteva assumere connotati atei e materialisti più o meno palesi e che l'adesione alla teofilantropia non significava necessariamente adesione piena ai principi che ufficialmente stavano alla base della nuova dottrina»[38].

In effetti il movimento democratico italiano fu costretto a confrontarsi con un problema di fondo che, al di là delle diverse soluzioni di volta in volta prospettate, scaturiva da una stessa matrice storica e ideologica ed era parte integrante dell'eredità della Francia rivoluzionaria a partire dal fallimento della costituzione civile del clero: riprendendo in forma un po' modificata e in un significato più ampio una felice espressione di Passerin d'Entrèves, si può dire che i democratici italiani, nei loro programmi religiosi, erano animati dal desiderio o, aggiungeremmo noi, spinti dalla necessità di riempire il vuoto che essi stessi avevano creato[39]. La gamma delle proposte avanzate, assai ampia, presenta idee e programmi ben differenziati sul piano logico e ideologico. Ma di fatto la vischiosità delle varie posizioni fu sempre notevole, sia in virtù della loro continua evoluzione in relazione alle mutevoli necessità

[37] E. Passerin d'Entrèves e F. Traniello, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», III, 1967, p. 311.

[38] *Incredulità*, art. cit., rispettivamente p. 88 e pp. 84-5.

[39] E. Passerin d'Entrèves e F. Traniello, art. cit., p. 313.

della lotta politica, sia a causa della sostanziale uniformità della prospettiva ideologico-politica nella quale esse si inserivano. Proprio per questo abbiamo ritenuto dannosa la categoria dell'evangelismo giacobino delineata da De Felice: essa infatti, ipostatizzando posizioni come quelle di un Ranza, finiva per isolarle dall'insieme delle aspirazioni e dei programmi del fronte democratico, impedendo così di coglierne la vera natura.

In realtà la questione religiosa si pose fin dall'inizio come il nodo centrale di una rivoluzione nella penisola: infatti soprattutto in relazione a questo problema era indispensabile elaborare un progetto diverso dall'esempio francese e adattato alle specifiche esigenze della situazione italiana. Non a caso il Ranza, che pure condivise nella sostanza le linee di politica religiosa del governo montagnardo-robespierrista, fu sempre convinto che in fatto di religione un taglio così netto con il passato come quello operato in Francia sarebbe stato esiziale alle sorti della rivoluzione in Italia. Da questa convinzione prese origine tutto il suo programma religioso, adottato poi nella sostanza nel Progetto di governo provvisorio rivoluzionario predisposto da tutto il gruppo giacobino piemontese nei primi mesi del 1796.

A dire il vero istanze non solo radicalmente anticristiane, ma anche apertamente irreligiose, con evidenti venature materialiste, si manifestarono precocemente nella stampa e nella pubblicistica di orientamento democratico. Un significativo esempio al riguardo ci è offerto proprio dal primo giornale giacobino apparso a Milano dopo l'arrivo delle truppe di Bonaparte, il *Giornale degli amici della libertà e dell'uguaglianza*[40]. Il periodico diretto da Giovanni Rasori, che pure mantenne un atteggiamento assai moderato sul piano sociale e prudente nei confronti delle autorità francesi, assunse invece posizioni piuttosto radicali allorché si trovò ad affrontare il problema religioso, e non si limitò ai soliti attacchi alla Chiesa e al clero reazionario, ma giunse a contestare le radici stesse del sentimento religioso, lasciando trasparire più volte la convinzione che esso derivi e sia sorretto solo da un'abile impostura. Naturalmente questa scelta audace non mancò di suscitare critiche e riserve in alcuni ambienti democratici milanesi i quali, come rivela un articolo inserito nel n° 21 del 2 agosto 1796, contestarono l'eccessiva spregiudicatezza di vari scritti dedicati al problema religioso e suggerirono ai redattori maggiore prudenza e moderazione:

«Abbiamo udito molti, i quali, al tempo stesso che ci accordano la solidità e la verità delle nostre massime, si lagnano sotto voce che noi urtiamo troppo di fronte i pregiudizj, e che meglio converrebbe prender le cose con più moderazione, per così riuscire più felicemente nel nostro intento. Può

[40] Per un'analisi completa del periodico rinviamo a V. Criscuolo, *Il «Giornale degli amici della libertà e dell'uguaglianza»*, in *Giacobini e pubblica opinione nel Ducato di Piacenza. Convegno di studio (Piacenza, 27-28 settembre 1996)*, a cura di Carlo Capra, Piacenza, TIPLECO, 1998, pp. 101-140.

essere che alcuni onestuomini abbiano ripetuto questo linguaggio; ma quel che è vero, e che si può agevolmente dimostrare, si è che gli è un linguaggio aristocraticamente insidioso. Diffatti chi ha costrutto ancora questa sorta di *lucimetro*, atto a misurare per l'appunto quel grado di luce e non più, che si può utilmente portare nelle tenebre, cioè a dire, nell'impostura del sacerdozio? […] Ma per il prete, vero prete, non v'è luce né di crepuscolo, né di mezza notte che gli si addatti alla pupilla: per esso non vi vogliono che le tenebre assolute, l'assoluta negazione della luce».

Il giornale respinse questi rilievi, e a riprova della validità del suo atteggiamento pubblicò un articolo tratto dal *Journal des hommes libres de tous les pays* che denunziava con vigore il grave pericolo rappresentato dagli ecclesiastici per la stabilità della Repubblica[41].

Tuttavia in questa fase il conflitto fra repubblicani evangelici e repubblicani atei, che avrebbe diviso a partire dalla primavera del 1797 il movimento democratico italiano, era ancora di là da venire: le posizioni del giornale di fronte alla questione religiosa rispecchiavano fedelmente le convinzioni del suo direttore Rasori, ma non prendevano ancora in considerazione il problema del ruolo e della funzione della religione nelle istituzioni repubblicane.

In effetti furono proprio l'iniziativa editoriale di Massa, con la sua proposta di radicale rottura con la tradizione cristiana, e la recensione favorevole che ne pubblicò Galdi nel *Giornale de' patrioti d'Italia* ad innescare nel movimento democratico un'aspra polemica, che è particolarmente interessante seguire nei suoi sviluppi al fine di cogliere le caratteristiche di fondo delle diverse posizioni espresse dal giacobinismo italiano rispetto al problema della religione.

Il dibattito si incentrò in particolare sull'opportunità e sulla validità dei programmi dei cosiddetti «repubblicani evangelici», vale a dire di quei giacobini i quali, nell'intento di legare le masse al regime democratico, perseguivano lo stabilimento di un culto civico che conservasse le forme della religione tradizionale.

In effetti, appena tre numeri dopo la segnalazione del libro di Massa, il giornale di Galdi affrontava proprio questo delicato problema in una recensione dedicata ad un opuscolo di Ranza intitolato *Difesa dell'insurrezione di Bergamo, Brescia, Crema ecc. contro la dottrina realistica del prof. Tamburini*. Il giacobino salernitano esprimeva apprezzamento per la penetrante critica del pensiero tamburiniano proposta dal Ranza, ma manifestava nel contempo un esplicito dissenso sull'opportunità di utilizzare ancora l'espediente dell'evangelismo di matrice democratica:

«Ma perché mai introdurre sempre in scena questi Evangelj? Non la vogliono finire gli evangelici, non vogliono finalmente dire al popolo la nuda

[41] L'articolo riproduce con il titolo *Cospirazione de' preti contro la Repubblica* una memoria datata 24 messidoro anno VI (12 luglio 1796) apparsa nel *Journal des hommes libres de tous les pays* n° 253.

verità, e l'abbia detta chiunque o autor sacro o profano? Ah si è troppo con le favole deluso il popolo, avvezziamolo ad intender la verità!»[42].

Ranza nella sua replica ribadì la validità delle proprie convinzioni sulla religione, ma al tempo stesso lanciò un appello alla concordia e all'unità, nell'intento di superare una polemica che finiva evidentemente col danneggiare la causa democratica:

«Gli evangelici non devono no mai finirla, ma sempre introdurre in scena le verità democratiche dei Vangeli; perché i Lombardi e tutti gl'Italiani voglion essere Repubblicani evangelici. Capite bene ma bene! Che dispotismo, che intolerantismo è mai il vostro? Noi siamo contenti che voi pensiate a vostro modo, che predichiate a modo vostro le verità democratiche. Dunque siate giusti: rendeteci la pariglia; e siate anche voi ugualmente contenti che noi le predichiamo in un modo venerabile al popolo; il quale per conseguenza crederà più a noi che a voi altri. Siamo amici, ma di cuore, in buona fede. Non distruggiamo a vicenda il nostro lavoro con libri e critiche mal a proposito. Cospiriamo alla publica felicità con tutte le nostre forze, con tutti i mezzi che stanno in nostre mani»[43].

Molto più severo fu invece il Ranza con il Galdi per il fatto di avere elogiato nella sua recensione «l'infame libro intitolato *Storia dello stabilimento del cristianesimo*» e «le ugualmente infami note» del traduttore Flaminio Massa[44]. Qualche tempo dopo il Ranza tornò sull'argomento nel suo giornale, scagliandosi con inaudita violenza contro il giacobino napoletano, reo di avere espresso nelle sue note «la più ribalda impudenza ed empietà contro il culto cristiano» e di avere oltraggiato la figura di Cristo, definendolo «un giudeo tratto al supplizio dai suoi misfatti»[45]:

«Scellerato! Così si scrive fra un popolo cristiano? Così si rispetta la religione della nostra democrazia? Così s'insulta la fede della nazione lombarda? Eppur questo mostro vesuviano s'impiega dal Corpo legislativo!…»[46].

Nella valutazione di queste polemiche non bisogna lasciarsi fuorviare dai toni spesso assai accesi, ai quali non è certo estraneo qui, come sempre del resto nel Ranza, un forte risentimento personale: come dimostra la frase

[42] *Giornale de' patrioti d'Italia*, n. 51, 27 fiorile anno V (16 maggio 1797). Cfr. la ristampa del giornale a cura di Paola Zanoli, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1989, vol. II, p. 31.

[43] Secondo quanto afferma lo stesso Ranza, egli replicò al Galdi in una lettera che però sia il *Giornale de' patrioti d'Italia* sia il *Termometro politico della Lombardia* si rifiutarono di pubblicare, e che fu poi stampata in foglio volante. Noi citiamo da *L'amico del popolo. Giornale istruttivo del repubblicano Ranza*, I trimestre, N. VII-VIII, 1 brumaio anno VI (22 ottobre 1797), p. 59, dove è riportata la chiusa di questa lettera.

[44] *Ibidem*.

[45] *Istoria*, cit., p. 33.

[46] *L'amico del popolo. Giornale istruttivo*, cit., I trimestre, N. XVII-XVIII, 21 frimaio anno VI (11 dicembre 1797), pp. 142-143.

conclusiva del brano citato, il malumore del giacobino vercellese nei confronti di Massa era stato notevolmente accentuato dal fatto che questi era stato eletto nel frattempo, con Gioia e Custodi, compilatore dei processi verbali del Gran Consiglio, carica alla quale lo stesso Ranza aspirava. D'altra parte la vena satirica che caratterizzava sovente gli scritti di Galdi trovava un facile bersaglio in una personalità così stravagante come quella del Ranza, e non solo nei suoi programmi religiosi, che pure rappresentavano l'aspetto più noto e più discusso della sua produzione e della sua azione politica[47]. Occorre dunque sfrondare queste polemiche dai contenuti esteriori, o accessori, per coglierne il nocciolo ideologico-politico.

Non manca intanto nel Galdi un sincero apprezzamento nei confronti del programma religioso di Ranza, tant'è che in una *Lettera apostolica* diretta appunto al vercellese, ed inserita nel *Giornale de' patrioti*, egli riconosce il valore e l'utilità degli scritti da lui dedicati a questo argomento. Galdi però giudica ormai inattuale quel programma, e proprio per questo invita il Ranza ad imboccare la strada del nuovo culto rivoluzionario, il teofilantropismo, abbandonando definitivamente l'inutile armamentario del suo cristianesimo puro e semplice:

«Tu non fai che declamare contro l'abuso che si fa del nome e della religione cristiana. Tu non fai che mordere i seguaci del profano successore di Piero, e de' suoi satelliti impostori. Tu hai scritte alcune operette pregevoli onde richiamare i credenti nel retto sentiero; ma finora invano: gli apostoli della superstizione sono in maggior credito, e in maggior numero di noi. Cosa possiamo opporre alle lor forze, e al loro inveterato impero? Ranza, io tel suggerisco: impadroniamoci di una Chiesa, fissiamo in quella un Club di teofilantropi, invitiamo i credenti ad ascoltare la verità, ad aprir gli occhi alla luce»[48].

Si intuisce che Galdi, in una prima fase, non aveva considerato negativamente il tentativo di Ranza di fondare i principi democratici sul cristianesimo puro e semplice, ma che poi l'insuccesso di quel tentativo lo aveva convinto della necessità di percorrere nuove strade. Probabilmente, su questa evoluzione ha pesato anche la considerazione degli sviluppi della situazione religiosa della Francia rivoluzionaria, che si allontanava ormai da ogni ipotesi di accordo con Roma e tendeva verso una sempre più chiara separazione fra Stato e Chiesa. Assai importante è a questo riguardo un brano tratto dal *Saggio d'istruzione*

[47] Ricordiamo a questo proposito l'*Apostrofe di un morto al cittadino Ranza* e poi il *Dialogo fra la pecora e Ranza* pubblicati dal Galdi nel *Giornale senza titolo*, nei quali egli metteva in ridicolo i tentativi del vercellese di introdurre alcuni miglioramenti tecnici nel funzionamento della ghigliottina. Cfr. per questo C. Capra, *Il giornalismo nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, in *La stampa italiana dal 500 all'800*, a cura di V. Castronovo e N. Tranfaglia, Bari, Laterza, 1976, p. 435.

[48] *Giornale de' patrioti d'Italia*, n. 120, 19 vendemmiatore anno VI (10 ottobre 1797). Cfr. la citata ristampa a cura di P. Zanoli, vol. III, pp. 82-3.

pubblica rivoluzionaria (1798) nel quale Galdi, pur senza nominare il Ranza, esprime con grande lucidità, e senza i toni pungenti delle polemiche giornalistiche, i motivi di fondo del suo dissenso rispetto ai programmi religiosi dei repubblicani evangelici. Il cattolicesimo dopo secoli di dispotismo papale, di superstizione e di intolleranza era troppo lontano ormai dalla primitiva semplicità perché potesse conciliarsi con un regime democratico. Nelle condizioni storiche dell'Italia i tentativi di stabilire quale culto patrio della repubblica il cristianesimo puro e semplice, mero travestimento nominalistico di una religione naturale e razionale, erano votati al fallimento:

«Per quanto puro e innocente abbia potuto esser ne' suoi principi questo culto, è troppo corrotto per ridurlo nuovamente ai suoi giusti limiti, troppe fazioni e guerre religiose si accenderebbero fra i riformati e riformatori; troppo insolenti, avari, ignoranti ne sono i ministri per potersi richiamare nella dritta via: il cristianesimo finalmente ha troppi demeriti con l'umanità, ha fatto versar troppo sangue, promosse troppe guerre e discordie civili, si è attaccato troppo al despotismo, all'ignoranza, all'errore, per cui fu e sarà sempre lo stesso, nemico della verità e della repubblica»[49].

Partendo da queste considerazioni Galdi si schierò fra i sostenitori del teofilantropismo, invitando anche il Ranza, come si è visto, a seguirlo in questa sua scelta. Ma il giacobino vercellese non aderì all'invito e ribadì anzi la validità delle proprie convinzioni in un *Parallelismo tra il teofilantropismo e il cristianesimo evangelico*[50]. In questo testo Ranza mostrava che nessuna sostanziale differenza vi era fra i due tipi di culto, per cui appariva improvvido sostituire il teofilantropismo al cristianesimo evangelico, che presentava il grande vantaggio di non urtare frontalmente i pregiudizi delle masse, ancora legate in gran parte alla religione tradizionale. Ranza intendeva presentare questo testo al Circolo costituzionale di Milano e a tal fine intervenne alla seduta del 22 pratile anno VI (10 giugno 1798), ma fu costretto ad interrompere quasi subito la lettura dagli schiamazzi e dalle proteste dell'uditorio, evidentemente ostile ai programmi dei repubblicani evangelici. Ecco la descrizione dell'episodio lasciataci dallo stesso Ranza:

«Appena cominciata la lettura di questo *Parallelo* alla tribuna del Circolo, un pugno di fanatici esaltati, se-dicenti Atei e Materialisti, sparsi fra il Circolo dagli Oligarchi e Demagoghi del medesimo, che vorrebbero generalizzare nel popolo l'ateismo ed il materialismo da lor professato e predicato sfacciatamente, fecero dello schiammazzo chiamando l'oratore all'ordine, e togliendogli la parola che dal moderatore fu data ad un altro»[51].

[49] Si cita da *Giacobini italiani*, a cura di Delio Cantimori, Bari, Laterza, vol. I, 1956, pp. 242-3.

[50] Il testo fu pubblicato in *L'amico del popolo. Varietà istruttive*, cit., tomo III, messidoro anno VI (giugno-luglio 1798), pp. 3-27. È ristampato in *I giornali giacobini italiani*, a cura di Renzo De Felice, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 221-7.

[51] *Ibidem*, p. 24. La nota non è stata ristampata nell'antologia curata da De Felice.

Senza dubbio a partire dalla primavera del 1797 le posizioni di Ranza e del gruppo dei repubblicani evangelici furono oggetto di sempre più frequenti critiche nell'ambito del movimento democratico. Molti infatti fra i giacobini italiani manifestarono un crescente scetticismo, e perfino una manifesta ostilità nei riguardi della opportunità di usare una religione che conservasse il nome e alcune caratteristiche esteriori del cristianesimo allo scopo di ottenere il consenso delle masse e di consolidare le istituzioni democratiche. Fra gli oppositori dei repubblicani evangelici si distinsero per il radicalismo del loro atteggiamento alcuni democratici che svilupparono un'aspra polemica nei confronti della tradizione cristiana e divulgarono in vari scritti idee e motivi di chiara impronta materialista.

In questo quadro assume particolare interesse la polemica che contrappose Ranza a Gaetano Porro, al quale il libraio Giovanni Capelli di Pavia aveva dedicato l'*Istoria dello stabilimento del cristianesimo*, elogiando la sua «maniera giusta, e forte di pensare». Il contrasto fra Ranza e Porro non nacque dal problema religioso[52], ma naturalmente trovò notevole alimento dalla discussione sui programmi religiosi del vercellese. Porro infatti non si lasciò sfuggire l'occasione di criticare i «furori evangelici»[53] di Ranza, e questi a sua volta accusò il milanese, che già era stato il «gran mecenate»[54] dell'infame libro di Massa, di essere il «corifeo»[55] della tendenza ateistica all'interno del movimento democratico. E infatti Ranza faceva risalire proprio a Porro la responsabilità politica degli incidenti accaduti il 10 giugno 1798 quando egli aveva tentato di leggere al Circolo costituzionale il suo *Parallelo tra il teofilantropismo e il cristianesimo evangelico*:

«Non fu il *Popolo* che mi obbligò *tirannicamente* a discendere dalla tribuna […]. Furono i tuoi satelliti, i tuoi emissarj, che […] si misero ad urlare come energumeni, e m'intimarono di discendere»[56].

Lo stesso Ranza delineava con precisione i termini del conflitto politico che divideva i repubblicani evangelici dai democratici di orientamento materialista. Questo contrasto era, a suo parere, «una natural avversione, da una

[52] Il contrasto fu occasionato da un articolo del *Giornale senza titolo,* attribuito da Ranza a Porro, nel quale si incitava l'ambasciatore francese Trouvé ad intervenire nella vita politica cisalpina. Ranza condannò severamente un atteggiamento politico che vanificava la sovranità e l'indipendenza della Cisalpina, rendendola «precaria e soggetta ai rappresentanti francesi». Porro, negando di essere l'autore dell'articolo, replicò con asprezza e diede avvio ad una vivace polemica giornalistica. Cfr. *L'amico del popolo. Varietà istruttive*, cit., tomo II, pratile anno VI (maggio-giugno 1798), articolo di Ranza *Giornalisti anfibi e rampanti*, pp. 71-83, e poi nel tomo III, messidoro anno VI (giugno-luglio 1798), *Porro al cittadino Ranza*, pp. 74-7 e la *Risposta di Ranza al cittadino Porro*, pp. 78-112.

[53] *Porro al cittadino Ranza*, art. cit. nella nota precedente, p. 74.

[54] Cfr. per questa parte la *Risposta di Ranza al cittadino Porro*, cit., p. 95.

[55] *Ibidem*, p. 91.

[56] *Ibidem*, p. 101.

parte fra le persone di buon senso, e ragionevoli, e pacifiche, le quali credono un *Dio*, e *l'anima spirituale e immortale*, e per conseguenza una Religione; quali sono l'arci-massima pluralità dei Cisalpini ed Italiani: e dall'altra parte fra pochi insensati, e abrutiti che negano l'esistenza di Dio, che vogliono la materialità e mortalità dell'anima, che sollecitano per conseguenza una general corruzione, e quindi l'esterminio della Repubblica»[57]. Ranza naturalmente giudica «questa anti-sociale dottrina, questa peste di tutti i governi»[58] quanto mai pericolosa per le sorti della rivoluzione italiana, e considera il suo diffondersi un ostacolo probabilmente insuperabile per l'opera di istruzione pubblica rivoluzionaria perseguita dai patrioti:

«Il Circolo, che avrebbe dovuto essere luogo d'*istruzione*, diventò centro di *corruzione*, e cattedra di *pestilenza*: onde nacque a buon diritto nel Popolo di Milano un odio accanito contro di esso, ed una segreta congiura, che va sordamente romoreggiando, e che tosto o tardi vedremo scoppiare contro il medesimo. Così voi sarete i promotori della *Vandea d'Italia*; *Vandea*, la quale se fu il flagello il più terribile della Francia in tutta la rivoluzione; lo sarà ben più disastroso nel nostro suolo, ch'è il centro del fanatismo e della superstizione. Sovvengavi che se in Francia furono i preti che accesero, e mantennero vivo per tanto tempo l'incendio intestino della *Vandea*; essi ciò fecero perché irritati, e perseguitati dagli atei e dagli irreligionarj vostri pari»[59].

La denuncia di Ranza non era certo isolata. A questo riguardo, Guerci ha già segnalato le parole che Melchiorre Gioia scriveva nel 1798 nel suo libretto *La causa di Dio e degli uomini difesa dagl'insulti degli empj e dalle pretensioni dei fanatici*: «Un branco d'Atei s'agita in Milano per scancellare dall'animo del popolo ogni idea religiosa»[60].

Si pone allo storico il compito di valutare quale posto spetti a questa corrente di ispirazione materialista, messa in luce dagli studi di Guerci, nel quadro complessivo delle tendenze e dei programmi religiosi del movimento democratico. Non si tratta evidentemente di considerare in generale la diffusione di teorie materialiste o di posizioni irreligiose fra i giacobini italiani, poiché è ben noto che la formazione intellettuale di buona parte di questi risentì in misura notevole dell'influsso delle correnti più radicali del sensismo e del materialismo settecenteschi. Molti però, a prescindere dalle proprie convinzioni personali, ritennero che fosse impossibile, o comunque pericoloso sul piano politico e sociale eliminare ogni forma di culto, e si spinsero talora fino a raccomandare uno spregiudicato uso politico della religione. Occorre perciò considerare qui solo quel gruppo di patrioti che si fecero promotori

[57] *Ibidem*, p. 91.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ibidem*, p. 93.
[60] L. Guerci, *«Mente, cuore, coraggio... »*, cit., p. 183.

di un'aperta propaganda di orientamento non solo anticristiano, ma proprio irreligioso o antireligioso, e a tal fine si impegnarono in varie battaglie pubblicistiche e giornalistiche e promossero la pubblicazione di numerosi testi e traduzioni di chiara impronta ateistica e materialistica. Intendevano questi giacobini avviare una radicale politica di scristianizzazione? Ritroveremo dunque nel movimento democratico italiano, magari ridotto in sedicesimo, o in trentaduesimo, lo stesso conflitto che aveva opposto in Francia i gruppi dichiaratamente materialisti al tentativo robespierrista di introdurre il culto dell'Essere supremo?

D'altra parte la presenza di un significativo gruppo di democratici convinti della necessità di distruggere la religione nella nuova società rigenerata impone allo storico di verificare la fondatezza di una intuizione assai importante di Cantimori, che è stata fino ad oggi un punto di riferimento imprescindibile per gli studi sul giacobinismo. Ci riferiamo evidentemente al celebre giudizio secondo cui alla base dell'ideologia giacobina vi era comunque «la convinzione che il rinnovamento del genere umano, millenaristicamente atteso, - la «rigenerazione» che si attendeva dalla trasformazione sociale e dalla abolizione o riforma della proprietà, - la rivoluzione che sgombrando il terreno avrebbe reso possibile l'educazione integrale dell'uomo al bene, - dovesse coincidere necessariamente, - poiché era concepita in sostanza come rivoluzione o riforma morale (astrattamente perché totalmente morale), - con una trasformazione religiosa»[61].

Questo giudizio può essere considerato ancora valido per tutto il movimento democratico, o si deve ritenere che esso non possa essere applicato a quel gruppo di repubblicani atei che si presenta, dopo le ricerche di Guerci, più nutrito e agguerrito di quanto si sia creduto finora? Si apre qui un campo di ricerca assai stimolante, che dovrà portare probabilmente ad un ripensamento complessivo di tutto il quadro religioso del triennio. Naturalmente si tratta di una questione troppo ampia e complessa perché possa essere affrontata qui. È sufficiente per ora avere posto il problema e delineato la prospettiva lungo la quale dovrà indirizzarsi la ricerca storica. Non vogliamo sottrarci però al compito di fornire qualche indicazione metodologica, e soprattutto non vogliamo tacere alcune impressioni, naturalmente tutte da verificare, che abbiamo ricavato dall'esame di questi testi.

Indubbiamente l'asprezza dei toni e l'apparente inconciliabilità delle posizioni farebbero pensare ad una vera e propria spaccatura fra repubblicani evangelici e repubblicani atei. Tuttavia vogliamo subito chiarire che per quanto riguarda il parallelo fra le correnti materialiste attive in Italia e il movimento di scristianizzazione in Francia occorre essere molto cauti, e in ogni caso ci sembra di poter dire che la situazione italiana era troppo diversa da quella

[61] D. Cantimori, *Utopisti e riformatori italiani 1794-1847. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1943, pp. 18-9.

francese perché il confronto possa avere qualche fondatezza, ed essere utile ai fini della comprensione storica. Più importante è invece la verifica della validità del citato giudizio cantimoriano. In effetti se si considerano i principi della morale universale esposti da Massa appare evidente che essi non sono troppo lontani dai modelli adottati in genere dai democratici italiani. Si tratta di una morale su base esclusivamente naturale e razionale, che si risolve interamente nei doveri inerenti al vincolo sociale e che rappresenta dunque il logico fondamento di un regime democratico:

«La morale universale è fondata su la legge di natura, legge eterna scolpita da Dio nel cuor dell'uomo. Essa c'insegna a riconoscere una prima cagione di tutti gli esseri: questa riconoscenza è un atto purissimo e semplicissimo del cuore, l'unico culto, che Dio domanda. […]

L'altro oggetto gravissimo della morale universale concerne i doveri, che ha l'uomo verso gli altri uomini: questi doveri son come raccolti in quell'aureo principio: "Non fare ad altri quel, che non vorresti fosse fatto a te stesso". […] Da quel principio scaturiscono l'amor de' suoi simili, l'amor della patria, l'onestà, la dolcezza de' costumi, il rispetto de' diritti altrui»[62].

Massa per altro mette in luce l'incongruenza delle argomentazioni di coloro che ritenevano «la turba immensa degl'ignoranti» incapace «di conoscere i doveri insegnati dalla legge naturale»: «Dunque la legge naturale non è più la legge scolpita da Dio nel cuore di tutti gli omini, è la legge scolpita da Dio nel cuore de' soli letterati. Quante contraddizioni per sostenere un'impostura!»[63]. Ne consegue logicamente che non è necessario stabilire una religione al fine di indurre il popolo al compimento dei doveri civili.

Tuttavia questa conclusione, così nitida sul piano teorico, difficilmente poteva essere adottata dal movimento democratico come concreta indicazione programmatica, e probabilmente, in relazione alla situazione italiana, andava incontro nello stesso pensiero del Massa a qualche significativo temperamento. Non a caso il giacobino napoletano, se da un lato afferma che l'Italia è ormai avviata a liberarsi del giogo della superstizione, tanto che «appena i vecchi e le donnicciuole si lasciano imporre da questa sciocca impostura», deve ammettere nel contempo che solo «gli uomini culti italiani si ridon di queste ciance»[64]. Era veramente difficile ignorare l'influenza che la religione tradizionale esercitava ancora sulle masse. Del resto era possibile che uomini corrotti da secoli di dispotismo e di superstizione potessero intendere immediatamente la voce della natura che parlava al loro cuore? Non è azzardato ipotizzare insomma che Massa non fosse del tutto ostile, almeno in una prima fase, allo stabilimento di una qualche forma di religiosità organizzata in culto civico, che suffragasse e convalidasse nella massa del popolo i principi fondamentali della morale naturale.

[62] *Istoria*, cit., p. 154.
[63] *Ibidem*, p. 167.
[64] *Ibidem*, pp. 74-5.

In tal senso è significativo che proprio Galdi, che aveva giudicato positivamente l'iniziativa editoriale di Flaminio Massa, in un paragrafo dedicato al teofilantropismo del suo *Saggio d'istruzione pubblica rivoluzionaria* metta in luce il nesso profondo e indissolubile che univa, nell'ideologia giacobina, riforma sociale, riforma morale e riforma religiosa, a conferma delle considerazioni esposte da Cantimori:

«La politica sta alla morale come la morale alla religione. Se la politica non coincide con la morale, è vizioso il sistema sociale perché la legge non è uniforme alla ragione. Se la morale non coincide con la religione, il sistema de' culti è vizioso, perché la verità di sentimento è vinta dall'opinione. Dunque la perfetta armonia, la felicità de' cittadini, non consiste che nella coincidenza della morale, della politica e della religione nel teofilantropismo»[65].

Sul versante opposto si può osservare che anche il programma religioso di Ranza e dei cosiddetti repubblicani evangelici era meno lontano di quanto possa apparire da quello dei più radicali critici del sentimento religioso. Si deve notare infatti che la riforma vagheggiata dal giacobino vercellese avrebbe dovuto articolarsi in due momenti successivi: il periodo in cui più culti avrebbero dovuto coesistere insieme, in una situazione caratterizzata dal riconoscimento quale «culto patrio» del cristianesimo puro e semplice, ridotto cioè alla purezza della morale evangelica, avrebbe dovuto rappresentare solo una fase transitoria; in seguito, grazie ai progressi della pubblica istruzione ed all'azione delle istituzioni repubblicane, si sarebbe realizzata infatti una «seconda rivoluzione», relativa appunto alla religione, per effetto della quale il culto patrio sarebbe divenuto una religione naturale, in cui tutti gli altri culti, anch'essi purificatisi nel frattempo, avrebbero potuto riconoscersi, formando così in esso un solo ovile sotto un solo pastore. Non è difficile riconoscere che cosa si cela dietro questa formula tradizionale utilizzata dal giacobino vercellese: è pur sempre la prospettiva di un sostanziale annullamento del sentimento religioso nella totale rigenerazione politico-sociale realizzata dalla repubblica democratica[66].

Si deve dire inoltre che anche le posizioni dei repubblicani evangelici non rimasero affatto cristallizzate, ma subirono una significativa evoluzione in relazione agli sviluppi della situazione interna francese e alle difficoltà incontrate dall'iniziativa politica dei democratici nella penisola. Ci sembra

[65] *Giacobini italiani*, vol. I, cit., p. 241.

[66] Rinviamo per questo al nostro studio *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi storici», anno XX fasc. 4 (ottobre-dicembre 1989), pp. 825-872. Segnaliamo qui che le preoccupazioni religiose del Ranza, se si prescinde dall'apparato di riferimenti storici e teologici attraverso il quale egli era solito manifestarle, erano in realtà largamente condivise nello schieramento democratico. In una prospettiva analoga si collocavano ad esempio i famosi *Consigli ai patrioti cisalpini* di Marc-Antoine Jullien. Cfr. il testo pubblicato di recente da Lauro Rossi, *Mazzini e la rivoluzione napoletana del 1799. Ricerche sull'Italia giacobina*, Lacaita, 1995, p.33.

di notare ad esempio nella riflessione del Poggi un progressivo distacco dalle posizioni sostenute nel «Repubblicano evangelico» e una certa tendenza ad insistere con maggior forza su quella separazione della Chiesa dallo Stato che nel corso del 1797 si delineò con chiarezza dagli sviluppi della situazione interna del regime direttoriale[67].

Del resto col passare del tempo anche il Ranza, di fronte alla pervicace ostilità del clero verso la rivoluzione ed alla precarietà dell'assetto politico della repubblica cisalpina, lasciò trasparire in qualche suo scritto un certo scetticismo riguardo alla reale praticabilità di un'accorta politica religiosa tendente a favorire il *ralliement* degli ecclesiastici al regime democratico. Anch'egli perciò fu indotto a porre l'accento, più che sui temi a lui cari della riforma religiosa, per altro mai apertamente rinnegati, soprattutto sulla necessità di limitare al massimo, con opportune misure legislative e di polizia, i rapporti fra le masse ed il clero onde prevenire la virulenta azione controrivoluzionaria di quest'ultimo.

Di fronte al deteriorarsi della situazione politica delle repubbliche italiane si faceva strada insomma anche nel fiero giacobino di Vercelli, come in tutto il movimento democratico italiano, una nota di crescente pessimismo, che già lasciava presagire l'imminente fallimento del programma politico e religioso della rivoluzione italiana. Ranza, essendo morto il 10 aprile 1801, non poté vedere sancita nel Concordato la resurrezione di quel «cattolicesimo romanesco», contro il quale aveva impegnato tutte le sue energie. Ma già dopo il colpo di stato che aveva portato al potere Napoleone egli aveva lucidamente intuito che ci si trovava di fronte ad una svolta, che segnava la fine della rivoluzione e apriva la strada alla «risumazione d'un mostro gran compagno della tirannia»[68].

In definitiva per molti aspetti sembra che non sia opportuno accentuare troppo la distanza fra repubblicani atei e repubblicani evangelici. La prospettiva di fondo che li ispirava era tutto sommato assai simile: la battaglia contro la religione dei gruppi più radicali e l'accorto tentativo di utilizzare politicamente la religione per consolidare in un primo tempo le fragili istituzioni democratiche della penisola conducevano comunque ad un'Italia rigenerata nella quale il sentimento religioso avrebbe dovuto annullarsi interamente in una riforma morale, politica e sociale che avrebbe portato alla nascita di un uomo integralmente nuovo, in grado di ricavare dalla sola natura le norme del suo comportamento come individuo e come cittadino. Il

[67] Per il caso del Poggi cfr. l'ottimo studio di Claudio Tosi, *Un patriota gradualista. Giuseppe Bruto Giunio Poggi nel triennio giacobino (1796-1799)*, in *Giacobini e pubblica opinione nel Ducato di Piacenza*, cit., pp. 191-253.

[68] *Riflessioni su la costituzione della Repubblica Francese dell'anno VIII*, testo manoscritto steso dal Ranza nel castello di Vigevano nel gennaio 1800, e pubblicato in *Giacobini italiani*, vol. II, a cura di D. Cantimori e R. De Felice, Bari, Laterza, 1964, p. 524.

dissenso insomma riguardava molto più le circostanze e le opportunità che la prospettiva ideologico-politica.

Del resto, per cogliere la comune radice dei programmi religiosi dei giacobini italiani è utile osservare l'atteggiamento di quanti fra essi sopravvissero alle vicende rivoluzionarie ed ebbero modo di confrontarsi con i nuovi sviluppi che il problema religioso ebbe nel corso del nuovo secolo. Pensiamo ad uomini come Francesco Saverio Salfi o Giuseppe Poggi, che entrambi vissero a lungo in Francia e furono testimoni importanti, oltre che talora protagonisti tutt'altro che secondari, della vita intellettuale del primo Ottocento. Ebbene essi mantennero una valutazione fortemente negativa non solo della tradizione cristiana, ma del fenomeno religioso in sé, contrapponendosi radicalmente alla temperie culturale e politica imposta dall'avvento del romanticismo: da un lato dunque essi continuarono a considerare con spregiudicato realismo la religione come un utile strumento dell'agire politico, secondo la lezione che avevano tratto dal loro maestro Machiavelli, dall'altro, fedeli alle radici illuministiche e razionalistiche del loro pensiero, espressero una posizione nettamente ostile alla rinascita di spiritualismo che in forme e modi diversi caratterizzava la formazione delle nuove generazioni.

Il significato della presenza di questi reduci dell'età rivoluzionaria nella vita intellettuale dell'Europa del primo Ottocento si lega proprio alla loro capacità di gettare su quella realtà, alla quale si sentivano sempre più estranei, il lucido, disincantato, amaro sguardo di colui che sa rimanere ostinatamente fedele al proprio passato.

LES PROTESTANTS EN FRANCE DE LA RÉVOLUTION À L'EMPIRE (1787-1814)

di André Encrevé

Aujourd'hui encore, en France la plupart des protestants sont très fermement attachés à l'œuvre de la Révolution de 1789. L'année 1989 en a, d'ailleurs, offert un exemple: dans le but de fêter le bicentenaire de la Révolution la Fédération protestante de France, qui rassemble presque tous les protestants français, a décidé de s'associer solennellement aux manifestations officielles de commémoration en organisant une vaste cérémonie publique, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne (lieu où se tiennent souvent des réunions symboliques), en présence des autorités religieuses non protestantes, notamment l'archevêque de Paris, de plusieurs ministres et du Premier Ministre (alors le protestant Michel Rocard, il est vrai). Ce dernier a d'ailleurs déclaré:

> «[...] le protestantisme français ne peut [...] que reconnaître dans la Révolution française le grand événement fondateur de sa liberté. Et, parce que la liberté de conscience est, comme le rappelait le Président de la République lors de la cérémonie de 1985 [pour le troisième centenaire de la révocation de l'Édit de Nantes] "l'origine de toutes les libertés", ce n'est pas seulement la communauté protestante mais la communauté nationale tout entière qui perçoit dans la liberté et l'égalité enfin reconnues aux non catholiques un des grands actes fondateurs de la France moderne, par lequel s'instaure ce qui demeure plus que jamais le sol même de notre démocratie[1].»

Or cette cérémonie, à tonalité favorable à la Révolution, a remporté un succès incontestable dans les rangs des huguenots. La date choisie pour la cérémonie était elle-même fort symbolique: le 7 juin 1989, c'est-à-dire, jour pour jour la date anniversaire du premier culte protestant célébré publiquement à Paris, le 7 juin 1789, un mois après l'ouverture des États Généraux; en effet, même au temps de l'Édit de Nantes les protestants ne pouvaient pas célébrer leur culte à Paris. Signe, parmi beaucoup d'autres, que pour les protestants français la Révolution est synonyme de liberté et, surtout, de liberté *religieuse*.

On doit noter, d'ailleurs, que cette reconnaissance historique est fort ancienne. En effet quand, en 1791 les protestants de Paris parviennent à louer

[1] *Protestantisme et Révolution* [brochure publiée par la Fédération Protestante de France], 1989, p. 9.

une ancienne église désaffectée (nommée Saint-Louis-du-Louvre) pour y célébrer désormais le culte protestant, ils décident, naturellement d'en adapter le décor à leur spiritualité. Pour ce faire, ils choisissent de se contenter de deux panneaux; l'un reproduit le texte des «Dix commandements», ce qui est normal dans un temple, et l'autre le texte de la Déclaration des droits de l'Homme, ce qui est moins fréquent.

En fait, si les protestants sont aussi attachés à l'œuvre de la Révolution c'est, sans doute, qu'ils en ont été les bénéficiaires: elle leur a effectivement apporté la liberté et l'égalité. Mais c'est aussi parce qu'il existe un lien plus profond entre les protestants et la Révolution: les protestant se sentent proches des idéaux de la Révolution, des Principes de 1789, de la Philosophie des Lumières. D'ailleurs, on remarque de nombreux protestants parmi les théoriciens des Lumières, à commencer par John Locke ou Jean-Jacques Rousseau. Les huguenots ne sont donc pas seulement les héritiers de la Révolution, ils s'en estiment, au moins en partie les inspirateurs, d'autant plus qu'elle a fait naître une nouvelle société fondée sur la liberté et sur l'égalité qui leur convient tout à fait. Car il n'y a aucune contradiction entre le christianisme tel qu'il est compris par les protestants et la société libérale et démocratique. Alors qu'au XIXe siècle les autorités catholiques ne cesseront de répéter leur hostilité à la Philosophie des Lumières et à la société libérale, comme l'affirme bien haut le *Syllabus* en 1864, par exemple. Pour caractériser l'attitude des protestants français pendant la période de la Révolution et de l'Empire j'aborderai donc successivement trois points: la situation avant 1789, car son analyse permet de comprendre les réactions provoquées par la Révolution; puis la période «révolutionnaire proprement dite, entre 1789 et 1799; et enfin le Consulat et l'Empire entre 1799 et 1814.

Pour bien comprendre la situation des huguenots en 1789 il faut se souvenir de quelques dates significatives.

En 1598, il y a tout juste quatre siècles, Henri IV signe l'Édit de Nantes. Certes, ce texte n'accorde pas, au sens propre, la liberté religieuse, bien que pendant plus d'un siècle (entre 1685 et 1787) les huguenots aient rêvé de son rétablissement. Mais cet Édit donne la possibilité aux protestants de célébrer publiquement leur culte dans un millier de localités; il laisse les Églises réformées se doter d'une organisation publique, fondée sur le système presbytérien-synodal, issu du l'exemple genevois, avec Églises locales, colloques et synodes; enfin l'Édit de Nantes accorde aux protestants l'accessibilité à tous les emplois civils et militaires. Cet Édit fait donc de la France un pays original: deux Églises y coexistent, même si les protestants ne possèdent, en fait, qu'un statut inférieur. Cette «exception française» étant, d'ailleurs, renforcée par l'annexion de l'Alsace (pour l'essentiel en 1648): environ un tiers des habitants y sont protestants, luthériens pour la plupart. l'Edit de Nantes ne s'y applique pas; toutefois, jusqu'au début des années 1680 les protestants y vivent sans connaître de vraies difficultés.

La vie des huguenots commence à changer à partir du début du règne personnel de Louis XIV, en 1661. Ce dernier cherche, tout d'abord, à tenter d'étouffer peu à peu le protestantisme en France. N'y parvenant pas, il se décide à user de la violence la plus brutale. Enfin, en 1685 il révoque l'Édit de Nantes. C'est-à-dire qu'il dépouille totalement les huguenots: il leur prend leurs pasteurs, leurs temples, leur Bible, parfois leurs enfants, et il tente même de s'emparer de leur conscience. En effet, ce n'est pas la première fois qu'un prince demande à ses sujets de se convertir; mais, dans l'Europe de ce temps, on juge normal de laisser le choix entre la conversion ou l'émigration (c'est, par exemple, ce que fait le roi d'Espagne au début du XVIIe siècle avec ses sujets restés musulmans). Mais Louis XIV offre l'exemple *unique* d'exiger la conversion tout en interdisant l'émigration. Ce qui revient à nier la conscience des huguenots[2].

Vient alors la période des persécutions et de la clandestinité, du «Désert» comme on dit alors, entre 1685 et 1787. Un long siècle, qui marque de manière indélébile le protestantisme français. C'est l'époque de la clandestinité: pour résister, jusqu'en 1750 environ les protestants jouent une sorte de «double jeu»: ils accomplissent le minimum absolu de pratique religieuse catholique indispensable pour survivre (baptême et mariage à l'église catholique), tout en enseignant en secret à leurs enfants les principales doctrines protestantes (ainsi que la haine de l'Église romaine!); par ailleurs ils ne reçoivent que les rares instructions de quelques pasteurs rigoureusement clandestins et itinérants, et pourchassés par les autorités civiles et religieuses (catholiques). Pourtant, en dépit de très nombreuses difficultés, ils parviennent à partir de 1715 à rétablir une organisation ecclésiastique clandestine, avec Église locales, colloques, et synodes. A partir de 1760-1770 une certaine tolérance de fait précaire et révocable finit toutefois par s'installer. Elle n'exclut certes pas le retour de la violence: le dernier pasteur mort en martyr de sa foi, François Charmuzy, succombe en 1771. Toutefois, après 1770 peu à peu dans les régions où les protestants sont nombreux ils disposent souvent de «maisons d'oraison» (de temples) discrètes, certes, mais non réellement clandestines; et aussi de pasteurs installés à demeure et qui, eux aussi, ne sont plus clandestins. Pourtant, l'Alsace mise à part, jusqu'en 1787 les protestants n'ont aucun droit.

En Alsace Louis XIV tente également de convertir les protestants. Cependant, il n'ose pas aller au bout de la violence dans une région annexée depuis peu de temps au royaume de France. De ce fait, il exerce une intense pression, à partir de 1680 surtout; il envoie aussi un grand nombre de «convertisseurs», qui promettent, de plus, des avantages matériels à ceux qui acceptent de se

[2] Certes, le texte même de l'Édit semble autoriser le maintien d'une certaine liberté de conscience, tant son refus officiel paraîtrait scandaleux. Mais lorsque les huguenots s'en sont réclamés, le roi a interdit que ce point de l'Édit soit respecté, bien au contraire (par exemple, la Déclaration royale du 1er juillet 1686 punit de mort «tout exercice de religion autre que catholique», même s'il est intime et privé).

joindre à l'Église romaine. Mais, à la différence de ce qui se passe alors dans le reste de la France, il ne va pas jusqu'à la violence nue des dragonnades. De plus, il se convainc assez vite de l'échec de son entreprise, qui ne dure guère au delà de 1695. Ensuite, au XVIIIe siècle les protestants alsaciens disposent d'un statut inférieur au point de vue civil comme au point de vue religieux; mais ils conservent leur liberté de culte.

Au total, on comprend qu'à la fin du XVIIIe siècle les protestants français aient fort peu de sympathie pour l'Ancien Régime monarchique. Il est vrai qu'il n'ont pas grand chose à perdre s'il est supprimé.

Nuançons, cependant. En novembre 1787 le roi Louis XVI signe un «Édit de tolérance». En effet, depuis le milieu du XVIIIe siècle les huguenots ont commencé à prendre l'habitude de ne plus jouer de double jeu. Ils s'enhardissent donc à se marier «au désert», c'est-à-dire par un pasteur clandestin et non plus dans le sein de l'Église catholique. Cela pose donc des problèmes difficiles à propos de la transmission des biens par héritage. En effet, au regard de la loi française de l'époque, les enfants de protestants mariés «au désert» sont considérés comme illégitimes, puisque leurs parents ne sont pas mariés «légalement». Une application stricte de la loi les priverait de tout héritage, car celui-ci est réservé aux enfants légitimes. De ce fait des cousins catholiques peuvent tenter de s'emparer des biens d'un huguenot décédé, et d'en spolier ses enfants. Ce qui ne peut manquer de provoquer des procès, que les tribunaux doivent trancher; or les magistrats ne sont pas toujours hostiles aux protestants. Ce qui est aussi un signe de l'évolution des esprits. En effet, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle on note un très net progrès de l'idéologie de la tolérance. Toute une série de brochures paraissent à ce sujet; elles soutiennent, en général, que le roi n'a pas à tenter de gouverner les esprits, et donc qu'il ne lui appartient pas de tenter de convertir les protestants, d'autant plus que l'affaire a déjà été tentée et que, de toute évidence, elle a échoué. De ce fait l'opinion «éclairée » ne comprend plus les lois persécutrices; qu'il est donc de plus en plus difficile de faire appliquer.

Finalement, le 17 novembre 1787 Louis XVI signe un édit «de tolérance», qui révèle surtout les limites de ce qu'un roi de France «très chrétien» est en mesure d'accorder aux protestants: fort peu de chose, au fond. Il est, tout d'abord, rédigé de façon à ce que tout le monde sache bien que la France reste un État catholique. De plus les protestants ne se voient accorder aucune liberté de culte; l'édit n'a qu'un but technique: faciliter le travail des tribunaux en cas de contestation d'héritage après le décès d'un protestant. Il accorde donc aux huguenots un état civil laïc: désormais la loi reconnaît des effets civils aux mariages protestants. De ce fait les enfants pourront hériter sans difficulté. Il s'agit, certes, d'un progrès réel; mais cet «Édit de tolérance» déçoit beaucoup les huguenots. En effet les protestants s'estiment alors en droit de réclamer deux choses: une véritable liberté de conscience et de culte ainsi que l'égalité civile (il n'osent pas encore demander l'égalité religieuse).

Et comme l'Edit de 1787 n'accorde même pas la liberté de culte, il n'est pas suffisant pour modifier l'image de l'Ancien Régime au sein de la communauté protestante. D'ailleurs la mémoire collective des huguenots est là pour en témoigner: aujourd'hui, même les protestants qui s'intéressent à l'histoire de leur Église connaissent a peine cet édit; alors qu'ils se souviennent très bien les acquis religieux de la Révolution.

Pour en terminer avec ce tableau de la situation des protestants à la veille de la Révolution, il convient d'évoquer aussi les questions doctrinales. Au point de vue dogmatique la plupart des pasteurs, qui ont été formés au «séminaire français» de Lausanne, sont influencés par l'ambiance intellectuelle générale du XVIIIe siècle, qu'on résume parfois dans la célèbre «Profession de foi du vicaire savoyard» de Jean-Jacques Rousseau. Les doctrines traditionnelles ne sont pas niées de façon explicite et argumentée, elles sont plutôt atténuées, affadies. Au fond, on n'insiste plus guère sur la doctrine, qu'on salue poliment lors du culte dominical, mais à laquelle on ne s'intéresse guère de façon profonde. Les sermons sont plutôt de longues dissertations sur des sujets d'ordre moral, comme le respect dû aux vieillards, la fausse confiance qu'inspire la prospérité ou les avantages de médiocrité, par exemple. On prêche une doctrine plus raisonnable que véritablement rationaliste, mais qui ne se distingue pas tellement de la morale courante de tout honnête homme. De plus, comme en ces temps de clandestinité les grands débats théologiques n'ont guère de possibilité de trouver un écho véritable, les graves questions que Kant pose dans ses trois célèbres *Critiques* ne sont pratiquement pas connues, tout comme sa reconstruction de la religion en partant de la morale (dans *La religion dans les limites de la simple raison*, 1792) ainsi, d'ailleurs que la réponse de Schleiermacher dans ses *Discours sur la religion à ses détracteurs cultivés* (1799), où il tente de remplacer l'idée de Dieu, chère à la théologie classique, par la conscience de Dieu, dont va vivre une bonne partie du XIXe siècle. En fait, Kant ne commence à être connu de quelques intellectuels parisiens que vers 1805-1810. On doit donc constater qu'en ce domaine il y a un véritable retard au sein du protestantisme français, qui s'explique par les conditions, si difficiles, de la clandestinité. Même le mouvement piétiste, si important en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle, peu d'écho en France; ainsi d'ailleurs que le mouvement du Réveil, qui n'apparaît guère avant 1815. En effet, il faut attendre la chute de Napoléon et la fin de la guerre franco-anglaise pour que des missionnaires britanniques soient en mesure de venir y prêcher le Réveil. On le voit, même dans le domaine doctrinal la monarchie a été néfaste au protestantisme français.

Tout ce qui précède montre que le huguenots ne peuvent guère se montrer hostiles à un mouvement politique visant, au moins, à transformer profondément le mode de gouvernement et la société française, et donc aux débuts de la Révolution.

Entre 1789 et 1799 la Révolution connaît essentiellement trois phases bien différentes, que nous allons étudier successivement.

De1789 et 1792 la Révolution, qui reste modérée, est approuvée par l'ensemble des protestants français. Dès l'origine, d'ailleurs, les choses se passent plutôt bien pour eux. En effet, les règlement électoral pour la désignation des députés aux États Généraux ne fait aucune distinction entre catholiques et non catholiques. Il est vrai qu'il a été rédigé par le protestant suisse Jacques Necker, qui fait alors fonction de premier ministre du roi Louis XVI. Des protestants sont ainsi élus députés: 17 sur 1 200, ce qui peut paraître minime, mais qui n'en demeure pas moins significatif. Il semble, d'ailleurs, qu'il y ait eu parfois des réticences. En Alsace, par exemple, où les protestants rassemblent un tiers de la population, on ne compte que 3 députés protestants sur un total de 24. Tel n'est pourtant pas le cas général: dans la circonscription de l'actuel département du Gard, où un tiers des habitants sont également protestants, ils parviennent à se faire entendre: 6 protestants y sont élus (soit le tiers de l'ensemble des députés protestants). De toute façon, le plus important reste l'égalité de traitement avec les catholiques.

Il est vrai qu'il ne s'agit là que de tolérance civile, dans la ligne de l'édit de 1787. Cela montre que la société française est prête à reconnaître aux protestants l'égalité civile; mais, pour l'égalité proprement religieuse l'affaire se révèle plus difficile. On le constate dès l'été 1789. Naturellement, les députés protestants sont trop peu nombreux pour jouer un rôle, en tant que tels, dans les événements qui aboutissent à la transformation des États Généraux en Assemblée Nationale et à la préparation d'une nouvelle constitution; à la mise sur pied d'une nouvelle société, au fond. Certes, les députés protestants, qui n'ont aucune raison, nous l'avons vu, de regretter l'Ancien Régime approuvent le mouvement. Mais il importe de bien mesurer qu'au début, même la plupart des révolutionnaires actifs ne sont prêts à accorder aux huguenots que des droits civils; pour eux, il n'est pas encore question de leur reconnaître l'égalité religieuse. La longue discussion à propos de la Déclaration de droits de l'Homme, en août 1789, en offre un bon exemple. Il s'agit pourtant d'un texte à vocation universelle (les droit de «l'Homme» et non pas ceux du citoyen français); d'ailleurs un noble libéral, et non protestant, le comte de Castellane, propose un article clair et simple sur la liberté religieuse: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions religieuses, ni troublé dans l'exercice de sa religion.». Adopté, ce texte aurait pu servir de base intellectuelle à l'établissement d'une véritable liberté religieuse. Or à l'issue d'un long débat, et en dépit d'un discours émouvant du pasteur Rabaut Saint-Étienne, l'Assemblée n'accepte de voter qu'un texte encore bien restrictif: «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi[3].» Il reste que, pour les protestants ce texte représente déjà un progrès notable.

[3] On étend donc un peu la sphère d'application de la liberté, depuis le domaine civil jusqu'au domaine religieux, mais en conservant tout de même une formulation réticente.

De plus, rapidement l'Assemblée vote une série de mesures favorables aux protestants, qui restent limitées au domaine civil, mais qui n'en satisfont pas moins de vieilles revendications: en décembre 1789 un décret édicte que tous les non catholiques pourront accéder à tous les emplois; toujours en décembre 1789 la loi municipale qui est alors adoptée ne fait aucune référence à l'appartenance religieuse en ce qui concerne le droit de vote; en juillet 1790 l'Assemblée décrète la restitutions aux héritiers des biens qui avaient été confisqués aux huguenots réfugiés à l'étranger après la révocation de l'Édit de Nantes; en septembre 1791 la constitution accorde la citoyenneté française à tous ceux qui «nés à l'étranger et descendant à quelque degré que ce soit d'un Français ou d'une Française expatriés pour cause de religion, [...] viennent demeurer en France»; cette sorte de «loi du retour» indignera longtemps les nationalistes antiprotestants, avant d'être abrogée après la Seconde guerre mondiale; plusieurs autres mesure particulières, qui constituent des sortes de réparations en compensation des dommages subis, sont également adoptées, comme, en Alsace l'exemption de la vente comme Biens Nationaux des biens possédés par les Églises protestantes, en raison des diverses spoliations effectuées par la monarchie aux XVIIe et XVIIIe siècles. De plus, les nouvelles autorités politiques laissent les protestants libres d'ouvrir des lieux de culte où ils le souhaitent. Certes, on croit encore utile, au début, de conserver un certain camouflage. A Paris, par exemple, sur la façade de l'église Saint-Louis-du-Louvre, que nous avons déjà évoquée, les huguenots parisiens croient encore nécessaire de prendre la précaution d'écrire: «édifice consacré à un culte religieux par une société particulière». Il reste que les huguenots peuvent célébrer publiquement leur culte, même en utilisant d'anciennes églises catholiques. Quel symbole pour des hommes qui devaient jusqu'alors se contenter d'un culte clandestin, et dont les ancêtres avaient dû assister, la rage au cœur, à la destruction de leurs temples à l'instigation de la hiérarchie de l'Église catholique. A elle seule cette possibilité qui leur est offerte suffirait à expliquer l'attachement des protestants, aux Principes de 1789, et à l'œuvre de la Révolution.

Il reste qu'ils ne disposent pas encore de l'égalité religieuse. Longtemps l'Assemblée Nationale refuse de reconnaître la liberté de culte, qui représente, il est vrai, une importante innovation conceptuelle (l'égalité civile relève de la simple tolérance religieuse, et non pas de l'égalité). Le 21 décembre 1789 elle refuse même explicitement de proclamer la liberté de culte, malgré la proposition du comte de Custine. Certes, la constitution de septembre 1791 énumère un certain nombre de libertés et, parmi elles celle «d'exercer le culte religieux auquel il [le citoyen] est attaché». Mais il faut attendre décembre 1791 pour que l'Assemblée décide que les citoyens «attachés à un culte particulier» pourront utiliser les églises, temples et chapelles inutiles «au culte entretenu aux frais de la nation», c'est-à-dire le culte catholique. Ce qui ne reconnaît pas encore l'égalité des cultes, puisque seul le culte catholique est subventionné par l'État. Il reste qu'à la fin de l'année 1791 les huguenots

ont obtenu l'essentiel dans les domaines civils et religieux; il est vrai, aussi, qu'ils ont dû patienter deux ans et demi.

Sont-ils des acteurs importants de la vie politique révolutionnaire? Pas véritablement. Ils sont bien intégrés à la classe politique parisienne comme le montre l'élection de nombre d'entre eux à des fonctions officielles. L'Assemblée constituante (1789-1791) élit un seul protestant à sa présidence (ils changent tous les 15 jours, cependant); l'Assemblée législative (1791-1792) élit 2 protestants présidents, et 2 protestants secrétaires, ce qui est un progrès; quant à la Convention (1792-1795) elle porte 8 protestants à sa présidence et 6 protestants sont ses secrétaires. On le voit, l'intégration progresse peu à peu.

Au niveau local on remarque aussi que les protestants sont progressivement acceptés. En effet, la Révolution institue toute une série de nouvelles assemblées locales qui sont élues. Or les protestants, les pasteurs notamment, tiennent une place non négligeable dans les assemblées locales des région où ils sont nombreux et où les tensions entre protestants et catholiques ne sont pas trop fortes, en Alsace par exemple. Ainsi à Strasbourg où le maire est le protestant F. de Dietrich; c'est d'ailleurs dans son salon que *La Marseillaise* est chantée pour la première fois en avril 1792. De études précises montrent aussi de «de nombreux industriels, financiers et négociants occupent des postes clés dans l'encadrement politique, administratif et idéologique du mouvement révolutionnaire régional», et que l'on compte de nombreux protestants parmi eux, écrit B. Vogler[4]. Tel est également le cas en Poitou, notamment.

En ce qui concerne les principaux acteurs du mouvement politique on remarque surtout qu'à partir de 1792, avec l'accélération de la Révolution, puis pendant l'épisode de la Terreur (en 1793-1794), les protestants se retrouvent divisés. D'ailleurs, puisqu'ils ont obtenu l'essentiel (la liberté religieuse et l'égalité civile), ils ne sont plus tenus de rester unis. Dès lors on en retrouve dans tous les camps qui s'affrontent, même quelques rares dans les rangs des émigrés contre-révolutionnaires, mais aussi parmi les révolutionnaires ardents, comme Marat, par exemple. Pourtant ces extrémistes ne sont pas nombreux et leur mention relève plus de l'anecdote que de l'analyse politique. Les choix des députés protestants sont plus significatifs. On dénombre, en effet, 15 protestants parmi les membres la Législative (octobre 1971-septembre 1792) et 30 parmi ceux de la Convention (septembre 1792-1795). Or ils se répartissent dans tous les partis qui se réclament des Principes de 1789; et, à aucun moment ils ne songent à former un «groupe protestant». Ils se divisent, d'ailleurs, à l'occasion des scrutins importants, comme la mort du roi, par exemple: 16 votent la mort, 2 le sursis et 7 se prononcent pour l'application de peines mineures. En dépit de cette diversité, réelle, il est clair que la bou-

[4] Bernard Vogler, *Histoire politique de l'Alsace*, Strasbourg, Éditions de la Nuée bleue, 1996, p. 33.

rgeoisie protestante, qui est la catégorie sociale la plus active en politique, se classe surtout dans les rangs des Girondins, cette tendance qui souhaite une république modérée. Cependant, par endroits et pour des raisons locales, on trouve aussi des bourgeoisies protestantes jacobines, voire montagnardes; dans certaines villes du Midi, notamment.

Durant la seconde phase de la Révolution, celle de la Terreur et de la déchristianisation (1793-1794), les Églises connaissent une période difficile. Alors, on ne remarque aucun protestant parmi les «déchristianisateurs», mais aussi aucun «martyr» religieux protestant. Les 5 pasteurs guillotinés le sont pour des raisons politiques et non pour des motifs religieux. Par ailleurs, l'Assemblée ne vote aucune loi générale interdisant tout culte religieux. Cependant, en bien des endroits le culte est effectivement interdit pendant un certain temps, de quelques semaines à plusieurs mois et, souvent, les protestants se soumettent à cette réglementation locale. Les dates, et donc la durée d'interruption du culte, sont variables; on note aussi, parfois, des résistances; ou, alors, des habiletés. C'est ainsi, par exemple, que le célèbre pasteur Jean-Frédéric Oberlin, du Ban-de-la-Roche, annonce qu'il va tenir une séance du club révolutionnaire le décadi, ce qui lui permet de célébrer ainsi son culte une fois tous les 10 jours! Par ailleurs, à l'instar des curés et des rabbins, une bonne partie des pasteurs doivent «abdiquer», c'est-à-dire cesser, temporairement, d'exercer leur ministère. Sur 215 pasteurs réformés alors en fonction on dénombre 98 abdications (soit un pourcentage proche de celui que l'on rencontre au sein du clergé catholique); mais, sur ces 98 «abdicataires», 65 reprennent leur ministère dès la fin de la Terreur (été 1794) et la plupart des autres font de même au cours des années suivantes.

La Terreur est don un épisode bref pendant lequel on ne remarque pas de protestant connu jouant un rôle notable. Il s'agit, certes, d'une période pénible, mais elle ne dure pas longtemps et elle ne fait pas de martyr dans les rangs des protestants. Elle n'est donc pas assez lourde de conséquences religieuses pour modifier l'image de la Révolution chez les huguenots, qui ont connu des moments autrement difficiles depuis 1685. Elle amène pourtant un certain nombre de pasteurs à abandonner leur ministère.

La troisième phase de la Révolution, qui correspond à la fin de la Convention et au Directoire (1794-1799) est moins agitée, tant au point de vue politique qu'au point de vue religieux. De ce fait elle convient mieux aux huguenots. Dès l'été 1794 le culte peut reprendre là où il avait été interdit (les dates de reprise effective sont variables). Puis, en septembre 1794 l'Assemblée décide que la République ne salarie plus aucun culte, ce qui ne saurait gêner les huguenots, dont le culte n'avait jamais été subventionné par l'État. Et, surtout, cela les place sur un pied d'égalité avec les catholiques, ce qui constitue, pour eux, une véritable amélioration. En février 1795 ces changements sont confirmés: l'Assemblée proclame officiellement la liberté des cultes, sans appui de l'État; ce qui convient tout à fait aux protestants. Au fond, dès 1795 ils constatent que la Révolution leur a donné ce qu'ils

souhaitaient: la liberté civile et religieuse; l'égalité civile et religieuse. Ils sont, d'ailleurs, particulièrement sensibles à l'égalité religieuse; et ils sont satisfaits de constater que l'Église catholique ne dispose plus d'aucun privilège dans l'État.

Tout cela, les protestants n'osaient même pas en rêver au début de l'année 1789, c'est à dire à peine 6 ans auparavant. D'autant plus que, dans bien des localités, et en application de la loi du 30 mai 1795, comme les temples protestants ont été détruits en 1685 et que les protestants ne disposent plus de bâtiment cultuel, on leur laisse le droit d'utiliser l'église du village. Celle-ci devient donc le lieu de culte des deux communautés, protestante et catholique; qui sont, de façon on ne peut plus évidente, placées sur un pied d'égalité, ce qui n'était jamais arrivée dans l'histoire de France et dont, à nouveau, les huguenots n'osaient même pas rêver 6 ans auparavant[5].

Par ailleurs, en ce qui concerne la vie politique elle-même, les protestants continuent à jouer un rôle important dans les assemblées locales (conseils municipaux, conseils de districts, etc.), ce qui ne saurait leur déplaire. Tout n'est certes pas parfait pour autant. Parfois les Églises locales ont du mal à remettre sur pied leur conseil presbytéral (on dit alors «conseil des Anciens»), en raison de la persistance des divisions politiques consécutives aux séquelles de la Terreur. Souvent aussi et pour les mêmes raisons, le système synodal tarde à se remettre à fonctionner. De plus, le nombre de pasteurs en fonction a baissé, certains continuant à se consacrer à la politique. Il reste qu'en 1799 les protestants ne peuvent que se féliciter du chemin parcouru depuis 10 ans. Désormais ils sont les égaux des catholiques, tant dans leur vie de citoyen que dans leur vie religieuse. Toutefois, à l'instar des autres Français, ils se lassent de l'instabilité du Directoire et ils n'ont aucune raison de redouter la prise du pouvoir par Bonaparte en Brumaire an VIII (novembre 1799).

Le Consulat, puis l'Empire (1799-1814), constituent la dernière phase de notre petite étude. Le peuple protestant accueille le coup d'État du général Bonaparte de la même façon que le reste du peuple français. Sans faveur excessive, cependant, en dépit de textes officiels de louange que certains pasteurs estiment devoir prononcer. Durant cette période, l'attitude des huguenots possède deux aspects, l'un politique et l'autre religieux.

Dans le domaine religieux, Bonaparte prend rapidement des décisions importantes. En 1801 il signe un Concordat avec le pape; puis, en 1802 il promulgue, de sa propre autorité, les Articles Organiques, qui accordent, notamment, un statut légal aux Églises protestantes. Pour les huguenots la réorganisation religieuse élaborée par Bonaparte possède des avantages et des inconvénients. La loi proclame, c'est vrai, la liberté et l'égalité des

[5] On remarque même, parfois, que l'église est utilisée successivement pour la célébration de 3 cultes différents: le dimanche le culte catholique et le culte protestant; et le décadi le culte «révolutionnaire».

cultes. Cependant elle rend à l'Église catholique un statut officiel quelque peu supérieur à celui des autres Églises; le catholicisme n'est certes plus la religion de l'État, mais il est désigné comme celle de «la grande majorité» des Français, ce qui lui confère une sorte de primauté d'honneur. De plus, prêtres et évêques sont à nouveau rétribués par l'État; et l'on supprime la possibilité de l'utilisation de l'église du village par les protestants, celle-ci est désormais réservée aux catholiques. Toutefois, les protestants obtiennent l'attribution d'un certain nombre de chapelles désaffectées, ce qui leur permet de se réunir; mais il leur faudra entreprendre une sorte de campagne de construction de bâtiments cultuels, avec certes une petite aide de l'État et des collectivités locales, mais qui se révélera longue et onéreuse. Il faudra environ un siècle pour que toutes les communautés protestantes se voient dotées d'un bâtiment cultuel qui leur soit propre.

La nouvelle législation possède, pourtant, quelques avantages pour les protestants. Pour la première fois dans l'histoire de France, les deux «cultes» protestants – luthérien et réformé – sont reconnus officiellement par l'État. Les pasteurs sont rétribués, au même titre que les curés; les consistoires sont des corps officiels et leurs membres, à l'instar des pasteurs, sont invités aux cérémonies publiques. Tout cela provoque une réelle satisfaction dans les rangs des huguenots. D'autant plus que l'État promet aux protestants non seulement la liberté mais aussi l'égalité religieuse. C'est ainsi, par exemple, que les processions catholiques sont interdites dans les communes où sont édifiés des temples protestants. Cette disposition, destinée pour l'essentiel à tenter d'éviter par avance les incidents entre membres des deux communautés, sera en fait fort mal appliquée; il reste qu'elle apparaît aux protestants comme la promesse d'une égalité de traitement officiel.

On doit, toutefois, se souvenir que ce nouveau statut légal n'est pas du tout négocié entre l'État et des représentants des protestants. Bonaparte a, certes, consulté quelques notables choisis par lui, mais il a décidé seul, et imposé ses solutions. Or ce statut possède un très gros inconvénient, il ne respecte pas du tout l'identité des Églises protestantes sur deux points principaux: il ne reconnaît pas l'Église locale et son conseil presbytéral, qui sont pourtant la base même de toute Église réformée[6]. Il n'accorde d'existence officielle qu'à l'Église dite «consistoriale», c'est-à-dire aux groupes de 6000 protestants. Or dans la France de cette époque, il n'existe pratiquement aucun groupe de 6000 protestants (les Églises locales sont en général beaucoup plus petites; dans certaines grandes villes, Nîmes ou Paris, par exemple, elles sont plus grandes). Pour respecter la loi, il va donc se révéler nécessaire de regrouper artificiellement plusieurs Églises locales, ce qui posera parfois des problèmes délicats. D'autant plus que cette Église «consistoriale» est administrée par un «consistoire», c'est-à-dire une assemblée élue par les seuls «citoyens

[6] La statut est, toutefois, moins gênant pour les Églises luthériennes.

les plus imposés», les plus riches, donc. Ce qui est totalement contraire à la tradition réformée, qui ne connaît pas les conditions de fortune. Évidemment, les Églises locales ne disparaissent pas; leur conseil presbytéral continue à se réunir; mais il ne s'agit que d'un corps officieux, dont l'avis, quand il est sollicité, ne peut être que consultatif. Et, légalement, c'est le consistoire qui désigne le pasteur, ce n'est plus l'Église locale, ce qui est à nouveau contraire à la tradition réformée.

La loi recèle un second inconvénient encore plus grave. Elle ne permet pas la reconstitution du système synodal. Elle cite, il est vrai, les synodes particuliers; mais, quand les protestants sollicitent l'autorisation de les réunir, celle-ci est brutalement refusée. Et elle ne cite pas le synode général, qui est pourtant la seule autorité doctrinale reconnue dans l'Église. Les Églises réformées se trouvent donc un peu dans la situation d'une Église catholique dont l'État aurait reconnu les prêtres des paroisses, aurait théoriquement admis l'existence d'évêques, tout en ne permettant pas leur nomination (les synodes particuliers sont l'équivalent réformé de l'évêque catholique et non pas d'une réunion d'évêques comme Bonaparte semble l'avoir cru) et aurait interdit toute relation avec le pape. Au fond, les Églises réformées sont devenues un corps sans tête. Bonaparte a donc transformé une Église presbytérienne-synodale en Église congrégationaliste de fait: au regard de la loi n'existent que 80 Églises consistoriales, indépendantes les unes des autres, et qui ne disposent d'aucun organisme assurant une quelconque liaison entre elles et qui, lorsque le besoin s'en fait sentir, communiquent directement avec le gouvernement. Naturellement, une telle situation ne peut pas se maintenir durablement et quelques «grands consistoires», Nîmes et Paris par exemple vont gagner une influence assez générale; cela restera toutefois officieux, et contraire à la tradition réformée d'égalité entre les Églises locales. De plus, l'absence de synode ne permet pas de trancher les conflits qui recèlent une implication doctrinale. Or, dans une Église il est rare que les questions doctrinales soient absentes. De ce fait, c'est finalement l'État qui est conduit à prendre des décisions qui possèdent des implications dogmatiques, alors que ni le ministre des culte ni le chef de l'État ne sont protestants; ce qui est à la limite du paradoxe et finira, dans les années 1850 et 1860, par poser de redoutables problèmes.

Les protestants acceptent pourtant cette législation. Il est vrai qu'ils n'ont guère le choix: les catholiques ont à nouveau un statut légal et s'ils refusent le leur ils seront à nouveau des inférieurs, comme avant 1789. De plus, en dépit de ses inconvénients la loi leur permet tout de même de financer la reconstitution de leurs Églises locales, d'organiser une faculté de théologie pour former leurs pasteurs, etc. Enfin, et surtout, ils espèrent le modifier rapidement en montrant à l'État que les synodes particuliers et le synode général leurs sont tout à fait indispensables. Ils espèrent que ces modifications ne tarderont pas; mais, en tout état de cause ils peuvent attendre quelque temps. En effet, au début du XIXe siècle les divisions doctrinales ne sont pas

encore très prononcées; l'absence de synode n'a donc pas encore les graves conséquences qui se révéleront une cinquantaine d'années plus tard.

Au fond, comme en ce qui concerne la Révolution, les protestants jugent ce statut globalement positif; il n'est certes pas parfait, mais il offre un cadre acceptable, qu'ils comptent bien améliorer.

En 1802 il s'applique à la France. Mais ensuite il est, partiellement étendu aux territoires passés sous le contrôle de l'État français, et donc les vallées vaudoises. De ce fait il convient d'en dire une mot dans ce paragraphe consacré à la réorganisation ecclésiastique napoléonienne. On sait, en effet, que le roi Charles-Emmanuel IV abdique le 10 décembre 1798; un gouvernement provisoire est alors constitué et la région vit sous domination française de février à juin 1799. L'invasion austro-russe provoque ensuite une évacuation des troupes françaises. Mais le 14 juin 1800 la victoire de Marengo permet à l'armée française de dominer l'Italie du nord; le traité d'Alexandrie, du 16 juin 1800, permet à la France de contrôler le Piémont et la Lombardie jusqu'en 1814. Ces événements politiques ont des répercussions sur les Églises vaudoises.

Dès 1798 la domination française permet l'introduction de quelques dispositions favorables, sous l'influence des grands idéaux défendus par la Révolution. En décembre 1798 le gouvernement provisoire «considérant que la différence de culte ne doit introduire, parmi les citoyens d'un peuple libre aucune différence de droits et de devoirs» décrète qu'à l'avenir les protestants jouiront des mêmes prérogatives que les catholiques[7]. Puis le Piémont est rattaché à la France et divisé en départements (décret du 3 avril 1799). Les vallées vaudoises font partie du «département du Pô»; son administration est remise à une Commission centrale dont Pierre Geymet, modérateur des Églises vaudoises, fait partie. A partir de 1800 une réorganisation s'opère; elle offre des avantages mais provoque aussi des difficultés. C'est ainsi, par exemple que le «subside anglais» versé depuis longtemps pour aider au paiement du traitement des pasteurs, ainsi que le «subside hollandais», sont supprimés; ce qui ne peut manquer de provoquer de gros problèmes matériels. On se décide donc à utiliser le système français des Biens nationaux, confisqués au clergé catholique: en novembre 1800 on supprime une partie des paroisses catholiques des vallées (on en conserve 13 sur les 28 qui existaient auparavant); et les revenus des paroisses catholiques supprimées sont remis aux protestants. Il en est de même des revenus de l'hospice de Pignerol[8] (qui servait, jusqu'alors, à les persécuter). Tandis que les 13 pasteurs en fonction

[7] Cité par Alexis Muston, *L'Israël des Alpes* ..., vol. 4, Paris, Ducloux, 1851, p. 133.

[8] En 1805 il y aura un moment contestation et mise sous séquestre temporaire de ces revenus.

sont confirmés dans leur poste. Toutefois, comme Pierre Geymet est nommé sous-préfet de Pignerol en mai 1801, en juin le synode élit Jean-Rodolphe Peyran comme nouveau modérateur.

La réorganisation concordataire intervient en 1802 en France; mais elle n'est pas immédiatement appliquée ans les vallées vaudoises Il faut attendre 1805, et la venue de Napoléon à Milan pour son couronnement comme roi d'Italie, pour qu'une entrevue soit organisée entre Napoléon et les représentants des Églises vaudoise. A sa demande ces derniers préparent un projet fondé sur les Articles organiques de 1802; ce qui provoque diverses négociations, en particulier à propos des Biens Nationaux dont ils jouissent depuis 1800 et qui leur sont finalement conservés par arrêté préfectoral de janvier 1806. En ce qui concerne les Églises elles-mêmes un décret impérial de juillet 1805 (6 thermidor an XIII) procède à leur réorganisation. On met sur pied 3 Églises «consistoriales», une dont le siège est à La Tour, une seconde installée à Prarusting et une troisième à Ville-Sèche[9]. Désormais les pasteurs reçoivent un traitement de l'État (assimilés aux pasteurs de 3e classe ils touchent 1200 francs par an). Les 13 pasteurs en fonction sont à nouveau confirmés, tandis qu'on décide que les rentes des Biens Nationaux serviront à aider à couvrir les besoins scolaires et à attribuer des bourses aux étudiants en théologie (les pasteurs vaudois vont se former en Suisse). Selon un arrêté préfectoral de janvier 1806 les pasteurs conservent le droit de se réunir en synode, bien que les Vallées vaudoises ne comptent que 3 consistoriales, alors que la loi précise qu'il faut 5 consistoriales pour former l'arrondissement d'un synode. On le voit, le pouvoir admet une adaptation locale de la loi qui, de ce fait, ne présente pas les mêmes inconvénients qu'en France.

Jusqu'à la fin du régime français la situation juridique des Églises vaudoises ne se modifie guère; on remarque surtout quelques améliorations, comme, par exemple, la construction d'un temple à St.-Jean entre 1806 et 1808 alors que l'Ancien Régime avait obstinément refusé la construction de ce temple, bien que 1600 de 1700 habitant fussent protestants. Et les Églises vaudoises vivent paisiblement jusqu'à la restauration de mai 1814.

En ce qui concerne les problèmes politiques et sociaux la période du Consulat et de l'Empire n'offre pas d'innovations profondes pour les protestants.

[9] J'utilise, ici la dénomination des localités telle qu'elle figure dans le décret napoléonien. Selon ce texte la consistoriale de La Tour correspond aux paroisses de Bobi (1570 protestants sur un total de 1594), Villar (1930 sur 2260), La Tour (1700 sur 2200), Rora (500 sur 540); la consistoriale de Prarusting s'entend sur les paroisse d'Angrogne (1750 protestants sur 2100), Prarusting (1400 sur 1420), Envers-Portes (400 sur 600), St.-Jean (1600 sur 1700), Pignerol et Turin (400 sur 140 000); quant à la consistoriale de Ville-Sèche elle rassemble les paroisses de St-Germain (700 protestants sur 810 habitants), Pramol (900 sur 980), Envers-Pinache (400 sur 480), Pomaret (550 sur 600) et Val-Balsille (3100 sur 4600). Cité par Alexis Muston, *ibid.,* p. 154.

En 1799, au moment où elle débute, les huguenots ont pris l'habitude de participer à la vie de la Cité depuis 10 ans déjà. Naturellement, ils continuent ce type d'action; certains comme Pierre Geymet, sous-préfet du département du Pô nous le savons, sont nommés à des postes de responsabilité. Il est vrai que le pouvoir ne se méfie pas du tout des protestants. Bonaparte, qui semble bien agnostique lui-même, respecte en effet les Églises protestantes, même s'il ne faut pas accorder trop d'importance à certaines de ses déclarations aimables. Il aurait, ainsi, affirmé en 1801 au pasteur Rabaut-Dupui: «On a manqué l'occasion [au XVIe siècle] d'établir, en France, la religion protestante, ce n'est pas ma faute»[10]; ou encore: «nous voudrions que tout le monde fut protestant»[11]. Il aurait également loué, quelquefois, la fidélité politique des huguenots, devant les interlocuteurs catholiques, dans le but de se plaindre des membres de l'Église romaine. Il s'agit, probablement de simples mondanités sans conséquences.

Plus profondément, sous le Consulat et l'Empire les protestants sont heureux de voir que, pour la première fois dans l'histoire de France, les pasteurs sont invités en tant que tels aux cérémonies officielles. Et, notamment, lors du sacre de l'Empereur à Notre Dame, en présence du pape: 20 pasteurs sont conviés à assister. Ils hésitent un moment à se rendre à une cérémonie catholique; puis ils décident qu'il est de leur devoir de le faire afin de désarmer leurs adversaires, qui ne manqueraient pas de tirer argument de leur absence pour les dénigrer aux yeux du pouvoir. Mais ils ont soin de montrer qu'ils se contentent d'assister sans participer. Décrivant l'attitude du pasteur Martin, Rabaut-Dupui écrit ainsi:

> «Il se tint pendant toute la cérémonie collé debout contre une des plus apparentes colonnes de l'édifice, afin qu'il apparût à tous que nous n'entendions participer en rien à ce qui aurait été opposé à nos principes religieux[12].»

Pourtant, en général sous l'Empire le clergé catholique dispose d'une primauté d'honneur, ce que les protestants, minoritaires et qui sortent à peine d'un siècle de persécutions et de clandestinité, acceptent dans trop rechigner, dès lors qu'ils disposent de la liberté religieuse et de l'égalité civile.

En ce qui concerne le personnel politique de haut niveau, on remarque un nombre assez faible de protestants, ce qui est sans doute partiellement fortuit. Mais cela reflète aussi une réalité: à l'issue des persécutions les élites protestantes sont encore peu importantes en nombre; la très grande majorité des huguenots sont des ruraux et même des paysans, souvent peu instruits. On note

[10] Cité par Daniel Robert, *Les Églises réformées en France (1800-1830)*, Paris, P.U.F., 1961, p. 49.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.,* p. 181.

donc un seul protestant ministre entre 1799 et 1814; 5 sénateurs protestants (sur 80 membres du Sénat en permanence); 20 protestants membres du Corps législatif (sur 300 membres en permanence); et 9 protestants membres du Tribunat (sur un total de 114 tribuns). D'ailleurs, alors les protestant connus sont souvent des libéraux, qui se brouillent avec Napoléon qu'ils trouvent beaucoup trop autoritaire. A commencer par Germaine de Staël ou Benjamin Constant. Il est vrai que ce dernier n'est pas un opposant permanent. En 1814 il se rallie, certes, à Louis XVIII, ce qui le conduit, le 19 mars 1815 au moment du retour de l'Île d'Elbe à publier un article violemment hostile à Napoléon où l'on peut lire: «Je n'irai pas, misérable transfuge, me traîner d'un pouvoir à l'autre, couvrir l'infamie par le sophisme et balbutier des mots profanés pour racheter une vie honteuse.» Mais c'est pour se rallier à l'Empereur dès le 14 avril[13]! Il ne faudrait pourtant pas juger les choix politiques des huguenots par ces exemples illustres. D'ailleurs, Napoléon ne s'y trompe pas, et il accepte facilement de nommer des protestant à des postes importants: tel François Guizot, professeur à la Sorbonne dès 1812 bien qu'il ne soit alors âgé que de 25 ans. Tandis qu'à Nîmes, où les protestants ne rassemblent qu'un quart de la population, on remarque que l'Empereur nomme un maire protestant, et fait en sorte que le moitié des conseillers municipaux (qui sont nommés) soient protestants. On le voit, dans cette ville où les affrontements interconfessionnels ont encore été vifs sous la Révolution, les huguenots n'ont pas à se plaindre du régime impérial.

En définitive en 1814 les protestants français se croient réintégrés dans la société française. Certes, ils n'ignorent pas qu'une partie des Français n'acceptent pas que les huguenots soient considérés comme des français à part entière; ces hommes en sont encore au stade de la tolérance, telle qu'elle pouvait s'exprimer en 1787. Mais les protestants pensent que les 25 ans qui viennent de s'écouler depuis 1789 ont provoqué de tels changements au sein de la société qu'un retour de la persécution leur semble inimaginable. De ce fait, en politique ils évoluent comme les autres Français: à partir des années 1809-1810 ils se lassent des guerres continuelles. Si bien qu'en 1814 ils voient le frère de Louis XVI monter sur le trône dans éprouver de craintes spécifiques. Ils ont tort: en 1815 les massacres de la «Terreur blanche» ne vont pas tarder à le leur faire comprendre. De ce fait, la mémoire collective des huguenots embellira la période 1789-1814 qui, il est vrai, a signifié pour eux les débuts de la liberté et de l'égalité.

[13] Chateaubriand, indulgent pour son ancien adversaire politique écrit à ce propos dans ses *Mémoires d'outre-tombe:* «Dieu nous garde de triompher des misères dont les natures les plus élevées ne sont point exemptes! Le ciel ne nous donne des talents qu'en y attachant des infirmités; expiations offertes à la sottise et à l'envie.»

L'EMANCIPAZIONE DEI PROTESTANTI E DEGLI EBREI NELLA LEGISLAZIONE DELLA FRANCIA RIVOLUZIONARIA E DELLE REPUBBLICHE GIACOBINE ITALIANE

di Gianni Long

1. *La Francia rivoluzionaria*

L'editto di parziale emancipazione sotto Luigi XVI

Il cammino dell'emancipazione dei protestanti francesi è molto lungo. La revoca dell'editto di Nantes (1685) li aveva privati di ogni diritto e, se anche dei protestanti continuarono in qualche modo a risiedere in Francia, la loro condizione giuridica era assolutamente deteriore. La presenza di protestanti - magari stranieri - era comunque ammessa dal diritto francese, che si interrogava su questioni come la «famiglia di fatto» che essi venivano a costituire: essa era considerata «di fatto», non essendo basata sull'unico matrimonio ammesso, quello cattolico. Esiste una vasta giurisprudenza in merito, che subì una evoluzione, sino ad ammettere - sia pure con contrasti - la legittimità dei figli nati da matrimoni protestanti. Ma il matrimonio, di per sé, non esisteva per la legge, con conseguenze aberranti: il successivo matrimonio cattolico di uno dei coniugi sposati con rito protestante era l'unico valido; al massimo la giurisprudenza arrivò a prevedere un un indennizzo per il coniuge abbandonato...

Più note sono le vicende legate alle ingiustizie subite in campo penale. Grazie a Voltaire è diventato famoso il nome di Jean Calas, giustiziato a Tolosa nel 1762 e riabilitato dal Consiglio reale nel 1765 per interessamento dello stesso Voltaire; nel 1764 un altro protestante era stato condannato a morte a Tolosa per un'accusa analoga a quella che aveva portato Calas al supplizio della ruota (uccisione di un figlio per impedirne la conversione al cattolicesimo) e altrettanto infondata. Questo secondo imputato, Pierre Sirven, fu più fortunato, perché riuscì a fuggire in Svizzera - dove Voltaire lo incontrò - e riuscì a vedere da vivo la propria assoluzione, nel 1771. È significativo che, mentre la riabilitazione di Calas giunse ad opera di un'istanza giudiziaria superiore, fu lo stesso Parlamento di Tolosa a rivedere il proprio giudizio su Sirven, indizio di un importante cambiamento di mentalità.

Mentre era aperta la questione Sirven, si verificarono due eventi da segnalare: al 1768 risale la liberazione di Marie Durand dalla Tour de Constance ad Aigues Mortes. È un fatto certamente significativo per l'indomita fierezza della prigioniera di coscienza; ma è anche un altro indizio che qualche cosa stava mutando nell'atteggiamento verso i protestanti.

L'anno precedente (1767) il sovrano Luigi XV aveva incaricato il consigliere di Stato Gilbert de Voisins di studiare la già menzionata questione dello stato civile dei protestanti. Egli presentò una memoria che proponeva l'istituzione di una sorta di matrimonio civile, registrato dal magistrato secolare oppure dal parroco cattolico (ma in veste di incaricato di pubbliche funzioni, non di ministro di culto). Inoltre si suggeriva che, fermo restando il divieto di culto pubblico protestante, alcuni pastori potessero risiedere in Francia - con speciali salvacondotti revocabili - allo scopo di visitare le famiglie e pregare nelle case. Questa proposta di limitata tolleranza ottenne in privato consensi, ma non fu mai pubblicata[1].

Dopo circa un decennio (1778) nel Parlamento di Parigi M. de Bretignières chiese un provvedimento di tolleranza per i protestanti; il Parlamento affermò la propria incompetenza, rimettendosi alla *prudence du Roi*. Il provvedimento auspicato non giunse, ma nel 1782 fu respinta, con dichiarazione reale, la richiesta di un gruppo di sacerdoti cattolici che volevano ripristinare l'uso di classificare come «bastardi» nei registri parrocchiali i figli dei protestanti, in quanto nati da matrimoni per definizione inesistenti. Nel 1785 fu firmato un trattato di commercio con la Gran Bretagna, che prevedeva tra l'altro la libertà di culto per i cittadini britannici residenti in Francia.

Nel 1787, in seguito ad una iniziativa simile a quella del 1778, ben diverso fu il comportamento del Parlamento di Parigi, che invitò il proprio Presidente a recarsi dal re per supplicarlo di considerare i modi migliori per dare uno stato civile ai protestanti; nello stesso anno una mozione al re venne presentata dal Collegio dei Notabili, per iniziativa di Lafayette e di M. de la Luzerne, vescovo di Langres.

In seguito a tutte queste iniziative, il 17 novembre 1787 fu finalmente emanato l'*Edit du Roi concernant ceux qui ne font pas profession de la religion catholique*. Nonostante il titolo sembri comprendere tutti gli acattolici, dal contesto è chiaro che l'editto si riferisce solo ai protestanti[2]. Esso - nel preambolo - riconosce la vanità degli sforzi compiuti dai predecessori del monarca regnante (Luigi XVI) per conservare l'unità della fede, constata la falsità della finzione giuridica secondo cui in Francia non ci sono più protestanti, afferma la necessità di regolare il loro stato giuridico, ribadendo che

[1] Ruffini F., *La libertà religiosa*, Feltrinelli, Milano 1991 (prima edizione 1901), p. 219.

[2] Solo nel 1788 fu posta allo studio la questione degli ebrei, ma non si giunse all'emanazione di provvedimenti legislativi prima della Rivoluzione; fu dunque quest'ultima a segnare l'emancipazione degli ebrei francesi.

solo la religione cattolica può essere praticata pubblicamente. Il contenuto dell'editto prevede per i protestanti il godimento dei diritti patrimoniali e il libero esercizio di arti e professioni, ma non di cariche giudiziarie o municipali e neppure dell'insegnamento pubblico. Per quanto concerne i matrimoni, è prevista - secondo lo schema studiato venti anni prima - la pubblica certificazione dei matrimoni davanti ai magistrati civili o ai parroci (con possibilità di sanatoria delle unioni pregresse). Viene per altro vietata la formazione di comunità evangeliche e ai ministri di culto protestanti è proibito di qualificarsi come tali o di distinguersi per l'abito o per segni esteriori[3].

I protestanti nelle Assemblee rivoluzionarie

Dopo la trasformazione degli Stati Generali in Assemblea Costituente, la prima discussione attinente al nostro tema fu quella relativa alla formula di apertura della Dichiarazione dei diritti dell'uomo. Si parlò di menzionare espressamente il nome di Dio, poi del «Legislatore supremo dell'Universo», infine si arrivò alla nota formula dell'«Essere supremo».

Il clero, che costituiva un quarto dell'Assemblea, si batté perché fosse inserita nella Costituzione la dichiarazione relativa al cattolicesimo come unica religione dello Stato. Vi si oppose in particolare Mirabeau, che si dichiarò contrario anche all'affermazione della tolleranza: «La libertà di religione più assoluta è ai miei occhi un diritto così sacro che la parola tolleranza, che vorrebbe esprimerlo, mi pare in qualche misura essa stessa tirannica, poiché l'esistenza dell'autorità che ha il potere di tollerare attenta alla libertà di pensiero, per il fatto stesso che tollera e che quindi potrebbe non tollerare»[4].

Il 25 marzo 1790 il pastore protestante Rabaut Saint-Etienne – deputato di Nîmes – è eletto presidente dell'assemblea Costituente. Con questo atto, si può dire compiuta la piena emancipazione dei protestanti francesi. Essi non svolsero un ruolo rilevante nelle discussioni «religiose» dell'Assemblea Costituente, come quella relativa alla costituzione civile del clero (legge 12 luglio 1790), voluta soprattutto da giansenisti e gallicani[5]. D'altra parte, il meccanismo che ispirò quella legge non era strettamente «confessionale» e in un certo senso riguardava solo la religione maggioritaria: lo Stato rivoluzionario nazionalizzò i beni ecclesiastici – insieme ad altri – per ragioni soprattutto economiche; avendo confiscato quei beni, lo Stato doveva assumersi l'onere del mantenimento dei preti; e, in quanto pagatore, aveva anche il diritto di discutere dell'organizzazione del clero… Questa fu la logica alla base del provvedimento più discusso della Rivoluzione, che portò, da una parte, alla

[3] Ruffini F., *La libertà religiosa*, cit., p. 224.

[4] Godechot J., *La Constitution de 1791,* in *Les Constitutions de France depuis 1789,* Garnier-Flammarion, Paris 1970, p. 24.

[5] Leonard E.G., *Storia del Protestantesimo*, III/1, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 226.

fuga del re e agli sviluppi interni successivi, e che, dall'altra, interruppe bruscamente il dialogo che, almeno con una parte del cattolicesimo, vi era stato all'inizio.

Per quanto riguarda i protestanti nelle successive assemblee rivoluzionarie, va ricordato che essi furono presenti in buon numero nell'Assemblea legislativa e nella Convenzione: nella decisione più famosa e drammatica, sedici votarono la condanna a morte di Luigi XVI, due si pronunciarono per la proroga, sette per l'applicazione di pene minori. Il più famoso fra i rivoluzionari protestanti fu Marat, ma più numerosi essi furono tra le vittime del Terrore, a cominciare dallo stesso pastore Rabaut Saint-Etienne e da numerosi altri pastori e laici autorevoli come l'avvocato Guizot (padre del famoso uomo politico dell'Ottocento). Nel complesso i protestanti francesi ebbero una posizione moderata e numerose insurrezioni di stampo federalista e «girondino», soprattutto nel sud della Francia, furono opera di protestanti.

La libertà religiosa nelle Costituzioni rivoluzionarie[6]

La già citata *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* del 26 agosto 1789 stabiliva all'articolo primo l'eguaglianza degli uomini e all'art. 10 precisava che *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.* È da notare che la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino aveva carattere universale. In questo si differenziava dalle costituzioni degli Stati americani, di pochi anni prima, che ne costituivano il modello, rivolte essenzialmente ai cittadini di quegli Stati. Inoltre il carattere di reazione al periodo precedente (che vedremo sottolineato in documenti costituzionali successivi) rende implicite molte affermazioni che ci si attenderebbe espresse, come l'abrogazione della tortura e delle *lettres de cachet*. L'affermazione dei due principi generali dell'eguaglianza (e quindi della non discriminazione, anche per ragioni religiose) e della libertà di opinione costituiva quindi già un importante cambiamento.

Ma in questa materia molto più analitica fu la Costituzione del 3 settembre 1791. Le norme riguardanti la libertà religiosa sono reperibili in due parti. Nel *Titolo primo*, dedicato alle disposizioni fondamentali, si trovano affermati questi tre principi, di particolare importanza per gli ex perseguitati:

- eguaglianza nell'accesso *aux places et emplois, sans autre distinction que celle des vertus et des talents* (ricordiamo che ancora la parziale emancipazione del 1787 vietava ai protestanti le magistrature e l'insegnamento pubblico);

[6] Le informazioni sulle Costituzioni sono tratte da GODECHOT J., *Les Constitutions de France,* cit., in particolare pp. 33 ss.

- libertà per ciascuno di parlare, scrivere, stampare, pubblicare senza censura né ispezione preventiva e *d'exercer le culte religieux auquel il est attaché*;

- diritto dei cittadini di eleggere o scegliere i ministri dei loro culti. La norma, chiaramente destinata soprattutto ai cattolici e inserita in una disposizione che parlava dei beni nazionali (*«I beni destinati alle spese del culto e ai servizi di pubblica utilità appartengono alla Nazione e sono in ogni tempo a sua disposizione. La Costituzione garantisce le alienazioni che sono state e che saranno fatte secondo le forme stabilite per legge.»*), era per altro di valore generale.

Ma la principale disposizione «risarcitoria» nei confronti dei protestanti francesi è inserita nel Titolo secondo della Costituzione del 1791, in una parte non dedicata espressamente alla libertà religiosa. Si tratta delle disposizioni sulla cittadinanza (art. 2 del Titolo secondo), dove si stabilisce che sono cittadini: i nati in Francia da padre francese; i nati in Francia da padre straniero che abbiano fissato la propria residenza nel Regno; i nati all'estero da padre francese che siano venuti a stabilirsi in Francia e abbiano prestato giuramento civico; «*enfin ceux qui, nés en pays étranger, et descendant, à quelque degré que ce soit, d'un Français ou d'une Française expatriés pour cause de religion, viennent demeurer en France et prêtent le serment civique*». Si può considerare l'importanza, per la Francia rivoluzionaria, di arruolare quanti più cittadini possibile in vista della minaccia esterna (per altro in quel momento non ancora molto forte; e comunque le successive Costituzioni saranno sempre restrittive in materia di cittadinanza), ma certo prevalse nella Assemblea Costituente il valore morale di questa disposizione. È una norma singolare – paragonabile forse alla «legge del ritorno» dell'odierno Stato di Israele – che mostra evidente la volontà di chiudere la triste storia dell'esilio seguito alla revoca dell'editto di Nantes e a risarcire simbolicamente generazioni di esiliati.

Com'è noto, la Costituzione del 1791 ebbe vita brevissima. Subito dopo l'elezione dell'Assemblea legislativa, la Francia venne invasa. Lo stato di guerra fece saltare tutti i difficili equilibri, oltre a non essere previsto dalla Costituzione; l'Assemblea legislativa convocò pertanto una Convenzione per predisporre una nuova Costituzione. La Convenzione si riunì il 21 settembre 1792 e il giorno stesso proclamò l'abolizione della monarchia. La Convenzione lavorò sotto il segno dei conflitti tra Girondini e Montagnardi: i primi predisposero il progetto, ma furono i secondi a prevalere. Per loro influsso fu varata nella Costituzione del 1793 (o dell'anno I) anche una nuova Dichiarazione dei diritti dell'uomo, allo scopo di escludervi quello alla proprietà (anche se non passò la proposta di proclamare l'eguaglianza dei beni); contrariamente al progetto dei Girondini materialisti, la Dichiarazione approvata dai Montagnardi reca nel preambolo l'indicazione *en presence de l'Etre suprême*. Anche l'affermazione della libertà religiosa vide divergenze di impostazione: nel progetto redatto dal girondino Condorcet, si trattava di

un diritto eminentemente individuale («Ogni cittadino è libero nell'esercizio del suo culto»), mentre il testo finale parla di «libero esercizio dei culti». Questa affermazione è contenuta nella Dichiarazione, all'art. 7, che afferma insieme i diritti alla libertà di pensiero, d'opinione, di assemblea e appunto al libero esercizio dei culti. Questo articolo si conclude con la significativa affermazione: «La necessità di enunciare questi diritti presuppone la presenza o il recente ricordo del dispotismo».

Nel prosieguo del testo della Costituzione, vengono dettate nuove disposizioni sulla cittadinanza, nel complesso più ampie di quelle del 1791. Ma non è ripetuta la norma risarcitoria sugli antichi esiliati per ragioni di religione.

La successiva Costituzione del 1795, varata sotto il Direttorio, è la più ampia per quanto concerne la materia della libertà religiosa. Essa però scompare dalla Dichiarazione dei diritti (dove si parla soltanto, curiosamente, di osservanza *religiosa* delle leggi) e passa, insieme alle altre libertà, nel Titolo XIV, dedicato alle disposizioni generali e posto quasi alla fine della Costituzione. Gli articoli interessanti sono due: il primo di chiaro significato anticattolico, il secondo volto a sancire la libertà individuale di religione con una accentuazione separatista, la più netta di tutto il periodo rivoluzionario. L'art. 352 afferma infatti che «La legge non riconosce né voti religiosi né alcun altro impegno contrario ai diritti naturali dell'uomo»: mentre l'art. 354 stabilisce che «Nessuno può essere impedito di esercitare, conformandosi alle leggi, il culto che ha scelto. Nessuno può essere costretto a sostenere le spese di un culto. La Repubblica non ne sovvenziona (*salarie*) alcuno».

In questo articolo è evidente l'influenza del primo emendamento della Costituzione americana, approvato pochi anni prima[7]; ma anche il ricordo della situazione dei protestanti francesi che, già prima della revoca dell'Editto di Nantes - e a maggior ragione dopo - dovevano sobbarcarsi le spese di un culto che non era il loro.

È da notare che ogni norma riguardante la libertà di religione scompare nelle successive Costituzioni napoleoniche (anno VIII, anno X e anno XII). L'unico ricordo delle dispute rivoluzionarie su questo tema restano gli articoli relativi ai «beni nazionali».

È invece da menzionare la Costituzione monarchica del 1814, quella della Restaurazione. La situazione francese ha evidentemente compiuto dei passi in avanti a cui è impossibile rinunziare del tutto, a differenza di quanto accadrà in Italia - ed in particolare nel Regno di Sardegna - in cui, almeno ufficialmente, viene messo tra parentesi tutto ciò che è avvenuto nel ventennio rivoluzionario e riprendono pieno vigore le antiche leggi repressive.

[7] Il Primo emendamento della Costituzione americana è del 1791: «Il Congresso non farà nessuna legge che si riferisca allo stabilimento di una religione o proibisca il libero esercizio di essa». Il cosiddetto divieto di *establishment of religion* è considerato la base del separatismo degli U.S.A.

La Costituzione francese del 1814 afferma la libertà di religione (art. 5: «Ciascuno professa la sua religione con eguale libertà[8], e ottiene per il proprio culto la stessa protezione»). La religione di Stato è affermata nell'articolo successivo (art. 6: «Tuttavia la religione cattolica, apostolica e romana è la religione dello Stato»); ma, almeno dal punto di vista economico, gli altri culti cristiani sono ad essa parzialmente equiparati (art. 7: «I ministri della religione cattolica, apostolica e romana, e quelli degli altri culti cristiani, ricevono *seuls* dei trattamenti dal tesoro reale»).

2. *Le Repubbliche giacobine italiane*

Prima di Napoleone

La condizione dei non cattolici italiani al momento dell'arrivo delle armate francesi non era formalmente mutata rispetto ai periodi precedenti, con l'importante eccezione di cui si dirà tra breve. Non ci soffermiamo in questa sede sul ben noto *status* dei valdesi delle valli piemontesi, fissato dopo il rimpatrio della fine del XVII secolo. Nel resto d'Italia erano ammessi gli ebrei (tranne che nel regno di Napoli), in condizioni di ghetto più o meno stretto. Motivi di commercio - e nel Settecento anche di turismo, con l'affermarsi della moda del *Grand Tour* - avevano indotto comunque ad accettare i cittadini provenienti da paesi protestanti, purché non avessero alcuna pretesa di esercitare pubblicamente il proprio culto.

Alcune località avevano uno *status* particolare. La più celebre di esse è Livorno: fondata nel XVI secolo per sostituire l'ormai interrato porto di Pisa, fu popolata rapidamente con la concessione di ampie forme di tolleranza. La legge nota come «livornina» del 1591 prevedeva la piena cittadinanza per gli immigrati ebrei e musulmani, escludendo implicitamente gli ortodossi e i protestanti, che tuttavia furono in seguito una importante componente della città[9]. Nella stessa Toscana, le riforme di Pietro Leopoldo (che fu granduca di Toscana dal 1765 al 1790, poi imperatore con il nome di Leopoldo II) migliorarono la condizione civile degli ebrei delle altre città, che nel 1779 furono dichiarati eleggibili nei consigli comunali e dal 1789 poterono anche diventare gonfalonieri o priori[10]. È però da notare che Leopoldo non adottò in Toscana riforme di grande portata sulla libertà religiosa, come quelle

[8] Si noti che la formula dell'eguale libertà, dopo aspre discussioni, fu inserita nel 1947 nella Costituzione della Repubblica italiana (art. 8, primo comma)!

[9] Santini L., *I protestanti a Livorno nel periodo mediceo-lorenese,* in *I Valdesi e l'Europa,* SSV, Torre Pellice 1981, p. 354.

[10] Milano A., *Storia degli ebrei in Italia,* Einaudi, Torino 1992 (prima ed. 1963), p. 331. A Livorno, un consigliere comunale ebreo, nominato internamente dalla Comunità, era previsto sin dalla legge «livornina».

di suo fratello, l'imperatore Giuseppe II, di cui si dirà tra poco. Diventato imperatore, Leopoldo mantenne le riforme giuseppine; è quindi da ritenere che non vi fosse personalmente contrario, ma che non le ritenesse opportune nell'ambiente toscano.

Un'altra area di relativa libertà religiosa era la Repubblica di Venezia, da sempre centro di commerci e rapporti internazionali e quindi tollerante con gli «eterodossi» stranieri, ma non con quelli interni. Già nel 1289 la Repubblica aveva ammesso il tribunale dell'Inquisizione, ma con la clausola che potesse procedere solo contro cattolici[11], escludendo così turbative agli ortodossi, armeni ecc. che già allora vivevano a Venezia. Dopo la Riforma, la Repubblica veneta tutelò l'Università di Padova, da sempre frequentata da molti studenti tedeschi, prevedendo che essi potessero laurearsi senza essere tenuti alla *professio fidei catholicae* imposta a tutti gli altri[12]. E a Venezia, nel Fondaco dei tedeschi, fu presto ammessa una cappella protestante, unico luogo di culto in Italia fuori dalle Valli valdesi.

La tolleranza, dove c'era, era comunque per stranieri o per immigrati. Di ben diversa portata fu l'Editto di tolleranza di Giuseppe II, valido per tutto l'Impero e pubblicato in Lombardia il 30 maggio 1782.

> *Giuseppe II abrogò anzitutto l'editto di Ferdinando II che vietava in Austria ogni altro culto fuor del cattolico, permise agli Ebrei qualunque mestiere o commercio, salvo il possesso fondiario, e li agguagliò nella cittadinanza, garantì la libertà di religione a protestanti, a greci non uniti, ammettendoli a qualunque pubblico ufficio, provvide ai nati da matrimoni misti... Fece tradurre la Bibbia in volgare, e meditava di sopprimere i troppi ornamenti della Chiesa, le processioni, i pellegrinaggi, ridurre le confraternite, impiegare in rendita pubblica i capitali delle chiese e delle Opere pie*[13].

Nel complesso, la riforma di Giuseppe II - pur mantenuta rigorosamente nei limiti della «tolleranza», mentre il cattolicesimo restava religione di Stato - era assai ampia. In un certo senso, essa condizionerà anche le Repubbliche rivoluzionarie che, nei territori ex austriaci come la Lombardia, dovranno mantenere almeno l'*acquis* del vecchio regime.

Qualche cenno deve anche essere dedicato alle reazioni che la Rivoluzione francese suscitò in Italia prima dell'arrivo delle armate francesi. Si tratta di un argomento vastissimo, che esula dalla tematica di questo breve scritto. È tuttavia necessario fornire qualche ragguaglio in proposito, poiché le tema-

[11] Ruffini F., *Relazioni tra Stato e Chiesa,* a cura di F. Margiotta Broglio, Il Mulino, Bologna 1974 (rist. 1992), p. 240. Si tratta dell'edizione moderna di corsi inediti dei primi anni del secolo.

[12] Ruffini F., ivi, p. 55

[13] Brunialti A., *Lo Stato e la Chiesa in Italia,* Estratto dalla Biblioteca di Scienze politiche, vol. VIII, UTET, Torino 1892, p. LXV.

tiche discusse tra il 1796 e il 1798 nelle assemblee e nei circoli rivoluzionari trovano i loro antecedenti nei dibattiti degli anni precedenti. In primo luogo va menzionato l'influsso del giansenismo italiano, oggetto di numerosi studi negli ultimi anni[14]. Per ciò che concerne il presente lavoro, alcuni punti vanno rilevati: il giansenismo italiano fornì molti quadri alle repubbliche rivoluzionarie, e ciò avvenne in particolare in quei luoghi dove il confessionismo dei regimi precedenti era stato più forte (Liguria e Piemonte)[15]. Le «commissioni per gli ecclesiastici», in genere formate dai giansenisti più in voga, si ritrovano in varie repubbliche con vasti programmi di riforma della Chiesa. D'altra parte, era ciò che era avvenuto in Francia, dove la costituzione civile del clero fu largamente opera dei giansenisti locali. In Italia, questi tentativi abortiscono rapidamente tra rivolte popolari e pressioni del Direttorio. Dopo l'arrivo degli austro-russi non si parla più di questi progetti e le riforme ecclesiastiche saranno quelle della normalizzazione napoleonica.

Ma non va dimenticato che il giansenismo italiano, insieme alla componente rivoluzionaria, ne ebbe anche una ben diversa. Il riformismo giansenista aveva puntato sul giurisdizionalismo dei monarchi assoluti per modificare la Chiesa; e in questo senso aveva appoggiato le riforme di Giuseppe II in Austria (accolte entusiasticamente da buona parte dell'episcopato lombardo, non solo per convenienza politica). Il legittimismo era così diventato componente essenziale del giansenismo, o almeno di una parte di esso. Questa parte quindi si schierò contro la rivoluzione francese e tutti i suoi sviluppi successivi, contrastando ogni tentativo di conciliazione tra l'ideale rivoluzionario e quello cattolico[16].

Né si può dire che il giansenismo italiano abbia dimostrato una particolare sensibilità per la libertà religiosa e l'emancipazione degli acattolici. Il piemontese Giovanni Battista Spanzotti, che diverrà un acceso rivoluzionario, pubblica nel 1769 i *Juris ecclesiastici libri duo*, in cui la tolleranza

[14] Ancora nel 1963 si poteva definire il giansenismo italiano «ora innalzato dai suoi storiografi a informatore di tutte le correnti di pensiero alla fine del secolo XVIII e della prima metà del XIX, a precursore del liberalismo cattolico e confuso, identificato, mescolato con la massoneria, l'illuminismo, il giacobinismo; ora ridotto ad infeconda disputa teologica di preti di provincia, a sterile controversia di pochi spiriti illuminati, abbonati alle *Novelle ecclesiastiche*» (Margiotta Broglio F., *Appunti storiografici sul giansenismo italiano,* in *Studi Jemolo,* I/2, Giuffré, Milano 1963, p. 793). Questa definizione resta in buona parte valida, ma il pendolo si è certamente spostato verso il primo corno del dilemma.

[15] I temi religiosi sono invece pressoché assenti nei documenti istituzionali dei luoghi dove più importante era stato il movimento giansenista: si vedano in particolare le diverse Costituzioni di Lucca (del 1799, 1801 e 1805) in *Le Costituzioni italiane*, a cura di A. Aquarone, M. d'Addio, G. Negri, Edizioni di Comunità, Milano 1958, rispettivamente pp. 209 ss., 213 ss., 217 ss.

[16] Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale,* in *Storia d'Italia. Annali*, 9, *La Chiesa e il potere politico*, Einaudi, Torino 1986, p. 785.

religiosa è sostanzialmente negata, pur con qualche richiamo alla prudenza del Principe[17]. Successivamente, all'approssimarsi della rivoluzione e delle armate francesi, Spanzotti scriverà opere dai significativi titoli *I disordini morali e politici della Corte di Roma* e *La tirannide dei re smascherata*, in cui comunque il ruolo della Chiesa cattolica, riformata e «democratizzata», resta quello dell'unica religione possibile.

In questo senso la posizione di Spanzotti presenta qualche analogia con quella di un personaggio molto diverso, il teologo siciliano Nicola Spedalieri. Poco dopo la rivoluzione francese, egli pubblica nel 1791 *De' diritti dell'uomo*, in cui sostiene che la Chiesa può accettare la nuova forma di governo costituzionale che garantisce i diritti dell'uomo, a condizione che il cattolicesimo, nella sua esistente struttura, sia riconosciuto come religione di Stato.

Era un'operazione di carattere curiale, volta a riproporre la tradizionale alleanza tra trono e altare, in cui «le nuove autorità s'impegnavano a garantire l'assetto e i privilegi della Chiesa in cambio di una sua azione nel sostenere il nuovo ordinamento»[18]. Il rapido succedersi degli eventi, con la costituzione civile del clero in Francia e con il breve *Quod aliquandum* di Pio VI (1791), che sostiene la radicale antitesi tra cattolicesimo e princìpi rivoluzionari, determina il tramonto dell'ipotesi «conciliatorista» di Spedalieri. Tuttavia alcuni spunti della sua opera saranno ripresi dalla componente cattolica moderata nelle successive vicende italiane: in particolare l'argomento per cui i temi rivoluzionari dell'eguaglianza e della fraternità non sono altro che quelli evangelici, propri da sempre dell'insegnamento della Chiesa.

Queste posizioni restano comunque minoritarie. La rivoluzione francese è accolta dalla maggior parte della cultura cattolica come il male assoluto, di fronte a cui si intensificano le azioni penitenziali, ma anche gli appelli a una nuova crociata. Si registra la nostalgia per un medioevo idealizzato, in cui l'unione del potere religioso e di quello civile nella figura del Pontefice assicura ordinata e pacifica convivenza. Ma soprattutto cresce la teoria del «complotto»: gli eventi degli ultimi decenni, dal giansenismo alla nascita della massoneria e agli attacchi dell'illuminismo al cristianesimo sono gli aspetti di una preordinata congiura, che la rivoluzione francese ha infine svelato[19]. Né manca chi, partendo da più lontano, sottolinea che la Rivolu-

[17] Vedi però la diversa posizione di C.A. Pilati, autore del libro *Di una riforma d'Italia ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia* (1767), in cui «il concetto di tolleranza religiosa è costruito su quello d'indifferenza e parità di trattamento per ogni culto, che porta all'esclusione di una religione ufficiale o dominante» (Caristia C., *Riflessi politici del giansenismo italiano (La repubblica democratica in Piemonte, 1798-800),* in *Studi Jemolo*, I/1, Giuffré, Milano 1963, p. 101. Cfr. ivi, p. 100, la posizione dello Spanzotti.

[18] Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 784.

[19] Aquarone A., *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino,* in *Rass. storica del Risorgimento,* 1962, p. 559 ss.

zione ha messo insieme tutti i nemici della Chiesa: dagli ebrei ai seguaci di quel Lutero che, per istigazione di Satana, ha introdotto nella Chiesa i primi germi di dissoluzione dell'autorità.

Di fronte a questa visione apocalittica, ben si comprende quali siano le reazioni delle masse cattoliche all'avvicinarsi delle truppe francesi: moltiplicarsi di madonne piangenti e di apparizioni soprannaturali, ma anche veri e propri *pogrom* ai danni degli ebrei e (dove ci sono) dei protestanti, visti come artefici della congiura. In questo senso, la situazione delle repubbliche giacobine è ambivalente: la presenza delle truppe francesi può consentire molte riforme; ma il clima nei confronti dei non cattolici è più che mai difficile.

Dalla Costituzione di Bologna alla Repubblica Cispadana

Risalgono al 1790 le notizie sul primo nucleo di giacobini a Bologna; in quell'anno il diciottenne Luigi Zamboni diffuse per le vie manifestini che incitavano alla rivolta contro il governo papale[20]. Nel 1795 lo stesso Zamboni, dopo un viaggio in Francia, promuoverà una congiura che si concluderà con il suo suicidio e con numerose condanne.

Bonaparte occupò Bologna il 18 giugno 1796 e ne proclamò l'indipendenza dallo Stato pontificio. Subito iniziarono i lavori per dare alla città nuove istituzioni. Il Senato cittadino nominò una Giunta di Costituzione, che redasse un progetto da sottoporre agli Assunti di Magistrato, nominati dallo stesso Senato. Il contrasto più grave tra la Giunta e gli Assunti si verificò a proposito della richiesta di questi ultimi di introdurre tra i doveri «la conservazione della religione cattolica romana» come la «sola adottata dalla repubblica». Il contrasto si concluse con l'eliminazione di qualunque accenno al problema religioso, ma si registrarono gravi proteste da parte cattolica. Il Senato calmò l'agitazione popolare e rispose alle critiche dei reazionari con una *Notificazione* del 14 novembre 1796 che invitava a «non confondere gli oggetti politici e temporali, dei quali solamente trattar deve la nuova costituzione, con quelli che appartengono alla Chiesa e alla religione»[21]. Si può dire che questa prima affermazione «istituzionale» di separatismo in Italia appare come una giustificazione estemporanea, destinata più che altro a placare gli animi. Così poco «separatista» era del resto la situazione di Bologna che la Costituzione cittadina fu votata all'interno della cattedrale di San Petronio.

Pochi mesi dopo fu costituita la Repubblica Cispadana. La Costituzione di quella repubblica fu votata nel congresso di Modena dai rappresentanti

[20] MARCELLI U., *Il Gran Circolo Costituzionale di Bologna e il «Genio Democratico»*, Consiglio regionale dell'Emilia-Romagna-Edizioni Analisi, Bologna 1986, p. 18.

[21] MARCELLI U., *Repubblica Cispadana,* III/1. *Consigli legislativi dei Sessanta e dei Trenta*, Consiglio regionale dell'Emilia Romagna - Edizioni Analisi, Bologna 1988, p.12-13.

di Bologna, Ferrara, Modena e Reggio. I rappresentanti di Bologna, forse memori dei problemi che si erano presentati nella loro città, proposero che nella Costituzione fosse inserita la menzione della religione cattolica come «culto dominante». Il dibattito fu assai animato su questo punto; i principali discorsi, subito dati alle stampe, furono del conte Fava Ghislieri e dell'ex sacerdote Giuseppe Compagnoni[22]. Il primo aveva una posizione che ricordava quelle, già citate, dello Spedalieri: la rivoluzione non può essere disgiunta dal cattolicesimo, poiché segue gli stessi princìpi. Fava Ghislieri citava, tra l'altro, i preti come «i più zelanti proclamatori della repubblica». Il discorso di Compagnoni era invece ispirato al separatismo: la religione, in un regime democratico, è estranea all'ordinamento politico, poiché essa sussiste con qualsiasi forma di governo. «Una religione costituzionalmente proclamata - secondo Compagnoni - diventa una religione dominante; ed è in quest'intrinseca condizione di una religione dominante l'ottenere diversi essenzialissimi diritti sopra qualunque altra, che pur venga dal medesimo stato tollerata». La soluzione del conflitto fu drammatica: il voto si svolse mentre il popolo tumultuava sulla piazza, sospettando un'offesa alla sua religione[23]. I voti favorevoli all'inserimento della religione cattolica nella Costituzione furono 70; 33 furono i contrari, tra cui tre ex ecclesiastici e due docenti di diritto canonico[24]. Nel testo approvato a Modena non si parlava di altri culti, ma ci si limitava a proclamare che nessuno può essere molestato per opinioni religiose, secondo il modello dell'art. 10 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789.

Il 27 febbraio 1797 il testo della nuova Costituzione fu sottoposto a Bonaparte a Modena. Il Compagnoni, presente alla scena, riferisce che Napoleone restò mezz'ora con la penna in mano, prima di sottoscrivere l'articolo sulla religione. Poi lo accettò, ma con due importanti modifiche: una favorevole agli ebrei, storicamente insediati in tutte le quattro città (Bologna, Ferrara, Modena e Reggio), l'altra tale da peggiorare in concreto la posizione degli altri culti, che vengono espressamente esclusi dalla eccezione stabilita per gli ebrei.

La Costituzione della repubblica Cispadana, pubblicata il 27 marzo 1797 stabilisce infatti all'art. 4: «La Repubblica Cispadana conserva la religione della Chiesa cattolica, apostolica, romana. Non permette verun altro esercizio di pubblico culto. Solo agli ebrei permette la continuazione del libero e pubblico esercizio del loro culto per tutto il suo territorio. Non vuole però che alcun cittadino, o abitante nel suo territorio, quando viva ubbidiente

[22] Riprodotti in De Stefano A., *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane,* Giuffrè, Milano 1954, rispettivamente p. 143 ss. e 150 ss.

[23] Marcelli U., *Repubblica cispadana,* IV. *Dal Direttorio Esecutivo al Comitato Centrale,* Consiglio Regionale dell'Emilia Romagna - Edizioni Analisi, Bologna 1992, p. 30; De Stefano A., *Rivoluzione e religione*, cit., p. 59 ss.

[24] Zaghi C., *L'Italia giacobina,* UTET, Torino 1989, p. 110.

alla legge, sia inquietato per opinione religiosa»[25]. È evidente la deteriore condizione di coloro che non erano né cattolici né ebrei. Non è chiaro se a loro fosse vietato anche l'esercizio del culto privato[26]; certo, il compromesso imposto da Bonaparte tiene conto della necessità di non peggiorare lo *status* degli ebrei, presenti in tutte le città della nuova Repubblica, rispetto a quello loro riconosciuto dai precedenti governi, compreso quello pontificio. Sembra anche evidente la necessità di fornire rassicurazioni contro il rischio di un proselitismo protestante che, a dire il vero, appare piuttosto ipotetico.

Dalla Repubblica Cisalpina alla Repubblica Italiana

La Costituzione della Repubblica Cisalpina del 9 luglio 1797, dopo aver garantito all'art. 354 la libertà di pensiero e di opinione, stabilisce all'art. 355: «A niuno può essere impedito l'esercizio del culto che ha scelto, conformandosi alle leggi. Il potere esecutivo veglia all'esecuzione delle medesime, ed impedisce l'esercizio delle loro funzioni a quei ministri di qualunque culto che hanno demeritata la confidenza del Governo. Niuno può essere obbligato alle spese di qualunque culto». A differenza della Costituzione della Repubblica Cispadana, quella della Repubblica Cisalpina non scaturì da un lungo dibattito. Essa riproduce largamente, sia nel tenore letterale che nella disposizione nel testo della Costituzione, l'art. 354 della Costituzione francese del 1795. La Costituzione Cisalpina è considerata di gran lunga la più liberale (e la meno democratica) tra quelle delle «Repubbliche sorelle»; per quanto riguarda i culti acattolici, è sicuramente la più liberale. Ma va tenuto presente quanto è già stato ricordato sulla legislazione di Giuseppe II pre-vigente in Lombardia, cioé in gran parte della repubblica Cisalpina. La necessità di non modificare *in pejus* lo stato dei non cattolici, che già si era fatta sentire nella Repubblica Cispadana per quanto riguarda gli ebrei, ha qui una applicazione più ampia.

L'art. 355 comportò comunque dei gravi problemi per quanto riguarda la Repubblica Cispadana. Essa venne annessa rapidamente alla Cisalpina. Ma proprio quell'articolo era intollerabile per i cispadani che pochi mesi prima nel congresso di Modena ne avevano approvato a maggioranza uno dal tenore esattamente contrario. La decisione «democratica», pur se premuta dalla piazza, di Modena veniva rovesciata. Per evitare questo rischio, fu mandata una delegazione del Comitato Centrale della Cispadana a Milano da Napoleone il 18 luglio 1797; ma Bonaparte fu irremovibile nel respingere la richiesta di una consultazione popolare (come previsto dalla stessa Costituzione cispadana) o di modifiche, mostrandosi anzi irritato dalla resistenza

[25] I testi delle Costituzioni e dei progetti di Costituzione, ove non diversamente indicato, sono ripresi da *Le Costituzioni italiane*, cit., e da *Le Costituzioni italiane 1796-1799,* Colombo, Roma 1993.

[26] In questo senso Zaghi C., *L'Italia giacobina*, cit., p. 111.

del Comitato[27]. L'art. 355 restò quindi nel testo originale, favorevole ai non cattolici e denso di minacce per il cattolicesimo fedele al Papa.

Del dibattito ideologico suscitato da quest'articolo abbiamo numerose testimonianze. In particolare sono stati conservati i verbali del Gran Circolo Costituzionale di Bologna. Alcuni dei discorsi ivi tenuti sono da menzionare. Luigi Giorgi, nel commentare l'art. 355 che aveva stabilito la libertà di tutti i culti, ebbe a osservare che non tutti i leali repubblicani amavano questa indifferenza costituzionale, naturalmente avversata dai reazionari, i quali, anzi, ne facevano motivo di accusa alla Repubblica. Giorgi invitava i patrioti a riflettere che ammettere una religione dominante contrastava con il principio dell'eguaglianza, né valeva argomentare che la religione cattolica era professata dalla quasi totalità dei cittadini. Bisognava rispettare anche un solo ebreo o un solo ateo, protestante, musulmano ecc.; giusto quindi il divieto di esporre immagini sacre fuori dai templi, di fare processioni, di praticare atti del culto all'esterno degli edifici sacri, per non offendere costoro e perché la religione è affare del tutto privato.

Giovanni Pindemonte (fratello di Ippolito) osservava invece che i patrioti fanatici non mantenevano affatto l'indifferenza verso il culto cattolico sostenuta a parole. Essi - secondo Pindemonte - declamano contro la religione cattolica, come se «soltanto gli attei (*sic*), i deisti, i materialisti, i panteisti, e simil sorte di uomini, che pur ve ne hanno, ma la Dio mercé non son molti, potesser esser patrioti». Invece ci sono molti patrioti cattolici, perché i principi della democrazia e del Vangelo sono gli stessi. È qui evidente la consonanza con le posizioni di Fava Ghislieri al Congresso di Modena (e prima ancora di Spedalieri), tipiche dei cattolici moderati.

Nello stesso Gran Circolo Costituzionale, una posizione del tutto irenica era invece sostenuta dall'ex prete Valeriani. Egli difendeva la libertà di culto concessa agli ebrei, motivandola con il fatto che la religione si afferma con l'amore e non si impone con la forza[28].

Se da questi brevi esempi si può ripercorrere il dibattito dottrinale all'interno di forze che comunque erano favorevoli alla repubblica, si deve registrare che la legislazione ecclesiastica della Cisalpina sviluppò rapidamente i potenziali anticattolici presenti nell'art. 355 della Costituzione: da una curiosa ripresa della lotta iconoclasta (con la cancellazione delle immagini sacre dai muri delle case), a più sostanziose misure di soppressione delle corporazioni religiose e di incameramento dei relativi beni; da un rigido controllo del clero cattolico con destituzioni e deportazioni, all'introduzione del matrimonio civile con precedenza su quello religioso. In particolare, la

[27] MARCELLI U., *Repubblica cispadana,* IV. *Dal Direttorio Esecutivo al Comitato Centrale,* cit., p. 30.

[28] MARCELLI U., *Il Gran Circolo Costituzionale di Bologna e il «Genio Democratico»*, cit., pp. 59 - 60. Nel volume è riprodotto il *Giornale democratico o sia estratto delle sedute del Circolo costituzionale di Bologna.*

norma sul controllo del clero porta a gravi scontri: il cardinale arcivescovo di Ferrara è espulso dal territorio della Repubblica; così pure il vescovo di Brescia, mentre il vescovo di Sarsina è arrestato. Esplodono tumulti dalla Valtellina alle Alpi Apuane e nella stessa Milano[29]. Va invece registrato che non si verifica affatto il temuto proselitismo protestante. Anche le comunità esistenti, come quella di Bergamo, non registrano una particolare crescita per tutto il periodo napoleonico[30].

I turbamenti dell'ordine pubblico nella Cisalpina preoccupano il Direttorio, che interviene sul governo di Milano per esortarlo ad una politica più cauta nei confronti del cattolicesimo. E presto il Direttorio finisce per riprendere direttamente in mano la situazione che crea problemi, non solo dal punto di vista religioso. Sono note le vicissitudini della Repubblica Cisalpina, che sfociarono nel colpo di Stato condotto nel 1798 dal governo di Parigi, d'intesa con i «cisalpini» filofrancesi, per epurare gli elementi ultrademocratici contrari ad una stretta alleanza con la Francia. Con l'arrivo in Italia del rappresentante del Direttorio Trouvé (mentre Napoleone è alla campagna d'Egitto), si avvia una riforma costituzionale, parallela a quella che nello steso momento si sta svolgendo in Francia e in altre «Repubbliche sorelle»: mentre democratici e repubblicani - in Italia e in Francia - difendono la Costituzione dell'anno III e quelle ad essa direttamente ispirate, il Direttorio vi rimette mano in modo profondo.

Il 1° settembre 1798 la nuova Costituzione Cisalpina, direttamente elaborata dall'ambasciatore francese Trouvé, è imposta ad un'assemblea raccogliticcia. Tutto viene ritoccato, in particolare il diritto di cittadinanza. Anche la materia religiosa viene modificata in senso più prudente, eliminando le disposizioni evidentemente rivolte contro il clero cattolico. Tuttavia - a differenza di quanto accade altrove - la nuova Costituzione Cisalpina riafferma il diritto alla libertà religiosa, con una chiarezza esemplare nel complesso panorama delle costituzioni italiane di quel periodo. All'art. 349, la nuova Costituzione della Repubblica Cisalpina afferma infatti che «È garantito a chiunque il libero esercizio del culto che si è scelto, conformandosi alla legge. Nessuno può essere forzato a contribuire alle spese di un culto».

Questa affermazione di libertà (in un certo senso positiva anche per i cattolici, perché venivano rimosse le limitazioni previste dalla prima Co-

[29] ZAGHI C., *L'Italia giacobina*, cit., p. 216 ss.

[30] La comunità evangelica di Bergamo è documentata dalla metà del XVIII secolo, formata da mercanti di origine svizzera, in particolare grigionese. Assume strutture stabili in epoca napoleonica, quando vi si aggiungono anche gruppi di origine francese (ZAVARITT G., *Origini e vicende della comunità cristiana evangelica in Bergamo*, in *Boll. SSV*, 66 (sett. 1936), p. 89 ss.), ma per tutto il periodo rivoluzionario e napoleonico, nonostante la maggiore libertà religiosa, nessun italiano si unisce al gruppo «etnico» originario, anche perché la linea di questo gruppo esclude ogni forma di proselitismo (in questo senso SANTINI L., *La comunità evangelica di Bergamo,* Claudiana, Torre Pellice 1960, p. 50 ss.).

stituzione della Repubblica Cisalpina) non era per altro destinata a durare molto. Dopo l'occupazione austro-russa del 1799, il ritorno di Napoleone comporta infatti la formazione di una nuova Repubblica, che per la prima volta assume il nome di Repubblica Italiana. E la Costituzione di questa nuova Repubblica, del 26 gennaio 1802, assume sulla questione religiosa una formulazione molto più cauta e simile per qualche verso a quella originaria della Repubblica Cispadana. Essa afferma infatti all'art. 1: «La religione cattolica, apostolica, romana è la religione dello Stato»; e solo molto più avanti, all'art. 117, contiene una garanzia di libertà per gli altri, limitata per altro al culto privato: «È libero ad ogni abitante della Repubblica l'esercizio privato del proprio culto».

Sembra - ed in effetti è - un brusco ridimensionamento della libertà. In Francia, come si è visto, le Costituzioni del periodo che va dal Direttorio all'impero napoleonico tacciono sui temi della libertà religiosa, mentre nella Repubblica Italiana si esplicita un ritorno indietro per i non cattolici[31]. Vari elementi spiegano questa situazione: la volontà del governo francese di evitare i problemi che si erano prodotti nella Repubblica Cispadana, in quella Cisalpina, e - come vedremo - in modo più grave nella Repubblica Ligure; ma anche la convinzione che con le dichiarazioni dei diritti dell'epoca rivoluzionaria l'emancipazione delle minoranze è stata compiuta una volta per tutte[32] e che quindi non c'è bisogno di altre dichiarazioni; e infine la concezione napoleonica delle religioni - tutte le religioni - come *instrumentum regni*, che porterà al rigido giurisdizionalismo di cui saranno oggetto tanto i cattolici quanto i protestanti e gli ebrei. Sono note le vicende dei Valdesi, inquadrati più o meno volentieri nell'organizzazione delle chiese riformate francesi. Quanto agli ebrei italiani, essi parteciparono nel 1806 ad una assemblea di 111 notabili ebrei tenuta a Parigi per l'«integrazione degli ebrei»: 16 rappresentavano il Regno italico e 13 il Piemonte annesso alla Francia. Vi furono molti contrasti,

[31] Secondo Brunialti A., *Lo Stato e la Chiesa*, cit., p. LXV, al di là delle diverse formulazioni, non vi furono sostanziali cambiamenti in Lombardia dopo l'Editto di tolleranza di Giuseppe II: «La dominazione francese, la repubblica italiana, il regno italico e la ristaurata dinastia austriaca non mutarono sostanzialmente coteste relazioni, bensì vi diedero dapprima nuovo rincalzo di disposizioni favorevoli alla potestà civile, che poi si lasciarono cadere, o sacrificarono col Concordato del 1855». Con quest'ultimo torna in Lombardia, e nelle altre terre sottoposte a Francesco Giuseppe, il più rigido confessionismo.

[32] Significativo in questo senso un articolo del *Moniteur* del 3 nevoso anno VII (23 dicembre 1799) in piena controffensiva austro-russa, riferito da Venturi F., *L'Italia fuori dall'Italia*, in *Storia d'Italia,* III, Einaudi, Torino 1973, p. 1161: secondo il giornale parigino, non c'è alcun rischio che la situazione in Europa rimanga cristallizzata - come accaduto in passato, in occasione della Riforma protestante - con il permanere di Stati cattolici accanto a quelli riformati. Nessuna pace di Westfalia verrà a mettere limiti alla moderna rivoluzione, che non permetterà ai suoi nemici di sopravvivere per altri centocinquanta anni. Questa volta tutta Europa sarà repubblicana!

soprattutto sulla materia matrimoniale[33]. Del resto, lo scarso gradimento degli ebrei italiani per la legislazione napoleonica è dimostrato dal fatto che spesso essi chiesero che venisse loro applicata la normativa previgente: ciò avvenne per esempio a Livorno e, in due occasioni, anche in Piemonte.

Va anche sottolineato che, a parte il Piemonte annesso alla Francia, i non cattolici italiani erano sostanzialmente gli ebrei: essi, dopo un'entusiastica adesione alle prime Repubbliche sino al 1798, furono gravemente colpiti dalla provvisoria restaurazione del 1799. E quindi mostrarono grande cautela al ritorno di Napoleone: le nuove istituzioni italiane nacquero quindi, a differenza di quelle rivoluzionarie di qualche anno prima, senza grande partecipazione democratica, emarginando le componenti radicali e anticlericali e, in particolare, senza partecipazione diretta dei non cattolici.

La Repubblica Ligure

La Repubblica di Genova rappresentava uno degli Stati italiani in cui il confessionismo era stato più gelosamente conservato. A differenza della Repubblica di Venezia, l'apertura ai traffici internazionali non aveva portato alla benché minima concessione agli stranieri di religione diversa dalla cattolica.

Per converso, si era creato un attivo, anche se minoritario, gruppo di giansenisti. Alle prime avvisaglie di mutamento politico, un gruppo di ecclesiastici «patriottici», tra cui E. Degola e con la collaborazione del vescovo di Noli Solari, elabora una proposta di nuova organizzazione ecclesiastica: essa richiama la francese costituzione civile del clero, ma è su base sinodale. Prevede infatti che il vescovo sia eletto dal popolo e che derivi i suoi poteri dalla semplice consacrazione, prescindendo dall'istituzione canonica di Roma[34]. Ma l'episcopato ligure rifiuta in blocco tale ipotesi. E il sospetto che i «patrioti» intendano travolgere la struttura della Chiesa influisce profondamente anche sulle vicende costituzionali della Repubblica Ligure.

Nell'agosto 1797 un'apposita commissione, di cui fa parte il vescovo Solari, presenta un progetto di costituzione, che dedica alla religione due articoli. L'art. 4 afferma che «La Repubblica Ligure conserva la Cristiana, cattolica Religione e il di lei pubblico culto». L'art. 5 prosegue: «Non permette che alcuno sia molestato per ragioni religiose, e per l'esercizio privato di altri culti». Si trattava di un'affermazione di libertà molto cauta; ma bastò, unita al sospetto che si volessero toccare i beni ecclesiastici e alle polemiche sulla struttura sinodale della Chiesa, a provocare una vera insurrezione, stroncata nel sangue dalle truppe francesi ai primi di settembre.

Date le premesse, si comprende come la formulazione definitiva della Costituzione della repubblica Ligure, del 2 dicembre 1797, non faccia parola

[33] Milano A., *Storia degli ebrei,* cit., p. 350.
[34] Menozzi D., *Tra riforma e restaurazione,* cit., p. 788.

di tolleranza, limitandosi all'art. 4: «La Repubblica Ligure conserva intatta la religione cristiana-cattolica, che professa da secoli». Nella medesima linea, la successiva Costituzione della Repubblica Ligure del 29 giugno 1802 afferma (art. 13): «La religione cattolica, apostolica, romana è la religione dello Stato». È da notare che questa formulazione ripercorre quella, dello stesso anno, della Repubblica Italiana; ma a differenza di quella - che pure, come si è visto, segnava un regresso rispetto alle Costituzioni della Repubblica Cisalpina - non vi è neppure garanzia per l'esercizio privato degli altri culti. I fatti del 1797 avevano aperto un solco profondo tra la Liguria cattolica e la rivoluzione e nessuno voleva riaprire la ferita. Tanto che l'art. 13 della Costituzione del 1802 prosegue con altri due commi, che rappresentano una forte garanzia proprio per i beni ecclesiastici, che erano stati all'origine della rivolta del 1797: «I beni attualmente posseduti dagli arcivescovi, vescovi, capitoli diocesani, seminarii, parrocchie, vicarii sono invendibili. Questo principio serve di base alla legge organica che regola ciò che concerne i culti».

Data questa storia della Repubblica Ligure, è facilmente comprensibile che, dopo l'annessione della Liguria al Regno di Sardegna e il 1848, la nuova politica ecclesiastica di Cavour incontri proprio a Genova e dintorni le maggiori resistenze, che si manifesteranno tra l'altro con una forte resistenza a qualsiasi penetrazione protestante sino alla fine del secolo[35].

Il Piemonte: l'emancipazione dei valdesi

Le vicende del Piemonte e dei valdesi sotto l'occupazione francese sono oggetto di numerosi interventi in questa sede. Ci limiteremo quindi agli aspetti giuridici, ad iniziare da qualche cenno sulla situazione degli ebrei piemontesi. Nel Regno di Sardegna vi erano 19 ghetti, tutti nella parte continentale (Piemonte e Nizza), poiché dalla Sardegna gli ebrei erano stati espulsi al tempo della dominazione spagnola. La condizione degli ebrei piemontesi era abbastanza variegata, a seconda del censo, ma comunque soggetta a restrizioni e ad arbitrari interventi delle autorità: ad esempio si ricorda che anche il permesso di recarsi a teatro la sera fu negato dall'intendente di Vercelli nel 1766, mentre quello di Cuneo lo concesse dieci anni dopo[36]. La situazione dei ghetti urbani ebrei era comunque assai simile a quella del ghetto alpino valdese; quest'ultimo presentava però la caratteristica di essere collocato proprio alla frontiera con la Francia rivoluzionaria. I valdesi tentarono di sfruttare la situazione per ottenere concessioni, mentre la medesima circostanza moltiplicava i sospetti nei loro confronti. Non si riprodusse cioè la situazione francese, in cui una abbastanza ampia emancipazione dei protestanti venne

[35] Si veda ad esempio la nota vicenda relativa alla mancata apertura di un tempio valdese a Genova nel 1854 in Spini G., *Risorgimento e protestanti*, Claudiana, Torino 1998 (prima ed. 1956), p. 283.

[36] Milano A., *Storia degli ebrei,* cit., p. 332.

concessa dalla monarchia prima della rivoluzione. Nel dicembre 1796 una delegazione valdese - con tutti i personaggi che diventeranno famosi negli anni successivi (Geymet, Marauda, Peyrot ecc.) - si reca a Torino con una serie di richieste: parificazione nel regime fiscale con i concittadini cattolici, ammissibilità alle cariche civili e militari, edificazione di un tempio a San Giovanni, il più popoloso comune delle Valli valdesi. Ma, nonostante le intercessioni dei diplomatici inglesi e del comandante militare della zona che comprendeva le Valli, lo svizzero Zimmermann, il risultato è abbastanza modesto. Le concessioni regie giungeranno solo nell'estate successive e saranno comunicate agli interessati da un manifesto del prefetto di Pinerolo datato 26 agosto 1797[37]. I provvedimenti erano i seguenti:

- esonero dalle spese riguardanti l'esercizio e la manutenzione del culto cattolico, «contribuendo i valdesi precipuamente alle spese del loro culto»;
- facoltà di «riparare e ristorare i loro Templi che ne abbisognino, e così pure quelli ampliare in caso di necessità e trasportare in siti che più si credessero opportuni e convenienti, purché non se ne accresca il numero» nonché con condizioni e cautele che in pratica impedirono sino al periodo francese la costruzionedel tempio di San Giovanni;
- una deroga alla norma che prevedeva che i cattolici fossero in maggioranza in tutte le Amministrazioni delle Valli, ma solo per l'ipotesi che in un comune vi fossero meno residenti cattolici dei posti spettanti;
- ammissione dei valdesi all'esercizio, oltre che del notariato, della «Medicina a favore di quelli che sono della loro Religione».

Come si vede si tratta di modeste attenuazioni della legislazione restrittiva, ma, come ha osservato Giorgio Spini, la monarchia sabauda perse l'occasione per farsi promotrice di una vera emancipazione e di guadagnarsi l'appoggio dei sudditi valdesi. Essi invece finirono per costituire «il caso unico, o quasi in Italia di tutta una popolazione, che gradualmente si distacca dall'Ancien Régime e passa in blocco al campo opposto, aderendo alla causa repubblicana con decisa unanimità di consensi. Ed è ben comprensibile, pertanto, come in una situazione rivoluzionaria, un nucleo così compatto ed entusiastico possa avere, a volte, un peso sulle sorti del Piemonte, superiore alla propria entità numerica ed al proprio potenziale economico»[38]. Questa lunga citazione esprime adeguatamente il ruolo che la componente valdese ebbe in Piemonte, facendosi attiva promotrice della propria emancipazione. Certo, non va dimenticato che il Piemonte non formò una repubblica indipendente, ma fu annesso alla Francia. Non vi fu quindi posto per i complicati equilibrismi tra princìpi rivoluzionari importati ed istanze locali, che abbiamo visto caratterizzare gli Stati giacobini italiani. Ma certo, nei risultati complessivamente

[37] Riprodotto in Jahier D., *Le valli valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese*, in *Boll. SSV*, n. 54 (sett. 1929), pp. 74-75.

[38] Spini G., *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 46.

modesti che quegli Stati conseguirono in materia di libertà religiosa, pesò il fatto che in concreto non c'era nessuno da emancipare, salvo gli ebrei e qualche sparuta minoranza straniera. In Piemonte invece, la linea dell'eguaglianza dei cittadini senza distinzione di religione fu affermata senza mezzi termini; e naturalmente fu più rigido il trattamento delle istituzioni cattoliche, assimilabile a quello loro riservato in Francia piuttosto che a quello molto morbido degli Stati italiani, soprattutto dopo il ritorno di Napoleone nel 1800[39]. Eppure il clero cattolico piemontese, «imbevuto di gallicanesimo» aveva larghe componenti filo-rivoluzionarie. Prima dell'arrivo dei francesi un centinaio e più di ecclesiastici erano stati processati e imprigionati per opinioni politiche[40] e molti - certo più dei valdesi -furono gli ex preti negli organi di governo del Piemonte «francesizzato».

Il Piemonte è completamente occupato dai francesi alla fine del 1798: il 9 dicembre 1798 il re si ritira in Sardegna; il 2 febbraio 1799 è proclamata l'annessione alla Francia. In questo breve periodo il Governo provvisorio emana numerosi provvedimenti di grande rilievo, pur se ovviamente il Piemonte non ha un proprio testo costituzionale come gli altri Stati italiani. Il 19 dicembre 1798 un decreto del Governo provvisorio toglie agli ordinari ogni potere coattivo esteriore; con decreto del 31 dicembre 1798, sono abrogati tutti i privilegi concessi dai governi precedenti ai cattolici o ai cattolizzati delle Valli valdesi, con la motivazione che «la diversità di culto non deve in un popolo libero introdurre alcuna differenza né di diritti né di doveri tra i Cittadini»; con decreto del 28-30 gennaio 1799 sono aboliti i tribunali dell'inquisizione.

Dopo la parentesi dell'occupazione austro-russa - che non comporta, a differenza di quanto avvenuto altrove, particolari persecuzioni ai danni di valdesi[41] ed ebrei - è la Consulta di Piemonte a riprendere l'opera di equiparazione normativa dei culti. Fondamentale, forse più che le Costituzioni di altri Stati, è la legge, deliberata dalla Consulta di Piemonte il 21 ottobre 1800 dietro proposta della Commissione esecutiva, e pubblicata il 25 ottobre:

[39] Nel progetto di Forma di governo repubblicano provvisorio per il Piemonte del 1796 (mai approvato), una lunga sequenza di articoli è dedicata a misure repressive delle istituzioni cattoliche: dall'art. 58, che vieta «ai regolari dell'uno e dell'altro sesso» di ricevere novizi e di «immischiarsi in verun conto e sotto qualunque pretesto negli affari de li secolari», sino all'art. 74, il quale stabilisce che «Nell'occasione di decesso, o di accompagnamento del cadavere sia alla Chiesa che alla sepoltura, non si potranno suonare le campane, né cantare ad alta voce le solite preci. Non si potranno similmente più suonare le campane in occasione del cattivo tempo».

[40] Caristia C., *Riflessi politici del giansenismo,* cit., p. 106.

[41] Anche per l'esistenza di rapporti pregressi tra valdesi e Impero russo, che si svilupperanno ulteriormente nel periodo della restaurazione; cfr. De Michelis C., *Les Vaudois et la Russie,* in *Revue des études slaves,* LXX/2, 1998, p. 317 ss.

La Consulta di Piemonte...
Considerando:
1° che l'escludere chiunque dall'esercizio dei diritti civili ripugna ai principi della libertà e della eguaglianza;
2° che il libero esercizio degli eguali diritti forma la base delle virtù sociali, promuove il perfezionamento delle scienze e delle arti, e mentre favorisce il commercio, assicura la difesa dello Stato;
3° che le leggi dell'estinto governo condannavano all'avvilimento una parte degli uomini nati, e cresciuti sul suolo, che noi abitiamo,
decreta
1° la diversità di culto non produrrà più d'ora in avanti veruna distinzione tra gli individui nell'esercizio dei loro diritti civili, come nemmeno nell'adempimento dei loro sociali doveri;
2° tutte le leggi, decreti e provvidenze contrarie alla presente legge sono abrogate[42].

Seguiranno per i valdesi più concrete provvidenze risarcitorie come la concessione alla loro amministrazione dell'Ospizio dei catecumeni di Pinerolo (1800), che era servito ad ospitare i bambini valdesi sottratti ai genitori, e successivamente dei beni nazionali (1801) formati dagli antichi beni cattolici nelle Valli.

Il provvedimento sopra riportato è comunque fondamentale per i valdesi e per gli ebrei piemontesi. Sotto la sua vigenza, il Sinodo valdese del 1801 è il primo a svolgersi liberamente, senza autorizzazione con regie patenti e senza la presenza del delegato regio. Vi partecipa un'autorità pubblica, ma si tratta del sottoprefetto Pierre Geymet, venuto a dimettersi dalla carica di moderatore. Vi è anche il pastore della chiesa di Saint-Veran (Hautes Alpes) - mentre in passato era espressamente vietata la presenza di «stranieri» - venuto a proporre che la sua comunità possa ricongiungersi, dopo tanto tempo, alla Chiesa valdese[43]. Il Sinodo del 1801 formula altresì progetti per l'apertura di locali di culto a Pinerolo e a Torino. Come noto, nessuno di questi piani si realizzerà durante la dominazione francese, e anzi lo stesso Sinodo scomparirà nel nuovo assetto nato dalle concistoriali. Per quanto riguarda gli ebrei piemontesi, è già stato ricordato che in qualche caso essi preferirono addirittura appellarsi alla legislazione previgente, in quanto più rispettosa dell'autonomia delle Comunità rispetto al giurisdizionalismo napoleonico. Ma l'ottenimento della piena emancipazione, sancita dalla legislazione del Piemonte «francesizzato», rende particolarmente significativa la storia di quel periodo.

[42] Ruffini F., *La libertà religiosa,* cit., pp. 271-72.
[43] Jahier D., *Le valli valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese,* in *Boll. SSV,* n. 61 (apr. 1934), p. 17.

Gli altri Stati italiani

I dibattiti e le vicende più interessanti nell'epoca giacobina sulla libertà religiosa si svolsero negli Stati italiani sinora citati. Nulla di particolarmente rilevante si rileva altrove: come già rilevato, la tematica è singolarmente assente nei documenti costituzionali della Toscana del periodo rivoluzionario, dove per altro la normativa precedente assicurava almeno agli ebrei un soddisfacente *status* di cittadinanza.

La Costituzione della prima Repubblica Romana del 20 marzo 1798 proclama all'art. 344 la libertà di pensiero, ma nulla dice sulla libertà di culto[44]. È piuttosto da sottolineare, con riferimento alla Roma di quel periodo, la nascita di un movimento di cattolici democratici che utilizza per la prima volta il nome di «democrazia cristiana». Esso accetta la perdita del potere temporale, la secolarizzazione dei beni ecclesiastici, la proclamazione della libertà religiosa, come occasione per purificare la Chiesa dalla millenaria connessione con il potere politico. Sottolinea però che solo la Chiesa, in una società secolarizzata, può garantire coesione sociale nella libertà e nell'eguaglianza. Un'altra osservazione, fortemente anticipatrice, di questo movimento è che il voto democratico, in un paese a grande maggioranza cattolica, consentirà di eleggere rappresentanti che garantiscano alla Chiesa i suoi diritti[45].

È anche da menzionare il progetto di costituzione di uno Stato che, fuori dall'Italia attuale, era però di cultura italiana e in questa lingua redasse il proprio progetto. Si tratta della Repubblica Settinsulare, che cercò di formare uno Stato indipendente nelle isole Ionie (Corfù, Cefalonia, Zante, Itaca ecc.) dopo lo sfacelo della Repubblica di Venezia, cui quelle terre erano appartenute per secoli. Poi il gioco delle grandi potenze segnò diversamente il destino delle Ionie. Il progetto di costituzione della Repubblica Settinsulare del 1804 (mai entrato in vigore) è lo specchio del pluralismo confessionale che esisteva nei possedimenti della Repubblica di Venezia e nel complesso può essere definito assai tollerante. Esso testimonia però anche del tentativo di dare uno *status* particolare ad ogni confessione, realizzando in un piccolo territorio ben quattro regimi diversificati. L'art. 4 del progetto recitava infatti:

> *La Religione Greca Ortodossa è la Religione dominante dello Stato. La Religione Cattolica Romana è pure prediletta e protetta. Ogni altro culto è tollerato. La legge organica, che costituisce il Clero Greco e Romano*

[44] Vedi però l'attività del «Circolo costituzionale» su cui cfr. CANTIMORI D., *Vincenzio Russo, il «Circolo costituzionale» di Roma nel 1798 e la questione della tolleranza religiosa,* in *Annali R. Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie Lettere, Storia e Filosofia, XI/I, 1942, p.179 ss.

[45] MENOZZI D., *Tra riforma e restaurazione,* cit., p. 789, il quale precisa che al movimento della democrazia cristiana andarono anche, almeno per un certo periodo, le simpatie di G.B. Chiaramonti, futuro papa Pio VII.

stabilito nel territorio della Repubblica, è considerata come se formasse parte della Costituzione. La legge determina i privilegi della Nazione Ebrea stabilita nello Stato.

Il complesso sistema previsto per la Repubblica Settinsulare stabiliva comunque, come *status* minimo, quello della tolleranza. Era già molto rispetto a varie repubbliche giacobine italiane, e moltissimo rispetto a quanto succedeva nella vicina geograficamente Italia Meridionale. Il Regno borbonico, intollerante per definizione, manteneva in pieno vigore il divieto di stabilimento per gli ebrei, che risaliva al regime spagnolo del XVI secolo; e stava compiendo l'assimilazione forzosa delle numerose comunità ortodosse presenti da secoli. La Repubblica Partenopea aveva già abbastanza problemi per andarne a cercare altri in questa materia. Il progetto di Costituzione - formulato da Mario Pagano e come noto mai discusso per la cruenta fine di quella Repubblica - ricalcava quello della Repubblica Romana, garantendo la libertà di pensiero ma tacendo sulla libertà religiosa e sui rapporti Chiesa-Stato.

La religione era un affare individuale; e, siccome essa non interessava né il governo, né la nazione, così le ingiurie fatte agli dei si lasciavano agli dei istessi. Il popolo napolitano amava la sua religione, ma la religione del popolo non era che una festa; e, purché la festa gli fosse lasciata, non si curava di altro[46].

La Costituzione di Napoli e di Sicilia, concessa dai Borboni il 30 giugno 1808 in Sicilia sotto la protezione e l'influenza inglese, si limita a proclamare la religione cattolica religione di Stato, senza menzionare in alcun modo gli altri culti. È da notare che in questo periodo la presenza inglese in Sicilia è notevole, ma molto cauta sul piano religioso, evitandosi qualunque atto di culto non cattolico; anche a Malta per molto tempo non viene costruito un tempio protestante, ma c'è solo una cappella nel palazzo del governatore inglese[47]. Quella Costituzione del 1808 appare comunque persino liberale rispetto a successive Costituzioni del regno meridionale[48]. La Costituzione delle due Sicilie del 1848 proclama religione di Stato la religione cattolica, con in più l'espresso divieto di altre religioni; così pure l'Atto costituzionale

[46] Cuoco V., *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana,* UTET, Torino 1975, p. 213.

[47] D'angelo M., *Comunità anglicane in Sicilia nella prima metà dell'Ottocento*, in *Boll. SSV*, n. 169 (dic. 1991), p. 89 ss.

[48] È da notare che anche la Costituzione di Cadice - la famosa «Costituzione di Spagna» che fu per decenni l'aspirazione dei carbonari italiani - era così restrittiva in materia di religione che quando Carlo Alberto, reggente del regno di Sardegna durante la rivoluzione del 1821, la promulgò a Torino, si dovettero inserire alcune riserve, una delle quali volta a salvaguardare la legislazione vigente al momento per i valdesi e gli ebrei piemontesi, più favorevole di quella Costituzione.

di Gaeta per la Sicilia del 1849, mentre la Costituzione di Sicilia del 1848, oltre all'affermazione della religione di Stato, prevede la decadenza immediata del monarca che voglia abbandonare tale religione.

Per fornire qualche altro elemento sulle Costituzioni italiane della successiva stagione rivoluzionaria, quella del 1848, va osservato che la formula dell'art. 1 dello Statuto Albertino (cattolicesimo come religione di stato, tolleranza per gli altri culti esistenti) è molto diffusa in quel periodo: la ritroviamo infatti nello Statuto del Granducato di Toscana, nelle Basi della Costituzione di Parma, nel progetto di Statuto del Ducato di Modena. Quest'ultimo menziona espressamente il culto israelitico «il solo che ora pubblicamente si professa oltre il cattolico», una formula che ricorda le antiche dispute della Repubblica Cispadana.

La formula più essenziale e completa è quella della Costituzione della Repubblica Romana del 1849: «Dalla credenza religiosa non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici». In realtà, la formula proposta dalla commissione all'Assemblea Costituente era più simile a quelle sinora esaminate, affermando che la «La religione cattolica è la religione dello Stato. Dalla credenza religiosa non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici»[49]. Ma dopo un animato dibattito l'Assemblea bocciò il primo periodo, mantenendo il secondo[50]. La Repubblica romana nel momento del crollo (come noto la Costituzione fu approvata mentre i francesi entravano nella città) lasciava a futura memoria una formulazione chiarissima. Essa, presente nella legislazione ordinaria del periodo napoleonico e anche del Piemonte del 1848, non era stata consacrata in documenti costituzionali. Toccò all'effimera Repubblica di Mazzini riassumere efficacemente la grande novità introdotta dalla rivoluzione francese e portata in Italia dalle armate napoleoniche.

[49] *Le Assemblee del Risorgimento, IV, Roma*, Seduta del 17 aprile 1849, Camera dei deputati, Roma 1911, p. 195.

[50] *Le Assemblee,* cit., Seduta del 26 giugno 1849, p. 965 ss.

LA GUERRA FRANCO-PIEMONTESE E LE VALLI VALDESI (1792-1799)

di Paola Bianchi

1. *Premessa*

Non è un caso che le vicende della guerra franco-sabauda siano state ora esorcizzate ora dominate dai toni apologetici (a seconda che le si sia guardate dal punto di vista filo o anti-sabaudo) assai più di quanto si sia verificato in relazione ad altri episodi della storia militare piemontese. Quella che sarebbe potuta risultare una delle tante prove affrontate dal Piemonte nel corso dei secoli finì col segnare l'ultima fase della crisi di uno Stato d'*ancien régime*, decretando, fra l'altro, la momentanea sconfitta di un esercito che aveva pur conosciuto, durante il Settecento, una progressiva politica di riforme all'insegna di una crescente professionalizzazione. Le ragioni a monte della crisi politico-militare sabauda costituiscono ancora, in buona misura, interrogativi in cerca di risposte da parte degli storici. Se con i decreti di Vittorio Amedeo III (tra la metà degli anni Settanta e gli anni Ottanta) le scuole militari piemontesi erano state adeguate a una maggiore selezione meritocratica (almeno nei programmi di concorsi destinati agli ufficiali d'artiglieria), è pur vero -come ha scritto recentemente Vincenzo Ferrone- che il processo riformatore tardo settecentesco «sembra esser stato, suo malgrado, più un traffico acceleratore di crisi e di sbocchi rivoluzionari che una soluzione alle gravi tensioni dell'epoca»[1]. Alla prova dei fatti, in altri termini, la lunga riorganizzazione dei quadri delle truppe sabaude sarebbe risultata insufficiente o incompatibile con certi meccanismi insiti nella società d'antico regime, cedendo infine davanti all'ondata della Rivoluzione. La scena era ormai dominata da una personalità di stratega come Bonaparte, capace di far tremare ben altre potenze che non il Regno di Sardegna.

[1] V. Ferrone, *I meccanismi di formazione delle élites sabaude. Reclutamento e selezione nelle scuole militari del Piemonte nel Settecento*, in: *L'Europa tra illuminismo e Restaurazione. Scritti in onore di Furio Diaz*, a cura di P. Alatri, Roma, 1993, p. 198, ove è esplicita la polemica contro quella storiografia che ha appiattito il discorso dell'impreparazione dell'ufficialità piemontese sottovalutando la domanda crescente di professionalità, elemento in realtà ben presente nella lunga politica di riforma promossa dai Savoia.

Anche le vicende militari dell'Italia durante l'età napoleonica attendono di essere sondate in modo sistematico, per quanto incoraggianti segni nella più recente attività di ricerca lascino in tal senso ben sperare[2]. Ad esaminare gli eventi con un angolo visuale che focalizzi la situazione piemontese, non è difficile cogliere, in ogni caso, che il confronto con l'armata francese costrinse le truppe sabaude a misurarsi non solo con scelte tattico-strategiche, ma con una nuova idea di esercito. Sull'onda della Rivoluzione nascevano i primi nuclei di ufficiali che non si consideravano più cittadini del mondo (cosa che era stata per illustri dinastie di militari nel corso dei tre secoli precedenti), bensì servitori di una nazione e, come tali, comandanti un esercito-nazione. La rapidità degli assalti dell'*Armée d'Italie* (favorita da un sistema di reclutamento destinato a concretarsi nella formalizzazione della prima leva di massa: la legge Jourdan-Delbrel del 5 settembre 1798) metteva in crisi il modello geometrico settecentesco di quella «guerra-gioco di scacchi» (il miraggio di un esercito che funzionasse «come un orologio») che aveva costantemente incontrato, nella pratica, non pochi problemi logistici[3]. D'altro canto, mentre la campagna d'Italia di Napoleone portava al di qua delle Alpi un modo d'intendere la guerra all'insegna di un nuovo spirito di avventura, sotto l'aspetto tecnico essa non riusciva a liberarsi della zavorra della tradizione: le armi utilizzate dai soldati napoleonici, per fare un esempio, non avevano nulla di diverso da quelle in uso prima del 1789[4].

Continuità e novità si intrecciavano, a più livelli, in modo complesso, e non solo sul piano dell'organica. Nella dimensione locale lo dimostrano le spinte che divisero gli animi a favore o contro la Rivoluzione, come, in

[2] Viene in mente, per tutti, il bel libro di Franco Della Peruta *Esercito e società nell'Italia napoleonica*, Milano, 1988.

[3] Schieramento geometrico tipico, le sottili file di fucilieri, che venivano pensate come impeccabili linee, finivano costantemente per avanzare più velocemente al centro; ne derivava che, flettendosi all'indietro sui lati, non tutti i tiratori arrivavano contemporaneamente al punto in cui la gittata dei moschetti sarebbe potuta risultare utile: operazione che restava praticamente impossibile anche sul più pianeggiante e regolare dei terreni. Quanto alla ripresa settecentesca dell'antica simbologia medievale che associava l'immagine della guerra a quella di una partita di scacchi, cfr. F. Cardini, *Quell'antica festa crudele. Guerra e cultura della guerra dall'età feudale alla grande rivoluzione*, Firenze, 1982, p.116 (ultima ediz. Milano, 1996).

[4] Si sarebbe dovuta attendere all'incirca la metà dell'Ottocento per assistere all'introduzione di novità sostanziali nell'armamento, e ciò non solo a causa dell'atteggiamento conservatore dei militari, né per scarso interesse di Bonaparte verso la scienza da parte di Napoleone, che era anzi in buoni rapporti con i maggiori scienziati francesi. Per quanto l'espansione dell'industria bellica fosse stata abbastanza forte da permettere l'equipaggiamento di un'armata come quella scesa in campo nel 1792 a Valmy (il più grande scontro d'artiglieria che si fosse mai visto), l'ostacolo principale alle innovazioni consisteva essenzialmente nell'insufficienza dei mezzi di produzione. Cfr. F.Markham, *L'avventura napoleonica*, in: *Storia del mondo moderno*, vol. IX, *Le guerre napoleoniche e la Restaurazione (1793-1830)*, Milano, 1969, pp. 371-372.

Piemonte, il caso valdese: un esempio del protrarsi, ad un tempo, di antiche forme di lealismo e di un'ancor più antica tendenza all'autonomismo che aveva bisogno di trovare l'occasione per ridestarsi.

> L'esprit public des Vaudois etait toujours le même qu'il avaient manifesté dans les anciens tems et qu'il n'attedaient que l'occasion favorable pour le faire éclater de nouveau. En effet à peine le torrent révolutionnaire de la France avait débordé en Piémont que les religionnaires des Vallées embrassèrent avec enthusiasme la cause de la liberté républicaine et se montrèrent les premiers sur les rangs de la rébellion.

Così commentava un *Précis historique sur les Vaudois* all'indomani della Restaurazione, mettendo a fuoco (da una visuale dichiaratamente sabaudista) il gioco di interessi incrociati che aveva permesso alla comunità protestante di ritagliarsi un proprio spazio entro gli Stati sabaudi. Sunteggiando le principali tappe della legislazione piemontese relativa ai Valdesi, l'autore concludeva che si era trattato, sostanzialmente, di un «système de tolérance continué pendant des siècles, malgré des actes si fréquens de rébellion»[5]. L'ultimo atto di ribellione era stato proprio negli anni Novanta del Settecento, quando erano tornate ad allentarsi le maglie di un disegno politico di assimilazione costruito lentamente[6].

2. *La comunità valdese e lo Stato sabaudo: dalle persecuzioni a una tolleranza limitata*

Durante il dominio francese in Piemonte (1536-1559), i Valdesi -quanto restava della setta medievale sopravvissuta a implacabili condanne d'eresia e persecuzioni- crearono un insediamento destinato a fare della regione subalpina quella con la maggior presenza di protestanti rispetto al resto della Penisola. Si trattava di un territorio inscritto tra le valli che convergono su Pinerolo (Val Pellice, Val Chisone, Val Germanasca), valli separate da un quadrilatero di montagne ai margini della pianura che da Luserna San Giovanni arriva a lambire la cerchia delle Alpi. Quando Emanuele Filiberto fece ritorno in patria nel 1559 la comunità valdese rappresentava dunque un nodo politico

[5] Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi A.S.T.), Corte, Materie ecclesiastiche, cat. 38, Eretici, mz. 5 da inv. (s.d., ma posteriore al 1821).

[6] Accanto a testi datati come J. Tyler Headley, *History of the persecution and battles of the Waldenses*, New York, 1850, o più noti come A. Armand-Hugon, *Storia dei Valdesi*, 3 voll., Torino, 1974-1980, in particolare, sull'età moderna, vol. II, *Dal sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, può essere utile consultare la breve, ma intelligente voce dedicata alle valli valdesi da Andrea Merlotti, nell'enciclopedia *Il Piemonte paese per paese*, vol.VII, Firenze, 1995, pp. 155-162.

da affrontare con estrema cautela. Se il duca sabaudo si rendeva conto della debolezza del proprio Stato, appena ricostituito, e della necessità di adottare misure di repressione anti-protestante che potessero continuare a garantirgli il sostegno insieme spagnolo e francese, egli era consapevole pure dell'opportunità di procedere per gradi. A corte, del resto, non mancavano figure che avevano abbracciato, più o meno segretamente, la Riforma, fra cui la duchessa stessa, Margherita di Valois. La decisione di Emanuele Filiberto fu, in un primo tempo, di intervenire servendosi di un intermediario, e cioè inviando nelle valli il missionario gesuita Antonio Possevino, ma l'opera di costui -preannuncio di una serie di missioni cattoliche che, con insistenti piani di evangelizzazione, avrebbero toccato l'insediamento valdese fino all'Ottocento- risultò nell'immediato inconcludente. Fu così che il duca diede il via a una campagna militare che preannunciava ben altre stagioni armate. Si era nell'ottobre 1560. Per quanto i Valdesi avessero inizialmente scelto, sulla base della propria tradizione, di rispondere con la non-violenza, una volta posti di fronte all'arresto dei loro delegati e all'obbligo di abiura, essi si videro costretti a passare all'azione. Sin da allora, d'altro canto, le forze ducali saggiarono la capacità di organizzazione della comunità: pur attaccando la roccaforte di Pradeltorno, le truppe sabaude non ottennero alcuna vittoria definitiva; si tornò, piuttosto, alle trattative con i pastori e i deputati delle valli. Il 5 giugno 1561, a Cavour, il principe di Racconigi, in rappresentanza del duca, raggiunse un accordo (noto appunto come convenzione di Cavour) in base al quale l'esistenza dei Valdesi sarebbe stata riconosciuta esclusivamente nell'ambito delle zone in cui i Poveri di Cristo avevano già i propri templi; lì essi avrebbero potuto celebrare pubblicamente il culto, edificare scuole e predisporre luoghi in cui convocare i sinodi. Succeduto Carlo Emanuele I (1580-1630) ad Emanuele Filiberto, la tensione del governo sabaudo con le valli si acuì drammaticamente, nel corso e come effetto del conflitto che opponeva il Piemonte alla Francia. Le terre valdesi, al confine tra i due contendenti, divennero teatro di nuove devastazioni, disastrose per la già povera economia locale, devastazioni che sarebbero state aggravate dalla vittoria della Francia. Morto improvvisamente Carlo Emanuele nel 1630, il successore, Vittorio Amedeo I (1630-1637), fu costretto a cedere alcuni territori valdesi, mentre nel 1655, sotto Carlo Emanuele II (1638-1675), furono evacuati altri centri, fra cui Luserna, il capoluogo. Quanto alle rimostranze che le autorità delle valli avevano presentato inviando una delegazione a Ginevra, esse ottennero ancora una volta, da parte del duca, l'attacco frontale. Il 17 aprile 1655 le truppe regolari, unite a 4.000 uomini al comando del marchese di Pianezza, avevano iniziato un'aspra campagna che avrebbe interessato tutte e tre le valli[7]. Sulla comunità si abbatté un autentico

[7] I fatti del 1655 sono illustrati in alcuni interessanti documenti e testi a stampa conservati in Biblioteca Reale di Torino (d'ora in poi B.R.T.). Cfr. soprattutto: *Patente di gratia e*

flagello: paesi rasi al suolo, stragi, atti di crudeltà gratuita. «Il paese ora è tutto ridotto a sterminio» avrebbe crudamente testimoniato un gesuita che era stato presente alle operazioni militari. Ma i Valdesi impararono a sperimentare quelle che sarebbero diventate due armi di difesa alla lunga vincenti: la fuga sui monti (con una tattica di resistenza in forma di guerriglia) e la ricerca (in questo caso grazie all'intesa fra il pastore Jean Legér e l'inviato di Cromwell, sir Samuel Morland) dell'appoggio inglese. Grazie al potente alleato, il governo sabaudo fu piegato a concedere non solo uno scambio di prigionieri, ma patenti di grazia che garantissero alla comunità protestante il diritto di vivere nelle valli occupate ormai da antica data.

La seconda metà del Seicento, che pur assistette a ripetuti tentativi di sterminio (1561, 1655 -come si è detto- e ancora 1663, in un tragico crescendo, per culminare con il 1686), pose le premesse per una relativa stabilizzazione[8]. La svolta fu segnata dagli anni del ducato di Vittorio Amedeo II, quando, con Luigi XIV, la crescente intromissione francese nella gestione dello Stato sabaudo si era fatta una tutela troppo oppressiva perché il duca (emancipatosi dalla soggezione alla reggente a partire dal 1684, e destinato a regnare fino al 1730) si adattasse semplicemente ad obbedire. Con il 1685, e in particolare con la revoca dell'editto di Nantes, la Francia era diventata apertamente ostile, capovolgendo gli equilibri di potere internazionali a sfavore dei Valdesi; l'ordine che giunse così al sovrano piemontese fu di annientare la comunità, causa che il duca in un primo momento sposò, ma che avrebbe a un certo punto abbandonato per seguire nuove mire diplomatiche. Gli stretti legami che univano i sudditi protestanti del Piemonte agli ugonotti insediati appena al di là delle Alpi (in Delfinato) non sarebbero bastati ad armare l'ennesima crociata se non fossero intervenuti precisi condizionamenti: in fondo, i Valdesi piemontesi non costituivano di per sé una minaccia all'ordine pubblico; contribuivano anzi a versare preziosi tributi nelle casse dello Stato. Le ragioni del riaffiorare dell'intolleranza andavano, in realtà, al di là del capriccio di un sovrano: l'ostilità nei confronti dei Valdesi era tradizionalmente radicata in

perdono da S.A.R. accordata a gl'huomini professanti la pretesa religione riformata nelle tre valli di Luserna, San Martino e Perosa, Torino, 1655, Misc.146; *Relation de ce qui s'est passé en la vallée de Luzerne en l'an 1655*, s.l.n.a., Misc.146; *Relatione de' successi seguiti nella valle di Luserna nell'anno 1655*, s.l.n.a., Misc.146; *Relation veritable de Piémont de ce qui s'est passé dans les persecutions et massacres cette 1655 année*, Ville Franche, 1655, C-49 (3-17); e, causticamente stringato nel descrivere le vicende dei «povres habitans des Vallées [...] rudement affliges», *Le grand barbe ou recit tres veritable de ce que faict Iosue Ianauel dans les Vallées de Luzerne*, s.l., MDCLXVI, Misc. 148. Riproduco qui e di seguito i testi in francese nella versione originale offerta dai documenti.

[8] Quasi contemporaneamente si definiva la questione ebraica: nel 1679, sicuramente a seguito delle pressioni esercitate dal nunzio papale, nasceva a Torino un ghetto chiuso, misura che gradualmente sarebbe stata estesa alle comunità ebraiche di altre città piemontesi. Per una lettura intelligente degli esiti di una tale politica cfr. ora L. Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino, 1996.

gruppi di nobili devoti, nelle confraternite laiche e, naturalmente, nel clero, di modo che Luigi XIV non dovette usare molte pressioni per far subito leva su un ampio consenso nell'opinione cattolica sabauda. Ma non si trattava soltanto di una questione di politica interna: la persecuzione rappresentava una componente importante dei contrasti di tipo confessionale che polarizzavano l'Europa. E la sopravvivenza dei Valdesi, in quanto piccola *enclave* in uno Stato a schiacciante maggioranza cattolica, era dovuta in larga misura al sostegno che essi avevano avuto dagli Stati protestanti[9]. L'aiuto più valido era venuto sino ad allora da Ginevra e dai cantoni riformati della Svizzera; presto gli aghi della bilancia sarebbero stati l'Inghilterra e l'Olanda. Per parte sua, l'atteggiamento di Vittorio Amedeo II nei confronti della piccola minoranza insediata nelle valli a ovest di Torino fu caratterizzato dall'assenza di vero ardore religioso. Allevato in una corte devota, se non bigotta, il giovane duca diffidava sicuramente di questi eretici, e tuttavia egli non nutriva verso di essi una volontà di annientamento; né si sottomise mai passivamente al rispetto del dogma cattolico, adeguandosi piuttosto, lucidamente, alla logica della ragion di Stato. Tornando al 1685, va detto che, incalzati dagli eventi, i Valdesi apparivano pericolosamente divisi; indice di ciò fu il numero elevato di conversioni al cattolicesimo, indotte da precisi fattori economici: i più poveri si lasciavano tentare dai premi e dalle esenzioni fiscali che il governo metteva a disposizione dei convertiti, là dove i più abbienti cercavano invece semplicemente di non perdere i diritti sulle loro proprietà. Per tutta l'estate e l'autunno 1685, del resto, nonostante il divieto ufficiale di emigrare, un gran numero di ugonotti aveva optato per l'esilio a Ginevra o nelle valli valdesi del Piemonte, e i più audaci dei correligionari, per venire loro incontro, avevano preso ad attaccare le pattuglie di frontiera francesi, varcando anche il confine. Tempestivamente Luigi XIV chiese a Vittorio Amedeo II di sedare i disordini facendo bloccare l'ininterrotto flusso di profughi attraverso le frontiere. Dopo un editto di scarso effetto che proibiva di aiutare gli ugonotti, accantonata la scelta di rinviare il più a lungo possibile l'intervento, il 31 gennaio 1686 il duca, acconsentendo finalmente alle richieste di Luigi XIV, revocava tutte le misure di tolleranza in precedenza concesse ai Valdesi: i loro templi dovevano essere rasi al suolo, i pastori e gli istitutori andare in

[9] Si calcola che nel 1685 l'intera comunità valdese non contasse, in Piemonte, più di 15.000 anime (A. Armand-Hugon, *Storia dei Valdesi* cit., vol. II, p. 139). Una minoranza di questa popolazione si concentrava in cittadine come Torre Pellice e Luserna San Giovanni, mentre la maggior parte viveva in borgate e casolari sparsi sulle montagne. I Valdesi si amministravano in maniera largamente autonoma, raccolti in circa 30 parrocchie, ognuna delle quali eleggeva i suoi anziani, che a loro volta partecipavano ai sinodi convocati per deliberare sugli affari della comunità e scegliere i pastori. Entro ogni parrocchia un gruppo di diaconi si occupava della distribuzione delle elemosine tratte da un fondo comune, e curava l'amministrazione degli affari quotidiani, incluse le scuole parrocchiali. Autorità religiosa e autorità politica non avevano dunque distinzione alcuna: alla guida della comunità si trovavano infatti gli anziani eletti e i pastori.

esilio, il culto protestante cessare, infine tutti i bambini ricevere il battesimo cattolico[10]. Il provvedimento gettò nel panico le valli, dividendo la comunità assediata in una maggioranza favorevole alla sottomissione e una minoranza decisa a resistere raccogliendo armi e scorte alimentari. Le delegazioni giunte a Torino dai cantoni svizzeri per ammorbidire Vittorio Amedeo II e consigliare cautela alla comunità non ottennero che confermare la frattura in seno ai Valdesi: molti abbracciarono la scelta dell'esilio, mentre alcuni si buttarono a propagandare la resistenza. Tra coloro che giurarono di combattere furono gli abitanti di Angrogna, Bobbio Pellice, Luserna San Giovanni e taluni residenti a Torre Pellice. Esempio da manuale di quella guerra di popolo (per bande) che in antico regime costituiva un costante *pendant* alle operazioni di linea, la campagna combattuta dai Valdesi si svolse senza alcun piano unitario: ogni nucleo badava a se stesso, e se alcuni lottavano fieramente altri si arrendevano prima di sparare un solo colpo. Dopo un accerchiamento a tenaglia (dalla piana di Bricherasio erano avanzati gli uomini del duca, e da Pinerolo fino alla Val Chisone i francesi comandati dal Catinat), in tre giorni lo scontro si concluse. E dei forse 3.000 soldati valdesi che, affiancati da 12.000 correligionari (inesperti a portare le armi), erano scesi in campo contro i ducali (4.500 uomini accanto ai quali erano circa 4.000 regolari francesi e alcune migliaia di volontari delle milizie locali) quasi tutti furono uccisi, costretti a convertirsi o a far convertire i propri familiari (soprattutto i bambini), o rinchiusi in fortezza, mentre piccole bande di ostinati guerriglieri continuavano a resistere imboscati nelle valli[11]. A partire dal 1687, in ogni caso, la politica amedeana cominciava ad assumere toni più chiaramente anti-francesi, quei toni che nel volgere di qualche anno avrebbero creato le condizioni per l'alleanza dello Stato sabaudo con l'Inghilterra e l'Olanda. Alla fine dell'agosto 1689 una banda di quasi 1.000 rifugiati valdesi e ugonotti, guidati dal pastore Henri Arnaud, partiva da Ginevra in un'epica marcia che sarebbe passata alla storia con il nome di *Glorieuse Rentrée*[12].

[10] Gli editti sono pubblicati in *Raccolta per ordine di materie delle leggi cioè editti, patenti, manifesti ecc. [...] emanate negli Stati di terraferma sino l'8 dicembre 1798 dai sovrani della Real Casa di Savoia, compilata dall'avvocato Felice Amato Duboin*, Torino, 1826-1869, 24 tomi (d'ora in poi DUBOIN), II, pp. 239-42. Per una ricostruzione generale, cfr. M. VIORA, *Documenti sulle assistenze prestate dall'Olanda ai Valdesi durante il regno di Vittorio Amedeo II*, «Bollettino storico bibliografico subalpino» (d'ora in poi «B.S.B.S.»), 1928; ID., *Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II*, Bologna, 1930; I. SOFFIETTI, *La legislazione sabauda sui Valdesi dal 1685 al 1730*, in: *Dall'Europa alle valli valdesi*, Atti del XXIX Convegno storico internazionale «Il Glorioso Rimpatrio (1689-1989). Contesto, significato, immagine», Torre Pellice 3-7 settembre 1989, a cura di A. De Lange, Torino, 1990, pp. 279-292.

[11] Cfr. *Relazione delle guerre contro li religionari chiamati barbetti delle valli di Lucerna, Angrogna, San Martino*, Venetia, 1686.

[12] Attraversata la Savoia, superato il Moncenisio, la schiera agli ordini di Arnaud ebbe la meglio su un reparto francese riguadagnando infine le valli native grazie alla sperimen-

E la crisi causata dal rimpatrio creava un elemento decisivo per condurre allo strappo con la Francia: Vittorio Amedeo aveva infatti non solo avviato trattative segrete con i Valdesi, offrendo loro un lasciapassare in cambio dell'immediato rientro, ma anche già approntato un'alleanza militare con i cantoni svizzeri, ben consapevole che Guglielmo III, ormai saldamente insediato sul trono d'Inghilterra, stava seguendo con attenzione le vicende della comunità piemontese[13]. Tutto contribuì a far precipitare la situazione, spingendo il duca sabaudo a intervenire nella guerra della Lega di Augusta (1690-1696) con l'obiettivo prioritario di liberarsi dell'egemonia francese, e con lo scopo non secondario di tornare a ingraziarsi i protestanti: ai Valdesi egli avrebbe concesso una libertà di culto conforme alla vecchia legislazione. Fu quanto si concretò nel decreto del 23 maggio 1694, che accordava una tolleranza limitata, pari a quella riconosciuta precedentemente alle drammatiche vicende del 1686[14]. Questa data fra l'altro, oltre a segnare la fine della stagione di persecuzioni nel Pellice e nel Chisone, poneva le basi per la rinascita a Torino di una nuova colonia di riformati[15].

tata tattica delle imboscate. Oltre al resoconto di Arnaud (*Histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs vallées*, Cassel, 1710, rist. Ginevra, 1879), resoconto sul quale cfr. P. Lantaret, *Henri Arnaud*, «Bollettino della Società di Studi valdesi» (d'ora in poi «B.S.S.V.»), 1889, e T. Pons, *L'autore della Histoire de la glorieuse rentrée*, ivi, dicembre 1968 (ove si ascrive la paternità dell'opera a Vincent Minutoli anziché all'Arnaud), si vedano T. Pons, *Il ritorno dei Valdesi in patria secondo la relazione di Francesco Huc*, «B.S.S.V.», 1939; G. Martinat, *Il grande capo di una grande impresa militare (Henri Arnaud)*, *ibid*.; A. Pascal, *Lo sbarramento militare di Val Susa e la vittoria di Salbertano* e *Il marchese Antonio di Feuquières e le sue campagne militari contro i Valdesi*, *ibid*. Sull'argomento, di quest'ultimo autore esiste poi, sulla stessa rivista, una serie di articoli, *Le valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690)*, usciti a partire dal 1937. Sugli aspetti militari, E.A. De Rochas D'Aiglun, *Les vallées vaudoises. Etude de topographie et d'histoire militaire*, Paris, 1880; D. Perrero, *Il rimpatrio dei Valdesi del 1689 e i suoi cooperatori*, Torino, 1889. Come sintesi di studi recenti, cfr. inoltre *Dall'Europa alle valli valdesi* cit.

[13] Cfr. *Relation veritable de ce qui c'est passé entre l'armée française et les piémontais et vaudois dans les Vallées de Lucerne*, La Haye, [1690].

[14] *Compendio de' sovrani provvedimenti relativi ai Valdesi* (s.d., ma posteriore al 1816), A.S.T., Corte, Materie ecclesiastiche, cat. 38, Eretici, mz. 5 da inv. Il decreto del 1694 è pubblicato in Duboin, II, pp.257-259. Abbozzato già nel 1692, esso destò una controversia col papato che, unita ad altre questioni di giurisdizione ed immunità ecclesiastiche, sarebbe sfociata in un conflitto durato sino alla fine del regno amedeano. Cfr. M.Viora, *Storia delle leggi* cit., pp. 202-241.

[15] A. Pascal, *Notizie e documenti sulla colonia protestante di Torino nella prima metà del secolo XVIII*, «B.S.S.V.», 1937, pp. 11-15. A partire dal 1725 i censimenti della capitale (che sino ad allora non avevano fatto distinzione se non fra cattolici ed ebrei) avrebbero incluso separatamente il computo dei «religionari» presenti in città. Cfr. *Copia di regio viglietto al vicario di Torino relativo ai ginevrini ed agli altri religionari introdottisi ad abitare in essa città. Con uno stato de' medemi* (31.I.1725), A.S.T., Corte, Materie ecclesiastiche, cat. 38, Eretici, mz.1 da inv.

Sin dall'inizio della guerra della Lega, Guglielmo III aveva cercato di usare il Piemonte come trampolino di lancio per l'auspicata invasione della Francia meridionale. In tal senso, l'appoggio ai Valdesi sarebbe risultato tutt'altro che un gesto di solidarietà. Era il primo passo di un vasto disegno ripreso dopo il 1702 dal duca di Marlborough: inviare al di là delle Alpi meridionali un potente esercito, preceduto da esiliati ugonotti e da forze irregolari, destando nuclei di ribellione nel Delfinato e in Linguadoca[16]. Non è un caso, dunque, che la storiografia filo-sabauda individui proprio nelle campagne del 1690-1696 il maturare di una sorta di addomesticamento dello spirito guerriero della comunità protestante piemontese: da un'antica tradizione di resistenza, spesso disperata, alla periodica dimostrazione di un costante tributo di fedeltà alla Casa regnante[17]. In realtà, le operazioni contro l'armata francese di Catinat sfruttarono un più ampio sentimento di avversione popolare contro l'invasore, in presenza del quale Vittorio Amedeo II ebbe buon gioco ad arruolare uomini che fino a poco prima si erano schierati contro di lui. Accanto a un reggimento di volontari

[16] Per ricostruire le vicende di questo conflitto non esiste una raccolta di documenti paragonabile alla serie di volumi (dei 10 previsti, 9 furono effettivamente pubblicati a Torino, fra 1907 e 1913) *Le campagne di guerra in Piemonte (1703-1708) e l'assedio di Torino (1706)*, a cura di C. Contessa e altri. Si può in ogni caso rinviare a F. Guasco di Bisio, *Vittorio Amedeo II nelle campagne dal 1691 al 1696 secondo un carteggio inedito*, in: *Studi su Vittorio Amedeo II*, Torino, 1933, pp. 251-317, e, in particolare, sul contributo valdese, a J. Jalla, *Les Vaudois et la guerre de la ligue d'Augsbourg (1690-1697)*, Torre Pellice, 1933; A. Rostain, *Valdesi e religionari in Piemonte durante le guerre della Lega di Augusta. Note e documenti desunti dall'epistolario dei nunzi di Savoia (1690-1694)*, «B.S.S.V.», 1940, pp. 28-30. Sulla partecipazione dei signori di Luserna a tali operazioni, P. Rivoire, *Storia dei signori di Luserna*, parte II, *I tempi moderni*, «Bulletin de la Société d'histoire vaudoise» (d'ora in poi «B.S.H.V.»), 1897, p. 75. Quanto all'abbattimento, durante la guerra della Lega, di quel forte di Santa Maria che era stato teatro delle persecuzioni dei Valdesi, abbattimento ordinato al governatore Amedeo Malingri di Bagnolo, ma compiuto infine dai francesi, cfr., oltre alla corrispondenza del Bagnolo conservata in A.S.T., Corte, Lettere di particolari, B, mz. 2, A. Armand-Hugon, *Storia del forte di Torre Pellice*, «B.S.S.V.», 1938, pp. 18-38.

[17] Si veda quanto ha scritto il generale Celestino Bes (un ex ispettore degli Alpini) mascherando dietro considerazioni apparentemente tecniche il suo giudizio di valore sulla vicenda valdese da Arnaud in poi: «La "patientia laesa" dei Valdesi, per virtù di vero patriottismo e del loro eroe [...], non diventò "furor", si mantenne "patientia" [...]. Nonostante le repressioni e le cacciate, rimasero col loro zelo patriottico esemplarmente fedeli a Casa Savoia» (C. Bes, *Il giudizio di un competente sulle milizie valdesi*, «B.S.S.V.», 1942, p. 27). Il riferimento è qui allo stendardo bianco trapuntato di stelle azzurre usato dai Valdesi nel corso della guerra della Lega, col motto «Patientia laesa fit furor». Sul fatto che non si fosse trattato allora di un reggimento organicamente inserito nell'esercito regolare, ma piuttosto di una «compagnia franca», cfr. E. Tron, *Alcune precisazioni sul «reggimento valdese»,* I parte, «B.S.S.V.», 1951, p. 43. Si confrontino infine F. Cocito, *Le guerre valdesi. Cenni storici*, Roma-Voghera, 1891; Gen. Perrucchetti, *I nostri soldati alpini,* «La Lettura», luglio 1915; E.A. Rivoire, *Appunti cronologici sulle milizie valdesi,* Teramo, 1932.

monregalesi (gli stessi che non più tardi del maggio 1690 avevano dato vita a un'aperta insurrezione), i Valdesi, già impegnati a disturbare i convogli francesi sulle montagne a ridosso di Pinerolo, furono dapprima organizzati in un battaglione irregolare, e successivamente inscritti, insieme ad altri protestanti e «rifugiati» provenienti dalla Svizzera, in un paio di reggimenti.

Non fu molto diversa la situazione allo scoppio della guerra di Successione spagnola (1702-1713), durante la quale, ancora una volta, le comunità locali furono spinte a scendere in campo. Mentre l'Inghilterra, a dispetto dell'espulsione degli ultimi immigrati ugonotti (una delle clausole prescritte dal trattato di pace del 1696), aveva insistito per il rinnovo delle garanzie di tolleranza a favore dei Valdesi e di qualunque gruppo protestante fosse stato presente nelle zone di conquista lungo la catena alpina, Vittorio Amedeo II era tornato a invocare l'aiuto dei «religionari», che per lui avrebbero arruolato, durante il conflitto, oltre una trentina di compagnie di soldati, in buona parte pagate direttamente dagli Stati Generali o dalla Corona britannica[18]. Quanto ai Valdesi, essi svolsero un prezioso servizio di difesa, sostenendo il peso dei combattimenti nella propria regione, invasa dai francesi. Incrinatura di una tale condotta la vicenda della Repubblica di San Martino, e cioè di quel minuscolo Stato cuscinetto, compreso fra la Val Germanasca e Inverso Pinasca, che fu piegato ad accettare lo statuto di repubblica sotto la protezione di Luigi XIV (1704), ma che pure non tardò a ritrattare inviando i suoi rappresentanti a fare atto di penitenza davanti a Vittorio Amedeo II presso il campo di Balboutet (1708)[19]. Terminata la guerra, la politica sabauda avrebbe oscillato ancora fra tentazioni di reazione e grande cautela[20]. Il caso della valle di Fenestrelle

[18] J. Jalla, *Les Vaudois et la guerre de succession d'Espagne (1698-1714)*, Torre Pellice, 1935.

[19] Sulla vicenda cfr. A. Armand Hugon, *La Repubblica di San Martino (1704-1708)*, «B.S.S.V.», 1945, pp.10-19.

[20] Non è un caso che gli anni a cavallo della guerra di Successione assistessero a un intenso dibattito tra rappresentanti del clero e funzionari di Stato. Cfr. per esempio: *Consulti delli padre Presset, padre Audifredi, padre provinciale de' monaci cistercensi, padre Marrès gesuita e marchese Graneri sovra diverse questioni in materia di religione, cioè se un prencipe cattolico possa far alleanza con un prencipe eretico e possa prendere truppe eretiche al suo servizio con permetter loro l'esercizio della sua religione ed altri consimili punti eccitati all'occasione dalla capitolazione fatta fra il generale de Rehbinder ed il ministro di Sua Altezza il signor duca di Würtemberg* (1711), A.S.T., Corte, Materie ecclesiastiche, cat.38, Eretici, mz.1, fasc.2 (dotte argomentazioni, con citazioni dalle Sacre Scritture e dal diritto delle genti, che si concludono giustificando la recente alleanza di Vittorio Amedeo II con l'Inghilterra e l'Olanda); *Parere anonimo in cui si esamina se soggiacciano ad alcuna pena canonica coloro i quali procurano d'orrepire dal principe cattolico il privilegio di naturalità a favore degl'eretici, e si conchiude affermativamente. Altro parere nel quale si sostiene non incorrere nelle pene canoniche coloro che procurano lettere di naturalità a favore degl'eretici in uno Stato cattolico* (s.d., ma precedente al 1728), ivi, mz. 1, fasc. 3 («Procurando la naturalità agli eretici -così l'autore- [quelli i quali tentano d'orrepire dal principe una simile prerogativa in favore degli eretici] [...] contravengono non solo alle leggi canoniche [...], ma eziandio all'istesse leggi civili»);

e Pragelato strappata ai francesi lo documenta chiaramente. Si trattava di un territorio strategicamente importante, ma anche quanto mai delicato, includendo esso un nuovo gruppo di protestanti, che sarebbero stati inizialmente illusi di poter godere diritti pari a quelli degli altri Valdesi presenti in Piemonte, e poi, dopo Utrecht, posti davanti a una secca alternativa: abiura o esilio. Intanto, nel 1723, vedevano la luce la nuove Costituzioni, dalle quali risultò omesso l'editto del 1694, pietra angolare delle «libertà religiose» riconosciute ai Valdesi. Ne nacquero un reclamo da parte britannica, un'indagine richiesta dal rappresentante inglese John Molesworth e infine un editto che faceva sostanzialmente ordine nella legislazione precedente: il decreto del 20 giugno 1730[21].

Si era a pochi anni dallo scoppio della guerra di Successione polacca (1733-1738), un conflitto che avrebbe coinvolto diversi gruppi di valligiani, facendoli combattere non più in difesa delle proprie terre, ma, questa volta alleati alle truppe francesi, sui territori imperiali della Lombardia e dell'Emilia (a Parma nel 1734 tra le file del reggimento Desportes, nei quartieri d'inverno di Pizzighettone nel 1735 con il reggimento La Regina, nelle battaglie che ebbero per protagonista il reggimento provinciale di Pinerolo)[22]. Il tributo di

Parere anonimo sul quesito se possa o no un prencipe cattolico tollerare ne' suoi Stati gli eretici (s.d., prima del 1728), ivi, mz. 1, fasc. 5 (memoria che arriva alle stesse conclusioni del parere citato sopra); *Discorso dell'archivista regio Fougassieras per vedere se sia lecito il matrimonio tra cattolici ed eretiche e tra cattoliche ed eretici* (s.d., ma anteriore al 1728), ivi, mz. 1, fasc. 6, e *Memoria del vescovo di Mondovì riguardante li matrimoni che si fanno nel reggimento di Rehbinder senza sua partecipazione, e massime nella sua diocesi* (s.d., ma precedente al 1732), ivi, mz. 1, fasc. 9, ove si parla non solo di unioni fra cattolici e luterani, ma anche di casi di poligamia.

[21] «Après ces arrangemens, pris de concert avec la Cour d'Angleterre, les Vaudois n'auraient pu aspirer à de nouvelles concessions cependant le roi Charles Emanuel IV», *Précis historique sur les Vaudois* cit. Si trattava, in altri termini, di «provvedimenti con li quali i Valdesi furono [...] governati sino all'epoca infaustissima che cangiò la faccia delle cose nel 1798», *Compendio de' sovrani provvedimenti* cit. Per la comunità si decretava: 1) la facoltà di esercitare il culto (prediche, riunioni dei pastori) nelle sole Valli Pellice e Chisone, 2) il diritto di commerciare e partecipare alle fiere fuori da tali confini, a patto di non costruirvi «casa, bottega né stanza veruna, e [...] senza dommatizzare né dar iscandalo», 3) il permesso di lavorare nei giorni festivi per i cattolici, ma solo nelle proprie case «ed a porte serrate», 4) l'obbligo di trattare sempre con gli stranieri con il tramite del sovrano, 5) la possibilità di organizzare scuole e diffondere libri di argomento religioso nei rispettivi centri, evitando ogni coinvolgimento o mescolanza coi cattolici.

[22] Sui reggimenti provinciali (istituiti da Vittorio Amedeo II nel 1713 in base a contingentamenti prestabiliti, precettati dai singoli comuni e tenuti a presentarsi in tempo di pace a periodiche adunate con paga ridotta rispetto al loro intervento in caso di guerra) e sui corpi d'ordinanza (nazionali e stranieri, ad arruolamento volontario) nell'esercito sabaudo mi permetto di rinviare a P. Bianchi, *Guerra e politica nello Stato sabaudo (1684-1730). Le riforme militari di Vittorio Amedeo II fra istituzioni, reclutamento e organizzazione territoriale*, Università di Torino, tesi di dottorato in Storia. Storia della società europea (Storia moderna), VIII ciclo, in particolare cap. 5, pp. 276-295, e tab. IV, pp. 309-328, ora ripresa in P. Bianchi, *Onore e mestiere. Le riforme militari nel Piemonte del Settecento*, in corso di stampa.

sangue versato dai Valdesi si sarebbe ripetuto nel corso dell'ultima guerra cui partecipò il Piemonte nella prima metà del secolo, la guerra di Successione austriaca (1740-1748). Accanto a schiere inquadrate nelle truppe regolari, il ruolo determinante fu certamente assunto dalle loro compagnie franche, mobilitate in numero imprecisato.

Meglio che nelle cronache o nella storiografia ufficiale (condizionata dall'incomprensione, o addirittura dal disprezzo nei confronti delle milizie, unità non già di professionisti, bensì di uomini validi a portare le armi, equipaggiate per lo più a cura dei comuni e chiamate in servizio solo in caso di bisogno), il contributo dei «paesani» ha trovato piuttosto il suo specifico accento nelle raccolte dei canti popolari, non ultimi nei versi di quel cantore valdese, David Michelin, che nella *chanson de l'Assiette* ha saputo riprodurre (con abili giochi di parole: *assiette* come «colle» e «piatto») il clima delle osterie e degli accampamenti dell'epoca[23]. È fin troppo facile cogliere, del resto, come il paradosso di veder combattere «eretici» e cattolici fianco a fianco (paradosso perfettamente percepito dai contemporanei, ed esorcizzato attraverso dotti pareri di giuristi a suon di botta e risposta da Torino a Roma, e viceversa) abbia prodotto reazioni storiografiche divergenti: l'insistenza della propria indomita alterità da parte valdese, di contro al tentativo filo-sabaudo di ricondurre la presenza sul campo di sudditi protestanti ai parametri più rassicuranti della guerra «regolare». Di qui l'idea (consolidatasi non a caso a metà Ottocento, e puntualmente smontata nel 1951 da un saggio di Emilio Tron, sulla base di osservazioni storico-tecniche difficilmente contestabili) che fosse esistito un originario e compatto reggimento valdese al servizio sabaudo identificato con il corpo di fanteria La Regina, arruolato dal conte Giovanni Battista Cacherano di Bricherasio con la «capitolazione» dell'8 aprile 1734[24].

[23] Per un puntuale tentativo di ricostruzione dell'intervento valdese cfr. E. Tron, *Alcune precisazioni* cit., I parte, cui vanno confrontate le sintetiche, ma assai più dense pagine di F. Venturi, *Settecento riformatore*, I, *Da Muratori a Beccaria (1730-1764)*, Torino, 1969, pp.191, 198, 247. Come esempio di svalutazione della funzione tattica delle milizie, basti vedere N. Brancaccio, *L'esercito del vecchio Piemonte. Gli ordinamenti. Parte I (dal 1560 al 1814)*, Roma, 1923, vol. I, p. 269. Sulla fioritura di canzoni popolari dedicate ai soldati valdesi, E. Tron, *Alcune precisazioni* cit., I parte, pp. 57, 59, 63; F. Ghisi-E. Tron, *Anciennes chansons Vaudoises,* Torre Pellice, 1947.

[24] Figlio primogenito di Teodoro Cacherano di Bricherasio, colonnello di fanteria (1748), governatore di Chivasso (1766), maggiore generale (1774), comandante della cittadella di Torino (1775), tenente generale (1776), Giambattista Cacherano annoverava nel proprio ramo familiare diversi ufficiali e governatori. Nel reggimento La Regina da lui reclutato nel 1734 quattro suoi fratelli furono capitani (Matteo, poi governatore d'Ivrea; Carlo, destinato a ricevere nello stesso reggimento i gradi di colonnello e a divenire comandante di Torino e infine governatore di Cuneo nel 1775; Filiberto, governatore di Mirabocco; Francesco, morto in battaglia, a Pizzighettone, nel 1735). Durante la guerra di Successione austriaca Giambattista fu comandante a Piacenza, Modena e Savona, combattendo con i gradi di luogotenente generale all'Assietta (1747); nel 1750 divenne governatore del duca di Chablais, nel 1751 viceré, nel 1755 governatore di Tortona, nel

Nel reggimento La Regina tuttavia -come documenta Tron- non entrarono in massa unicamente soldati valdesi; ne nacque anzi un corpo considerato «nazionale», e come tale dotato di un proprio cappellano cattolico. La percentuale dei «religionari», in questo come in altri reggimenti (il reggimento Desportes-Audibert-Monfort, quello di Savoia, il reggimento provinciale di Pinerolo), mutava poi sensibilmente di anno in anno. Si trattava, in breve, di una realtà molto più eterogenea di quanto si sia portati a pensare fondandosi sui presupposti cui l'Ottocento ha abituato, realtà che era ben presente a funzionari e amministratori, per esempio al governatore di Alessandria Angelo Carlo Maurizio Amedeo Isnardi di Caraglio, che in una lettera inviata nel 1740 al ministro Ormea faceva il possibile per mettere a tacere oziose polemiche di ortodossi intransigenti:

> È verissimo che gl'uffiziali e soldati protestanti del reggimento Diesbach si congregano in ogni domenica nella casa del signor tenente colonnello Roghin e che ivi vi esercitano li riti della loro setta, ma non v'ha fondamento il dire che ciò si faccia con quella libertà e pubblicità stata supposta [...]. Per altro la casa suddetta è posta in sito assai remoto di questa città [...]. Può ben sentirsi dalla strada il rumore che indispensabilmente si fa da suddetti quando fanno le loro preghiere, ma non se può comprendere né il senso né le parole[25].

Miliziani o soldati professionisti che fossero (armati ora di semplici sassi, di fionde o della tipica «beidana», ora piuttosto di archibugi e di fucili)[26], lasciati per lo più ai gradi inferiori dell'ufficialità (da forieri a sergenti a capitani)[27], a partire dal 1748 i «barbetti», insieme al resto della popolazione

1758 di Alessandria, nel 1763 della cittadella di Torino e infine, nel 1771, gran mastro d'artiglieria e generale. A. Manno, *Patriziato subalpino*, ms. negli archivi e nelle principali biblioteche torinesi (d'ora in poi Manno), vol.III, pp. 73-74.

[25] A.S.T., Corte, Lettere di particolari, I, mz. 8, lettera del 7.II.1740.

[26] Che i Valdesi fossero soliti allenarsi al tiro con l'archibugio rifiutandosi talora di sottostare ai controlli esercitati per legge da parte di comandanti e governatori si evince, per esempio, da una lettera del comandante Palma alla Segreteria degli Interni (Pinerolo, 4.VI.1786): «Inseguendo i Valdesi delle vicine valli l'uso costantemente pratticato per lo passato di esercitarsi annualmente per compagnie al tiro dell'archibugio pendenti li tre giorni che vengono assegnati da questo governo a ciascuna comunità, [...] si è a me presentato il deputato della comunità di San Germano, a cui ho pertanto accordato l'ordine. [...] Il giusdicente di detto luogo di San Germano [...] mi ha richiesto di accordargli un distaccamento militare per assister al gioco dell'archibuso [...], quale, essendogli stato da me spedito nel giorno 28 maggio, ne presero i Valdesi motivo di non più esercitarsi al detto gioco pretendendo che non dovesse assistervi la truppa», ivi, P, mz. 9.

[27] È quanto si evince, per esempio, dagli elenchi dei soldati d'origine valdese dei reggimenti La Regina (tra 1734 e 1750), Desportes-Audibert-Monfort (dal 1733 al 1748), provinciale di Pinerolo (1734) e Savoia (1744), pubblicati in appendice a E. Tron, *Alcune precisazioni* cit., II parte, «B.S.S.V.», 1954, pp. 40-64.

piemontese, tornarono a godere la pace. Si apriva un quarantennio durante il quale le loro valli avrebbero assistito a una sensibile ripresa economica, agricola, ma soprattutto commerciale e industriale. Fu in buona misura negli anni del regno di Carlo Emanuele III (1730-1773) che si crearono infatti le condizioni per il proliferare di quel gruppo borghese, mercantile e imprenditoriale, che avrebbe svolto un ruolo di primo piano durante l'occupazione francese. Esponente di tale ceto, nel 1742 nasceva a San Giovanni, da uno dei responsabili delle compagnie di milizie valligiane allora in armi, Giacomo Marauda, destinato a diventare protagonista delle vicende repubblicane.

3. *Le valli durante le campagne del 1792-1796*

L'eco della Rivoluzione del 1789 era giunta alle valli valdesi con un'intensità maggiore di quanto non lasciasse supporre il loro isolamento alle falde del Monviso. Il commercio clandestino, d'altro canto, era quanto di più consueto potesse verificarsi nelle vallate, divenendo a partire dagli anni Ottanta motivo di grande sollecitudine da parte delle autorità competenti; lo dimostrano lettere come quelle che inviava a Torino il comandante di Pinerolo:

> Alcuno de' venditori d'almanacchi detti *colporteur,* trovandosi qui di passaggio, ha rimesso ad uno di questi librai numero sei almanacchi, ossia calendari francesi, il quale prima d'esporgli in vendita, avendomene presentato uno, ho osservato contener massime poco adatte, onde ho stimato di proibirne la vendita, ed ho anzi ritirate tutte le copie ritenute dal mentovato libraio [...], avendo pure fatto dire al signor senatore prefetto di far fare delle perquisizioni a tutti li librai e *colporteur* che capitano in questa città, al fine di ritirarne tutti li calendari ed almanacchi continenti massime sediziose od indecenti provenienti dalla Francia[28].

[28] A.S.T., Corte, Lettere di particolari, P, mz.9, lettera di Palma, datata 23.XII.1792. Due anni dopo il comandante Grimaldi: «Si sono date le più convenienti [...] disposizioni per impedire l'introduzione e smaltimento del libro intitolato *Avvertimento a tutti i popoli dell'Europa sui loro veri interessi e sulla libertà naturale, della quale i tiranni da lungo tempo abusano*, come anche per ritirare gli esemplari di così perniciosa stampa che si fossero già introdotti», ivi, G, mz. 51, Pinerolo, 21.IX.1794. Sui *colporteurs* cfr. G. Bollème, *La littérature populaire et de colportage*, in: *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, sous la direction de F. Furet, I, Paris-La Haye, 1965, pp. 61-92 (trad. it. in: *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*, a cura di A. Petrucci, Bari-Roma, 1977, pp. 203-248), e, in riferimento al caso sabaudo, M. Cuaz, *Almanacchi e «cultura media» nell'Italia del Settecento,* «Studi storici», 1984, pp. 353-361; L. Braida, *Le guide del tempo. Produzione, contenuti e forme degli almanacchi piemontesi nel Settecento*, Torino, 1989; Ead., *Il commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*, Firenze, 1995, in particolare, sui librai briançonesi, pp. 255-313.

La posizione di confine e la relativa distanza dal cuore del Piemonte avevano reso assidui i contatti con il Delfinato francese, ad un tempo commerciali, intellettuali e religiosi. Ginevra, Losanna e Strasburgo erano le città in cui i Valdesi si recavano per compiere i loro studi teologici, o in cui essi stringevano parentele e amicizie con famiglie di notabili. Non era un caso, dunque, che delle nuove di Francia si fosse presto discusso, e non necessariamente per affinità ideologiche. Nel 1789, per esempio, quello che Paolo Vertu (uno dei più ricchi negozianti di Torre di Luserna) apprendeva delle vicende d'oltralpe dal cognato Battista Peyrot (imprenditore valdese da tempo residente a Ginevra) era la dura ripercussione che esse avevano avuto sul mercato. «La France m'a fait perdre 30.000 livres de France et depuis 2 ans les faillites m'ont mangé tous les bénéfices et en outre 60.000 livres de France de perte [..]. Cette Révolution, mon cher ami, est bien affreuse pour moy», scriveva Peyrot[29].

Con l'adesione del Piemonte alla coalizione antifrancese e l'entrata in guerra l'ordine dei problemi cambiava, e dai puri dibattiti si passava alla mobilitazione degli uomini. Nonostante da mesi la Francia avesse dato segnali minacciosi con le sue truppe concentrate nelle valli di Barcelonette e del Var, l'attacco alla Savoia del 22 settembre 1792 sembrò cogliere di sprovvista la Segreteria di Guerra, che il 24 dello stesso mese dichiarava lo stato di massimo allarme[30]. Il generale francese Montesquiou ebbe, in ogni caso, buon gioco ad invadere la Savoia con un contingente di 18.000 uomini, mentre con 6.000 soldati il generale Anselme puntava su Nizza. Le due province sarebbero state conquistate quasi senza colpo ferire. Passata al nemico Nizza per l'incapacità dal suo vecchio governatore (il generale De Courten) di organizzare una resistenza efficace, caddero presto anche Villafranca e Montalbano. Sulla costa, Oneglia subiva un grave incendio per mano dell'ammiraglio Truguet, prima che nel gennaio 1793 un'altra frontiera dello Stato venisse minacciata. Utilizzando la Corsica come base, la flotta francese era infatti giunta ad assediare direttamente Cagliari, ove la popolazione seppe rispondere all'attacco senza l'aiuto dei piemontesi, facendone il punto di partenza per una richiesta di autonomia che per un certo tempo avrebbe reciso i legami fra l'isola e la terraferma. I problemi per il governo piemontese si spostavano all'interno: si avviava, cioè, quella «politica dei controlli e dei sospetti» che avrebbe investito in particolare le aree più esposte agli agenti francesi o giacobini[31]. Arresasi la

[29] D. Jahier, *Le valli valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese (1789-1814)*, parte I, «B.S.H.V.», 1928-1929, pp. 9-11.

[30] A.S.T., Ministero della Guerra, Regia Segreteria di Guerra, Lettere della Regia Segreteria di Guerra ai governatori e comandanti di città e fortezze (d'ora in poi *Lettere ai governatori*), regg. 51 e 52.

[31] G. Ricuperati, *Una guerra difficile: l'assedio della Rivoluzione dalle periferie alla capitale*, in: Aa.Vv., *Il Piemonte sabaudo. Stato e territori in età moderna*, Torino, 1994, p. 719. In attesa che nuove ricerche gettino luce sulle complesse vicende della guerra

Savoia (che sarebbe stata annessa alla Francia come Dipartimento del Monte Bianco), l'esercito sabaudo si ritirava parte in Val d'Aosta parte al Cenisio. In questi frangenti quale era stato il ruolo dei Valdesi?

Fin dalla primavera del 1792, quando Vittorio Amedeo III era stato avvisato dalla regina Maria Antonietta delle intenzioni aggressive dell'Assemblea Legislativa[32], era risultato chiaro che, nella difesa dei confini, si sarebbero dovuti tenere sotto controllo soprattutto i valichi alpini che davano accesso alla capitale attraverso le valli valdesi. I principali punti strategici da presidiare erano il forte di Mirabocco (in val Pellice) e quello di Prali (in val Germanasca). Il 3 maggio si fissava pertanto che la guarnigione di Pinerolo procurasse un distaccamento di 25 soldati, da affiancare a 20 miliziani della valle, destinati al forte di Mirabocco, e l'11 maggio che un corpo di 26 uomini, sempre a carico della piazza pinerolese, con l'aggiunta di 18 soldati di milizia, fosse inviato a Prali; un altro gruppo di 12 miliziani si sarebbe dovuto recare a Perrero, a «pattugliare su tutti i sentieri che conducono in Francia»[33]. «Pietro Gay del luogo di Prarostino della religione pretesa riformata, credendo debbano anche formarsi compagnie di Valdesi, ha [...] supplicato Sua Maestà di conferirgli in tal caso un posto di luogotenente in una d'esse, ed ha fatto sottoscrivere [...] un numero di compatriotti, i quali si offeriscono di servire come milizie», scriveva in maggio il primo segretario di Guerra Giovanni Battista Fontana di Cravanzana[34] all'allora responsabile

franco-piemontese e sullo strascico di rivolte locali che ne derivò, vale la pena rinviare al lucido quadro offerto da G. Ricuperati, *L'avvenimento e la storia: le rivolte del luglio 1797 nella crisi dello Stato sabaudo*, «Rivista storica italiana», 1992, pp. 339-424; Id., *Agonia e fine di uno Stato d'Ancien Régime*, in: *Il Piemonte sabaudo* cit., pp. 741-834. Sul caso sardo cfr. G. Manno, *Storia moderna della Sardegna dal 1773 al 1799*, Torino, 1842, vol.II, e, per una bibliografia, *1793. I Franco-Corsi sbarcano in Sardegna*, a cura di F. Francioni, Sassari, 1993, pp. 47 e ss.

[32] I legami tra le due case regnanti si erano rafforzati attraverso i matrimoni dei figli di Vittorio Amedeo III. Nel 1775 il sovrano aveva dato in moglie al principe ereditario, Carlo Emanuele, Maria Adelaide Clotilde di Borbone, sorella di Luigi XVI, mentre nel 1771 la principessa Maria Giuseppina di Savoia era andata sposa a Luigi Stanislao Saverio di Borbone conte di Provenza, divenuto re (Luigi XVIII) nel 1814, e nel 1773 la principessa sabauda Maria Teresa si era unita a Carlo Filippo di Borbone conte d'Artois, fratello di Luigi XVI e di Luigi XVIII.

[33] Cfr., rispettivamente, *Lettere ai governatori*, reg.49, fol.32, e Duboin, XVII, pp.1675, 1681. Corpi di rincalzo, le milizie includevano ufficiali e sottufficiali vestiti (teoricamente) di un'uniforme con colletto, paramani e fodera del colore dello stemma del capoluogo di provincia, con distinzioni di grado, ma con gallone non militare. Quanto ai bassi ufficiali e ai soldati semplici, essi erano contraddistinti unicamente da una coccarda posta sul cappello. Gli stipendi mensili oscillavano dalle 60 lire di un capitano alle 45 di un luogotenente, 30 di un sottotenente, 15 di un sergente, 11 di un caporale o di un tamburo, fino alle 7 percepite dal soldato semplice, oltre a una razione di pane al giorno.

[34] Figlio di quell'Ignazio Amedeo che era stato intendente di Pinerolo (1733) e contadore generale (1742), Giovanni Battista Fontana marchese di Cravanzana (1739-1818)

del presidio di Pinerolo, il cavaliere Grimaldi. Il problema -come aveva già colto l'intendente Pagan- era scegliere tra gente del luogo («invalidi o giubilati, pratici della località») oppure attingere ad altre unità («tamburi, pifferi del reggimento della provincia di Torino o soldati di tal corpo, ovvero delli dragoni qui acquarterati»)[35].

Il 12 giugno 1792 si stabiliva che in ognuna delle province di Susa, Pinerolo, Saluzzo e Cuneo si creassero un paio di compagnie di milizia, provvedimento che sarebbe stato corretto sin dal 25 giugno con l'ordine di stanziarne 14 anziché 2 a Pinerolo: una compagnia di 100 uomini e le altre di 60 circa ciascuna. E tuttavia l'adesione delle vallate risultò subito diseguale: più consistente nella valle di Luserna, meno propensa ad arruolamenti volontari -se non in stretta dipendenza e secondo le disposizioni dei propri amministratori locali- nella valle di San Martino[36]. Non solo: i Valdesi scelsero dei delegati per porre al sovrano precise condizioni.

> Rispondo colla presente alle due lettere di Vostra Signoria Illustrissima degli 8 e 10 del corrente. E, cominciando a parlare della valle di San Martino, le dirò che, essendosi ieri l'altro qui presentati i due soggetti stati dalle dodici comunità deputati per portarsi a questa capitale unitamente al segretario di queste, all'oggetto di prendere le convenienti intelligenze per la formazione di quelle compagnie valdesi, si sono essi spiegati che le difficoltà incontratesi a tale riguardo sono procedute dalla maniera con cui si è regolato il loro podestà, signor notaio Rochis[37], il quale non è ben veduto da quegli abitanti, ma essere per altro questi prontissimi a devenire al mentovato stabilimento, essendo solo ristretti a fare le seguenti dimande. Primo che sia loro permesso di restringere le compagnie della valle di San

era giunto alla Segreteria di Guerra (A.S.T., Camerale, Patenti Controllo Finanze, d'ora in poi P.C.F., 1789, 76, fol. 83) dopo essere stato inviato straordinario a Genova (ivi, 1769, 42, fol. 128), contadore generale di Guerra, consigliere e poi generale delle Finanze (ivi, 1773, 47, fol.115; 1779, 57, fol.97). Suo nonno paterno, Giovanni Giacomo Fontana, protagonista di importanti momenti di riforma nella prima metà del secolo, aveva già diretto la Segreteria di Guerra dal 1728 al 1742, e nel 1747. Oltre alle rispettive voci in Manno, X, pp.365-366, per contestualizzare la carriera di Giovanni Battista Fontana si veda G. Ricuperati, *Gli strumenti dell'assolutismo sabaudo: Segreterie di Stato e Consiglio delle Finanze nel XVIII secolo*, in: *Le avventure di uno Stato «ben amministrato». Rappresentazioni e realtà nello spazio sabaudo tra Ancien Régime e Rivoluzione*, Torino, 1994, pp. 86-103.

[35] A.S.T., Finanze, II archiviazione, capo 57, n. 495, lettera dell'intendente di Pinerolo, 8.V.1792.

[36] *Lettere ai governatori*, reg. 49, fol. 47 (14.V.1792), fol. 81 (25.V.1792); reg. 50, fol. 27 (28.VI.1792).

[37] Carlo Nicola Rochis, podestà (giudice) di Pomaretto e poi «fungente le veci di ufficiale del Soldo» (commissario incaricato, da parte dell'Ufficio generale del Soldo di Torino, delle operazioni contabili ed economiche legate all'amministrazione delle truppe) presso le comunità valdesi, risultava allora abitante a Perrero.

Martino al numero di sei di 60 uomini caduna, a motivo che la popolazione delle dodici terre della stessa valle non comporta la somministranza di un maggior numero d'uomini, alla quale dimanda ha Sua Maestà aderito. 2° Che si accordi la facoltà alle milizie di nominarsi gli uffiziali. In vista però delle opposizioni sopra questo punto loro fattesi hanno subito acconsentito di presentare a Vostra Signoria Illustrissima una nota di varii soggetti, affinché, sulle informazioni che da lei si daranno a questa Segreteria delle loro qualità, la Maestà Sua possa scegliere i più meritevoli. 3° Non piacendo loro il color verde, hanno chiesto il permesso di far uso d'un'uniforme di color turchino, ma si sono poi contentati di prescindere da qualunque uniforme e di portar tutti una cocarda bleu sul capello [sic], facendo gli ufficiali uso d'una dragona per la spada. 4° Hanno pure fatto istanza che loro si distribuisca un numero di carabine, ma non hanno poi insistito sopra questa dimanda sul riflesso loro fattosi che l'esservi due specie d'armi in un istesso corpo avrebbe potuto cagionar loro confusioni per riguardo ai diversi calibri, oltreché già si è spedito costà un fondo competente di fucili. 5° Per il riflesso poi di non essere gli abitanti della valle molto contenti del loro podestà, hanno dimandato che si prescinda dal fare per di lui canale passare alle diverse comunità gli ordini di Sua Maestà per lo stabilimento delle sei compagnie di cui si tratta, ma siano questi da Vostra Signoria Illustrissima spediti a dirittura a ciascheduna delle dodici comunità, essendosi spontaneamente offerti di comprendere nella nomina de' rispettivi ufficiali soggetti catolici e religionari. Ed anche a questo articolo ha Sua Maestà aderito. Né resta in conseguenza se non che Vostra Signoria Illustrissima indirizzi una lettera circolare alle predette dodici comunità, per far loro sentire che la Maestà Sua ha gradito, siccome hanno da me inteso, la buona volontà che i loro deputati ed il segretario hanno a nome di tutte dimostrato, di devenire allo stabilimento delle sei compagnie di 60 uomini l'una di cui sono suscettibili quelle popolazioni. E nello stesso tempo le ecciterà ad intendersi tra loro per la formazione de' ruoli e della nota de' soggetti che giudicheranno proprii per coprire i diversi posti d'ufficiale, e di trasmettere quindi a lei gli uni e l'altra. Rispetto ai ruoli, potrà poi ella ritenerli presso di sé, con far passare codesto signor ufficiale del Soldo nel luogo di Perrero per procedere al necessario assento, previo avviso alle comunità di far ivi adunare nel giorno da fissarsi gli uomini da assentarsi. [...] Spero che con queste misure cesseranno gl'imbarazzi finora incontratisi per questo stabilimento nella valle di San Martino. Passando poi a parlarle di quella di Luserna, ho qui l'onore di dirle che, poiché già si era intrapreso l'arruolamento delle compagnie delle terre di San Gioanni, Angrogna e Villar, ed era ben incamminato quello delle compagnie della Torre, di Bobbio, Sua Maestà intende che si secondi tale incamminamento e si porti l'arruolamento delle diverse compagnie di detta valle alla sua perfezione, approvando che [...] si accettino le compagnie della forza di 50 uomini, o di quell'altra che si credesse più proporzionata alle rispettive popolazioni.

Così Fontana, il 13 luglio, al maggior generale Palma, comandante di Pinerolo. Quanto ai problemi nati intorno all'uso dell'uniforme, va detto che c'erano voluti molti anni per rendere la divisa (distribuita a partire dal 1671, modificata più volte, e all'incirca a metà secolo aggiornata nella foggia del giustacuore e del cappello) un elemento distintivo della vita militare. Che a fine Settecento alcuni miliziani mettessero in discussione il regolamento che avrebbe dovuto armonizzarli al resto dell'armata non era dunque per niente eccezionale. Ma la lettera del Fontana aggiungeva altro, diramando l'ordine di puntare l'attenzione su taluni valligiani meno docili rispetto ai loro correligionari: fra questi, su Bartolomeo Marauda, fratello del ben più noto Giacomo.

> La Maestà Sua, non volendo intanto lasciar passare senza qualche redarguizione e castigo li Giuseppe e Paolo Mondone, il Bartolomeo Marauda ed il Gioanni Malanotto, autori i primi due delle difficoltà eccitatesi nel luogo di Bobbio e gli altri del sussurro eccitatosi nel luogo di San Gioanni, ha incaricato la Segreteria di Stato di ordinare a Vostra Signoria Illustrissima di chiamarli a codesta città, far loro una seria correzione e tenerli per alcuni giorni in arresti[38].

Dal maggio dello stesso anno allarmate segnalazioni si erano concentrate su un pastore di Bobbio, Daniel Comba, «soggetto caldo, sedizioso e pericoloso» secondo l'avvocato Danei, giudice di Luserna. «Sarebbe desiderabile e vantaggioso, a scanso di disordini, che venisse tolto dall'amministrazione della chiesa protestante di Bobbio, perché luogo finitimo ed avente molta comunicazione co' francesi abitanti nella Valle di Queiras. Sotto pretesto di spacciarsi filosofo, il ministro Comba vanta molto la libertà; come ministro della sua setta è molto ascoltato da coloro che la professano e riguardano li movimenti e le intraprese della nazione francese quasi per guerra di religione», aggiungeva l'intendente Pagan. Risultato delle indagini: condanna del Comba a «tener gli arresti» e a doversi «consegnare mattina e sera» al palazzo del governatore di Pinerolo[39].

Erano campanelli d'allarme che facevano scattare un controllo più serrato da Torino. «Sarà intanto opportuno - sempre Fontana a Palma, il 30 luglio

[38] *Lettere ai governatori*, reg. 50, fol. 82-84. Il 29 luglio Palma avrebbe scritto alla Segreteria degli Interni di aver trattenuto in carcere Malanotto e Marauda cinque giorni, mentre non gli era riuscito di acciuffare uno dei due Mondone, allora infermo a una gamba (A.S.T., Corte, Lettere di particolari, P, mz. 9). Non è chiaro il motivo del disordine creato da costoro; risulta piuttosto che il comandante si fosse premurato di intimare loro «di astenersi in avvenire dal prender parte né direttamente né indirettamente nella formazione delle compagnie valdesi, sotto la pena di essere più severamente puniti». Sulle difficoltà incontrate ad imporre un uso regolare delle divise cfr. S. Loriga, *Soldati. L'istituzione militare nel Piemonte del Settecento*, Venezia, 1992, p. 73.

[39] A.S.T., Corte, Lettere di particolari, G, mz. 51, lettera del Grimaldi, Pinerolo, 1°.V.1792.

1792 - che Vostra Signoria Illustrissima pratichi le più accurate diligenze per essere informata del vero modo di pensare degli abitanti delle diverse valli di codesta provincia, e particolarmente per sapere se si fossero per avventura introdotti fra i medesimi i principii e le massime dei francesi»[40].

Le milizie della valle Pellice non entrarono in ogni caso in servizio che dopo l'invasione francese, il 1° ottobre, per disposizione del Palma, ma con un equipaggiamento allestito in fretta e furia. L'esercito procedeva a due marce: da un lato le truppe regolari, con fucili e pallottole uniformi, dall'altro i miliziani, costretti ad accettare quello che i fondi di magazzino potevano passare.

> Non si hanno in questi magazzini palle di calibro diverso di quello fissato per li fucili della truppa, e poiché queste non servono per i fucili di cui sono armati i paesani, si farà trasmettere a Vostra Signoria Illustrissima una certa quantità di piombo in pane, onde si possa ridurre in piccole palle o quadrettoni, e vi si aggiungeranno pure alcuni barili di polvere[41].

Il 3 ottobre le milizie si raccoglievano intorno a Bobbio, ove il governatore di Mirabocco, il cavaliere Gaspare Antonio Milanesio di Quassolo, aveva disposto che i capitani facessero convergere gli uomini, per affidarli al comando del capitano Crotti[42]. Senonché, invase Nizza e la Savoia, i francesi avevano sospeso le incursioni lungo i confini, e il 13 novembre Crotti dava ordine di disarmare. In attesa delle campagne di primavera, tre sole compagnie valdesi rimasero in servizio durante l'inverno del 1792, destando periodicamente l'attenzione del primo segretario di Guerra, ancora a causa di qualche «amministratore» sospetto[43]. Mirabocco, intanto, risultava sguarnito e insufficiente ad accogliere un corpo di rinforzo da Torino:

[40] *Lettere ai governatori*, reg. 50, fol. 124.

[41] Ivi, reg. 52, fol. 116 (lettera di Fontana a Palma, 8.X.1792).

[42] Ivi, reg. 52, fol. 59. Non è improbabile che si trattasse di Giovanni Pietro Crotti (1763-1793), capitano del reggimento Aosta (Manno, VII, p. 429). Del resto, anche Milanesio era stato luogotenente colonnello dello stesso reggimento (P.C.F., 1790, 81, fol. 140) prima di diventare colonnello di fanteria e governatore di Mirabocco (ivi, 1792, 87, fol. 75, e 89, fol. 61).

[43] «Si è poi verificato essersi tenuti da alcuni membri dell'amministrazione del luogo di San Giovanni, ed in ispecie dall'amministratore Malanotte, discorsi imprudenti e tendenti ad eccitare dei sussurri e dell'insubordinazione in quelle milizie valdesi»: *Lettere ai governatori*, reg. 53, fol. 132 (Fontana a Palma, 9.XI.1792). Due delle compagnie rimaste in campo erano state poste nella valle di San Martino, di guardia e come corpi di assistenza ai civili: «sia per custodire il colle d'Albries e quello del Pis come per fornire a quegli abitanti i mezzi di sussistere» (ivi, reg. 54, fol. 58, lettera del Fontana a Palma, 14.XII.1792). E in val Luserna si tentava di fare altrettanto, per custodire le scorte alimentari che venivano saccheggiate a man bassa: «Sua Maestà trova ben adattato il di lei pensiero di comandare, pendente l'inverno, una delle compagnie valdesi della valle di Luserna [...], per impedire le furtive estrazioni di granaglie che da spalloni si fanno nella valle di Queira» (*ibid.*, fol.92, 21.XII.1792).

> È stato a Sua Maestà esposto che i dodici uomini della legione accampamenti ed i quattro cannonieri stabiliti nel forte di Mirabocco non siano sufficienti per la sua difesa, tanto più che degli invalidi ivi presidiati parte sono fuori stato di servizio ed i robusti sono frequentemente absenti con permesso, e che, per altra parte, si sono vedute nelle vicinanze del forte pedate d'uomini sopra la neve, cosicché non sarebbe impossibile che si tentasse d'attaccarvi il petardo e di prenderlo per sorpresa. [...] Siccome è molto probabile che esso signor cavaliere [il governatore della fortezza] incontri, per causa della neve, forti ostacoli per portarsi al forte di Mirabocco, e per altra parte non vi è in esso sito sufficiente per alloggiare tutto il distaccamento di 40 uomini della legione degl'accampamenti che Sua Maestà vi aveva prescritto di stabilirvi, potrà [...] restringere per ora quel distaccamento a 30 uomini[44].

Nel gennaio 1793 la decapitazione di Luigi XVI fece precipitare gli eventi, fino alla prima grande coalizione europea contro la Francia rivoluzionaria. E Vittorio Amedeo III di Savoia, che aveva già sottoscritto il 22 settembre 1792 a Milano l'accordo con l'imperatore Francesco II, stringeva ora un trattato di alleanza con l'Inghilterra, impegnandosi a tenere armati 50.000 soldati per la durata di tutta la guerra (25 aprile 1793)[45]. Di fatto, il Piemonte scese in campo con un esercito di non oltre 38.000 unità, fra cui 8.000 miliziani, ai quali si sarebbero aggiunti 7.000 austriaci e una compagnia di fuoriusciti francesi. Rompendo la tradizione che voleva i sovrani di casa Savoia condurre personalmente i soldati in battaglia, Vittorio Amedeo III passava le consegne al generale Devins, buon diplomatico ma cattivo stratega, fedele più all'Austria che al Piemonte[46]. E mentre la guerra di linea si combatteva nelle province occupate dai francesi, la difesa dei confini continuava ad essere in buona parte affidata ai Valdesi: all'incirca 1.500 miliziani. Nel 1793 il comando di tali milizie toccò inizialmente a uno svizzero, il maggiore Gaudin, il quale, già a capo del reggimento Chablais e poi promosso colonnello, avrebbe deciso di spartire la responsabilità riservandosi la guida delle compagnie della val Pellice, e passando la direzione di quelle delle valli Perosa e San Martino al tenente colonnello Giacomo Marauda. Questi, del resto, sin dal giugno 1792 era stato segnalato dai «deputati delle comunità» alla Segreteria di Guerra per aver proposto di formare quattro compagnie di cacciatori valdesi, e nel

[44] *Ibid.*, fol.121, lettere del Fontana al Palma del 28.XII., e, fol.135, del 31.XII.1792.

[45] Duboin, XXIX, p. 886.

[46] Sulle tensioni nell'alleanza austro-piemontese cfr. P. Bianchi, *Concordia discors. Ragioni e debolezze dell'alleanza austro-piemontese contro la Grande Nation*, atti del seminario internazionale «Marengo e la seconda campagna d'Italia: innovazione e continuità nella guerra europea», Cittadella di Alessandria, 12-13 giugno 2000, Alessandria, dell'Orso, in corso di stampa. La ricostruzione tattica delle campagne militari è stata recentemente riscritta in V. Ilari-P. Crociani-C. Paoletti, *La guerra delle Alpi (1792-1796)*, Roma, 2000.

luglio dello stesso anno quale persona di gran lunga più adatta per svolgere le funzioni di «ispettore o di sopra intendente alle dette compagnie»[47].

La campagna del 1793, povera di azioni di un qualche rilievo, ebbe una ripresa grazie alle operazioni condotte in aprile insieme dal capitano Giovanni Pietro Goanta[48] (non a caso promosso maggiore) e dal sottotenente aiutante maggiore Giacomo Vertu (già soldato semplice del reggimento di Pinerolo, e ora responsabile del controllo delle levate e del coordinamento fra i capitani delle varie milizie). Per aggregare questi uomini marcandone l'identità, in giugno da Torino si pensava di farli rifornire, se non di nuove armi (che, come si è visto, scarseggiavano), almeno di un certo numero di insegne. «Aspetto di ricevere lo stato delle sciabole e cape da tamburo state spedite a codesto signor ufficiale del Soldo per le milizie di codesta provincia e per quelle valdesi [...], e le dirò intanto di prescrivere allo stesso signor uffiziale del Soldo di far passare alla Torre 209 bandiere per uso di dette milizie valdesi e d'indirizzarle al signor colonnello Gaudin» scriveva Fontana al comandante di Pinerolo cavaliere Abyberg[49]. A dispetto delle condizioni degli equipaggiamenti e dell'inesperienza (non infrequente) degli uomini a maneggiare pallottole ed esplosivi, le milizie svolgevano un'utile attività di polizia, per esempio contribuendo all'arresto e al trasporto dei prigionieri di guerra. Era quanto accadeva nel settembre 1793 nei pressi di Pinerolo: «Per sollevare le milizie valdesi del carico che hanno di custodire il capitano tenente Giovanni Pietro Millau francese, stato da una pattuglia delle stesse milizie arrestato -faceva sapere ad Abyberg il primo segretario di Guerra-,

[47] *Lettere ai governatori*, reg. 49, fol. 124; reg. 50, fol. 123; reg. 55, fol. 144. La nomina di Marauda a tenente colonnello (11.III.1793) e colonnello (4.VI.1795) delle milizie valdesi è registrata in P.C.F., 1793, 91, fol.18, e 1795, 97, fol.64.

[48] Quanto a Goanta, si sa che a favore di un suo avanzamento di carriera si era espresso anche il «ministro di Sua Maestà Britannica», che ne aveva elogiato le «ottime qualità» ai responsabili della Segreteria di Guerra di Torino (*Lettere ai governatori*, reg.50, fol.8, 22.VI.1792). È probabile che sia lo stesso Giovanni Pietro Goanta di Torre Luserna il cui figlio, Giambattista, aveva ricevuto nel 1791, con il tramite del comandante di Pinerolo Palma, un passaporto per recarsi a Ginevra per un anno, al fine di impratichirsi nell'arte da orologiaio (A.S.T., Corte, Lettere di particolari, P, mz.9, lettera di Palma del 1.I.1792).

[49] *Lettere ai governatori*, reg. 57, fol. 25. Da Pinerolo erano continue le richieste inviate a Torino per avere scorte non solo di fucili, ma anche di bretelle, bandoliere e cinturoni (*ibid.*, fol.50, 14.VI.1793). Ciò che lamentavano le autorità locali era poi il fatto che gli uomini destinati ad entrare nelle milizie, selezionati sulla base delle consegne per la tassa sul sale compilate alcuni anni addietro, erano risultati per lo più «di statura assai piccola, parte bozzuti ed indisposti, altra parte gozzuti ed altri malaticci», ed erano stati perciò sostituiti con uomini abili alle armi compresi soprattutto nella categoria degli «operai del lanificio, battitori di carta e filatoieri [...] ed altre persone giornaliere disperse in detta città, territorio e feudi, quasi tutti nullatenenti e carichi di famiglia», ovviamente con un notevole aggravio all'economia delle valli (A.S.T., Corte, Lettere di particolari, A, mz.1, «copia di particola d'atto consolare» allegata alla lettera del comandante Abyberg, da Pinerolo, datata 12.V.1793).

[...] scrivo al signor colonnello Gaudin di farlo partire»[50]. Pinerolo stava assistendo al passaggio e al rapido avvicendarsi dei corpi di linea (allora la piazza accoglieva, oltre al proprio reggimento provinciale, il reggimento di Moriana e quello dei dragoni austriaci), mentre procedevano gli arruolamenti di sbandati (fra cui diversi disertori) per rimpolpare le fila dei «paesani»: in una piazzaforte d'antico regime (in Piemonte e altrove) tutto ciò non era affatto raro[51]. Tornando ai Valdesi saliti in montagna durante l'estate, in novembre essi discendevano a valle: sette compagnie si acquartieravano a Villanova, assistite dai cappellani di culto protestante che erano stati assegnati dai rispettivi comandanti[52].

Durante le operazioni in val Perosa e val San Martino, Maurauda fu coinvolto in quelle trattative segrete che, nelle intenzioni dei francesi, avrebbero dovuto portare il Piemonte a schierarsi con i rivoluzionari abbandonando i propri alleati. Come il comandante delle milizie valdesi ha narrato nelle sue memorie militari[53], il primo incontro con gli emissari d'oltralpe si tenne ai

[50] *Lettere ai governatori*, reg. 58, fol. 46.

[51] Si veda, in particolare, ivi, reg. 59, *passim*. La giustapposizione di corpi franchi, reggimenti provinciali e truppe regolari non era rigida, come dimostra il fatto che i miliziani confluissero nell'unità di fanteria di Pinerolo: «Sulle rappresentanze fatte [...] dal signor Danesio, capitano della compagnia delle milizie valdesi di Luserna, Sua Maestà si è degnata di dispensare la stessa compagnia dal somministrare a quella di riserva del reggimento della provincia il suo contingente di dieci uomini», ivi, reg. 62, lettera del Fontana al Grimaldi dell'11.VII.1794.

[52] Al seguito dei cattolici che si trovavano incorporati nelle milizie valdesi stavano preti cattolici, mentre come cappellani dei soldati protestanti venivano reclutati i pastori stessi delle valli quando i corpi rimanevano in sede, oppure, a turno, uno di essi se, per necessità di servizio, le milizie si fossero dovute allontanare dal proprio territorio. I cappellani protestanti non erano sullo stesso piano dei cattolici, né in relazione al grado né in relazione alla paga. Se infatti i cappellani cattolici (incaricati di celebrare messa, di predicare il Vangelo, d'insegnare il catechismo in tempo di quaresima, di controllare costumi e letture dei soldati, di registrare matrimoni, nascite, battesimi e sepolture, di assistere gli infermi, e infine, nel caso di corpi misti -formati da soldati cattolici e protestanti-, di salvaguardare l'osservanza del cattolicesimo impedendo che si verificassero commistioni di culto) erano equiparati ai capitani percependo 60 lire mensili, quelli protestanti, con 50 lire di paga al mese, equivalevano ai capitani tenenti. Sui cappellani cattolici e sui «ministri dei protestanti per i Valdesi» si vedano A. Pascal, *Cappellani cattolici nelle milizie valdesi (1792-1793)*, «B.S.S.V.», 1940, pp. 51-56, e G. Tourn, *Pastori e cappellani nelle guerre valdesi,* in: *La spada e la croce. I cappellani italiani nelle due guerre mondiali*, a cura di G. Rochat, Torre Pellice, 1995 (n. 176 del «B.S.S.V.»), pp. 13-27.

[53] Maranda [Marauda], *Tableau du Piémont sous le régime des rois avec un précis sur les Vaudois et une notice sur les barbets,* Turin, a.XI rep. (1803). Dedicato al primo console Bonaparte, il saggio, preceduto da una descrizione geografica del Piemonte, procede da un quadro delle istituzioni politiche, dell'economia e della cultura sabaude d'antico regime (con una critica serrata alla vita nobiliare, al clero, alla religione di Stato e alla morale del popolo) al *Précis sur les Vaudois* (pp. 158-234), in cui il centro della narrazione non risulta costituito tanto dalle vicende della comunità quanto dalle operazioni militari compiute dal 1792 al 1800.

piedi del Colle della Croce: quale contropartita per l'annessione di Nizza e della Savoia alla Francia, al Piemonte si sarebbe offerto di procedere alla conquista del Milanese col sostegno di 90.000 soldati francesi. Visti gli indugi del ministro degli Esteri sabaudo, il conte Giuseppe Francesco Gerolamo Jerret d'Hauteville, fu fissato un nuovo incontro alle Bergerie del Colle d'Abries. Intanto Marauda giungeva a Torino, ove dal governo egli non avrebbe avuto altra indicazione se non l'invito a continuare a temporeggiare. Per conto di Vittorio Amedeo III, il barone Vignet e l'ambasciatore Barthélemy discutevano contemporaneamente il medesimo piano in Svizzera. E che il tradimento ai danni dell'Austria non riuscisse a consumarsi all'aprirsi degli anni Novanta non significava che l'esercito piemontese fosse destinato a mantenersi nel suo complesso impermeabile alle nuove di Francia. I segni del cedimento sarebbero emersi di lì a non molto, senza contare che gli allettamenti francesi si sarebbero riproposti pari pari all'indomani dell'armistizio di Cherasco[54]. Quanto poi al coinvolgimento di un semplice comandante di milizie come Marauda, esso era stato tutt'altro che casuale.

Nato a San Giovanni nel 1742, comune allora abitato quasi interamente da Valdesi, Marauda si era emancipato presto dai costumi di una famiglia di possidenti terrieri discretamente agiata, retta in modo patriarcale dall'austera figura di suo nonno Stefano (1754). Il padre di Giacomo, Giovanni, aveva acquistato una certa autorità tra i valligiani negli anni della guerra di Successione austriaca, quando, con il titolo di *lieutenant*, era stato messo a capo di una delle compagnie di milizie reclutate nel suo comune, divenendo successivamente tenente. Cresciuta vistosamente la famiglia dopo il suo matrimonio con Susanna Gay, Giovanni aveva spinto agli studi alcuni dei figli, fra cui il secondogenito Giacomo, destinato a passare dalla scuola latina di Torre Pellice ai corsi di eloquenza e filosofia di Losanna. Qui Giacomo avrebbe tuttavia interrotto bruscamente un tipo di formazione volta a farne un pastore della chiesa valdese. Dalla Svizzera, egli si era trasferito in Olanda, dove aveva guadagnato prestando servizio di precettore in casa di un paio di giovani nobili, gli stessi che avrebbe accompagnato presso diverse corti d'Europa. Dopo una decina d'anni trascorsi in Olanda, nel 1772 Marauda era tornato in Piemonte, stabilendosi a Torre Pellice con la moglie Susanna Elisabetta Peyrot. E, attraverso la moglie, egli era entrato a far parte del ceto dei grandi commercianti di tessuti e panni della valle, facendo società con il suocero, Daniele Peyrot, e con i due cognati, Paolo e Giacomo Vertu.

[54] Sul partito favorevole a trattare con la Francia dopo la tregua d'armi della primavera del 1796 (quello dei Priocca, dei San Marzano, dei Prospero Balbo) e sul retroterra culturale che lo alimentava (non ultimi i saggi dedicati dal Galeani Napione all'idea di una «confederazione delle potenze d'Italia» da crearsi a spese della Lombardia) cfr. G.P. Romagnani, *Prospero Balbo intellettuale e uomo di Stato (1762-1837)*, I, *Il tramonto dell'antico regime in Piemonte (1762-1800)*, Torino, 1988, pp. 241-251.

Consigliere del comune di San Giovanni nel 1785 e nel 1787, delegato come laico al sinodo valdese del 1785, i suoi contatti con la capitale si erano inaugurati, in forma ufficiale, grazie alla sua partecipazione alla cerimonia di omaggio organizzata dalla comunità valdese in occasione dell'incoronazione di Vittorio Amedeo III. Quando era scoppiata la guerra, ormai ben introdotto in ambienti borghesi impegnati non solo nel commercio tessile, ma anche nella compravendita di case e terreni, egli aveva da poco iniziato a collaborare con una manifattura a Porte, vicino a Pinerolo. Uomo di mondo oltre che d'affari, Marauda costituisce una figura interessante per l'intraprendenza in campo economico, figura dotata di originalità di pensiero (laico e non insensibile allo spirito dei Lumi), ma al tempo stesso troppo compromessa per essere semplicemente ricondotta al prototipo del fiero valdese o, tanto meno, a quello del fedele suddito dei Savoia. Non è un caso, per esempio, che un Armand Hugon si lasci andare, sul suo conto, a giudizi non proprio lusinghieri, definendolo «un po' fanfarone», e al più uomo «oltreché curioso, anche simpatico»[55]. D'altro canto Marauda, prima di tornare in scena negli anni del Governo provvisorio, pagò di persona la propria disinvoltura, cadendo nel gioco di ritorsione sabauda al colpo di mano attuato dalla Francia fra l'8 e il 9 maggio 1794: l'attacco al forte di Mirabocco.

Scesi fino a Bobbio, tra il panico della popolazione e la ritirata dei miliziani colti di sorpresa, i francesi erano stati allora respinti grazie all'intervento del colonnello Gaudin, che aveva saputo coordinare unità di milizia e corpi regolari (il primo battaglione dei reggimenti svizzeri Zimmermann, Bachmann e Payer-in-Hoff), mentre, al comando di cinque compagnie valdesi, il marchese Carlo Emanuele Manfredi Luserna d'Angrogna aveva provveduto a coprire la valle Guicciarda (o dei Carboneri). La resa costò la condanna a morte del comandante della fortezza, lo svizzero Giorgio Mesmer (per quanto egli fosse uscito dall'aggressione nemica con l'onore delle armi), dando vita a una serie di inchieste dietro cui stavano sospetti nutriti ormai da tempo[56]. Le accuse si concentrarono su Marauda, e con lui su altri Valdesi: il comandante Gaudin, il maggiore Goanta e il capitano Musset, che finirono in carcere. «Principali autori del tradimento furono Giacomo Marauda, colonnello delle milizie valdesi, il ministro Pietro Geymet, moderatore della Tavola Valdese,

[55] A. Armand Hugon, *Giacomo Marauda colonnello dei valdesi*, «B.S.S.V.», 1956, pp. 31-53; ivi, 1957, pp. 41-61.

[56] Nel 1792 Mesmer era stato registrato al soldo sabaudo come luogotenente colonnello del reggimento Fatio -dal nome del colonnello proprietario, il ginevrino Pierre Fatio- (P.C.F., e *Capitolazione del reggimento svizzero di Fatio approvata con regio viglietto de [sic] 6 decembre 1792*, A.S.T., Ministero della Guerra, Miscellanea, serie I, pacco 13, fasc. 1384). Sulla reazione ai sospetti di congiura antimonarchica cfr. N. Bianchi, *Storia della monarchia piemontese dal 1773 al 1861* (interrotta al 1814), Torino, 1877-1885, 4 voll., vol. III, pp. 554 e ss.

ed altri ancora», avrebbe scritto nelle sue memorie, dopo la Restaurazione, Manfredi Luserna di Angrogna[57]. Vere o false che fossero queste accuse, 19 maggio giungeva a Torre il colonnello Luigi Vincenzo Fresia[58] con l'incarico di prendere il posto del brigadiere Gaudin; senonché questi, lasciatosi trascinare nelle rappresaglie contro quanti erano sospettati di collaborare con il nemico, finì coll'inimicarsi i valligiani, inducendo il sovrano a sostituirlo per tentare di riconquistare la fiducia dei Valdesi. Il 25 giugno 1794 le consegne passavano a Bonifacio Sebastiano Zimmermann, un vecchio colonnello di guardie svizzere che, già in servizio in Francia, scampato ai massacri del 10 agosto 1792, si era arruolato in Piemonte, riuscendo a far emanare, proprio nel giugno 1794, un biglietto regio con il quale si cercava di riconciliare il favore dei Valdesi concedendo loro di poter esercitare la professione medica fra correligionari[59]. In settembre, grazie all'intervento del ministro Hauteville e alle pressioni che erano state fatte sul sovrano, Marauda veniva scarcerato e reintegrato al comando delle sue milizie con i gradi di maggiore di fanteria. Per decisione del duca d'Aosta (il principe Vittorio Emanuele, l'autore stesso dell'arresto), lo si sarebbe tuttavia tenuto lontano, ancora per un biennio, dal scendere in campo, impiegandolo piuttosto nello studio topografico delle valli battute dai suoi uomini. Superate le minacce più incombenti, a fine anno il primo segretario di Guerra poteva così trasmettere al comandante di Pinerolo l'apprezzamento del governo per quanto stava facendo Zimmermann:

> Mi compiaccio d'intendere [...] che il distaccamento col consenso del signor generale conte Zimmermann, speditosi nel luogo di Cumiana, abbia già prodotto il buon effetto da lei accennatomi coll'arresto di tre dei perturbatori della pubblica quiete, due dei quali sono soldati[60].

[57] Cfr. A. Armand Hugon, *Giacomo Marauda* cit., I parte, p. 48.

[58] Secondo scudiere e gentiluomo di bocca dei Reali Principi (1765), primo scudiere della principessa del Chiablese (1775), luogotenente colonnello del reggimento di Torino (1793), colonnello di fanteria (1795), colonnello del reggimento provinciale d'Ivrea (1796), Fresia (1744-1815) fu giubilato nel 1800, ma ricevette ancora il titolo di barone dell'Impero negli anni napoleonici (1810), divenendo membro del Collegio elettorale del Po. Suo fratello Maurizio Ignazio (1746-1826), colonnello dei dragoni Chablais, sarebbe entrato al servizio della Francia (1815), ottenendo i gradi di generale di divisione, insignito del titolo di cavaliere Legion d'onore e di San Luigi. Oltre alla registrazione delle rispettive patenti, in P.C.F., cfr. Manno, X, p. 442.

[59] Dal grado di luogotenente colonnello (1790) e poi di colonnello di fanteria (1793), in Piemonte Zimmermann passò a quelli di colonnello proprietario del reggimento di Luserna (1793) e infine di maggior generale di fanteria (1794). Oltre alle patenti registrate in P.C.F., cfr., per la composizione dello stato maggiore e del corpo dei bassi ufficiali di tale reggimento, la capitolazione dell'11.IV.1793 e i relativi «articoli addizionali» (20. III.1797) in A.S.T., Ministero della Guerra, Miscellanea, serie I, pacco 13, fasc. 1386. Il *billet* del 24 giugno 1794 è pubblicato in Duboin, XIV, p. 721.

[60] *Lettere ai governatori*, reg. 64, fol. 139 (19.XII.1794).

Le principali operazioni militari del 1795, se si esclude la missione del 25 ottobre (quando le milizie dei valligiani, varcato il confine, misero in fuga un corpo di guardia francese di una decina di uomini), si sarebbero svolte lontano dalle terre valdesi. In difesa delle Alpi restavano i principi Vittorio Emanuele e Giuseppe Maurizio, mentre il grosso degli eserciti coalizzati contro la Francia si era portato sulla riviera, sotto la guida del generale austriaco Devins e con l'appoggio di alcune squadre inglesi. Al comando dei Valdesi era tornato nel frattempo il maggior generale Gaudin, destinato, in ogni caso, a compiere non altro che semplici servizi di vigilanza.

Esausto e sfiduciato, nella primavera del 1796 il Piemonte si preparava a subire l'ultimo attacco: quello dell'armata affidata al giovane Bonaparte. Sotto le insegne sabaude, sulla carta, si trovavano circa 110.000 uomini, soprattutto soldati volontari, con una buona quota di stranieri (concentrati nel reggimento Reale alemanno e in sette reggimenti svizzeri) e con una netta maggioranza di corpi di fanteria rispetto a quelli di cavalleria ed artiglieria. Di questi uomini, tuttavia, non sarebbero scesi in campo, di fatto, se non 31.000 soldati, di cui 17.000 in prima linea, mentre i 29 reggimenti della fanteria d'ordinanza avrebbero continuato a ricevere un contributo indispensabile (secondo un sistema consueto) dalle riserve attinte alle milizie urbane e provinciali. Né inizialmente le condizioni dell'esercito francese, comandato ancora da Schérer, risultavano tanto migliori: le casse del Direttorio erano vuote e mandavano ben poco denaro per pagare le reclute. La svolta si sarebbe avuta, piuttosto, con l'arrivo di Bonaparte. Il 13 aprile 1796 a Millesimo l'armata guidata dal generale corso sbaragliava i piemontesi e il 14, a Dego, gli austriaci. Avanzati da Millesimo a Ceva a Mondovì, occupate Tortona, Alessandria, Cuneo e le fortezze lungo la riva destra del Po, tagliate le vie di comunicazioni con la Francia attraverso il Col di Tenda, i francesi concessero infine al re di Sardegna, il 28 aprile 1796, quell'armistizio che era stato chiesto già da alcuni giorni.

Le condizioni stabilite a Cherasco, in occasione della firma del trattato, piegavano di fatto il Piemonte a un accordo umiliante, che anticipava la pace di Parigi: Vittorio Amedeo III veniva cioè costretto a deporre le armi cedendo alla Francia Nizza e la Savoia, consegnando parecchie piazze e lasciando libero il passaggio alle truppe repubblicane impegnate sul fronte italiano[61]. Di

[61] Per seguire le fasi della risposta all'attacco francese del 1796, con le operazioni condotte da un lato dal generale Colli (a capo dei piemontesi) e dall'altro dal comandante Beaulieu (in testa agli austriaci), fino all'armistizio di Cherasco, cfr. la classica descrizione di F.A. Pinelli, *Storia militare del Piemonte. Dalla pace di Aquisgrana al 1850*, Torino, 1854, 3 voll., ediz.anast., Torino, s.d., vol. I, pp. 603-682, più in breve, A. Fugier, *Napoleone e l'Italia*, Roma, 1970, 2 voll., vol. I, pp. 81-84, 98-100, 102-103, e ora V. Ilari-P. Crociani-C. Paoletti, *La guerra delle Alpi* cit., *passim*. Su Michelangelo Alessandro Colli (1738-1808) si veda inoltre la voce di V. Bertelli, in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi D.B.I.), vol. XXVII, Roma, 1982, pp. 48-49.

qui il disorientamento dei responsabili delle zone di presidio, che si vedevano sfuggire di mano i tradizionali metodi di controllo: «ho l'onore di riscontrare l'Eccellenza Vostra d'aver date le necessarie disposizioni per evitare ogni sorpresa che potesse da taluno venir fatta nell'introdursi nei Regi Stati sotto il manto dell'uniforme francese», quasi si giustificava il comandante Rossi, da Pinerolo, con il primo segretario degli Interni[62]. Quanto ai Valdesi, l'11 maggio dello stesso anno le loro milizie venivano rimandate a casa, come sin dal 29 aprile si era anticipato al comandante di Pinerolo dalla Segreteria di Guerra[63]. Iniziava, a questo punto, una lenta trattativa delle valli con la corte per ottenere ciò che il biglietto del giugno 1794 non aveva riconosciuto: l'esenzione dai tributi destinati a sostenere le pratiche di culto cattolico nello Stato, il diritto di essere trattati fiscalmente e giuridicamente al pari dei cattolici, per poter accedere indifferentemente alle cariche civili e militari, la possibilità di ampliare e stabilire in sedi più comode alle comunità le proprie chiese. Se alla vigilia dell'armistizio un giovane pastore, Giacomo Brez, aveva pubblicato in Olanda una storia dei Valdesi, contrassegnata con un falso luogo d'edizione (Parigi, 1796), contando di riuscire a far leva sulla lungimiranza del sovrano sabaudo (il «sage Victor»), l'abdicazione e la morte di Vittorio Amedeo III, con il passaggio di consegne, nell'ottobre 1796, al figlio Carlo Emanuele IV, avrebbero presto lasciato sfumare ogni aspettativa. Sebbene le valli avessero inviato la consueta delegazione ad omaggiare il nuovo re (fra tre pastori e quattro laici erano anche Giacomo Marauda e suo cognato Daniele Peyrot), nonostante da un lato il generale Zimmermann dall'altro l'ambasciatore inglese Trevor insieme con l'incaricato per l'Inghilterra a Torino Jackson premessero per una soluzione favorevole alla comunità protestante, le richieste valdesi rimasero senza risposta.

[62] A.S.T., Corte, Lettere di particolari, R, mz. 55, lettera del 30.X.1796. C'era poi addirittura dell'imbarazzo nella lettera che Rossi scriveva il 6 dicembre dello stesso anno: «Ho ricevuto il veneratissimo foglio [...] continente le provvidenze datesi per l'estirpazione dei facinorosi, ladri e malviventi, a' quali non ommetterò di uniformarmi, assicurandola che invigilerò e farò invigilare sulla rigorosa osservanza dell'annuale manifesto di questo governo per le consegne ingiunte agli osti e cabarettieri [...]. Comeché la truppa esistente attualmente in questa città consiste in pochi uomini, ne ho quest'oggi partecipata la Segretaria di Guerra per avere le sue determinazioni nel caso che dovessi spedire dei forti distaccamenti per l'esecuzione delle provvidenze datesi col sulodato manifesto senatorio», *ibid.*

[63] «Sua Maestà [...] ha perciò determinato di rimandare alle case loro provvisionalmente gl'individui delle due compagnie di milizie di codesta provincia [...], onde potrà ella far loro deporre le armi e, per il caso che sia già stato ai medesimi distribuito il vestiario, potrà lasciar loro il vestito e calzoni, e far restituire li *sur touts*, che dovranno essere insieme alle armi ritirati nei regi magazzeni», *Lettere ai governatori,* reg. 67, fol. 238. Il 1° maggio 1796 lo stato maggiore a capo delle compagnie valdesi delle comunità di San Giovanni, La Torre, Angrogna, Villar, Bobbio e Rorà risultava composto dal maggior generale Gaudin, dal colonnello Marauda e dal maggiore Musset (lo si veda pubblicato, a cura di Jahier, in *Le valli valdesi durante la Rivoluzione* cit., parte I, 1929, p. 76).

Di lì a non molto, a partire dal 1797 (sull'onda delle insurrezioni che stavano serpeggiando un po' in tutto il Piemonte, e per una concomitanza di fattori che sicuramente univa al logoramento dovuto alla guerra recente il ricordo delle secolari angherie sofferte da quell'*enclave*), nelle valli valdesi si sarebbe accesa la miccia della rivolta. Né sarebbero mancate (come si era verificato spesso fra le milizie coinvolte nella guerra) spedizioni con un'azione concordata di cattolici e protestanti. È quanto avvenne, per esempio, in occasione di quella marcia che, nata da alcune squadre di Villar, di Bobbio e di Torre, e ingrossatasi strada facendo con altri gruppi di San Giovanni, Angrogna, Luserna, Bibiana e Rorà (per un totale -si racconta- di 1.500 uomini), inneggiò all'esproprio dei titoli feudali contro il castello del marchese di Rorà, a Campiglione[64]. Si trattava per lo più di bande esasperate dalla scarsità dei generi di prima sussistenza e mal armate, tali, in ogni caso, da intimorire la corte, che consegnò il controllo delle valli a Zimmermann; il prefetto, intanto, inviava informazioni alla Segreteria degli Interni, dalla quale il ministro Clemente Damiano di Priocca avrebbe diramato l'ordine di arrestare e far condurre a Pinerolo i capi dell'insurrezione, perché li si sottoponesse immediatamente al giudizio di un tribunale militare[65]. Pochi giorni prima dei fatti di Campiglione era scoppiata un'insurrezione a Bricherasio, e la situazione era sul punto di degenerare[66]. «Sua Maestà, egualmente informata trovarsi da molteplici facinorosi accorsi da varie parti minacciata la tranquillità de' Valdesi, e che questi fedeli suoi sudditi, sempre costanti nel loro zelo e vero attaccamento al suo sovrano, sono disposti ad armarsi non solo per la propria difesa, ma per apporre un argine ai male intenzionati, onde non si estendano nelle vicine provincie, [...] volendo procurare loro una valida assistenza, ha prescelto il signor conte di Zimmermann maggiore generale nelle regie armate per recarsi ad organizzarli», scriveva la Segreteria

[64] Cfr. D. Carutti, *Storia della corte di Savoia durante la Rivoluzione e l'Impero francese*, vol.I, Torino, 1892, 2 voll., vol. I, p. 371; D. Jahier, *Le valli valdesi* cit., parte I, 1928, pp. 47-48.

[65] Si veda la lettera del comandante Rossi del 27.VIII.1797, accanto a quella di Zimmermann, in cui si descrivono le operazioni contro i vagabondi e i banditi che infestavano il Pinerolese (La Torre, 24.VIII.1797), e alla breve e rassicurante relazione sulla situazione a Villar Luserna firmata dal notaio Rebuffo, segretario della comunità (26.VIII.1796), in A.S.T., Corte, Lettere di particolari, R, mz. 55. Segretario degli Esteri dopo le dimissioni di Perret d'Hauteville (1796), Priocca (1749-1810) aveva avuto la reggenza «provvisionale» presso la Segreteria di Stato per gli Affari Interni a partire dal 21 gennaio 1797. Su di lui cfr. la voce di M. Gosso in D.B.I., vol. XXXII, 1986, pp. 347-350.

[66] Il 26 luglio 1797 gli abitanti della comunità avevano rivendicato, contro i signori del luogo, i diritti comunali al possesso e all'uso dei mulini, facendo causa comune ed indirizzando una supplica al sovrano insieme con altre comunità valdesi (Bobbio, Villar, Torre, San Giovanni, Angrogna, Rorà, Parostino e Roccapiatta) e cattoliche (Luserna, Lusernetta, Bibiana, Garzigliana, Osasco e San Secondo). Cfr. L.C. Bollea, *La Rivoluzione in una terra del Piemonte*, Torino, 1906.

di Guerra il 29 luglio al comandante Rossi[67]. Zimmermann, ancora una volta, seppe usare la sua capacità di mediazione: già il 13 agosto i ribelli facevano atto di sottomissione, mentre il 20 dello stesso mese il generale svizzero, a nome del nuovo reggente la Segreteria degli Interni, e cioè del conte Carlo Giuseppe Battista Cerutti di Castiglion Falletto[68], assicurava le autorità locali che nelle valli era stata ristabilita la tranquillità. In ritardo perché lo Stato potesse assumersi l'impegno, e senza la dovuta determinazione, il 25 agosto 1797 venivano emanate alcune istruzioni sovrane che promettevano un'ulteriore apertura verso i Valdesi, confermando loro: l'esonero dal «cero pasquale», da decime e da altre prestazioni a vantaggio dei parroci, la possibilità di trasferire gli edifici di culto previa comunicazione all'intendente di Pinerolo, e, soprattutto, la facoltà di esercitare non solo la professione medica, ma anche le arti notarili[69]. Presto, tuttavia, sarebbe seguito il disinganno, provocato, per esempio, dall'interruzione dei lavori di edificazione del nuovo tempio valdese di San Giovanni, nonostante l'intendente avesse già dato il via al progetto[70].

[67] *Lettere ai governatori*, reg. 69, fol. 242.

[68] Senatore nel 1786, avvocato generale del Piemonte nel 1796, primo ufficiale e infine reggente gli Interni al posto di Priocca, su Cerutti cfr. la scheda biografica in E. Genta, *Senato e senatori di Piemonte nel secolo XVIII*, Torino, 1983, p. 202.

[69] *Copia di parere sovra le rappresentanze fatte dai religionari abitanti delle Valli per ottenere le sovrane benefiche provvidenze a riparo di alcuni abusi ed aggravi ed a conseguimento di alcune prerogative delle quali essi non godono a differenza dei cattolici coabitanti in diversi luoghi delle stesse Valli (18-7-1797). Con alcune memorie relative e con copia di regio viglietto delli 25 successivo agosto diretto al prefetto di Pinerolo, in virtù del quale viene concesso ai Valdesi, fra le altre cose, oltre l'esercizio del notariato anche quello della medicina a favore di quelli della loro religione, con ciò che vi siano ammessi previo quell'esame che sarà prescritto*, A.S.T., Corte, Paesi, Pinerolo, Provincia di Pinerolo, mz. 24 ter, fasc. 10. Il manifesto che firmò il 26 agosto il prefetto Pietro Ludovico Ruffini è stato pubblicato da Jahier, in *Le valli valdesi durante la Rivoluzione* cit., parte I, 1929, pp. 74-75.

[70] La realizzazione del tempio, importante per il suo valore simbolico (si trattava del primo edificio di culto costruito al di fuori dei territori in cui i Valdesi erano stati costretti dalla convenzione di Cavour del 1561), si sarebbe compiuta solo in epoca napoleonica, con l'inaugurazione del 20 dicembre 1807. Colpito dal terremoto del 1808, ristrutturato nel 1811, chiuso nel 1814 dopo la Restaurazione, nell'Ottocento il tempio sarebbe stato inizialmente riaperto (nel 1816, grazie all'intervento dell'ambasciatore inglese a Torino, l'ammiraglio Bentinck) a condizione che lo si mantenesse isolato con uno steccato in legno, condizione che sarebbe venuta infine meno a seguito dell'«editto di parificazione» carloalbertino (1848). Sulle vicende, oltre che del tempio, della separazione fra cattolici e Valdesi a Luserna-San Giovanni si veda la sintetica, ma ben documentata voce in *Il Piemonte paese per paese* cit., vol. IV, 1995, pp. 135-140.

4. *La breve stagione repubblicana e la restaurazione austro-russa: 1798-1799*

Subita la discontinua, ma inesorabile penetrazione francese, circondato ormai da tre Stati repubblicani (Francia, Repubblica cisalpina, Repubblica ligure), l'8 dicembre 1798 il Regno sardo capitolava. Già presidiato in tutti i suoi punti strategici, il Piemonte era stato occupato con una certa facilità, in pochi giorni.

Ai confini occidentali il via all'attacco era stato dato il 17 aprile da una banda di fuoriusciti piemontesi ingrossata da elementi stranieri: all'incirca 200 «patrioti» che, sotto la guida del capo di battaglione francese Collignon e dell'ufficiale piemontese d'artiglieria Andrea Junod (già condannato ed amnistiato per cospirazione), raccoltisi ad Abries, nel Queyras, valicate le Alpi, erano scesi in val Pellice, fino a Bobbio e a Villar[71]. Qui, ad arginare l'avanzata dei rivoluzionari, era giunto un corpo sabaudo inviato dal comandante di Pinerolo, piazza ancora abbastanza coperta dal frequente passaggio di truppe di linea[72]. Estranea al piano d'aggressione, ma colpevole di avervi fatto coro, la popolazione della comunità aveva risposto alla minaccia di rappresaglie abbandonando per lo più in massa le proprie terre, fino a quando, subite le pressioni dell'ambasciatore francese Ginguené, il sovrano non concesse un'amnistia, impedendo soltanto che dell'atto di clemenza potessero godere i capi della congiura[73]. Assalito dalla Repubblica ligure sul fronte rivierasco (se Loano aveva capitolato nelle mani dei liguri, Oneglia aveva eroicamente opposto resistenza agli ordini del comandante Des Geneys), il

[71] Il 6 luglio 1798 risultava essersi consegnato ad Abries, nel Département des Hautes Alpes, per chiedere la cittadinanza francese, un gruppo di piemontesi che comprendeva: Giuseppe Antonio Bernardi, giudice di Torre Luserna, Gian Battista Barbera, medico di Pinerolo, Domenico Lubat, di Revello, Vincenzo Aiazzo, di Vigone, Matteo Portis, medico di Cavour, Carlo Gallo, di Revello, e Giambattista Rai, di Chieri. Alcuni giorni dopo il comandante di Pinerolo così scriveva agli Interni: «Ieri si è portato in questa città il signor Bernardi, già generale de' fuoriusciti, colla sua moglie ed alcuni compagni, e, nell'aver inteso che li medesimi erano muniti di coccarda della nazion francese, gli ho fatti chiamare, e mi hanno rammostrate le patenti di cittadinanza rapportate dalla Municipalità d'Abries», A.S.T., Corte, Lettere di particolari, R, mz. 55, lettera del Rossi, Pinerolo, 15.VII.1798.

[72] «Sua Maestà ha stabilito di far passare ai forti di Fenestrelle il primo battaglione del reggimento d'Aosta, ora di presidio costì, come altresì di far riunire al primo battaglione del reggimento di Lombardia presidiato in Alba il secondo battaglione d'esso corpo che trovasi pure in codesta città, con avere determinato di destinarvi nuovamente di guarnigione il reggimento di Brempt attualmente di presidio a Saluzzo», lettera del primo segretario di Guerra Filippo Asinari di San Marzano al comandante Rossi del 31.VIII.1798, *Lettere ai governatori*, reg. 71, fol. 169.

[73] D. Carutti, *Storia della corte di Savoia* cit., vol.I, p.448; *Storia della città di Pinerolo*, Pinerolo, 1893, p. 526.

28 giugno 1798 il Piemonte veniva costretto a firmare a Milano una convenzione in base alla quale la cittadella di Torino avrebbe dovuto essere presto consegnata ai francesi. Di qui all'insediamento del Governo provvisorio, in dicembre, il passo fu breve.

Iniziava per il Piemonte una sorta di tutela, sotto un regime repubblicano destinato a durare sino al maggio 1799, senza che la fine della monarchia fosse peraltro riuscita a premiare le aspettative dei giacobini, i quali non videro proclamare alcuna amministrazione autonoma, bensì quella che Nicomede Bianchi avrebbe definito non più che una «larva di governo, decorata pomposamente dei simboli della repubblica». Il generale Joubert si era adoperato infatti perché lo Stato, secondo le direttive parigine, fosse nominalmente guidato da quindici cittadini di idee moderate, che si erano formati negli uffici sabaudi: il barone Francesco Favrat (procuratore generale presso la Corte dei Conti), Felice Clemente Fasella (intendente generale delle Gabelle), Giovanni Battista Bertolotti (senatore), Giuseppe Fava (intendente dell'Ufficio del Controllo), Pier Gaetano Galli, conte della Loggia (reggente la Camera dei Conti), Francesco Brayda (avvocato dei poveri), Stefano Giovanni Rocci (segretario degli Interni), Vincenzo Bottone di Castellamonte (giureconsulto), Giuseppe Cavalli (già avvocato dei poveri), gli ex professori dell'Università Innocenzo Baudisson e Agostino Bono, il medico Giuseppe Sartoris, l'avvocato Luigi Colla, il conte Felice San Martino della Motta, Carlo Bossi, conte di Sant'Agata (ex ambasciatore all'Aja, dove era entrato in connivenza con il Direttorio). L'insoddisfazione diffusa nelle province di fronte alla cautela rivelata in tale scelta indusse successivamente ad aggiungere ai primi quindici altri dieci membri governativi di più spiccata fede filo-francese e di estrazione sociale più varia: Giovanni Battista Balbis (medico), Pietro Avogadro (conte di Valdengo e Formigliana), Carlo Botta, Giuseppe Cerise, i giureconsulti Alessio Antonio Simian e Filippo Benedetto Bunico, Antonio Bellini (professore novarese e sacerdote), Pietro Geymet (moderatore della Tavola Valdese nelle valli di Luserna, Perosa e San Martino), Secondo Enrico Chiabrera (già sostituto avvocato fiscale generale), e infine Domenico Capriata (intendente generale di Guerra)[74].

[74] Accanto a N. Bianchi, *Storia della monarchia piemontese* cit., vol. III, pp. 1-78, cfr. i saggi di G. Vaccarino, ora raccolti in *I giacobini piemontesi (1714-1814)*, Roma, 1989, 2 voll. Cfr. inoltre, P. Notario, *Politica e finanza pubblica piemontese sotto l'occupazione francese (1798-1800)*, Torino, 1978; M. Gosso, *Sulla politica finanziaria ed economica del Governo provvisorio piemontese*, «B.S.B.S.», 1973, pp. 279 e ss. Recenti contributi, utili per far luce su aspetti più specifici (rapporto fra governo ed enti locali, ordinamento giudiziario, Municipalità di Torino), sono costituiti dai saggi rispettivamente di M. Carassi, M.P. Niccoli, R. Roccia contenuti in Aa.Vv., *Dal trono all'albero della libertà. Atti del convegno Torino 11-13 settembre 1989*, Roma, 1991, 2 voll., vol. I, pp. 109-144, 207-220, 285-302. Sulla politica estera del Direttorio e d'età napoleonica si vedano poi C. Zaghi, *Napoleone e l'Italia*, Napoli, 1969; Id., *L'Italia di Napoleone dalla Cisalpina al Regno*, in: *Storia d'Italia*, diretta da G. Galasso, vol. XVIII, 1, Torino, 1986.

L'ingresso del pastore Geymet tra le fila del governo faceva sperare alle valli valdesi nel riconoscimento della libertà religiosa e dell'eguaglianza civile, aspirazione che, nel breve volgere della stagione repubblicana, avrebbe avuto, d'altro canto, scarse possibilità di concretarsi[75]. In ogni caso, il 1798 si chiudeva per le vallate con un bilancio relativamente positivo, foriero anzi di ulteriori novità sul piano politico. Lo stesso anno a Pinerolo, città di lunga tradizione cattolica, veniva eletto a far parte della Municipalità il figlio di un pastore valdese: Cipriano Appia. E nel maggio 1799, quando ormai l'avanzata austro-russa stava mettendo in scacco la capitale, fu a Pinerolo che il Governo provvisorio decise di trasferirsi consegnando la propria presidenza a Geymet, mentre Zimmermann, che con estrema disinvoltura era tornato a servire la Francia, ricevuto il comando militare della provincia, chiamava al suo fianco Marauda, riprendendo gli arruolamenti comune per comune. A Pinerolo si poteva contare su un presidio sufficientemente agguerrito e su una guardia nazionale fedele ai francesi, e ciò spiega perché là fosse stata trasferita l'Amministrazione generale e istituito un Tribunale d'alta polizia. Mentre Geymet, in qualità di presidente dell'Amministrazione, assicurava il regolare concorso dei correligionari e ripartiva gli ufficiali, i Valdesi si diedero a riorganizzare una propria compagnia di soldati, che, nata dai resti di un battaglione e di una mezza brigata leggera, avrebbe costituito dapprima la retroguardia delle truppe francesi alla battaglia di Prelabà (28 maggio 1799), dando poi vita (nel luglio 1799, una volta ritiratasi a Grenoble e qui unitasi al battaglione dei Difensori della patria agli ordini del Marauda) a una legione[76].

[75] In età napoleonica, dopo la parentesi della restaurazione austro-russa, sarebbe stato Geymet stesso, in veste di *moderateur*, a chiedere che si riconoscesse finalmente completa eguaglianza civile alla comunità valdese e che si concedessero vantaggi economici al culto protestante uguali a quelli dispensati alla chiesa cattolica. Cfr. *Petizione dei religionari abitanti le valli di Luserna, Perosa e San Martino per venir dichiarati eguali in diritti a tutti gli altri abitanti del Piemonte, e perché si provveda a spese dello Stato alla sussistenza dei ministri del culto protestante di quelle valli come viene provvisto a quella dei ministri del culto cattolico nelle medesime. Con alcune carte relative alli trattenimenti, annue pensioni e redditi di cui godono i parrochi e vicari delle valli predette* (novembre 1800), A.S.T., Corte, Paesi, Provincia di Pinerolo, mz. 24 ter, fasc. 11.

[76] Dalla Francia, sin dal 1800, la Legione valdese sarebbe tornata in Piemonte, dove il 16 giugno si ordinava di equipaggiarla e di unirla all'armata d'oltralpe. Il 27 luglio 1800 Massena decretava che essa passasse a far parte delle truppe piemontesi col nome di Cacciatori piemontesi, formata da due battaglioni, ognuno di quattro compagnie di fucilieri e di una compagnia di carabinieri. Incorporato il battaglione dei Cacciatori delle Alpi, e divenuta così Prima mezza brigata leggera piemontese, nell'agosto 1800 la legione sarebbe stata inclusa nella fanteria leggera francese inizialmente con il nome di 31a Mezza brigata leggera e successivamente di 31° Reggimento leggero. Tale reggimento sarebbe stato sciolto nel luglio 1814, mentre nell'agosto dello stesso anno il secondo battaglione sarebbe tornato in Piemonte costituendovi un corpo di cacciatori piemontesi. Cfr. N. Brancaccio, *L'esercito del vecchio Piemonte (1560-1859). Sunti storici dei principali*

Nella città di Pinerolo si assistette tanto alla partenza delle principali spedizioni punitive contro le fronde anti-repubblicane quanto, nel maggio 1799, alle prime aggressioni ai «patrioti» da parte austro-russa. A pochi chilometri, a Piscina, ove era stata istigata una cospirazione anti-giacobina dal prete Boetti e da suo fratello, un distaccamento di circa 1.000 uomini, in parte francesi, ma prevalentemente valdesi, comandati da Marauda e scortati dall'amministratore generale Rossignoli, assaltò il borgo mettendolo a ferro e fuoco e condannando alla fucilazione, per decisione di un consiglio di guerra, il sacerdote sobillatore. Altro fatto di sanguinosa rappresaglia si verificò a Carmagnola, in provincia di Torino, dove a reprimere l'aggressione che era stata tramata ai danni di un gruppo di soldati francesi contribuirono, piuttosto, milizie valdesi affiancate da guardie nazionali di alcune comunità cattoliche[77].

Non era un caso, dunque, che l'attacco austro-russo puntasse, ancor prima che su Torino, su Pinerolo, da dove, all'approssimarsi del nemico, l'Amministrazione generale era fuggita rifugiandosi a Perrero, più vicino al confine. Gli ordini impartiti dall'Amministrazione generale furono, inizialmente, per una resistenza ad oltranza. E tuttavia, per quanto il generale Zimmermann, che si era riservato il controllo della val Chisone e della valle San Martino, avesse affidato a Marauda il comando militare della val Pellice incaricando della difesa il capitano Vola (il comandante dei Valdesi di San Giovanni, prima comunità esposta all'attacco), a Bobbio, Villar, La Torre, San Giovanni, Angrogna e Rorà sarebbe stato presto eletto un comitato per predisporre le trattative con gli austriaci. A dispetto dei tentativi temporeggiatori di Zimmermann e del presidente Geymet, la situazione andava precipitando, sicché Zimmermann stesso, lasciando a Marauda di ostinarsi nel resistere, si fece catturare a Torre Pellice, preparando la resa delle valli al generalissimo Suvarow. L'atto formale di sottomissione (l'impegno a non prendere le armi e a mantenere i valligiani in stato di pace) sarebbe stato firmato, per la val Pellice, da tre plenipotenziari, un cattolico e due Valdesi: l'avvocato Plocchiù, Paolo Appia e Daniele Peyrot, cognato di quel Giacomo Marauda che, persi

corpi, Roma, 1922, pp. 142-143. L'inclusione di Valdesi nel corpo dei cacciatori fu criticato puntualmente da Marauda, che ne attribuiva gravi responsabilità (per ragioni su cui si tornerà fra poco) a Giuseppe Cavalli, all'epoca vice-presidente del tribunale d'appello e presidente della Commissione straordinaria per la contabilità dell'Ateneo a Torino: «Il nome d'un corpo già piemontese (cacciatori), loro cotanto odioso per essere stato l'istrumento onde la tirannia si servì per far fucilare a Moncalieri e altrove i repubblicani, chi volle imporglielo altri che voi?», *Lettera del cittadino Maranda [Marauda] al cittadino Cavalli traslata in toscano da Raffaele Dagoiso e munita di critiche annotazioni da Gardamarrospeo*, Torino, a.XII rep. (1804), p. 29.

[77] N. Bianchi, *Storia della monarchia* cit., vol. III, p. 220; D. Carutti, *Storia della corte di Savoia* cit., vol. II, pp. 44 e ss. Sulle vicende di Carmagnola cfr. G. Casalis, *Dizionario geografico storico statistico e commerciale degli Stati di Sua Maestà il Re di Sardegna*, Torino, 1843-1856, al vol. III, pp. 603-604.

i propri beni, decise invece di giocare il tutto per tutto attraversando le Alpi per organizzare un corpo di spedizione capace di reggere altri scontri. Né la riconquista ad opera degli austro-russi risultò un'operazione semplice, se il primo segretario di Guerra, il 21 giugno 1799, così commentava da Torino, rivolgendosi al comandante Rossi:

> Le apparizioni che vanno facendo in codeste valli i francesi ed i patriotti loro aderenti merita appunto tutta l'attenzione di Vostra Signoria Illustrissima. Spero però che, venendo a cognizione dei medesimi la resa della cittadella alle armi austro-russe, seguita nella scorsa notte per capitolazione, cesseranno dall'inquietarci ulteriormente[78].

Il colonnello Marauda, di concerto con il nuovo comandante francese dell'esercito delle Alpi, il generale Championnet, aveva continuato a tener desti i più bellicosi fra i Valdesi. Nell'agosto del 1799, sceso in val Pellice per il Colle della Croce, egli si spinse a bivaccare ad Angrogna, attraversando poi i contrafforti che separano la val Pellice da quella del Chisone. In settembre, giunto a Bricherasio, senza indugi (investendosi del ruolo di comandante dell'avanguardia dell'esercito francese), diramava ai comuni della vallata l'ordine di deporre gli amministratori in carica e di offrire un nuovo contingente di uomini all'*Armée d'Italie*. Ma le comunità si divisero di fronte ai rischi che ciò avrebbe comportato alla popolazione, finendo con il dar ragione alla cautela dei deputati della val Pellice, gli stessi che avevano accettato il disarmo. Nell'inverno a Marauda non restava che ritirarsi alla volta della Francia: Savigliano, Saluzzo, la val Varaita, la val Maira, la val Stura furono le tappe che egli toccò prima di arrivare a Chambéry, dove si sarebbe incontrato con la famiglia, che aveva precedentemente messo al sicuro a Embrun[79]. Dislocato a Gap e poi a Mont Lyon, il corpo di spedizione valdese avrebbe così dovuto attendere un anno per tornare in scena al di qua delle Alpi come *demi brigade* agli ordini dello *chef* Marauda, ormai alle ultime battute della propria carriera militare.

Conclusa l'impresa egiziana, Bonaparte era rientrato in Francia, riprendendo di qui la campagna d'Italia. Quando a Marengo, il 14 giugno 1800, la vittoria dell'armata napoleonica decise le sorti del Piemonte respingendo gli austro-russi, Marauda si trovava in ricognizione nei pressi della val Pellice. Giunta la notizia dell'esito della battaglia, le truppe si diressero tutte verso la capitale, che sarebbe stata occupata il 20 giugno, mentre a Milano veniva ristabilita la Repubblica cisalpina. Nella notte fra il 26 e il 27 giugno, durante una breve tappa a Torino, Bonaparte istituiva una Commissione provvisoria di governo e una Consulta legislativa, alle dipendenze del generale Dupont

[78] *Lettere ai governatori,* reg. 72, fol. 26.

[79] D. Jahier, *Le valli valdesi durante la Rivoluzione* cit., parte II, «B.S.H.V.», 1933, pp. 68-97.

e sotto la difesa del generale Massena. Insediati i sette membri della Commissione provvisoria (28 giugno), il 4 luglio si riunivano i trenta funzionari della Consulta scelti dal generale Berthier, fra i quali erano anche esponenti del clero, due preti cattolici e un pastore valdese, quel Pietro Geymet che era stato già presidente dell'Amministrazione generale del Piemonte. Con la sostituzione del generale Jourdan al Dupont, il 4 ottobre 1800, per snellire l'attività del governo, si ritagliava in seno alla Commissione una Giunta esecutiva formata da Bossi, Botta e Bernardi (ma Bernardi avrebbe presto ceduto il suo posto a Giulio), Giunta nelle cui mani, a partire dal dicembre, dopo lo scioglimento della Consulta legislativa, si sarebbe trasferito anche il potere di legiferare. Nominata una nuova Commissione esecutiva (guidata da Giuseppe Cavalli), riorganizzate le truppe di stanza in Piemonte (fra cui era la legione valdese, che finì assorbita dall'esercito della Repubblica), Marauda si trovò di fatto esautorato, al punto da essere costretto a rassegnare le dimissioni e a ritirarsi a vita privata, dapprima a Torre Pellice e infine a Pinerolo, dove sarebbe morto nel 1810[80].

La figura di Marauda, con la sua esperienza intensa e discontinua (dai viaggi d'istruzione alle imprese commerciali, dall'impiego al soldo sabaudo alla carcerazione, dalla riabilitazione a capo delle milizie valligiane alla conversione repubblicana, fino al ripiegamento degli ultimi anni, agli studi, alla stesura del *Tableau*, costruito in forma di memoria e, ancor più, di bilancio del proprio recente passato), segnava emblematicamente una fase di passaggio nella vicenda delle valli, ad un tempo di disorientamento e di nuove speranze.

> La nation piémontaise étoit parvenue au dernier terme de dégradation lorsqu'elle a eté appellée à faire partie de la République Française. Elle ne présentoit dépuis long-tems qu'un gouvernement vacillant entre des mains débiles, des tribunaux sans forces, paralisés encore par l'arbitraire, des loix vicieuses, une réligion réduite en momeries et en ostentations, un peuple sans moeurs esclave de deux castes, manquant de moyens au dedans, et sans consideration au déhors.

Erano questi i toni che usava il Marauda *citoyen* nell'anno stesso dell'annessione piemontese alla Francia. L'«ancien colonel des vaudois» si illudeva di veder chiusa un'epoca e di essere testimone di cambiamenti già in

[80] Gli ultimi anni della vita di Marauda sembrerebbero suggerire la sua partecipazione al circolo massonico di Pinerolo: è quanto lascia intendere A. Armand Hugon, *Giacomo Marauda* cit., 1957, p. 54. Va precisato che dietro le dimissioni del colonnello valdese stava soprattutto la rivalità con Cavalli, al quale Marauda aveva pubblicamente diretto l'accusa di essersi accaparrato sussidi francesi destinati alla comunità protestante, accusa che Cavalli, per parte sua, gli rimbalzava. Tradotta in italiano per i tipi di Giacomo Fea, ma originariamente uscita in francese (*Au citoyen Joseph Cavalli*, s.l., s.d.), cfr. *Lettera del cittadino Maranda* cit.

atto («une administration ferme et modérée, des tribunaux qui ont toute leur vigeur, des lois salutaires qui remplacent successivement celles qui étoient l'origine de tant de maux»), immaginando cioè di riuscire a scorgere finalmente «les portes de l'édifice social ouvertes à tous les talens, encouragés dans l'intérieur et respectés chez l'étranger»[81].

5. *Verso l'emancipazione*

Tirando le somme di quanto si è cercato di ricostruire sin qui, è bene non trascurare l'aspetto economico: dalla guerra del 1792-1796 le valli uscivano stremate e destinate ad attendere alcuni anni per veder rifiorire quelle attività imprenditoriali che avevano conosciuto un buon impulso a partire da metà Settecento. La crisi, del resto, non era frutto soltanto dei danni arrecati dalle razzie degli eserciti, né nasceva solamente dalla spaventosa scarsità degli ultimi raccolti; essa scaturiva anche, fra l'altro, dall'esclusione delle comunità valdesi da quel flusso di sovvenzioni che erano state sino ad allora garantite da un alleato tradizionale dei Savoia come l'Inghilterra. In compenso, grazie al decreto emanato dalla Commissione esecutiva il 19 novembre 1800, ai Valdesi sarebbero stati destinati i beni delle chiese cattoliche soppresse in val Luserna e in val San Martino, provvedimento che, in ogni caso, non incontrò l'approvazione unanime delle comunità, critiche verso l'approssimazione e la superficialità con cui le si voleva ripagare di antichi torti.

Se da parte francese gli sforzi per conciliare i rapporti fra i moderatori della Tavola valdese e il clero cattolico non mancarono, è pur vero che le tensioni si mantennero comunque piuttosto forti. Il progetto di riplasmare in modo autonomo e originale il sistema istituzionale subalpino andò, in sostanza, progressivamente sfumando. Con il decreto del XII germile dell'anno IX repubblicano, e cioè del 2 aprile 1801, il Piemonte veniva unito temporaneamente alla Francia, formandone la ventisettesima Divisione militare. Per quanto provvisorio, il provvedimento creava un assetto politico ricalcato per lo più su quello francese: il Piemonte ne usciva diviso in sei dipartimenti (Eridano -o, come si sarebbe detto successivamente, Dipartimento del Po- con capoluogo Torino, Marengo con Alessandria, Tanaro con Asti, Dora con Ivrea, Sesia con Vercelli e Stura con Cuneo). Quanto al Pinerolese, esso veniva incluso fra i quattro circondari dell'Eridano, insieme con Susa, Chieri e Lanzo. Sciolta la Commissione esecutiva (19 aprile 1801), che fu sostituita dall'Amministrazione generale diretta da Jourdan, si sarebbe provveduto a pubblicare leggi e ordinamenti in sintonia con la legislazione d'oltralpe, nominando prefetti e sottoprefetti, fino a quando, nel settembre 1803, la regione subalpina diventò di diritto (com'era già di fatto) uno dei

[81] *Tableau du Piémont* cit., nella dedica iniziale (4 pp. non num.).

dipartimenti francesi transalpini. Fu allora che i Valdesi poterono per la prima volta ricoprire incarichi pubblici con una certa libertà d'azione, divenendo indistintamente sindaci o prefetti. Caso esemplare: quello di Pietro Geymet, il quale, sciolta la Consulta, sarebbe passato al Consiglio di governo della Commissione esecutiva come coispettore per le relazioni estere ed ispettore generale di polizia, tappe che avrebbero potuto portarlo all'ufficio di prefetto di Cuneo se egli non avesse preferito la nomina a sotto-prefetto della città di Pinerolo ben più vicina alle sue Valli Valdesi[82].

La cooptazione dei Valdesi negli ingranaggi della macchina napoleonica costituì sicuramente un'abile mossa, ma una scelta assai più ricca di sfumature di quanto la storiografia successiva avrebbe mirato a far credere, descrivendo gli anni francesi come una travolgente ondata di giacobinismo attecchita, anche meglio che altrove, in un gruppo di «eretici».

Con il 1814 l'orologio della storia valdese in Piemonte faceva un salto all'indietro: si tornava alla situazione d'antico regime, e cioè a quel sistema di tolleranza limitata che, nel bene e nel male, aveva consentito allo Stato sabaudo, nel corso di un paio di secoli, di accettare e convivere con la minoranza protestante[83]. Trascurando le istanze di emancipazione che erano affiorate (anche solo a livello propositivo) nel volgere dal Sette all'Ottocento, i sostenitori della Restaurazione avrebbero avuto, così, buon gioco a demitizzare l'impatto della Francia sulle comunità valligiane. Si prenda, per esempio, quel *Précis historique sur les Vaudois* cui si è già fatto cenno: l'autore vi ritraeva un Bonaparte capace di sfruttare (non già di sforzarsi a superare) i contrasti fra cattolici e protestanti, un Bonaparte quanto mai condizionato dall'opinione che i primi avevano dei secondi, e perciò spinto a riservare a questi ultimi, di fatto, un ristretto numero di uffici, per lo più «places subalternes». Da un tale punto di vista, la morale che si sarebbe dovuta ricavare

[82] D. Jahier, *Le valli valdesi durante la Rivoluzione* cit., parte II, «B.S.H.V.», 1934, pp. 8-15. Cfr. inoltre *Mémoire sur les Vaudois* (s.d., ma posteriore al 1823), A.S.T., Corte, Materie ecclesiastiche, cat. 38, Eretici, mz. 5 da inv.

[83] In relazione al caso valdese, il 1814 riportava la situazione legislativa all'editto del 1797. Negli anni immediatamente successivi, prima della svolta segnata dal decreto di emancipazione carloalbertino del 1848, non si sarebbe assistito se non a sporadiche e prudenti correzioni. «Con regie patenti del 27 febbraio 1816 -precisa il *Compendio de' sovrani provvedimenti relativi ai Valdesi* cit.- si è provveduto pel sostentamento de' loro pastori, mercé un conveniente annuo assegno, che giammai avevano avuto negli antichi tempi. Si è dichiarato lecito agli abitanti delle valli che professano la religione pretesa riformata di ritenere i beni da essi legittimamente acquistati nel cassato governo [francese], non ostante che siano situati fuori de' limiti determinati dagli antichi editti, e si è loro accordato di poter essere ammessi ad esercitare non solo qualunque arte o mestiere, ma eziandio le professioni di chirurgo, speziale, architetto, geometra, misuratore e quelle altre per cui non richiedesi la laurea». Nel 1821 si sarebbe ancora concesso, oltre che di ampliare ed eventualmente trasferire, anche di «chiudere con cinta» i cimiteri valdesi (il decreto del 6 febbraio, manoscritto, si trova in B.R.T., Misc.166, 128).

dal recente passato non poteva che essere una sola: i Valdesi, presi dal loro spirito eversivo, avrebbero fatto meglio a non tradire lo Stato in cui da secoli si erano insediati («cette population a manifesté de tout tems un esprit d'insubordination et d'indépendance contre ses souverains, malgré que de tout tems les princes de la Maison de Savoie n'aient cessé de la traiter avec bonté et clémence», si legge nella chiusa del *Précis*).

L'adesione valdese alla causa rivoluzionaria come esito di una cultura intrinsecamente repubblicana e potenzialmente capace di minare la solidità dello Stato sarebbe stata la stessa chiave di lettura offerta da un osservatore tutt'altro che sprovveduto come Gianfrancesco Galeani Napione. In una memoria stesa nel 1816 ed annotata alcuni anni dopo (il periodo in cui quello che era stato uno dei funzionari più esperti di economia e di aritmetica politica nel Piemonte di fine Settecento stava ripiegando su una posizione più marcatamente conservatrice) Napione non era lontano dalle conclusioni dell'autore del *Précis historique sur les Vaudois:*

> Al presente [...] il governo di Francia ha cangiato talmente di massime in fatto di tolleranza che si può quasi dire che vi sia in quel regno, colle altre sette, tollerata anche la religione cattolica [...]. Ritornando a considerare in complesso tutta la popolazione de' Valdesi [...] risulta in evidenza che [...] se erano perniciosi i Valdesi per tutti i versi quando erano calvinisti, ora il sono più che mai per diversi rispetti. I loro predicanti, educati ordinariamente in Ginevra, sono, come i ministri ginevrini, o sociniani o del tutto increduli; e da chi ha avuto occasione di conversar con essi si è riconosciuto che non vi sono due predicanti che abbiano la stessa dottrina e che professino la medesima religione, ond'è che non hanno nessuna. Ed è cosa dimostrata che molto più fatale allo Stato ed alla religione vera si è nessuna religione che non una religione erronea, ma però in qualunque modo una religione. Mediante poi le relazioni loro con Ginevra, coll'Inghilterra stessa, ed i libri che di colà traggono ed il continuo commercio co' Paesi protestanti possono con gran facilità spargere in Piemonte le massime sediziose della sovranità del popolo, della popolare democrazia, della insurrezione di cui si è detto [...]. Aggiungasi che tutto il veleno di coteste massime, a dir così anti-morali, anti-politiche ed anti-religiose, si può spargere ampiamente dai Valdesi anche tra la gente minuta ed in ispecie tra la parte più numerosa e più preziosa di essa, vale a dire la popolazione rustica ne' tempi dei lavori di campagna, segnatamente di quelli attorno i vermi da seta, in cui i Valdesi contadini si diffondono nelle pianure del Piemonte, ed ivi, come se ne hanno accertati riscontri, deridono, così ammaestrati da' loro predicanti, il culto cattolico[84].

[84] *Dei religionari valdesi e della negoziazione che si potrebbe intraprendere coll'Inghilterra rispetto ad essi. Scritto di Sua Eccellenza il signor conte Napione con annotazioni aggiunte dello stesso in settembre 1819*, A.S.T., Corte, Paesi, Provincia di Pinerolo, mz. 24 ter, fasc. 12 (qui citato da una delle due copie manoscritte contenute nel

E, tuttavia, egli andava al di là di una sbrigativa polemica, suggerendo, piuttosto, che ci si dovesse servire, *cum grano salis*, della stessa arma che aveva reso grande la Francia uscita dalla Rivoluzione: l'arma della tolleranza, una tolleranza da adattare a regola di buon governo e a strumento indispensabile perché lo Stato sabaudo riconquistasse credibilità politica sul piano internazionale.

Il rischio di letture come queste, che riconducevano la comunità valdese a un'unica matrice «d'insubordination et d'indépendance», era quello di non scorgere tutta una serie di lacerazioni interne che, come si è visto, avevano caratterizzato, ancor più che gli anni di guerra, il periodo immediatamente successivo all'armistizio di Cherasco. Non era un caso, dunque, che (quasi a prevenire le schematizzazioni che avrebbero incontrato seguito dopo la Restaurazione) Giacomo Marauda rinunciasse ad esaltare, della sua gente, un'indistinta indole ribelle, pur caricando i toni del sostegno che personalmente, insieme ad altri correligionari, egli aveva dato alla vittoria della *Grande Armée*. Solo apparentemente il suo *Tableau* si concludeva con un appunto erudito:

> ne confondra plus à l'avenir les vaudois avec les barbets. Les premiers étoient dans les rangs des Français, et les seconds leurs ennemis les plus acharnés; les premiers se battoient en règle de guerre, et les autres n'étoient que des égorgeurs. Religion, moeurs, habitudes, esprit de parti, tout étoit dans un contraste et une opposition parfaite. Les barbets n'attaquoient pas seulement les français, mais les italiens et les piémontais partisans des français, tandis que les vaudois les accueilloient avec hospitalité, les défendoient et les guidoient sur territoire français. Au reste tous ceux qui ont fait la guerre en Italie, français ou austro-russes, ne se sont jamais trompés dans leurs désignations. Suvarow, Bagration et Wukassowich ont tous trois fait des proclamations adressées aux vaudois, comme s'ils eussent été un grand peuple. Mais ils n'ont jamais parlé de barbets, il se sont contentés de profiter de leurs fureurs meurtrières, sans jamais les avouer, tandis que les vaudois portoient les devises françaises.

Generalmente assimilata al termine «Valdesi» («*Barbe*, dans le langage des Vaudois, est un titre d'égard, employé dans le même sens que le mot de *monsieur* en français; comme ils se servoient souvent de ce mot, en adressant la parole aux ministres de leur culte, on les appelloit par dérision barbets pour

mazzo, pp. 31-32). Su Galeani Napione, si vedano le riflessioni che Ricuperati dedica alla sua attività amministrativa e ai suoi disegni di riforma in *Il Piemonte sabaudo* cit., pp. 656-658, 748-751, 814-819, 827-829. Per una ricostruzione del percorso intellettuale e professionale del funzionario mi permetto di rinviare inoltre all'introduzione di G.F. Galeani Napione, *Del modo di riordinare la Regia Università degli Studi*, a cura di P. Bianchi, Torino, 1993, pp. 1-43.

désigner les disciples ou sectateurs des *barbes*: voilà ce qui a pu faire naitre quelque confusion d'idées sur des hommes et des faits aujourd'hui si opposés»), negli anni rivoluzionari l'espressione «barbetti» avrebbe assunto una connotazione ben più specifica, indicando piuttosto i reazionari del Piemonte meridionale contro cui lo stesso autore del *Tableau* si era misurato alla fine della propria carriera militare[85]. Né la posizione di Marauda, ormai spogliato della divisa sabauda, si nutriva di una fiducia cieca se nel 1804 egli insinuava dubbi e perplessità nella sua gente con la scusa di attaccare il rivale Cavalli: «dopo sei secoli di sofferenza del governo monacale de' piemontesi -scriveva senza usare mezzi termini-, li Valdesi temono sotto il nome di repubblica separata non si formi un altro governo non meno ingiusto a loro riguardo»[86]. A saper leggere dietro la *vis* polemica (e le etichette ideologiche) della distinzione fra «barbetti» e «Valdesi», si ha di che guardare a un momento storico tra i più complessi della storia del Piemonte sabaudo, del quale si è lontani dall'aver offerto, a tutt'oggi, una ricostruzione completa.

[85] *Tableau du Piémont* cit., pp. 160, 243-244. Sui «barbetti» M. Ruggiero, *Briganti del Piemonte napoleonico*, Torino, 1968, pp. 20-24; G. Buratti, *Dalla ribellione dei «barbets» all'insorgenza del «Régiment des Socques»*, in: *Le insorgenze antifrancesi 1796-1799*, Roma, 1992; Id., *Due figure leggendarie delle insorgenze piemontesi: Contin e Brandaluccione*, «Studi piemontesi», 1992, fasc. 2, pp. 369-379.

[86] *Lettera del cittadino Maranda* cit., p. 29.

Appendice

I) *Governatori e comandanti di Pinerolo*

GOVERNATORI

1779-1794	barone Alberto de Viry[87]
1794-179¿	conte Francesco Roero di Piea[88]
1794-179¿	cavalier Luigi Ferrero della Marmora [«in secondo»][89]

COMANDANTI

1786-1792	commendatore Filippo Palma[90]
1792-1793	cavaliere Pietro Luguia[91]

[87] Luogotenente colonnello nel reggimento dragoni (1756), colonnello comandante i dragoni Genevois (1763), capitano della compagnia arcieri guardie del corpo (1770), maggiore generale e luogotenente generale di cavalleria (1771, 1774), con la carica di governatore di Pinerolo (1779) e il grado di generale (1780) de Viry (†1794) chiudeva la propria carriera. A Pinerolo, tuttavia, il suo incarico fu sicuramente solo nominale, a giudicare dal fatto che la Segreteria di Guerra scriveva in quegli anni piuttosto a Palma, a Grimaldi e a Luguia (cfr. *Lettere ai governatori* cit.). Nel 1780, del resto, egli si trovava a Viry, nel baliaggio di Ternier (cfr. A.S.T., Corte, Lettere di particolari, V, mz.40, a patto che siano da attribuire a lui le due lettere che figurano firmate dal «comte De Viry»). Le date di nomina di questo e dei seguenti ufficiali sono ricavate da P.C.F.; *ad indicem.*

[88] Luogotenente colonnello nel reggimento Piemonte Reale cavalleria (1774), comandante di Saluzzo (1777), colonnello e poi brigadiere di cavalleria (1781, 1783), governatore di Sassari (1784), governatore in secondo di Asti (1788), Roero (1720-1809), prima di divenire governatore di Pinerolo (in secondo nel 1793, a pieno titolo nel 1794), passò al grado di maggior generale di cavalleria (1789). Si badi che anche Roero risultava governatore di Pinerolo «senza obbligo di residenza».

[89] Luogotenente colonnello (1784), aiutante generale (1786), colonnello (1787), brigadiere (1790) e infine maggior generale di fanteria (1793), nonché colonnello comandante del reggimento Piemonte (1792), a Pinerolo Ferrero chiudeva la propria carriera (1794).

[90] Luogotenente colonnello (1774) e poi colonnello nel reggimento Monferrato (1775), brigadiere di fanteria (1784), comandante di Pinerolo (1786), maggiore generale di fanteria (1789), Palma († 1810) avrebbe concluso la propria carriera come governatore di Biella (ivi, 1793, 90, fol.120)

[91] Luogotenente colonnello nel reggimento Sardegna (1774), colonnello (1776), brigadiere (1783) e maggior generale di fanteria (1789), comandante delle compagnie

1793	cavaliere Giuseppe Abyberg[92]	
1793	Antonio Rossi[93]	
1794	Francesco Grimaldi [«in secondo»][94]	

II) *Stato degli individui da Sua Maestà nominati per riempire i posti d'ufficiali delle compagnie valdesi stabilitesi nella valle di Luserna*[95]

Bobbio

I compagnia	capitano	Giacomo Negrino
	luogotenente	David Mondone
	sottotenente	Eliseo Mondone
II compagnia	capitano	Daniele Bongiorno
	luogotenente	Giosuè Geymonat
	sottotenente	Giuseppe Rostagnolo
III compagnia	capitano	Salomone Michialino
	luogotenente	Giovanni Bertone
	sottoluogotenente	Daniele Michialino

franche dei disertori graziati (1780), colonnello del reggimento di Sardegna (1793), prima dell'incarico a Pinerolo (1792) Luguia era stato comandante di Tortona (1786), governatore del castello di Casale (1790), e sarebbe stato ancora governatore di Ivrea (1796). Solo nel gennaio 1793 (*Lettere ai governatori* cit., reg.54, fol.144, 216) risulta presente a Pinerolo. Le lettere della Segreteria di Guerra della fine del 1792, dato il suo ritardo a trasferirsi da Casale a Pinerolo, continuavano a impartire ordini al predecessore Palma. Nel luglio 1793 Luguia si era già trasferito a Cuneo (ivi, reg.57, passim).

[92] Luogotenente colonnello nel reggimento svizzero Kalbermatten (1774), colonnello (1775), brigadiere (1783) e maggior generale di fanteria (1789), colonnello in secondo (1780) e colonnello a pieno titolo del reggimento Kaller (1782), dopo il comando a Pinerolo (1793) questo ufficiale d'origine svizzera avrebbe assunto ancora il governatorato di Ivrea (1793).

[93] Luogotenente colonnello nel reggimento Saluzzo (1783) e nel reggimento di Lombardia (1786), colonnello (1787), brigadiere (1790) e maggior generale di fanteria (1796), fu comandante a Fenestrelle (1788) e a Tortona (1790) prima di esserlo a Pinerolo (1793).

[94] Già incaricato un paio di volte in qualità di maggiore di Pinerolo (1785, 1790), per diventarne poi comandante (1794), Francesco Antonio Grimaldi passò dal grado di luogotenente colonnello (1788) a quello di colonnello (1792) e infine di brigadiere di fanteria (1796).

[95] Documento sottoscritto a Torino il 6.VIII.1792: *Lettere ai governatori*, reg.51, fol.5-6.

Villar Luserna

I compagnia	capitano	Pietro Mussetto
	luogotenente	Daniele Cheirus
	sottotenente	Paolo Bertier
II compagnia	capitano	Giovanni Pietro Pollengo
	luogotenente	Giovanni Bertinat
	sottotenente	Giovanni Albana
III compagnia	capitano	Giovanni Pietro Mussetto
	luogotenente	Giovanni Battista Mussetto
	sottotenente	Stefano Bertin Maghit

San Giovanni

I compagnia	capitano	Pietro Vola
	luogotenente	Giovanni Stefano Gay
	sottotenente	Giuseppe Olivetto
II compagnia	capitano	Bartolomeo Bellione
	luogotenente	Giovanni Gottero
	sottotenente	Giovanni Pietro Caffarello
III compagnia	capitano	Stefano Vola
	luogotenente	Guglielmo Malanot
	sottotenente	Matteo Turino

Torre

I compagnia	capitano	Giovanni Pietro Goanta
	luogotenente	Giovanni Pietro Arnaud
	sottotenente	Giuseppe Virtù
II compagnia	capitano	Michele Fraschia
	luogotenente	Giovanni Carbonero
	sottotenente	Bartolomeo Gonino

Angrogna

I compagnia	capitano	Lorenzo Buffa
	luogotenente	Antonio Breusa
	sottotenente	Pietro Oddino
II compagnia	capitano	Pietro Ricca
	luogotenente	Gaspare Miegge
	sottotenente	Paolo Garsino

III) *Stato degli ufficiali delle compagnie valdesi della valle di San Martino*[96]

Massello e Salsa

capitano	Giacomo Tron di Massello	
luogotenente	Bartolomeo Micol di Massello	
sottotenente	Pietro Pascal di Salsa	

Chiabran, Traverse, Bovile, San Martino

capitano	Giovanni Genre Bert di Bovile	
luogotenente	Giuseppe Antonio Corveglio di Chiabrans	
sottotenente	Giacomo Enrico Menusan di San Martino	

Riclaretto

capitano	Giovanni Enrico Bert	di detto luogo
luogotenente	Giovanni Giacomino	“
sottotenente	Giacomo Peyronello	“

Prali

capitano	Franco Griglio	di detto luogo
luogotenente	Stefano Griglio	“
sottotenente	Filippo Richiard	“

Perrero, Rodoretto e Manilia

capitano	Carlo Rosso di Perrero
luogotenente	Giacomo Gianre di Rodoretto
sottotenente	Pietro Freiria di Manilia

Faetto

capitano	Tommaso Poetto	di detto luogo
luogotenente	Giacomo Poetto	“
sottotenente	Antonio Giors	“
cappellano delle milizie valdesi	sacerdote Domenico Galvano di Luserna	

[96] Registrato a Torino, 13.VIII.1792: *ibid.*, fol. 33-34.

I VALDESI E IL PROBLEMA DELL'ANNESSIONE ALLA FRANCIA

di GIORGIO VACCARINO

Con l'armistizio di Cherasco del 28 aprile 1796, tra l'esercito piemontese e la napoleonica Armata d'Italia, il gen. Bonaparte, nonostante la completa sua vittoria, aveva deciso di lasciare il re Carlo Emanuele IV sul trono e metà del territorio piemontese nelle sue mani. Da questa realtà erano discese le parole allarmate, scritte il 2 maggio 1796 dal giacobino Edmond Joseph Villetard, già membro del *Comité Insurrecteur* di Babeuf, al giacobino albese Ignazio Bonafous: «Mon cher Bonafous, ce que je t'avois prédit est arrivé. Voilà un f.... armistice qui doit bien déranger vos projets et qui coupe peut être le col a la liberté italique»[1].

Grande era infatti il pericolo che la Francia del Direttorio e lo stesso Bonaparte decidessero di restituire il Piemonte al re sabaudo, che i giacobini piemontesi avevano appena detronizzato, quale pegno offerto alle potenze europee coalizzate per ottenere il completamento territoriale della Grande Nazione con il raggiungimento dei confini naturali: il Belgio e la riva sinistra del Reno. Il rischio che correva il riconoscimento internazionale della neonata repubblica piemontese era dunque serio. Ne fu subito consapevole il Governo provvisorio piemontese che a grande maggioranza deliberò, il 1° febbraio 1799, l'annessione del Piemonte alla Repubblica francese, come estrema soluzione di salvezza repubblicana, definendola "riunione" alla Francia nel mito fantasioso di una storica unità nazionale. E per legittimare la decisione inviò nelle provincie alcuni dei suoi membri a sollecitare in pubblici comizi il voto popolare di adesione, anche se non tutti gli inviati erano convinti dell'opportunità di quel passo. Per citare due soltanto di essi: l'aostano Guglielmo Cerise, membro del Governo provvisorio era lo stesso che aveva, da convinto italianista, accompagnato a Parigi nel luglio 1798 il generale cisalpino Lahoz che chiedeva la rinuncia del Direttorio alla cancellazione della sua patria lombarda di adozione ed era lo stesso che, per ostilità al Direttorio di Parigi, si diceva fosse stato segretario del rivoluzionario Babeuf. E pure il conte Giuseppe Cavalli d'Olivola, che il 6 febbraio parlando ai suoi

[1] Affaires Etrangères Paris (AEP), *Correspondance politique, Turin 1794-96,* v. 272, cc. 255-256

casalesi aveva auspicato che «il primo atto di sovranità popolare fosse diretto dalla sana ragione» a favore della grande nazione liberatrice[2], era noto come invece allora già si battesse per fare del suo Piemonte un paese indipendente. Lo confermava il generale Grouchy, comandante delle truppe francesi, in una sua nota del 20 pluvioso a. VII al ministro degli esteri Talleyrand, in cui definiva il Cerise «assai attaccato al sistema politico avverso ai francesi, contro i quali non cessa di declamare», e l'indipendente conte Cavalli come «il vero capo del partito antifrancese» in Piemonte[3].

L'aspetto puramente funzionale dell'operazione era reso evidente dal comportamento del clero cattolico, in realtà assai poco favorevolmente disposto verso il sistema politico francese, ma impegnato per politica opportunità ad accompagnare i fedeli alle urne, condizionando il voto loro alla sola riserva che i beni del clero e i diritti della religione venissero salvaguardati, o in alcune terre (come a Trofarello) che fosse garantito il necessario mantenimento dei ministri della religione.

A Carmagnola lo stesso voto veniva condizionato all'assegnazione di un vitalizio a favore dei ministri del culto come ai religiosi nel caso della soppressione delle loro istituzioni. Ed ancora vi si chiedeva che «la religione cattolica non solo godesse di una totale libertà di culto, ma fosse anche la sola a professarlo pubblicamente».

Non erano peraltro assenti in quelle consultazioni i voti contrari alla "riunione" da parte di molte municipalità, così come, nell'incapacità a prendere partito, il voto veniva talora rimesso alla decisione del Governo provvisorio. Tra i comuni di montagna, in buona parte favorevoli, ve n'erano molti come Ceres, che dichiaravano «voler essere repubblica piemontese separata da quella francese», ma in realtà aperta ai compromessi in quanto disposta, al bisogno, a divenire alleata della stessa repubblica francese «massime avuto riguardo alla dovutaci libertà e nella speranza che nel presentaneo stato continui per tutto l'avvenire l'assistenza e l'aiuto della Repubblica francese».

La cittadinanza di Mondrone deliberava di voler essere «vera repubblica piemontese, sotto pur sempre la protezione della grande repubblica francese, nostra generatrice»; e quella di Vonzo più radicalmente affermava «non giudichiamo cosa conveniente l'unione della Repubblica francese col Piemonte»[4].

Delle corporazioni civili e militari di Torino il Collegio di diritto annoverava, su 43 membri, 27 favorevoli alla "riunione", 10 contrari e 6 astenuti. Dell'Assemblea patriottica, la maggioranza dei presenti era favorevole, ma 15 erano contrari «anzi tumultuosi» e perciò - riferisce il rapporto di polizia - invitati a recarsi nel teatro anatomico per ripetere il loro voto; dei

[2] AEP, *Correspondance politique, Turin 1799,* v. 278, cc. 121-122
[3] Archives Nationales Paris (ANP), AF III, c. 80
[4] AEP, *Correspondance politique, supplément, Turin,* v. 13, a. 1799

cinque aderenti quattro poco dopo cancellavano di proprio pugno il voto già espresso[5].

Emblematica fu la posizione assunta dal governativo Felice Bongioanni che, per protesta contro la decisione dell'annessione rinunciò all'incarico di capo ufficio del ministero degli Interni: « le nostre massime sono troppo dissimili - aveva scritto il 7 febbraio '99 congedandosi - perché io possa rimanervi più lungamente con Voi senza disonorarmi, rendendomi complice delle mal combinate Vostre operazioni»[6].

Altamente significativa era ancora la lettera inviata il 3 maggio da Carlo Bossi, il più acceso dei filo annessionisti, al ministro francese degli Esteri Talleyrand, in cui denunciava i colleghi Giovanni Alberto Rossignoli e Maurizio Pellisseri per essere nota la «loro avversione al nome francese», ed essere stati - egli insinuava - addirittura i fomentatori delle recenti insurrezioni in Piemonte contro le truppe della Repubblica[7].

Tre erano dunque le correnti in cui si dividevano i piemontesi dinanzi al problema della "riunione" alla Francia: gli annessionisti di circostanza che ritenevano con ciò di salvaguardare il sistema repubblicano in Piemonte, gli indipendentisti che volevano fare del Piemonte una repubblica separata con proprie forze armate, e gli unitari italianisti, inclini a unificare il Piemonte con alcune o tutte le repubbliche italiane esistenti ed erano per questo affiliati o in azione concorde con la società unitaria dei Raggi, legata a sua volta all'estremismo giacobino di Parigi, come dimostra il viaggio dell'indipendentista Felice Bongioanni per incontrare presso Chambéry il giacobino francese Jean André Amar già membro del *Comité Insurecteur* di Babeuf e militante nei circoli antidirettoriali[8]. Ciò che, di questi movimenti, particolarmente offendeva il colonnello valdese Jacques Marauda era la caratterizzazione piemontese che l'Amministrazione generale del Piemonte, soprattutto per ispirazione di Giuseppe Cavalli, intendeva imporre alla Legione Valdese, con l'attribuzione ad essa della gialla bandiera piemontese e l'avversata denominazione di "chasseurs piémontais"[9]. La Legione Valdese - sosteneva il Marauda - era stata invece significativamente riconosciuta dai generali francesi sotto gli auspici della Grande Repubblica e in tale spirito essa si batteva nelle sue valli a fianco delle truppe piemontesi dell'Amministratore generale, comandate dal Rossignoli, per il fondamentale obiettivo di proteggere le forze dell'armata francese che ripiegavano verso le frontiere della patria, incalzate dai nemici austro-russi della 2a coalizione. E quale "mezza

[5] Ivi, cc. 170, sgg.

[6] ANP, K 1328, *Il cittadino Felice Bongioanni al Comitato Generale del Governo Provvisorio,* Torino, li 19 piovoso an. 7° rep. (manifesto a stampa), in G. Vaccarino, *I giacobini piemontesi (1794-1814)*, Archivio di Stato, Roma, 1989, vol. II, p. 520.

[7] Ivi, vol. I, p. 77 sgg.

[8] Ivi, vol. II, p. 740.

[9] Ivi, vol. II, p. 878; cfr. J. Marauda [Maranda], *Tableau du Piémont sous le Régime des Rois,* à Turin, l'an XI [1803], pp. 222-224.

brigata" Valdese, essa aveva già combattuto sul Mincio, ma allora senza il comando del Marauda.

Mi sono soffermato sul comportamento dei piemontesi non valdesi di fronte al tema dell'annessione alla Francia per metterlo a confronto con quello dei Valdesi, tra cui al contrario non si registravano le incertezze, le oscillazioni e i rifiuti dei piemontesi. Diversamente dal clero piemontese, pure interiormente contraddittorio, non sono i pastori valdesi né i membri della Tavola quelli che si muovono nelle valli per reclutare i voti dei loro fedeli, ma sono i capifamiglia che con autonoma iniziativa fanno sentire la loro voce. Basti a rappresentarla la solenne dichiarazione dei capifamiglia della comunità di San Giovanni, una delle più popolose e rappresentative collettività delle valli: « Nous soussignés habitants de la commune de St. Jean de la Province de Pignerol - essi proclamano - soupirant depuis long temps auprès de notre réunion avec la Grande Nation française, [...] nous prions [donc], tous unanimement, notre compatriote le citoyen Geymet, membre du Gouvernement provisoire, de mettre sous les yeux du Gouvernement notre ardent désir de ne former désormais qu'une seule et même Nation avec la France, à la quelle nous sommes d'ailleurs unis par tant de rapports. Nous prions la Gouvernement provisoire - continua il testo - de vouloir faire parvenir et appuyer notre juste demande auprès du Directoire Executif de France. St. Jean, le 22 pluviose, l'an septième de la Republique Francaise et le Premier de la liberté Pièmontaise»[10]. I richiedenti non erano accompagnati dai loro pastori alle urne ma erano essi stessi che sollecitavano il pastore Geymet a rendersi interprete presso il governo dei loro sentimenti filofrancesi.

I sottoscrittori della petizione di St. Jean erano 271, tutti nominativamente indicati e nella quasi totalità valdesi, mentre soltanto 16 erano i cattolici o i presunti tali, insignificante minoranza ma pur essa concorde col gran numero degli istanti. A distinguere gli uni dagli altri mi è stato prezioso l'aiuto dell'archivista della Tavola, la dott. Gabriella Ballesio che intendo qui ringraziare.

Volendo quantificare la popolazione rappresentata dalla petizione dobbiamo moltiplicare il numero dei 271 votanti, considerati con ogni evidenza quali capifamiglia, con la media di 6,84 persone per famiglia, secondo le valutazioni di M. Dossetti[11]. Ed ancora utile mi è stato il supporto della dott. Ballesio nell'accertare, tra i sottoscrittori di St. Jean, la presenza di molti nomi del notabilato valdese, a caratterizzazione dell'inclinazione filofrancese della classe dirigente locale. Non vi compaiono voti contrari, né riserve di alcun genere. La tutela della religione non crea problemi tra i valdesi come invece li crea tra la popolazione cattolica delle altre provincie del Piemonte.

[10] *Adhésion à la France*, Archivio Società Studi Valdesi (ASSV), Carte Vola, f.10.

[11] M. Dossetti, *La demografia delle Valli Valdesi dal 1686 al 1800*, in "Bollettino storico bibliografico subalpino", Torino, 1981.

Ai Valdesi non appare necessario richiedere particolari garanzie per la conservazione della religione o il sostegno finanziario del clero, come altrove avviene, tanta è la sicurezza nella propensione confessionale e nella compattezza ideologica di tutta la comunità e la certezza della propria libera operatività politica una volta che fosse riconosciuta la "riunione" alla patria francese. Ne è prova la fiducia con la quale le loro truppe al comando del colonnello Marauda si battono a protezione delle forze francesi, che ripiegano verso i confini. La loro campagna militare in collaborazione con le forze piemontesi dell'Amministrazione Generale insediata a Pinerolo, è documentata dalle relazioni di quest'ultima ai colleghi Botta e Robert in missione a Parigi[12].

Ed è alle popolazioni valdesi delle valli, che amano la vicina Francia e la Repubblica, che si rivolge l'Amministrazione generale del Piemonte, minacciata pur essa dall'avanzata austro-russa, come all'ultima risorsa. «Bravi montagnardi - suona il proclama del 22 maggio 1799 - noi non vogliamo ingannarvi, il linguaggio che andiamo a tenere con voi non lo terressimo certamente con quelle comuni le quali, poste all'interno del paese od in pianura potrebbero facilmente essere circondate ed oppresse da una forza maggiore. L'Amministrazione Generale si rivolge a voi, che la natura ha favorito di inespugnabili baluardi e che avete le spalle coperte da posizioni nella massima parte inaccessibili»[13].

Ed ancora argomentava: «Il comune pericolo comanda le più efficaci misure di comune salvezza [...]. Si tratta di sostenere la causa della libertà del Piemonte e forse di tutta Italia [...] per dare il tempo necessario ai validi soccorsi che ci sono promessi e che già arrivano in gran copia dalla Francia»[14]. Ma i comandanti francesi in realtà li avevano ingannati: i generali Moreau e Fiorella avevano parlato di molte centinaia di migliaia di francesi che avrebbero in quei giorni valicato le Alpi e i patrioti piemontesi, a Grenoble e a Parigi, già discutevano di una imminente collaborazione d'armi, che non diede i frutti che i valdesi speravano.

Certamente l'adesione massiccia e sicura della valli valdesi alla causa della Repubblica francese, con le armi e con il voto, era nelle ragioni della loro storia. Se lontane nella memoria erano le cruenti repressioni della monarchia assoluta francese, destinate ad allontanare gli animi dalla Francia, ad operare in senso inverso erano le più recenti offese della bigotta monarchia piemontese sino alla proditoria cattura dei giovani delle valli per sottrarli al contagio della confessione valdese e assicurarli all'educazione della Chiesa cattolica.

Ma evolvendosi la situazione militare nella tarda primavera del '99 con l'avanzata degli austrorussi della 2ª coalizione i quali, dopo che già Torino

[12] Cfr. VACCARINO, op. cit., vol. I, p. 389

[13] GIOVANNI SFORZA, *L'amministrazione generale del Piemonte e Carlo Botta (1799),* in "Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino", S. II, LIX (1909), p. 238

[14] ASSV, Carte Vola, f. 10, lettera del 4 giugno 1799.

era stata da essi occupata, erano giunti a minacciare le valli valdesi, anche il comportamento dei politici valdesi era mutato radicalmente.

Ancora il 31 maggio 1799 il Comitato di rappresentanza delle valli, costituito il 28 maggio da Paul Appia, Jean Daniel Peyrot, Jean Baptiste Plochu, si era rivolto all'Amministrazione Generale del Piemonte perché inviasse un secondo contingente di rinforzo ai Valdesi per arrestare l'avanzata nemica[15]; ma dopo soli quattro giorni, il 4 giugno, gli stessi rappresentanti valdesi, a nome degli abitanti di tutta la valle di Luserna, segnalavano da Pinerolo di avere ormai giudicato necessario prestare atto di sottomissione al Comandante della vittoriosa Armata austro-russa e riconfermare il riconoscimento, come loro sovrano legittimo, del Re di Sardegna, giurando di sottomettersi a tutte le leggi presenti e future, che lo stesso avesse emanato[16].

Nella stessa missiva essi intendevano giustificare la conservazione delle armi in mano delle forze valdesi «al solo scopo - essi spiegavano - di difendersi dai briganti che li minacciavano come protestanti, e non già per rivolgerle contro l'Armata austro-russa»[17]. Il citato solenne impegno degli abitanti della comunità di San Giovanni, sottoscritto il 3 gennaio, al fine di costituirsi in una sola repubblica con la Grande Nazione francese, pareva essere dimenticato. Il terrore della rappresaglia nemica, che dal 3 giugno aveva preso a saccheggiare le valli, aveva condizionato negativamente la loro volontà di resistenza.

Del resto anche i repubblicani torinesi, che avevano tripudiato a dicembre alla costituzione del Governo provvisorio e al progetto della vagheggiata repubblica piemontese unita alla Francia, quando agli ultimi di maggio ebbe inizio il cannoneggiamento austro-russo della capitale, mandarono la Guardia Nazionale ad aprire le porte della città al russo generale Suvarov[18] anticipando, con il loro cedimento al nemico, quello dei dirigenti valdesi, annunciato come si è detto il 4 giugno.

Nonpertanto non erano mancate, tra i repubblicani piemontesi e tra i valdesi, luminose eccezioni. A Torino il governativo Felice Bongioanni prima che la città fosse abbandonata agli austrorussi e alla "massa cristiana" del Branda Lucioni, aveva provveduto a reclutare nel cortile dell'università una volontaria "Legione sacra" di suprema difesa, ma che non poté essere impiegata per consiglio (non disinteressato) del commissario francese Musset, il quale evidentemente preferiva non condividere meriti e iniziative con gl'invadenti giacobini[19].

[15] ASSV, Carte Vertu, f. 5.

[16] Ivi, stesso foglio.

[17] ASSV, Carte Vertu, *Le comité nommé par les municipalités de la Vallée du Pelis, aux administrateurs du Piemont* (31/5/1799), f. 10.

[18] G. Vaccarino, *Torino attende Suvarov (aprile-maggio 1799)*, in G. Vaccarino, *I Giacobini piemontesi (1794-1814)*, op. cit., pp. 354-389.

[19] Felice Bongioanni, *Mémoires d'un jacobin, 1799,* ivi, vol. II, p. 523.

La lotta di resistenza contro gli austrorussi avanzanti fu invece ingaggiata nelle valli dalle truppe dell'Amministrazione generale in solidale collaborazione con le forze valdesi. E fu il colonnello Giacomo Marauda, che ne aveva il comando, a concordare nel successivo agosto un'azione combinata con il comandante francese La Suire, che graviterà su Pinerolo mentre il Marauda calerà su Bricherasio, travolgendo ogni opposizione nemica. Da Bricherasio il Marauda ordinerà la mobilitazione della valle; mobilitazione che su pressione dei deputati Peyrot e Appia, turbati dalle responsabilità che il colonnello valdese, con il suo ardito comportamento andava cumulando sulle loro spalle, ottennero dal generale francese La Suire che fosse revocata[20].

Quando più avanti, dopo la vittoria di Marengo e la stabilizzazione politica, si giunse il 21 settembre del 1802 alla definitiva annessione del Piemonte alla Francia, il sogno vagheggiato dalla comunità di San Giovanni, nella citata petizione del 3 gennaio 1799 si era compiuto. E così nella coscienza nazionale, ormai acquietata dei Valdesi, non ebbero a manifestarsi quelle contraddizioni e quei contrasti che continuarono ad agitare la coscienza politica dei piemontesi, divisi tra le aspirazioni prerisorgimentali della vocazione unitaria, che spirava dalla Cisalpina e da ciò che rimaneva della società dei Raggi (in accordo con il movimento antidirettoriale dell'estremismo giacobino di Parigi, tenuto vivo da Filippo Buonarroti), e il progetto degli autonomisti piemontesi, guidati da Giuseppe Cavalli d'Olivola e dal saluzzese Pietro Riccati, i quali - contrariamente agli unitari, come agli annessionisti filofrancesi e valdesi - sognavano uno stato piemontese che facesse parte per se stesso, come una ringiovanita piccola-patria, costituita sul piede di casa delle gloriose tradizioni paesane, indulgente alla classe dei proprietari e alle aspettative conservative del clero cattolico[21].

[20] DAVIDE JAHIER, *Le valli valdesi durante la Rivoluzione Francese...,* in BSSV, n. 60, septembre 1933, p. 93.

[21] Cfr. G. VACCARINO, *op. cit.,* vol. II, pp. 869-870, in *Uomini e idee del Piemonte giacobino dopo Marengo.*

DALL'ALBERO DELLA LIBERTÀ ALLE ISTITUZIONI NAPOLEONICHE: ESPERIENZE POLITICHE ED AMMINISTRATIVE DEI NOTABILI VALDESI

di Marco Violardo

> «Le Gouvernement vient d'ordonner dans notre département la convocation des assemblées electorales cantonales, dont le résultat, depositaire immediat de la volonté du peuple, doit servir de base à la designation de nos répresantants et former pour ainsi dire le premier anneau auquel s'enchainent toutes nos institutions politiques».

E ancora:

> «Citoyens, vous sentez sans doute l'importance des droits que vous aller exercer,...dont depend essentiellement la stabilité et la prosperité de la République et le bonheur de chaque particulier. Vous apporterez donc dans vos choix la plus grande circospection et impartialité, écartant tout esprit de corruption et de intrigue, ...en fissant vos suffrages sur des personnes probes, instruites, amies de l'ordre et du Gouvernement»[1].

Con queste parole Jean Paul Vertu, fresco di nomina alla presidenza dell'assemblea elettorale del «canton» di Torre Pellice, annunciava l'apertura delle operazioni di voto, fissata per il mese di aprile del 1804. Come abbiamo ricordato, egli esortava i cittadini di Angrogna, Bobbio, Luserna, Rorà, Torre, Villar Pellice, a recarsi in massa alle urne per eleggere i propri rappresentanti nel collegio di «arrondissement» di Pinerolo e nel collegio di «département» del Po.

L'appello di Jean Paul Vertu non cadde nel vuoto. La partecipazione elettorale, infatti, fu assai elevata e gli eletti risultarono personalità probabilmente istruite, probe e amiche dell'ordine, secondo gli auspici del Governo. Il nostro intervento, che tenterà una prima analisi dell'atteggiamento dei notabili valdesi nei confronti del nuovo regime, partirà proprio dalle assemblee elettorali che tra il 1804 ed il 1806 chiamarono alle urne tutti i «citoyens» piemontesi.

[1] Archivio della Società di Studi valdesi (d'ora in poi ASSV), *Carte Vertu*, fasc. 6, 1801-1805. Lettere, atti e documenti vari, Proclama del presidente dell'assemblea cantonale, Jean Paul Vertu, ai suoi concittadini. Torre, 16 germinale anno XII [6 aprile 1804].

Tali assemblee erano state volute da un decreto del 1802, con il quale si erano definite le modalità di elezione dei collegi di «arrondissement» e di «département»[2]. Organismi, questi ultimi, che avrebbero dovuto creare attorno alle istituzioni napoleoniche consenso e legittimità, mediando tra le realtà locali e gli apparati centrali dello Stato.

Ma le assemblee cantonali non rivestono soltanto un interesse di carattere burocratico ed amministrativo. Esse, infatti, anticipando per molti aspetti le competizioni notabilari dei decenni successivi studiate da Raffaele Romanelli[3], costituirono per gli ex sudditi di Casa Savoia una sorta di «apprentissage de la citoyenneté»[4] e delle nuove regole della competizione politica.

Dalle urne uscì una classe dirigente caratterizzata da spinte diverse, in parte innovative, in parte ancora legate all'Antico regime. Sui componenti di siffatta classe dirigente, legittimata dalle urne, esistono dati relativi all'età, allo stato civile, alla «fortuna» economica, all'esperienza politica presente e passata[5]. Le informazioni sono contenute nelle liste elettorali conservate agli Archivi Nazionali di Parigi, miniera inesaurabile di notizie sul notabilato napoleonico, anche se poco sfruttata almeno in Italia, fatta eccezione per gli studi di Rosalba Davico sul Piemonte. Eppure, come sottolineava Ernest Labrousse in un intervento al X Congresso internazionale di scienze storiche svoltosi nel 1955, si tratta di una fonte indispensabile per lo studio della formazione e della composizione della borghesia europea tra Sette ed Ottocento[6].

[2] Sul periodo napoleonico in Piemonte, G.Vaccarino, *Da Vittorio Amedeo III al congresso di Vienna*, in Aa.Vv., *Storia del Piemonte*, Torino, F. Casanova e C., 1960, pp. 258-271. Dello stesso autore, *I giacobini piemontesi (1794-1814)*, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1989, pp. 1-34. Si vedano inoltre i classici N. Bianchi, *Storia della monarchia piemontese dal 1773 al 1861*, vol. III, Torino, F.lli Bocca, 1879, pp. 1 sgg.; D.Carutti, *Storia della Corte di Savoia durante la rivoluzione francese e l'Impero*, vol. II, Torino, L. Roux e C., 1892, pp. 21 sgg. Sulle norme che regolavano l'elezione dei collegi di «arrondissement» e di «département», J. Godechot, *Les institutions de la France sous le Consulat et l'Empire*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 496 sgg; *Dictionnaire Napoléon* diretto da J. Tulard, Paris, Fayard, 1989, alla voce *Elections* (pp. 653-656).

[3] Si veda in proposito R. Romanelli, *Le regole del gioco. Note sull'impianto del sistema elettorale in Italia (1848-1895)*, «Quaderni Storici» (1988), n. 69, pp. 685-725.

[4] Sulle scelte degli elettori francesi, J.Y. Coppolani, *Les élections en France à l'époque napoléonienne*, Paris, Albatros, 1980. pp. 258-271. Sugli effetti della Rivoluzione francese in merito alla politicizzazione e mobilitazione delle masse contadine, M. Edelstein, *L'apprentissage de la citoyenneté: participation électorale des campagnards et citadins (1789-1793)*, in *L'image de la Révolution Francaise*, Communications présentées lors du Congrès Mondial pour le Bicentenaire de la Révolution. Paris, Sorbonne, 6 - 12 juillet 1989, vol. I, Exeter, Pergamon Press, 1989, pp. 15-25.

[5] M. Violardo, *Il notabilato piemontese da Napoleone a Carlo Alberto*, Torino, Comitato di Torino dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, 1995, pp. 44 sgg.

[6] E. Labrousse, *Voies nouvelles vers une histoire de la bourgeoisie occidentale aux XVIII et XIX siècle (1700-1850)*, in *X Congresso internazionale di scienze storiche. Rela-*

Anche per i «notables» valdesi, dunque, ci è sembrato opportuno partire dalle liste elettorali, le cui informazioni si sono via via arricchite grazie agli apporti di fondi archivistici di varia provenienza, conservati sia all'Archivio di Stato di Torino sia alla Biblioteca della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice.

I documenti in questione sono stati letti e filtrati alla luce di categorie concettuali come quelle di clientela, alleanza, mediazione, strategia famigliare, ascesa sociale e professionale. Categorie che, sulla scorta delle più recenti suggestioni storiografiche[7], sono risultate particolarmente efficaci per comprendere il cammino percorso dai notabili valdesi dal Triennio giacobino fino al «ralliement» con il regime consolare ed imperiale.

Ritorniamo quindi alle urne, collocate a Torre nella residenza del conte Rorengo e rimaste aperte alcuni giorni - dalle sei del mattino al tramonto - a partire dal 3 aprile 1804, per permettere il raggiungimento del «quorum» richiesto, e cioè la metà più uno degli aventi diritto. Questi ultimi erano i cosiddetti cittadini «attivi», i cui elenchi, compilati dalle amministrazioni comunali nel 1803, comprendevano non soltanto possidenti e professionisti, ma anche piccola borghesia dei commerci e dell'artigianato, coltivatori diretti, con la sola eccezione dei «servi di campagna» e dei falliti[8].

Nel cantone di Torre il «quorum» fu raggiunto piuttosto agevolmente, a differenza di altri cantoni del circondario come Cavour, Pinerolo, Villafranca, Cumiana, Bricherasio, None, Fenestrelle, dove la percentuale di votanti oscillò tra l'11 ed il 40% degli aventi diritto. A Torre, al contrario, l'apparato propagandistico del regime non conobbe particolari intoppi, tanto che le urne furono alquanto affollate ed il numero di votanti superò il 50%. Nei singoli comuni del cantone, suddivisi in altrettante sezioni elettorali, quello in cui si votò di più fu Bobbio, con quasi il 65% di partecipanti, una percentuale di poco superiore a quella registrata ad Angrogna ed a Villar Pellice. Ma anche in altri cantoni come Perosa e Perrero, in cui la maggior parte della popolazione era valdese, l'affluenza raggiunse punte particolarmente significative[9].

zioni, vol. IV, Firenze, Sansoni, 1955, p. 372. La lezione labroussiana è stata ripresa da R. Davico, *«Peuple» et notables (1750-1816). Essais sur l'Ancien Régime et la Révolution en Piémont*, Paris, Bibliothèque nationale, 1981.

[7] Rinviamo, in proposito, a M. Violardo, *Il notabilato* cit., p. 47, n. 7.

[8] Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi AST) (Sezioni riunite), *Intendenza di Pinerolo*, Cat.II, Sez. VII, m. 315-316. In tale fondo sono conservati gli elenchi dei cittadini aventi diritto di voto nei comuni del cantone di Torre Pellice e degli altri cantoni del circondario di Pinerolo.

[9] Le cifre testé indicate vanno lette come linee di tendenza e non in senso assoluto. La documentazione relativa alle assemblele cantonali, infatti, è talvolta contraddittoria. Circa gli aventi diritto, ad esempio, esiste un primo elenco stilato dai consigli comunali nel 1803 che, però, venne in seguito modificato nell'imminenza della chiamata alle urne del 1804. Ecco comunque i dati sulla partecipazione alle urne nell'intero circondario di Pinerolo, frutto dell'«incrocio» tra fonti diverse.

I dati riportati evidenziano un atteggiamento di adesione o, quanto meno, un'apertura di credito verso il nuovo regime. Ma quali furono i gruppi sociali più disponibili alla mobilitazione elettorale? Tra le Carte Vertu è conservato il registro dei 1141 cittadini che parteciparono alle operazioni di voto del 1804, con l'indicazione della professione e del domicilio. Ben l'80% dei votanti risultavano «agricoltori» e molti di essi, non essendo in grado di apporre la propria firma, furono aiutati nelle operazioni di voto da uno scrutatore, sotto l'occhio attento del Presidente dell'assemblea. Dopo gli «agricoltori» figuravano i «proprietari», circa il 10% del totale, mentre il resto degli elettori era suddiviso tra artigiani e commercianti, militari in attività o in pensione, esponenti delle professioni liberali, pastori e preti[10].

La massiccia affluenza alle urne dei contadini del cantone di Torre non deve stupire. Allargando lo sguardo all'intero Piemonte ed alle decine di migliaia di elettori che tra il 1804 ed il 1806 si recarono alle assemblee cantonali, si deduce infatti che la partecipazione più convinta si ebbe proprio nei piccoli centri rurali, mentre nelle città, caratterizzate da una struttura sociale assai più complessa, il regime napoleonico incontrò le maggiori difficoltà nell'aggregazione del consenso. Il che, pur con tutte le cautele del caso, attenua la tradizionale immagine sanfedista e legittimista delle campagne piemontesi[11].

Dopo aver parlato degli elettori, ci occuperemo ora degli eletti. Nel cantone di Torre i risultati degli scrutini non riservarono grosse sorprese[12].

Cantone di Cavour: aventi diritto 2091, votanti 246 (11.76%); Pinerolo: 3728, 627 (16.81%); Villafranca: 2393, 491 (20.51%); Cumiana: 2369, 612 (25.83%); Bricherasio: 2487, 841 (33.81%); None: 1958, 816 (41.67%); Fenestrelle: 1833, 768 (41.89%); Perosa: 2023, 946 (46.76%); Perrero: 984, 719 (73.09%); Torre: 2277, 1141 (50.10%). Mancano i dati di Vigone, dove nel 1804 non venne convocata l'assemblea cantonale. AST (Sezioni riunite), *Intendenza di Pinerolo*, Cat. II, Sez. VII, m. 315-316; ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 6, 1801-1805. Lettere, atti e documenti; Archivio Nazionale di Parigi (d'ora in poi ANP), *F/1cIII/Po/1, Elections, An XI-1811*. Liste des membres du collège électoral de l'arrondissement du département du Po.

[10] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 6 cit. Registre des citoyens qui ont voté pour la nomination des membres du collège électoral de l'arrondissement.

[11] M. Violardo, *Il notabilato* cit., pp 38 sgg.

[12] Non mancarono, però, intrighi, pressioni, tentativi di manipolare l'esito degli scrutini, a dimostrazione di come un seggio nei collegi elettorali napoleonici potesse innescare forti tensioni internotabilari. D. Jahier, *Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese*. Parte II *Durante la Repubblica (1798-1804)*, «BSSV», LX (1934), n. 61, p. 31. Sull'impatto della Rivoluzione francese nelle Valli valdesi, A. Armand - Hugon, *Le Valli valdesi dallo scoppio della Rivoluzione al Governo Provvisorio (1789-1798)*, Torre Pellice, SSV,1950. In particolare si veda l'appendice, dove è indicata, per ogni comunità, la quantità di valdesi e di cattolici alla fine dell'Antico Regime; F. Venturi, *Un pastore valdese illuminista*, «BSSV», (1966), n. 120, pp. 63-74. Si veda anche A. Pittavino, *Pinerolo durante la Rivoluzione e l'Impero*, Pinerolo, Tip. Sociale, 1898, pp. 30 sgg.

Pierre Geymet, sotto-prefetto di Pinerolo, fu plebiscitato con 1138 voti su 1141 votanti, raccogliendo consensi un po' in tutto il circondario di Pinerolo, ad eccezione dei cantoni di Fenestrelle e None, dove vennero eletti in prevalenza notabili locali[13]. Dopo il Geymet si piazzò Jean Giraudin, ex militare e sindaco di Villar Pellice, il quale, potendo contare sul sostegno di molti suoi concittadini che si recarono in massa alle urne, raccolse 1068 consensi; seguivano Jean Paul Vertu, negoziante e presidente dell'assemblea elettorale, con 1030 suffragi; Jacques Lausarot, insegnante e sindaco di Bobbio (1031 voti)[14]; Paul Appia, giudice di pace, carica particolarmente ambita perché fonte di ricchezza e di prestigio grazie ai reticoli clientelari che da essa derivavano (1028 consensi); Jacques Vertu, fratello di Jean Paul ed anch'egli negoziante (1014 suffragi).

Non mancavano, inoltre, dirigenti della guardia nazionale come Jean Pierre Arnaud di Torre (984 voti); Etienne Rostagnol di Bobbio (746 consensi); e, più distanziati, Michele Frache, sempre di Torre (420 suffragi) e Giuseppe Alfas di Luserna (420 voti). Eletti, inoltre, i pastori Emanuele Rostan di Bobbio (615 consensi) ed il giovane Pierre Bert di Torre (516 suffragi)[15]. Completavano l'elenco il notaio Ami Combe, segretario comunale di Torre che raccolse più consensi del sindaco, Jean Oudrì (743 suffragi contro 573); negozianti come Georges Muston di Torre (588 voti) e Jean Daniel Peyrot (466 consensi), già membro del consiglio generale del dipartimento del Po, residente a San Giovanni ed esponente di una ricchissima dinastia di commercianti[16].

Da segnalare, infine, due altri «notables»: i Brezzi, padre e figlio, di Torre, rispettivamente negoziante (563 voti) e notaio. Ai citati notabili valdesi

[13] Pierre Geymet compare tra i sospetti di giacobinismo, qualificato come «persona politica ed astuta, avversa alla religione cattolica ed al bene della giustizia», ed accusato di tutte le nefandezze «praticate dai valdesi». AST (Corte), *Carte epoca francese*, serie I^, m. 9. Elenchi delle persone sospette nella provincia di Pinerolo.

[14] I Lausarot erano una delle famiglie più in vista di Bobbio. Jacques Lausarot alla sua morte, avvenuta nel 1808, lasciò in eredità al figlio, Jean Jacques, un patrimonio di 6.000 franchi. Questi nel 1810 sposò la diciassettenne Marie-Anne Volle, figlia dell'ex sindaco di San Giovanni, Pierre Volle. Anche Jean Jacques, come il padre ed il nonno, svolse la funzione di «régent», cioè di maestro di scuola che, nello stesso tempo, rappresentava la figura più importante della chiesa dopo il pastore. G.P. Romagnani, *Il Canzoniere inedito di Jean Jacques Lausarot*, «La Beidana», (1991), n. 15, pp. 70 sgg..

[15] Anch'egli, come il Geymet, fu accusato di aver abbracciato gli ideali rivoluzionari venendo descritto come «maleintenzionato di sua natura, e maggiormente da due anni a questa parte dopoché tanto questi come gli altri Valdesi sono stati animati contro il Governo di S.M. dal generale Zimmerman.» AST (Corte), *Carte epoca francese*, cit. Un altro pastore coinvolto nelle passioni rivoluzionarie del triennio fu David Mondon che, però, non risulta tra i «notables» eletti delle assemblee cantonali. *Ibidem*. Per informazioni biografiche sui pastori valdesi, T.J. Pons, *Actes des Synodes des Eglises Vaudaoises*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1948.

[16] Sulla famiglia Peyrot, ASSV, Gianna e Vanda Peyrot, *Una famiglia valdese attraverso i secoli: Peyrot. Ramo R.* s.d., s.l

del cantone di Torre occorre aggiungerne altri, come Jean François Gay, proprietario e «maire» di San Giovanni, e Jean Rostagnol, sindaco di Prarostino, eletti entrambi nel cantone di Bricherasio (con rispettivamente 762 e 688 suffragi); Jean Rodolphe Peyran, pastore (547 voti) e Jean Isac Durand, negoziante e presidente dell'assemblea cantonale di Perosa (521 consensi), dove il parroco fu tra i più votati[17].

Negozianti, amministratori, ex militari, notai, pastori: le liste elettorali ci restituiscono, dunque, personaggi assai conosciuti, provenienti da famiglie piuttosto estese, la cui configurazione «clanica» era assicurata da molteplici reticoli parentali[18]. Personalità, inoltre, dalla solida esperienza politica ed amministrativa a livello locale ed introdotti da tempo nel mondo del commercio da cui avevano ricavato ingenti «fortune». Non si trattava, pertanto, di «homines novi», come pure in numerosi altri contesti del Piemonte le assemblee elettorali napoleoniche avevano contribuito a fare emergere[19], ma, in buona sostanza, di un ceto dirigente in cui gli elementi di continuità con il vecchio regime prevalevano su quelli di novità e, pertanto, caratterizzato dalla «lunga durata».

Un ceto dirigente, inoltre, fortemente coeso al proprio interno, unito da alleanze -simboliche e parentali, politiche e commerciali-, la cui fitta trama affiora in controluce dai documenti relativi ai Battesimi. Già negli anni '80 del XVIII secolo, in effetti, ritroviamo molti dei futuri «notables» tra i padrini e le madrine dei rampolli delle famiglie più in vista di Torre e dei comuni valdesi. Legami, questi, che si riveleranno utili quando, con il regime napoleonico, si apriranno spazi di manovra che, debitamente sfruttati, potevano garantire ascesa sociale ed opportunità economica, oltre ad una «visibilità» pubblica che oltrepassava gli angusti confini dei comuni di residenza[20].

L'appartenenza alla massoneria di parte, almeno, di essi, li avviciniva poi ad altri notabili provenienti da ambienti culturali, politici, militari di-

[17] ANP, *F/1cIII/Po/1, Elections, An XI-1811*. Liste cit. Altre informazioni sui notabili valdesi in *Annuaire statistique du département du Po pour l'an 1806*, Turin, M.A. Morano. 1806; A*lmanach du département du Po pour l'an 1808*, Turin, M.A. Morano, 1808; *Almanach du département du Po pour l'an 1809*, Turin, M.A. Moprano, 1809; *Annuaire statistique du département du Po. 1811*, Turin, D. Pane et Cie, 1811.

[18] AST (Sezioni Riunite), *Archivio governo francese (1798-1814)*, Cat. II, Tit. II, Culto Protestante, m. 1158, Stato nominativo di tutte le famiglie non cattoliche residenti nei Comuni del Circondario di Pinerolo.

[19] Per un confronto con il resto del Piemonte, M. Violardo, *Composizione sociale del notabilato piemontese ed atteggiamenti elettorali (1803-1812)*, in *All'ombra dell'aquila imperiale. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori sabaudi in età napoleonica (1802-1814)*, Atti del convegno, Torino, 15-18 ottobre 1990, vol. I, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1994, pp. 429-471.

[20] Archivio della Tavola Valdese (d'ora in poi ATV), *Baptêmes depuis 1759 jusqu'au mars 1804 avec un supplement à une année et depuis 1832 jusqu'à 1838 (Eglise de la Tour)*.

versi, aumentando così il loro raggio di azione[21]. Anche la riforma degli studi e degli istituti di ricerca voluta da Napoleone, fonte di legittimazione politica e di carriera, non passò inosservata, almeno per gli spiriti più acuti come Paul Appia, il quale nel 1812 volle aggiungere al titolo di giudice di pace e di «notable» del circondario di Pinerolo, quello -assai prestigioso- di membro della Accademia delle Scienze. Si ritrovò, in tal modo, a fianco dei personaggi più illustri della «intellighentzia» subalpina, e di apprezzati intellettuali italiani e stranieri[22].

L'atteggiamento dei Valdesi nei confronti del nuovo regime fu, dunque, dettato da varie motivazioni: slanci politici ed ideologici che avevano spinto alcuni, durante il Triennio, ad abbracciare gli ideali giacobini; opportinismo; calcoli economici e di carriera. Una matassa difficile da districare, e la mancanza di studi e ricerche specifiche sui singoli «notables» non aiuta certo a fornire elementi di risposta. Le ricordate Carte Vertu, tuttavia, possono dischiudere qualche spiraglio. Una serie di lettere, infatti, ha consentito la ricostruzione, sia pure per sommi capi, delle vicende di una famiglia - i Vertu, appunto- che giocò un ruolo politico di primo piano in Val Pellice durante la dominazione francese.

Onori, cariche politiche, affari, clientele di una famiglia valdese in età napoleonica: i Vertu di Torre Pellice

Fin dal secolo precedente i Vertu si segnalavano tra i più ricchi commercianti di Torre, impegnati in molteplici attività economiche che spaziavano dal commercio della seta e della lana a quello del legname, del grano, del vino. Possedevano, inoltre, concerie, cave di pietra, magazzini di ogni sorta di merce. Esplicavano la loro attività per mezzo di una società famigliare

[21] È stato possibile verificare l'appartenenza dei «notables» valdesi alla Massoneria grazie ai documenti messi a disposizione dal prof. Augusto Comba, che voglio sentitamente ringraziare. Tra gli eletti nel cantone di Torre segnaliamo Paul Appia, Michele Frache, Pierre Geymet. A questi occorre aggiungere altri valdesi eletti in altri cantoni di Pinerolo, come Cyprien Appia, commissario di polizia, e Claude Morel.

[22] *Il primo secolo della Regia Accademia delle Scienze di Torino. Notizie storiche e bibliografiche (1783-1883)*, a cura di G. Gorresio, Torino, Paravia, 1883, p. 204. Sempre nel 1812 Paul Appia divenne socio corrispondente della Società di Agricoltura, altra prestigiosa istituzione culturale del tempo, in cui confluivano i ceti borghesi più intraprendenti e dinamici. *Memorie della Società di Agricoltura di Torino*, t. IX, Torino, Felice Galletti, 1812, pp. XVI-XXII. Sugli Appia, B. Appia, *Une famille vaudoise du Piémont du XIV^ au XIX^ siècle*, «BSSV», (1970), n. 127, pp. 3-39.

Sulla riorganizzazione degli studi in età napoleonica e le possibilità di carriera ad essa collegate, G.P. Romagnani, *L'istruzione universitaria in Piemonte dal 1799 al 1814*, in *All'ombra* cit., vol. II, pp. 536-569.

che comprendeva banchieri, proprietari, mercanti di bestiame, usurai[23], e la circolazione del denaro, garantita da ingenti operazioni creditizie, favoriva la creazione di relazioni sociali asimmetriche, fonte a loro volta di legami clientelari.

Ai commerci alternavano l'impegno politico ed amministrativo, comparendo tra i sindaci ed i consiglieri comunali di Torre Pellice già in antico regime[24]. Gli ultimi, drammatici anni del secolo, culminati nell'invasione francese del Piemonte e nella successiva offensiva austro-russa, furono vissuti con grande apprensione dai Vertu, preoccupati che il precipitare della crisi potesse costituire un serio intralcio per gli affari di famiglia.

Nelle lettere di Joseph Vertu inviate da Torino al padre Jean Paul si avverte tutto l'incalzare degli avvenimenti, che imponevano scelte rapide, coraggiose, talvolta azzardate. Il 21 dicembre 1798, dopo aver definito qualche giorno prima i sommovimenti che avevano costretto il sovrano sabaudo ad abbandonare il trono una rivoluzione gioiosa, salutata da «una foule immence de Piémontais qui voulaient s'emparaient du Roi et de la famille»[25], Joseph consigliava il padre di non vendere la stoffa blu conservata nei magazzini, il cui prezzo sarebbe sicuramente aumentato «à cause que la Garde nationale doit porter habits et pantalons bleu»[26].

Per il resto - sottolineava Joseph Vertu in un'altra missiva - la progressiva perdita di valore della moneta piemontese rendeva estremamente problematica la conclusione dei vecchi e nuovi contratti[27]. E poi, fatta eccezione per la stoffa di color blu e di pochi altri generi, il commercio a Torino languiva e molti negozi erano costretti a chiudere. Chi, invece, non conosceva crisi era la vendita delle pistole, che si potevano addirittura affittare, anche soltanto per pochi giorni[28].

A sua volta Jean Jacques Vertu, fratello di Jean Paul e futuro «notable» napoleonico, all'inizio di gennaio del 1799 annunciava, sempre da Torino, di avere avviato trattative con il Governo provvisorio per l'acquisto di un vecchio fortilizio, ormai in rovina, abbandonando così l'ipotesi di investire

[23] B. Appia, *Une famille vaudoise* cit., p. 17. La genealogia della famiglia Vertu in Gianna e Vanda Peyrot, *Una famiglia valdese* cit., p. 160.

[24] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 8, 1789-1811. Documenti relativi al riassetto della strada da Torre Pellice ad Angrogna. Tra le suddette carte vi sono documenti relativi alla composizione del consiglio comunale di Torre in Antico regime.

[25] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 5, 1794-1800, Lettere, atti e documenti vari, Lettera di Joseph Vertu al padre Jean Paul. Torino 13 dicembre 1798.

[26] ASSV, *Ibidem*, Lettera di Joseph Vertu al padre Jean Paul, Torino 21 dicembre 1798.

[27] ASSV, *Ibidem*, Lettera di Joseph Vertu al padre Jean Paul, Torino 5 gennaio 1799.

[28] ASSV, *Ibidem*, Lettera di Joseph Vertu al padre Jean Paul, Torino 5 gennaio 1799. Si tratta di una lettera diversa da quella ricordata in precedenza.

nella compra-vendita di valuta straniera, ritenuta un'operazione troppo rischiosa a causa della continua oscillazione dei cambi[29].

Se la crisi economica non garantiva grandi profitti, l'amicizia con il Geymet - ricordiamo in proposito che nel 1796 Jean Jacques Vertu era stato padrino della piccola Henriette Geymet[30]- era spendibile per più pragmatici obiettivi di carriera. In una lettera di Jean Jacques Vertu al fratello Jean Paul si legge infatti che il Geymet avrebbe presentato quanto prima al generale Grouchy un altro figlio di Jean Paul, Jacques Vertu, perorando la causa della sua nomina a luogotenente nella I^ brigata piemontese[31].

Oltre agli elementi per tentare di capire le strategie famigliari ed economiche dei Vertu, le lettere in questione ci restituiscono squarci piuttosto interessanti della vita torinese dell'epoca. Parlando della avanzata degli austro-russi nella primavera del 1799, ad esempio, Joseph Vertu, dopo aver espresso il rammarico di non avere notizie confortanti dell'esercito francese, descriveva la capitale del regno sardo «Pleine de bagage et de monde qui se sauve. Les nobles et le clergé commencent à hausser la voix, mais les patriotes y ont les yeux et l'on en a déjà mis en prison une quantité...Des secours immences -concludeva fiducioso- sont attendus de France»[32]. Soccorsi che, come sappiamo, permisero ai Francesi, pur tra mille difficoltà, di riprendere dopo alcuni mesi il controllo della situazione.

Lo scenario era dunque cambiato ma i Vertu, con il consueto realismo, non furono colti impreparati.

Prevedendo l'imminente riorganizzazione burocratica ed amministrativa del Piemonte, Joseph Vertu riferiva al padre di avere incontrato Pierre Geymet al preciso scopo di «exempter mon frère Henry de la requisition qui aura lieu dès que nous serons reconnus département francais»[33]. Sul piano finanziario, intanto, da circa un anno i Vertu avevano ripreso a muoversi sui mercati internazionali. Come per il passato, confidavano nei buoni uffici dell'amico Bartolomeo Revel, residente ad Amsterdam e loro fornitore di denaro liquido per massicce e non sempre limpide operazioni creditizie. Questa volta, però, il Revel non aveva potuto soddisfare le richieste di liquidità avanzate da Jean

[29] ASSV, *Ibidem*, Lettera di Jean Jacques Vertu al fratello Jean Paul, Torino 10 gennaio 1799.

[30] ATV, *Baptêmes depuis 1759* cit. Si veda l'atto di battesimo di Henriette Geymet, nata il 25 marzo 1796. I padrini furono Jean Jacques Vertu e la moglie, Henriette Peyrot.

[31] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 5, 1794-1800. Lettere, atti e documenti vari, Lettera di Jean Jacques Vertu al fratello Jean Paul, Torino 25 febbraio 1799.

[32] Riportato da D. Jahier, *Le Valli valdesi durante la Rivoluzione, la repubblica e l'Impero Francese*, Parte II. *Durante la Repubblica (1798-1804)*, «BSHV», (1933), n. 60, pp. 73-74.

[33] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 5, 1794-1800 cit., Lettera di Joseph Vertu al padre Jean Paul, Torino 12 dicembre 1799.

Paul Vertu perché - così si giustificava - aveva investito quasi tutto il denaro disponibile in allettanti titoli di stato olandesi[34].

Con il ritorno all'ordine ed il definitivo consolidamento del regime consolare, i Vertu ebbero modo dapprima di irrobustire e poi di accrescere ulteriormente la loro posizione economica. Nei primi anni dell'800, in effetti, Jacques Vertu figurava tra i 10 cittadini più ricchi del cantone, mentre il fratello, Jean Paul, giocava le sue carte sul terreno politico, ottenendo -è stato ricordato- la presidenza dell'assemblea cantonale che, nel 1804, avrebbe eletto entrambi al collegio di «arrondissement» di Pinerolo con una larga messe di suffragi. Nel 1807, inoltre, Jean Paul Vertu sarebbe stato chiamato a far parte del Collegio generale del dipartimento del Po, un organismo di nomina governativa che si occupava della ripartizione del carico fiscale tra i vari «arrondissements» piemontesi. Un compito delicato, quindi, che esaltava le capacità di compromesso dei notabili locali, i quali, mediando tra le richieste delle comunità e le disponibilità finanziarie dell'erario, avevano la possibilità di accrescere il proprio prestigio ed influenza[35].

Onori, affari, cariche pubbliche, alleanze, strategie famigliari, clientele: l'età napoleonica non poteva essere più generosa con i Vertu, i quali seppero fondere attività finanziarie e commerciali ed impegno pubblico, che si tradusse in una lunga permanenza nel consiglio municipale di Torre. L'esperienza accumulata nella gestione delle risorse comunali era garanzia di consenso e di legittimità presso la popolazione locale, con la quale furono saldamente mantenuti legami di tipo verticale e simbolico, rivelatisi poi assai utili nelle «plebiscitarie» elezioni del 1804.

Le capacità politiche dei Vertu si manifestarono in varie occasioni e circostanze. In primo luogo in quelle, drammatiche, di fine secolo, quando le sorti del Piemonte parevano sospese tra Austro-Russi, Francesi, insorgenze contadine, brigantaggio. Una situazione difficile e delicata, quindi, che i Vertu - insieme agli Appia, ai Vola, ai Peyrot - affrontarono con realismo, flessibilità, pragmatismo, consentendo alla comunità di Torre di superare senza molti traumi quella complicata congiuntura[36].

[34] *Ibidem*. Sui rapporti tra Revel ed i Vertu: lettera di Bartolomeo Revel a Jean Paul Vertu, La Haye 6 novembre 1795; lettera di Bartolomeo Revel a Jean Paul Vertu, Amsterdam 11 marzo 1796; lettera di Bartolomeo Revel a Jean Paul Vertu, Amsterdam 13 settembre 1798; lettera di Bartolomeo Revel a Jean Paul Vertu, Amsterdam 16 dicembre 1798.

[35] Per altri notabili valdesi, tuttavia, l'annessione del Piemonte alla Francia ebbe conseguenze fortemente negative. Baptiste Peyrot, ad esempio, in una lettera inviata da Ginevra a Jean Paul Vertu riferiva piuttosto amareggiato degli effetti deleteri che gli sconvolgimenti politici di quegli anni avevano prodotto sul suo patrimonio. In poco tempo, infatti, aveva perso circa 300.000 franchi di crediti non più esigibili a causa dei numerosi fallimenti. «Si je n'avais un bonne compagnie -concludeva- je ne sais pas comment je nourrirais une aussi grosse famille». *Ibidem*, Lettera di Baptiste Peyrot a Jean Paul Vertu, Ginevra 3 ottobre 1803.

[36] Per una dettagliata ricostruzione degli avvenimenti, D. Jahier, *Le Valli Valdesi* cit, pp. 73 sgg.

Le capacità politiche e di mediazione cui si accennava furono poi dispiegate anche in seguito, in ben altre circostanze. Durante il Consolato, infatti, i Vertu si inserirono a pieno titolo nell'apparato burocratico napoleonico, utilizzando questa posizione per rinsaldare i legami con altri notabili valdesi interessati agli onori ed alle cariche del regime. A titolo di esempio citeremo una missiva inviata nel 1801 da Michel Frache a Jean Paul Vertu, suo zio, pregandolo di un «piacere». La richiesta prendeva spunto dalla riorganizzazione dell'esercito avviata dalle autorità francesi. Deciso ad intraprendere la carriera militare, Michel Frache, futuro «notable» ed aderente alla loggia massonica «La parfaite amitié», domandava allo zio un certificato di buona condotta civile e morale da trasmettere all'altro zio, Jean Jacques Vertu, il quale lo avrebbe passato al generale competente[37].

Ma fu con l'Impero che i Vertu ampliarono notevolmente i loro orizzonti commerciali, stringendo relazioni con i maggiori banchieri e uomini d'affari europei. È, ancora una volta, la corrispondenza epistolare a testimoniare le nuove strategie economiche della famiglia. Il 12 ottobre 1808 Baptiste Vertu, altro figlio di Jean Paul, riferiva da Torino di una cena tra alcuni suoi fratelli e sorelle, e Charles Appia, lontano da Torre da oltre 30 anni, il quale, dopo aver viaggiato in lungo e in largo per il mondo - dalla Russia all'Egitto - si era definitivamente trasferito a Parigi. Qui, grazie all'amicizia del Vegezzi, amico dei Vertu e banchiere del principe Borghese, era stato nominato tesoriere della Corona[38]. Si trattava, quindi, di un personaggio introdotto negli ambienti dell'alta finanza imperiale e, in quanto tale, risorsa preziosissima per l'attività della famiglia.

Sempre Baptiste, qualche tempo dopo, diede prova della sua intraprendenza rendendosi protagonista di colossali operazioni finanziarie e speculative. Nella primavera del 1809 vendette sulla piazza di Genova un enorme quantitativo di lana, per un valore di 113.000 franchi. Non pago, si preparava a compiere altri simili «colpi» - così li definiva - sui mercati di Milano, Livorno, Roma, Napoli.

Il che, ovviamente, la dice lunga sulle ramificazioni commerciali e sui contatti a vasto raggio della famiglia Vertu. Meno bene, invece, andavano gli affari con gli «organzini», diminuiti sensibilmente di prezzo. Il «colpo» messo a segno a Genova era comunque particolarmente significativo, considerata la grave crisi economica che colpiva la città. Molti magazzini e società commerciali, infatti, stavano chiudendo e le maestranze erano costrette ad una forzata inattività.

[37] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 6, 1801-1804. Lettere, atti e documenti vari, Lettera di Michele Frache a Jean Paul Vertu, Tortona 26 luglio 1801.

[38] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 10, 1806-1809. Lettere, atti e documenti vari, Lettera di Baptiste Vertu al padre Jean Paul, Torino 12 ottobre 1808. Sempre nel 1808, Jean Paul Vertu era costantemente informato sugli avvenimenti spagnoli da un altro figlio, Henry.

In tale situazione non era facile trovare un lavoro, perfino per il nipote del banchiere di fiducia dei Vertu, uno dei più ricchi della città. Il giovane, per sua stessa ammissione, avrebbe lavorato volentieri per i Vertu, da cui era intenzionato a trarre preziose nozioni in campo commerciale. Prendendo la palla al balzo, Baptiste pensava di proporre alla banca uno scambio: l'assunzione del nipote contro l'impiego, nella stessa banca, di un suo fratello, Jeannot, da tempo alla ricerca infruttuosa di un lavoro presso qualche «bonne maison», nonostante la perfetta conoscenza dell'italiano, del francese, dell'inglese[39].

Baptiste invitava quindi il padre a caldeggiare tale scambio, consigliando però allo stesso Jeannot di studiare il tedesco, poiché la banca in questione era una delle più importanti d'Europa, specializzata nei prestiti alle Corti ed al fior fiore dell'aristocrazia del vecchio continente. Baptiste concludeva con l'annuncio che la domestica Henriette era passata al servizio di un avvocato che le aveva promesso 7.10 franchi al mese contro i suoi 5 franchi. E dire - si domandava Baptiste con un certo stupore - che in cinque mesi di servizio Henriette aveva ricevuto, oltre allo stipendio, anche regali per un valore di 25 franchi, cosicché il suo onorario era lievitato a ben 10 franchi al mese[40].

I successi in campo economico convinsero i Vertu della necessità di creare una nuova società di affari, più attrezzata sotto il profilo finanziario ad operare sui mercati internazionali. Nacque così, nel 1810, una nuova società tra i fratelli Vertu ed il notaio Galliano, con il quale da tempo essi erano in rapporti di affari[41].

Jean Paul Vertu, intanto, continuava a reggere la presidenza dell'assemblea cantonale di Torre e, in tale veste, era stato invitato a suo tempo a Parigi per l'incoronazione di Napoleone. Furono, quelli, anni in cui ai successi economici e politici si mescolarono vicende personali assai dolorose. Nel 1807 morì a Venezia il figlio Jacques, militare in carriera e coinvolto in una sfortunata ed amara vicenda sentimentale[42], mentre l'anno seguente l'abitazione di famiglia, a Torre, fu gravemente danneggiata dal terremoto[43].

Nel 1811, comunque, ritroviamo Jean Paul Vertu a dirigere le operazioni elettorali per la nomina dei seggi vacanti nei collegi di «arrondissement»

[39] La conoscenza delle lingue è attestata fin dal 1806 in un lettera di Jean Paul Vertu al figlio Jacques, in cui deplora la difficoltà, per Jeannot, di trovare un impiego nonostante le sue qualità. ASSV, *Ibidem*, Lettera di Jean Paul Vertu al figlio Jacques, Torre Pellice 30 novembre 1811.

[40] ASSV, *Ibidem*, Lettera di Baptiste Vertu al padre Jean Paul, Torino 11 marzo 1809.

[41] ASSV, *Carte Vertu*, m. 3, fasc. 11, 1810-1817. Lettere atti e documenti vari, Lettera dei fratelli Vertu, Torino 1 novembre 1811.

[42] Per la ricostruzione della vicenda, si vedano alcune lettere contenute nel fondo *Carte Vertu*, fasc. 9-10, 1804-1806 e 1806-1809. Lettere, atti e documenti vari.

[43] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 10, 1806-1809. Lettere, atti e documenti vari, Lettera di Joseph Vertu al padre Jean Paul, Torino 7 aprile 1808.

e di «département», e per l'elezione dei consiglieri municipali nei comuni superiori ai 5.000 abitanti nonché dei candidati alle giudicature di pace. Purtroppo, però, di questa tornata elettorale non esiste una documentazione completa. Tra le carte Vertu, tuttavia, vi è una lettera del Geymet a Jean Paul Vertu che chiarisce alcuni aspetti del reale funzionamento dell'assemblea cantonale di Torre.

Il Geymet invitava esplicitamente il Vertu a pilotare le preferenze dei votanti sul conte Tommaso Seyssel d'Aix, maestro di cerimonie e personaggio «puissant et recomandé de la propre main du Prince Borghese»[44]. La direttiva del sotto-prefetto venne pienamente rispettata, tanto che nel Comune di Bobbio - il solo di cui sia disponibile la documentazione - tutti i 214 votanti si espressero per il marchese Seyssel, scegliendolo come proprio rappresentante in seno al Collegio elettorale di «département», i cui componenti dovevano figurare nella lista dei 600 cittadini più facoltosi di ogni dipartimento.

Lo stesso numero di suffragi fu conquistato dal solito Geymet. Tra i «notables» eletti nel collegio di «arrondissement», inoltre, spuntava un altro Vertu, Charles Henry, figlio di Jean Paul, al quale andarono, naturalmente, i 214 voti dei disciplinatissimi elettori di Bobbio[45].

Anche Charles Henry era un commerciante. Nel 1805 si era aggiudicato, al prezzo di 16.000 franchi, la cascina detta degli Ajrali, posta sul territorio di Luserna[46]. Cascina che procurò non pochi grattacapi giudiziari al suo possessore e le cui vicissitudini sono sintomatiche di come, negli anni francesi, le vicende politiche e quelle economiche fossero strettamente intrecciate. Molto in breve, la cascina in passato era appartenuta al marchese d'Angrogna, costretto a cederla alla comunità di Ristolas dopoché, nel luglio del 1800, il comune aveva ordinato al marchese il pagamento della somma di lire 13.396 a titolo di indennizzo per i danni subiti dagli abitanti da parte delle truppe austro-russe, che ne avevano occupato il territorio.

Alla spedizione austro-russa aveva partecipato lo stesso marchese d'Angrogna, in qualità di ufficiale del reggimento di Pinerolo. Ritornati i Francesi il marchese, posto sul banco degli imputati, rifiutò categoricamente il pagamento della somma indicata. La Commissione giudiziaria straordinaria, allora, gli ingiunse la cessione della cascina degli Ajrali, che venne poi ceduta dal comune di Ristolas, bisognoso di denaro, a Charles Henry Vertu, il quale, con ogni probabilità, aveva intravisto nell'acquisto un buon affare.

[44] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 11, 1810-1817. Lettere, atti e documenti vari, Lettera del sotto-prefetto Geymet a Jean Paul Vertu, Pinerolo 27 agosto 1811.

[45] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 17, 1789-1804. Lettere, atti e documenti vari, Liste de depouillement des candidats qui ont recu plus de suffrages à la section de Bobi, canton de La Tour, s.d. (ma 1811).

[46] ASSV, *Carte Vertu*, fasc.18, 1805-1824. Lettere, atti e documenti vari, Atto di vendita, 5 agosto 1805.

Dopo il crollo dell'Impero, il marchese Carlo ed i fratelli Vittorio ed Alessandro d'Angrogna reclamarono la restituzione della cascina, considerandosi gli unici e legittimi proprietari. Si aprì, così, un contenzioso che si trascinò per oltre un decennio[47].

Tornando alle vicende della famiglia Vertu, durante la Restaurazione i notabili valdesi diedero prova di pragmatismo e capacità di mediazione, come al tempo della avanzata austro-russa. Il 13 maggio 1814, stando alla testimonianza del pastore Bert, il Geymet riuniva un'assemblea di tutti i pastori e sindaci della zona, compreso Paul Appia, giudice di pace del cantone di Torre. In quell'occasione fu decisa la formazione di due delegazioni: l'una diretta al comandante delle truppe di Sua Maestà britannica nel Mediterraneo, l'altra al Re di Sardegna non appena fosse rientrato definitivamente in possesso dei suoi domini.

Al Sovrano, al quale si ribadiva fedeltà e deferenza, venivano avanzate precise richieste sulla libertà di coscienza, sulla possibilità di accedere a posti di responsabilità pubblica, sul sostentamento dei pastori, sulla libertà di stampa, sulla conservazione dei beni acquistati al di là dei limiti territoriali imposti. A proposito della composizione dei consigli comunali, si domandava che, in futuro, non si nominassero amministratori stranieri o cattolici «sans aveu et sans biens», al solo scopo di escludere i valdesi[48].

Era, in fondo, il tentativo di contrattare con il restaurato sovrano il mantenimento delle posizione conquistate durante l'impero, riproponendo se stessi come gli unici interlocutori credibili del potere centrale, forti del consenso di cui erano circondati e dell'esperienza pubblica maturata all'«ombra dell'aquila imperiale».

Conclusione. Le «virtù» repubblicane dei notabili valdesi

La documentazione archivistica ha delineato alcune ipotesi di lavoro che varrebbe la pena di approfondire per capire il senso dell'impegno politico ed amministrativo del notabilato valdese durante il periodo rivoluzionario e napoleonico. Una prima considerazione, desunta dai risultati delle assemblee cantonali del 1804, riguarda la composizione di questo notabilato.

A differenza di altri contesti geografici piemontesi, dove le urne premiarono «homines novi» provenienti soprattutto dalle professioni liberali e che, prima di allora non si erano mai affacciati sulla scena politica né, tanto meno, erano stati coinvolti dalle passioni del Triennio, e la cui ricchezza non consisteva

[47] ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 14, 1800-1833. Carteggio relativo alla cascina degli Ajrali.

[48] ASSV, *Carte Bert*, fasc. 2, Annales historiques pour servir à l'histoire des Eglises Vaudoises par P.Bert, pasteur de l'Eglise de La Tour.

tanto in beni materiali quanto nei legami clientelari generati dall'esercizio della professione; a differenza di altri contesti geografici -dicevamo- la classe dirigente napoleonica delle valli valdesi presenta più le caratteristiche della continuità che della rottura con l'Antico regime.

Si trattava, in effetti, di personalità circondate da tempo da prestigio, influenza, onorabilità. Un gruppo, poi, che strategie famigliari e professionali avevano rinsaldato e reso particolarmente coeso, ben inserito nell'apparato statale napoleonico e, pertanto, in grado di governare le tensioni che di tanto in tanto si accendevano all'interno delle comunità locali.

Significativi esempi di siffatte tensioni furono, in quegli anni, le numerose e ricorrenti «querelles» tra i pastori e gli amministratori locali, che in base alle nuove disposizioni dovevano garantirne il sostentamento. Spesso, però, i comuni non assolvevano a tale obbligo, giustificandosi con la mancanza di mezzi finanziari. Interveniva, allora, il Geymet, punto di riferimento dei notabili valdesi eletti nel collegio di «arrondissement», il quale, a sua volta, faceva pressioni sul governo perché autorizzasse una nuova imposta che garantisse un gettito sufficiente al pagamento dei pastori[49].

Sempre il Geymet, poi, era chiamato in causa per mediare tra i contrasti che opponevano due o più comunità. Èciò che avvenne nel 1810, quando il comune di San Giovanni, dovendo reperire fondi per le riparazione del tempio danneggiato dal terremoto del 1808, decise di tassare tutti i proprietari dei terreni situati nel territorio municipale. Il provvedimento colpiva anche alcuni dei notabili di Torre, i quali, dopo aver duramente protestato contro gli amministratori di San Giovanni, reclamarono l'intervento del prefetto, tramite il solito Geymet, per dirimere la questione[50].

Al notabilato valdese l'Impero napoleonico offrì, dunque, opportunità forse insperate in termini di carriera, prestigio, clientela. L'organizzazione gerarchica dell'apparato dello Stato consentiva, in effetti, rapide ascese sociali a chi disponesse di una fitta rete di alleanze internotabilari, coltivate magari all'interno della «société du jeu de la cible» di Torre, una della più

[49] AST (Sezioni Riunite), *Archivio governo francese (1798-1814)*, Cat. II, m. 1158, fasc. 4, 1812-1813. Estratto dei registri delle delibere del consiglio municipale di San Giovanni. Si veda in particolare la delibera del 14 maggio 1812, che si riferisce alle richieste avanzate dal «lecteur» e dal «chantre de culte». La richiesta non era nuova. Fin dal 1802, infatti, il Geymet era dovuto intervenire presso il prefetto perché convincesse i comuni inadempienti a provvedere al pagamento dei pastori. AST (Sezioni Riunite), *Archivio governo francese (1798-1814)*, Cat. II, m. 1158, fasc. 6, Culto protestante, Corrispondenza diversa, Lettera di Pierre Geymet al prefetto del dipartimento dell'Eridano. Pinerolo, 22 termidoro anno X.

[50] AST (Sezioni Riunite), *Archivio governo francese (1798-1814)*, Cat. II, m. 1158, fasc. 4, 1812-1813. Estratto dei registri delle delibere del Consiglio municipale di San Giovanni Pellice. Si vedano gli anni 1810-1812.

importanti forme di sociabilità dell'epoca[51]. Inoltre, l'annessione alla Francia aveva inserito il Piemonte in una dimensione continentale, facilitando i contatti con le più importanti città europee e creando quindi le premesse per operazioni commerciali di vasta portata.

Per i notabili valdesi, l'Impero napoleonico fu così una ghiotta occasione per mettere a frutto capacità, conoscenze, esperienze politiche e commerciali, energie che, con la rottura dei vincoli posti dall'«Ancien Régime» potevano finalmente liberarsi ed essere messe al servizio di ambiziose strategie personali e famigliari. Il raggiungimento di tale obiettivo presupponeva doti non comuni di flessibilità e di pragmatismo per adattarsi ad uno scenario politico in continuo movimento, specie nella difficile congiuntura del Triennio[52].

Sono queste, a mio avviso, le ragioni che spiegano il «ralliement» al regime napoleonico, in attesa che altre ricerche, ben più approfondite della presente, gettino luce sulle ipotesi testé formulate. In conclusione, si può comunque affermare che i Valdesi furono dei buoni cittadini, secondo i dettami contenuti in un «Catechisme vaudois ou principes de philosophie, de morale et de politique républicaine» dell'epoca, di cui un esemplare, a stampa, è contenuto tra le carte Vertu. Nel suddetto catechismo alla domanda :«Qui êtes vous?» si legge la seguente risposta: «Homme libre, chretien républicain par choix. Né pour aimer mon frère et servir ma patrie. Vivre de mon travail et de mon industrie. Abhorer l'esclavage et me soumettre aux lois»[53].

[51] ASSV, *Carte Peyrot, «R»*, fasc. 5. 1800-1814, Lettere, atti e documenti vari, Convention pour le jeu de la cible da 1807 à 1836.

[52] Particolarmente significative sono, in proposito, alcune lettere della seconda metà degli anni Novanta, in cui taluni dei futuri notabili napoleonici commentano con soddisfazione le sconfitte dell'armata transalpina ed il malcontento che pareva minare le basi del nuovo regime in Francia. Salvo, poi, pochi anni dopo, dichiarasi a favore della annessione del Piemonte alla Francia, quando le truppe napoleoniche avevano invaso l'ex regno sardo costringendo il sovrano all'esilio. ASSV, *Carte Vertu*, fasc. 5. 1794-1800, Lettere, atti e documenti vari, Lettera di Paul Appia a Jean Paul Vertu. Bouvillars, 20(?) novembre 1795; ASSV, *Carte Mondon*, fasc. 11. 1774-1852, Lettere, atti e documenti, Dichiarazione della Comunità di San Giovanni di formare una sola nazione con la Francia. San Giovanni 22 pluvioso anno VII (3 gennaio 1799).

[53] ASSV, C*arte Vertu*, fasc 18. 1805-1824, Lettere, atti e documenti vari, Catéchisme Vaudois ou principes de philosophie, de morale et de politique républicaine, 1807.

I VALDESI E LA MASSONERIA NEL PERIODO FRANCESE

di Augusto Comba

1. Un viaggiatore instancabile e misterioso percorre l'Italia in lungo e in largo fra l'autunno del 1784 e la primavera del 1787: è il giovane teologo danese, di origine tedesca, Friedrich Münter[1]. È figlio dell'autorevole teologo e pastore Balthasar Münter, campione dell'ortodossia protestante, famoso per un libro apologetico in cui presenta se stesso come trionfatore nella lotta contro l'illuminismo ateista e narra la conversione in carcere, per opera sua, di quel gran libertino del conte di Struensee: una traduzione di questo volume edificante uscirà a Firenze, stampata dal Le Monnier, forse per suggerimento del conte Guicciardini, nientemeno che nel 1848![2]

A 19 anni Friedrich è entrato, seguendo l'esempio del padre, in una loggia massonica, ma la sua successiva evoluzione lo porta su posizioni assai lontane da quelle di Balthasar: pur avanzando nei gradi dell'aristocratica massoneria templare, è stato cooptato dall'Ordine degli Illuminati, il cui più recondito segreto, svelato lentamente a pochi adepti, è un'ideologia radicalmente materialista e libertaria[3]. E per conto degli Illuminati, per estenderne la struttura in Italia, si è messo in viaggio, anche se approfitta dell'occasione per esplorare la situazione massonica italiana, per arricchire la sua già vasta cultura e per incontrare vari illustri intellettuali.

Dopo aver visitato le principali città italiane da Trieste a Catania, dopo aver fondato a Roma una loggia razionalista e gettato a Napoli i semi della futura Repubblica partenopea diffondendo le dottrine degli Illuminati, il giovane danese, riattraversate le Alpi, vedrà a Chambéry Joseph de Maistre,

[1] Su Münter cfr. B. Croce, *Friedrich Münter e la Massoneria di Napoli del 1785-1786*, in *Aneddoti di varia letteratura*, Bari, Laterza, 1954, vol. III, pp. 172 ss. Gli aspetti del personaggio che qui ci interessano sono trattati ampiamente in C. Francovich, *Albori socialisti nel Risorgimento. Contributo allo studio delle società segrete (1776-1835)*, Firenze, Le Monnier, 1962, *passim*; e Id., *Storia della Massoneria in Italia, dalle origini alla Rivoluzione francese*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, rist. accresciuta 1975, *passim*.

[2] F. Venturi, *Settecento riformatore*, III, *La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)*, Torino, Einaudi, 1979, p. 277. Cfr. inoltre G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Torino, Claudiana, ristampa della seconda ed. riveduta, 1998, p. 352.

[3] C. Francovich, *Storia* cit. (1975), p. 328.

noto ai suoi confratelli col nome latomistico di *eques a floribus*[4]. Maistre ci appare oggi come uno dei più eminenti massoni dell'epoca, eppure Münter non ne conosceva neppure il nome...

Peraltro, passando per Torino qualche giorno prima, domenica 18 febbraio, era andato al culto protestante nell'ambasciata inglese, e aveva finalmente ottenuto quelle copiose informazioni, che desiderava da tempo, sui valdesi. Le aveva avute dall'ambasciatore Trevor e dal suo segretario, poi aveva pranzato e conversato col pastore di Torre Pellice, Pietro Geymet, e con un altro interessante personaggio, colto e navigato, Giacomo Marauda. Essi lo avevano pure invitato a passare qualche giorno alle Valli: volentieri ci sarebbe andato, ma gli mancava il tempo...[5]

A questo punto mi pongo due domande che, considerata la segretezza degli Illuminati (si pensi che la relazione ufficiale di Münter è tuttora tenuta segreta in una loggia di Copenaghen) non mi paiono peregrine: Münter pensava forse ad affiliare dei valdesi in quanto potenziali rivoluzionari? Inizia forse dal colloquio con lui il radicalismo di Geymet e Marauda?

2. Dunque vi è ancora il cielo del Settecento sullo sfondo di questo lampo, che preannuncia gli sviluppi del nostro tema. Ma non conosco per ora altri documenti a proposito di valdesi e massoneria se non nell'800. Il tramonto del '700, del resto, è alquanto corrusco per i massoni, specialmente per quelli italiani. In Piemonte, in particolare, già all'epoca della visita di Münter i loro lavori sono interrotti da quattro anni, perché Vittorio Amedeo III li ha scomunicati sin dal 1783[6]. Tuttavia un documento del 1790 elenca ancora 7 logge in Piemonte, fra cui la «S. Giovanni dei Tre Pini» a Pinerolo, che però è inattiva[7]. In essa sembra che fosse stato iniziato nel 1771 il personaggio più interessante della storia massonica pinerolese, il dott. Sebastiano Giraud[8], uomo di straordinaria versatilità e di attività indefessa, presente nelle principali organizzazioni e congiunture latomistiche europee del '700, in particolare nel famoso Convento di Wilhelmsbad del 1782[9]. Giraud fu un seguace di Mesmer e un pioniere della moderna psichiatria, inoltre ebbe un versante politico recondito di cui tra poco dovremo parlare.

[4] Ivi, p. 430.

[5] Cfr. il diario di Münter, edito in *Aus den Tagebüchern Friedrichs Münters. Wander- und Lehrjahre eines dänischen Gelehrten*, a cura di Ojviind Andreasen, 4 voll., Copenaghen e Lipsia, P. Hasse e Harrassowitz, 1935 ss., II, pp. 290 ss.

[6] Cfr. Francovich, *Storia* cit., p. 329.

[7] A. De Pinedo, *Considerazioni sull'introduzione della Massoneria in Pinerolo*, ms, p. 3.

[8] P. Maruzzi, *Notizie e documenti sui liberi muratori a Torino nel secolo XVIII*, in "Bollettino storico bibliografico subalpino", XXX-XXXII, 1928-30, *passim*.

[9] A. Bracco, *La Massoneria piemontese*, Torino, Piemonte in bancarella, 1996, pp. 44-53.

Dal 1786 alla fine del secolo egli si trattenne per lo più in Francia, anche perché dal 1789, dopo lo scoppio della Rivoluzione francese, la situazione dei massoni piemontesi si andò facendo particolarmente difficoltosa, tanto più dopo il 20 maggio 1794, allorché Vittorio Amedeo III emanò una dura legge sulle associazioni[10]. Del resto la situazione massonica restò confusa in Francia e in Italia per tutti gli ultimi anni del '700. Ma in Francia si rischiarò rapidamente dal 1799, subito dopo l'istituzione del Consolato, e ancor più dopo la fatidica giornata del 14 giugno 1800, in cui Bonaparte schiacciò l'esercito austriaco nella piana di Marengo.

Secondo lo storico di riferimento del Grand Orient de France, André Combes, «una domanda attende ancora risposta dai documenti: Napoleone fu massone? Se davvero venne iniziato (durante la campagna d'Egitto, come ribadisce François Collaveri in un robusto volume) certo egli non manifestò che un interesse strettamente politico nei confronti di un'istituzione, alla quale apparteneva la maggior parte dei suoi familiari. Può persino darsi che egli abbia pensato di vietarla dopo il colpo di stato del 18 brumaio, nel timore che servisse di rifugio ai suoi avversari giacobini. Nondimeno, il secondo console, Cambacérès, era un massone tutto d'un pezzo e Bonaparte lo scelse con l'intento di conciliarsi gli ex rivoluzionari» facendone il responsabile della massoneria francese[11]. E a questo punto Combes ci dà una prova statistica dell'effetto su di essa della stabilizzazione bonapartista: nell'anno 1800, il Grand Orient de France contava 74 logge; nel 1802 erano 114, e nel 1804 erano diventate ben 189.

Anche in Italia si ebbero effetti analoghi. Una peculiare conferma, di tipo qualitativo, dell'esplosione di entusiasmo massonico conseguita anche da noi al trionfo di Bonaparte, si ricava da un caso letterario assai poco noto, e cioè dal colore spiccatamente massonico, beninteso sul piano ideologico, che assunse l'esordio poetico di Alessandro Manzoni[12]. Il quale nel 1801, a 16 anni, da poco uscito di collegio, scrisse in terza rima il giovanile poemetto *Del trionfo della Libertà*, sotto l'influsso, a quanto pare, del fervore laico del massone Vincenzo Monti, da lui ascoltato a Pavia. Manzoni scagliava le sue terzine contro la Tirannia (s'intende quella dell'*Ancien Régime*), che con le sue

> ... orride mani
> I sacrileghi don su l'ara pone,
> e osa tendere al Ciel gli occhi profani.
> Che più? sue crudeltadi ai Numi appone,

[10] Ivi, pp. 60-61.

[11] A. Combes, *La Massoneria in Francia dalle origini ad oggi*, Foggia, Bastogi, 1986, pp. 55-56.

[12] D. Bulferetti, *"Del trionfo della Libertà" di A. Manzoni e la Massoneria*, in "Giornale storico della Letteratura italiana", LXXI, 1918 fasc. 2-3, pp. 213-231.

E fa ministro il Ciel di sue vendette;
E il volgo la chiamò: Religione[13].

3. Anche per i valdesi gli esiti della battaglia di Marengo costituirono l'approdo di un periodo, com'è noto, quanto mai movimentato e drammatico, periodo iniziato con la puntata dei francesi nella conca del Pra durante la notte fra l'8 e il 9 maggio 1794 e proseguito con le successive vicende militari e politiche, fino all'invasione austro-russa e all'espatrio del governo repubblicano piemontese nel 1799. I principali protagonisti di tali vicende erano stati gli interlocutori di Münter nel 1787, Geymet, capo del governo repubblicano, e Marauda, animatore della lotta armata rivoluzionaria[14]. Certo in quei sei anni si diffusero nelle valli valdesi umori giacobini, e probabilmente precoci presenze massoniche dello stesso segno, che per ora possiamo soltanto ipotizzare[15].

Nel 1802, anno della completa annessione del Piemonte alla Francia, iniziò la riorganizzazione della massoneria piemontese. Dopo essere stata in sonno per vent'anni, essa non era in grado di riallacciarsi al suo passato, sicché la loggia *La Réunion*, costituita a Torino per prima, e le altre che man mano vennero formandosi, sorsero *tout-court* all'obbedienza del Grand Orient de France.

In questa stessa epoca, chi rivediamo a Torino? Il dottor Sebastiano Giraud! Sin dall'ottobre 1800 egli appare collocato dal nuovo regime in una posizione importante: è nominato nel Consiglio di riforma della pubblica istruzione, in cui opera brillantemente insieme col Botta e altri. Senonché nel 1803 è improvvisamente accusato di malversazioni, privato del posto e ridotto alla disperazione[16], a tal punto che morirà di lì a non molto tempo. In realtà nell'anno precedente è accaduto un fatto grave, che probabilmente è all'origine della sua catastrofe: il 25 settembre 1802, a Parigi, per volontà di Bonaparte, alcuni alti funzionari hanno esaminato l'attività massonica in Piemonte e hanno deciso di bloccarla, perché risulta che in seno alla *Réunion* si è formato un gruppo di Illuminati, cioè della stessa setta massonica di stampo egualitario e di spirito rivoluzionario propagandata vent'anni prima da Münter, che tiene riunioni separate e segrete. E al centro di codesto gruppo vi sarebbe Sebastiano Giraud[17].

[13] A. Manzoni, *Del trionfo della Libertà*, con introd. e note di C. Romussi, Milano, Sonzogno, 1882, p. 39.

[14] A. Armand Hugon, *Dal sinodo di Chanforan all'Emancipazione*, vol. II della *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1974, pp. 257-261.

[15] Ivi, p. 257.

[16] Giraud esprime la sua accorata protesta in una lettera al direttore del Pritaneo o ex-Collegio delle Province, Sebastiano Charbonnière, in data 13 ventoso a. XI (4 marzo 1803), pubblicata in L.C. Bollea, *Contributo alla storia dei Franchi muratori piemontesi nel Settecento*, in "Bollettino storico bibliografico subalpino", XXXII, 1930, pp. 309-314.

[17] *Libertà e modernizzazione. Massoni in Italia nell'età napoleonica*, Atti del convegno internazionale di studi, Cussanio di Fossano 11/XII/1995, a cura di A.A. Mola. La

Ahimè, nei tre lustri in cui durerà il suo potere sempre più sconfinato, Napoleone sarà continuamente assillato dall'ansia di eliminare i suoi avversari di sinistra. Non vi riuscirà del tutto, e i personaggi dello stampo di Filippo Buonarroti, instancabile nel travasare le sue trame da una loggia all'altra, gli sopravviveranno, contribuendo a scatenare le tre grandi ondate rivoluzionarie della prima metà dell'800. Comunque vi è il controllo della macchina poliziesca sulla ricca fioritura massonica che, in ripresa dopo il 1803, raggruppa nelle logge piemontesi ufficiali e funzionari francesi e autoctoni, facoltosi proprietari, notabili locali di vario genere, alcuni prestigiosi intellettuali e anche quei nobili come Michele di Cavour e Roberto d'Azeglio che aderiscono al regime napoleonico. Abbiamo oggi una visione attendibile di questa realtà, grazie agli Atti, testé citati, del Convegno internazionale organizzato nel 1995 a Cussanio da Aldo Mola sui *Massoni in Italia nell'età napoleonica*.

Solo nel 1807 verrà fondata a Pinerolo una nuova loggia massonica: forse a causa dei precedenti giacobini dei suoi capi predestinati, Geymet e Marauda, già interlocutori di Münter, o forse dell'entusiasmo (eccessivo dal punto di vista napoleonico) con cui i valdesi hanno salutato la Rivoluzione? Del resto è significativo che il fondatore della loggia, Cipriano Appia, rivesta a Pinerolo la carica di commissario di polizia[18].

4. Che tale intento presupponga un'accurata valutazione preventiva, risulta dal fatto che codesta pratica si è avviata sin dal 15 novembre 1806, con un documento intitolato: «Nécessité de créer une loge a Pignerol; voyons aver faveur le Grand Orient de France donner son accord» (signé Robert Cattaneo-Malon, e altri). Soltanto il 10 giugno 1807 risulta che si è frattanto costituita la *Loge de St. Jean sous le titre distinctif de la Parfaite Amitié à l'Orient de Pignerol*, la quale in tale data delibera di chiedere la regolarizzazione al Grand Orient de France, presentando il 24 giugno la relativa *Demande en Constitution*, sottoscritta dal maestro venerabile Geymet, dal guardasigilli Ambert e dal segretario Raclot[19]. Al 17 agosto è datato l'*Acte de déclaration à mairie*, tuttora conservato nell'archivio del Comune di Pinerolo, che comunica l'intenzione di formare una società massonica, indicando il luogo in cui si terranno le riunioni, cioè l'ex Convento dei Giacobini; il documento

narrazione dell'episodio che determina i provvedimenti a carico dei massoni piemontesi da parte del Primo Console si legge nel saggio di A. Combes, *Il Grande Oriente di Francia in Piemonte durante il Primo Impero*, p. 55.

[18] Così risulterà dai *tableaux* della Loggia *La Parfaite Amitié* di Pinerolo. Essi fanno parte, con gli altri documenti originali che verranno di seguito citati, fra cui gli elenchi degli ufficiali di loggia del 1809, 1812 e 1813, del fondo FM2.574 della *Bibliothèque Nationale de France* che detiene tutti gli archivi delle logge all'obbedienza del Grand Orient de France in Piemonte. Sono grato all'amico André Combes per le sue preziose indicazioni e alla bibliotecaria Mme D. Morillon per il sollecito invio delle copie.

[19] Questo documento, e il precedente, presso la *Bibl. Nat. de France*.

è firmato da 9 fratelli, fra cui Luigi Mochia St-Michel, Cipriano Appia e Giacomo Marauda.

Infine il 19 novembre avviene l'installazione della nuova «officina» (termine equivalente a «loggia» nel linguaggio massonico) a cura della loggia *L'Amitié Eternelle* di Torino, la quale delega una commissione composta da tre distinti personaggi, il suo M.V. Giovanni Negro, *maire* di Torino, il suo Secondo Sorvegliante Sebastiano Molina, segretario capo di quel Comune, e il f. dottor Michele Buniva, presidente del Consiglio di Sanità e noto per aver introdotto in Piemonte la vaccinazione. Una eloquentissima *planche* (cioè «tavola», termine simbolico per «relazione» o «esposizione») verbalizza la bella cerimonia, rallegrata dai fratelli strumentisti con una *musique touchante, douce et harmonieuse*, atta a rendere *l'expression de la joie*[20].

In precedenza, nel mese di ottobre, sono stati stilati i primi due piedilista, prima uno di 38 nomi, poi uno di 50. Nell'elenco provvisorio delle cariche, in data 27 dicembre, figura in testa il sottoprefetto ed ex moderatore Pietro Geymet, primo maestro venerabile (gli daranno poi il cambio Simondi, grosso personaggio dell'amministrazione finanziaria, e l'architetto Audifredi, *maire* di Pinerolo).

Peraltro il documento che ci mette in grado di conoscere un piedilista più numeroso, a cui la loggia perverrà dopo 5 anni di funzionamento, l'ho avuto a Torre Pellice, ed è un esemplare originale della circolare a stampa, diramata dal Tesoriere in data 9 dicembre 1812, con l'indicazione dei 77 fratelli che a quel punto compongono la *Parfaite Amitié*. Ma dati i tempi sfasati a cui si riferiscono tali documenti, e dato il *turnover* piuttosto movimentato, che caratterizza le logge piemontesi dell'epoca napoleonica, è da ritenere che neppure la collezione completa dei nomi, che ho formato mediante la fusione di tutti questi elenchi, e ne comprende 110, sia da considerare esaustiva.

Ricavando dalla stessa collezione, in cui buona parte dei nomi sono seguiti da una qualifica, una statistica purtroppo imprecisa (soprattutto perché vi è un certo numero di doppie qualifiche, in particolare nel caso dei *maires*), otteniamo questi dati: 29 nomi senza qualifica (per lo più, probabilmente, di proprietari e in genere benestanti, dato l'orientamento del regime napoleonico); ben 16 esattori di vario genere; 15 fra *maires*, *adjoints* o presidenti di varie amministrazioni; 8 fra segretari e cancellieri; 7 militari; 5 avvocati; 5 fra giudici di pace e magistrati; 5 fra medici e chirurghi; 2 pastori valdesi, inoltre un ecclesiastico cattolico, il canonico Tegas; 3 notai; 2 dirigenti postali; 2 commissari di polizia; 2 professori; 2 ispettori; un architetto; un mercante; infine, 2 fratelli serventi, di cui uno falegname di mestiere.

Comunque da tale collezione siamo anche in grado di estrarre 12 nomi di valdesi: 2 Geymet, Pietro, il sottoprefetto, e suo figlio Enrico; 2 Appia, il

[20] *Planche d'installation de la R.˙.L.˙. de la Parfaite Amitié... Le 29e jour du 9e mois de l'an de la V.˙.L.˙. 5807*, presso la *Bib. Nat. de France*.

menzionato Cipriano, e Paolo, pubblico amministratore; Enrico Arnaud e G. Pietro Brezzi, in tempi diversi *maires* di Torre Pellice, e Michele Fraschia, *maire adjoint*; il giudice Giuseppe Godino; Enrico Amedeo Lasseur; l'ex colonnello Giacomo Marauda o Maranda; Claudio Giuseppe Morel; il pastore e giudice Jean-Daniel Olivet.

Ne riparleremo, dopo aver dato qualche notizia degli altri componenti e delle poche vicende dell'Officina.

5. La ben nota definizione gramsciana della massoneria come «partito della borghesia» è davvero calzante per la massoneria napoleonica. Nel caso della *Parfaite Amitié*, lo si può constatare sul piano del reclutamento, che è funzionale al disegno politico-sociale di Bonaparte. Sembra chiaro che verranno man mano a far parte della loggia tutte le persone che contano a Pinerolo e dintorni, e ad esempio, sin dall'inizio, vi entra buona parte di coloro che nel 1806 hanno dato vita alla *Société du Cercle de Pignerol*, che si trasformerà poi nel ben noto Circolo Sociale, ritrovo, con l'omonimo Teatro, dell'*élite* pinerolese fin quasi ai giorni nostri[21].

Fra i nomi eccellenti, comunque, la loggia conterà quelli del dottor Buniva e dei sindaci Biffrari e Audifredi; ad essi, la storia patria aggiungerà quello di Stefano Fer, avvocato favorevole alla Costituzione e capitano della guardia nazionale nel 1821[22]. Infine, non pochi nomi potranno interessare i cultori di storia locale in relazione a vari settori della società.

Quanto alla storia della loggia, stando ai documenti di Parigi vi è poco da dire. Come tutti gli abitanti del pinerolese, i fratelli della *Parfaite Amitié* furono spaventati dal terremoto del 1808, cominciato con le forti scosse del 2 aprile. Il 15 maggio ne scrissero al Grand Orient de France: i lavori erano stati interrotti per oltre un mese; il tempio era indenne, ma erano andati distrutti i locali annessi; si disponevano soccorsi per le popolazioni, ai quali partecipava la loggia *Amitié Eternelle* di Torino. Per il resto vi furono scambi con altre logge, e il 6 maggio 1810 una visita del Capitolo del Rito Scozzese di Savigliano, che intervenne a Pinerolo per fondarvi un Capitolo analogo.

6. Prima di riprendere a parlare dei massoni valdesi all'Oriente di Pinerolo nell'epoca napoleonica, dirò che non ho rinunciato a rintracciarne anche in altri Orienti. Almeno uno l'ho trovato nella loggia *La Réunion* di Savigliano: dovrebbe infatti provenire da Prarostino il chirurgo militare

[21] Cfr. A. Pittavino, *Storia di Pinerolo e del Pinerolese*, Milano, Bramante, 1963, pp. 331 s., 365 s.

[22] Su Stefano Fer, compromesso nei moti del '21, e sindaco di Pinerolo nel '49, si vedano G. Marsengo-G. Parlato, *Dizionario dei piemontesi compromessi nei moti del 1821*, Torino, Ist. per la storia del Risorg. italiano, 1986, vol. II, p. 7; A. Pittavino, *Storia* cit., *ad indicem*.

Joseph Rostaing, iniziato il 1° marzo 1809[23]. Un altro militare, Jacques Ribet, congiunto di Peyran, scrive a costui il 12 luglio 1812 da Parigi; arriva da Valladolid e deve raggiungere la *Grande Armée*, al puntino della *i* di Ribet ne aggiunge altri due, formando così il triangolo massonico. E chissà quanti altri giovani in giro per l'Europa gli sono, a quell'epoca, doppiamente fratelli[24]. Dirò poi di un altro valdese all'estero, iniziato poco prima del Congresso di Vienna.

Sono grato a G. Paolo Romagnani che ha scelto di trattare la figura di Pietro Geymet, certo meritevole di un apposito saggio. Nella *Parfaite Amitié* è il primo Maestro Venerabile nel 1807 e nel 1808, poi dal 1809 diventa maestro venerabile onorario. Nell'ambito del corpo pastorale valdese, è a capo di uno schieramento avverso a quello di Peyran[25]. Questi, sul piano culturale, parrebbe il tipo del massone, ma non entra nella *Parfaite Amitié*, mentre ne fa parte Enrico Geymet, figlio di Pietro, prima tenente dei granatieri, poi industriale cartario[26].

La madre di Geymet era Elisabetta Lasseur, appartenente a una famiglia ugonotta stabilitasi nelle Valli e ben inserita nell'ambiente valdese. Era sorella del pastore Giuseppe Lasseur, il cui figlio, Isacco Samuele Enrico, pure lui pastore, appare legato nell'ambito ecclesiastico a Pietro Geymet. Enrico Amedeo Lasseur (S. Giovanni 29-V-1782 – Torino, 21-III-1822), entrato a far parte della loggia fra il 1808 e il 1812, e figlio del predetto, era dunque pronipote di Pietro Geymet. A lui è indirizzata la circolare amministrativa che ho menzionato, e che ho ricevuto, con altri suoi documenti, da una famiglia di Torre Pellice alla quale sono vivamente grato[27].

[23] *Libertà e modernizzazione* cit., p. 169.

[24] ASSV, Carte Peyran, f. 11.

[25] Le contrapposizioni fra i due moderatori risultano da vari passi dell'ampia trattazione di D. Jahier, *Le Valli valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese (1789-1814)*, pubblicata a puntate in italiano, nel periodico ("Bulletin", "Bollettino") della Société d'Histoire Vaudoise, diventata nel 1934 Società di Storia Valdese, e l'anno seguente Società di Studi Valdesi; col relativo cambiamento della testata, qui siglata BSHV, BSSTOV, e BSSV, senza che s'interrompa la numerazione.

La prima puntata compare nel n. 52 (set. 1928); l'ottava ed ultima nel n. 66 (set. 1936). Essa si conclude con la dizione (*continua*), ma a questo punto il lavoro rimane interrotto per la morte dell'autore, il cui necrologio, a cura di T. Pons, compare in BSSV n. 67 (apr. 1937), pp. 5-8.

[26] J. Jalla, *Pierre Geymet, Modérateur de l'Eglise Vaudoise et Sous-Préfet de Pignerol*, in BSSTOV, n. 61 (apr. 1934), p. 72.

[27] È la famiglia Trossarelli, discendente dai Lasseur. Un indizio di allineamento fra Geymet e I.S.E. Lasseur in D. Jahier, *Le Valli* cit., in BSHV, n. 52 (set. 1928), p. 13. Quanto alla famiglia Lasseur, le indicazioni genealogiche e biografiche fornite da J. Jalla, *P. Geymet* cit., p. 65, e da Th. J. Pons, *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises 1692-1854*, in BSSV n. 88 (dic. 1948) pp. 307 s., mi sono state chiarite e integrate, in riferimento ai registri anagrafici, dal dott. Emanuele Bosio, che ringrazio sentitamente.

Un altro pastore, Jean-Daniel Olivet, è ministro di culto a Massello e Maniglia e giudice a Perrero, e fa parte del gruppo dirigente della loggia[28]. L'ASSV possiede un suo carteggio con Rodolfo Peyran.

Il personaggio più interessante della *Parfaite Amitié* è senz'altro il colonnello Giacomo Marauda, le cui imprese sono ben descritte nel saggio dedicatogli da Augusto Armand Hugon[29], al quale tuttavia non è noto l'episodio del colloquio con Münter nel 1787, a monte della sua attività di militare giacobino[30]. Comunque, sin dall'anno di Marengo Marauda si era ritirato a vita privata. Aveva un bel patrimonio, legami familiari con la meglio borghesia valdese, ed era suocero del confratello G.P. Brezzi[31].

A parte Geymet, i valdesi di maggior peso politico e culturale ascritti alla *P.A.* sono i fratelli Cipriano e Paolo Appia. Cipriano è indicato come fondatore della loggia, e come animatore del Circolo Sociale; inoltre ha dato vita a una Società Teofilantropica[32]. Paolo Appia appare, nella narrazione fattane dal suo postumo confratello Davide Jahier, il più notevole protago-

[28] Un cenno biografico in Th. J. Pons, *Actes* cit., p. 315. Come risulta dal citato piedilista del 1813, a tale epoca era Primo Sorvegliante, quindi era inferiore in autorità solo al Maestro Venerabile.

[29] A. Armand Hugon, *Giacomo Marauda colonnello dei Valdesi*, in BSSV n. 100 (dic. 1956), pp. 31-53; n. 101 (mag. 1957), pp. 41-62); Id., *L'illuminismo fra i Valdesi*, in *Studi di letteratura, storia, filosofia in Onore di Bruno Revel*, Firenze, Olschki, pp. 13-29. Il paragrafo dedicato a Marauda (pp. 17-24) mette in luce la sua non disprezzabile produzione letteraria d'ispirazione illuministica e anticlericale. Cfr. anche in proposito G. Vinay, *Comunicazione intorno ad un poemetto inedito*, in BSSTOV, n. 61 (apr. 1934), pp. 35-46. Nella loggia di Pinerolo ha per lo più la carica di Oratore.

[30] Su una delle imprese più notevoli di Marauda, il salvataggio attraverso i monti di 500 militari francesi feriti o sbandati nei primi di giugno del 1799, nel momento della *débâcle* di fronte all'offensiva austro-russa, è tornato, facendo riferimento a un documento significativo e finora ignorato, F. Jalla, *Il chirurgo Percy e il colonnello Marauda*, in BSSV n. 182 (giu. 1998), pp. 85-87. Ivi, a p. 85, un cenno biografico su Marauda.

[31] G.P. Brezzi (Brez), *maire* di Torre Pellice dal 1805 al 1811, come risulta dai "Registri ordinati" custoditi nell'archivio del Comune di Torre Pellice. Qui Brezzi firma il verbale del 13 maggio 1807 aggiungendo i tre punti massonici in posizione triangolare. Nella loggia detiene varie cariche, e a un certo punto anche quella di Maestro Venerabile.

Nei documenti comunali è sempre menzionato come "Jean-Pierre Brez fils", sicché potrebbe identificarsi col figlio di tal nome del J.P. Brez notaio a San Giovanni. Questi inoltre è il padre di Jacques Brez (che sarebbe quindi fratello del nostro). Su di lui cfr. A. Armand Hugon, *L'illuminismo fra i Valdesi* cit.; F. Venturi, *Un pastore valdese illuminista: Jacques Brez*, in BSSV n. 120 (1969), pp. 72-74; M. Baltieri, *Dalla teologia naturale al tempo storico: la breve vita di Jacques Brez*, in "La Beidana", n. 12 (mar. 1990), pp. 5-13.

[32] Sulla famiglia Appia, B. Appia, *Una famille vaudoise du Piémont du XIVe au XIXe siècle*, BSSV, n. 126 (dic. 1969), pp. 37-62; n. 127 (giu. 1970), pp. 3-40. Su Cipriano, J. Jalla, *Pierre Geymet* cit., p. 69.

nista politico, accanto a Geymet, delle drammatiche vicende dell'epoca[33]. È inoltre attento memorialista[34].

Il primo *maire* valdese di Torre Pellice, nel 1797, è Enrico Arnaud, futuro massone, di cui ci è pervenuta una bella lettera che attesta il suo spirito repubblicano[35]. Sin dal 1799 fa parte del Consiglio Michele Fraschia, che nel 1807 sarà *maire adjoint*, accanto al confratello G. Pietro Brezzi, *maire* dal 1807 all'11. Brezzi è in pari tempo un'autorità nella loggia e il gerente, con Carlo Vertu, di quei beni nazionali che alimentano gli stipendi dei pastori[36]. Sembra evidente, peraltro, che nel sistema napoleonico i valdesi non diventano *maires* in quanto massoni, bensì massoni in quanto *maires*. Ma non compaiono nei piedilista della loggia alcuni altri *maires* valdesi: Giovanni Oudry, Filippo Antonio Malan, Giuseppe Lantelme, Giovanni Pietro Goante, Giorgio Muston, Ami Comba.

Attenzione, però: nel caso di Muston i registri comunali ci procurano una sorpresa. Mentre Brezzi e Fraschia appongono alla loro firma il simbolo massonico con i tre punti a triangolo, come Ribet, Muston, sebbene non compaia negli elenchi della loggia, aggiunge ripetutamente alla sua i tre punti allineati e racchiusi fra due sbarrette, secondo un uso massonico più antico. Chissà perché? È da dire – ma non sembra questo il caso – che i tre punti allineati vengono usati anche dai carbonari.

7. Mentre nel Piemonte napoleonico la massoneria subalpina viveva un periodo di prosperità all'obbedienza del Grand Orient de France, dal 20 giugno 1805 a Milano iniziava la sua esistenza il Grande Oriente d'Italia, investito di un carattere non meno ufficiale, sotto la gran maestranza di Eugenio di Beauharnais[37].

Com'è noto, la Restaurazione comportò in Italia l'immediata soppressione di ogni associazione massonica, anche se in alcune città le logge sopravvissero più o meno clandestinamente fino all'Unità. Verso la fine del 1859, poi, un

[33] Su Paolo Appia, che ebbe un ruolo importante nel corso di tutta la congiuntura di fine Settecento e inizio Ottocento nelle valli valdesi, numerosi sono i riferimenti in D. Jahier, *Le Valli valdesi* cit., a cominciare dalla *Prefazione*, in BSHV, n. 52 (set. 1928), pp. 5-8. Una succinta sintesi biografica in F. Jalla, *Il chirurgo Percy* cit., p. 86. Dai Registri Ordinati del Comune di Torre Pellice, risulta che il 4 nevoso dell'anno VIII (24 dicembre 1998) venne nominato a far parte della Municipalità di Torre Pellice, di cui all'inizio del 1799 fu per breve tempo presidente, dopo G. Pietro Goante e G. Paolo Vertu, lasciando la carica il 17 marzo. Il 28 luglio 1800, poco dopo Marengo, venne reintegrato nella presidenza, che tenne fino al 9 febbraio 1801. Fu in seguito giudice di pace.

[34] Sulle vicende dei Valdesi dal 1799 al 1815 l'archivio della SSV conserva un suo manoscritto di 33 pagine formato protocollo.

[35] Vedi nota 40.

[36] D. Jahier, *Le Valli valdesi* cit., in BSSV, n. 65 (apr. 1936), p. 36.

[37] A. Luzio, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, Bologna, 1925, vol. I, p. 42.

gruppo di collaboratori di Cavour diede vita a Torino a un nuovo centro massonico che si volle subito nazionale e, dopo essersi denominato per qualche anno Grande Oriente Italiano, riprese la denominazione di Grande Oriente d'Italia inaugurata dal centro milanese d'ispirazione napoleonica[38]. Il primo valdese che si fece notare in questa nuova organizzazione, tuttora esistente, fu il medico militare Alberto Monastier, che partecipò, come rappresentante della loggia *Azione e Fede* di Pisa, all'Assemblea di Torino del 1° marzo 1862, nel corso della quale si affiancò al gruppo di sinistra capeggiato da David Levi e Giuseppe Montanelli nel sostenere la candidatura a Gran Maestro di Giuseppe Garibaldi, contro quella di Filippo Cordova voluta dalla risicata maggioranza cavouriana[39].

Non esiste finora una sintesi storica delle vicende massoniche in Italia dal 1800 al 1859, e tanto meno era stato esplorato per tale periodo il nostro argomento. Dopo i sondaggi sui primi anni del secolo, riferiti in questa sede, che vanno certamente approfonditi, bisognerebbe ora passare alla ricerca di indizi e documenti per gli anni intercorrenti fra il 1814 e il 1859. Posso enunciare alcuni dati riguardanti una vicenda individuale, attestata da documenti dell'Archivio della Società di Studi valdesi, che avevano già attratto l'attenzione di Augusto Armand Hugon; quindi esprimere un interrogativo d'interesse più generale.

Nel piccolo, suggestivo cimitero dei Jalla di S. Giovanni si può visitare la tomba a cui è approdata l'esistenza terrena del pastore valdese Giovanni Daniele Revel: su una lastra di marmo bianco si legge: «Ci git / J.D. Revel de la Ponsa St-Jean / Il fut ministre du St Evangile / et gouverneur de princes. / Après une carrière laborieuse et remplie / d'actes de dévouement et de charité / il mourut à Turin / à l'age de 69 ans le 16 avril 1859 / etc.». L'iscrizione termina citando Giovanni 12,25, ed è forse lecito immaginare che la scelta del quarto Vangelo da parte di Revel, poiché durante i travagli massonici il rito tradizionale prescrive di aprire la Bibbia al primo capitolo di S. Giovanni, alluda alla parte avuta da tali travagli nella sua esistenza. Da alcuni diplomi e documenti apprendiamo infatti che, dopo essere stato membro di una loggia di Ginevra dov'era pervenuto al grado di maestro, fece parte dal 1814 al 1816 della loggia *Bouclier du Nord* di Varsavia, con la carica di oratore aggiunto; venne poi affiliato dalla loggia *La Palestine* all'Oriente di San Pietroburgo, in cui rivestì la carica di oratore dal 1818 al 1821, mentre era attivo come precettore dei figli di una famiglia principesca, sembrerebbe della famiglia Yussupoff[40].

[38] A. Comba, *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel "Grande Oriente Italiano"*, in BSSV, n. 134 (dic. 1973), pp. 96-121.

[39] Ivi, p. 112.

[40] Ricavo i dati che precedono da un gruppo di documenti in fotocopia raccolti da Augusto Armand Hugon e che posso utilizzare grazie alla cortesia della signora Olandine Bouissa Armand Hugon, che qui sentitamente ringrazio.

Fin qui l'episodio individuale. Quanto all'interrogazione d'interesse più generale, vorrei introdurla citando una frase che, durante un dibattito televisivo a quattro, organizzato recentemente dal settimanale *Réforme* fra due esponenti massonici da un lato, e un teologo cattolico, e un pastore protestante dall'altro, è stata detta da quest'ultimo, Jean de Clermont: «Pendant le XVIII siècle, c'est la Franc-Maçonniere qui a couvert le Protestantisme»[41].

Questa valutazione, si badi, non è estemporanea, ma si fonda su un'ampia storiografia, in gran parte a livello universitario, che ha visto la luce in Francia da qualche anno a questa parte in tema di massoneria. E a monte di tale situazione storiografica vi è la simpatia ambientale e la condizione di trasparenza e affidabilità assicurata alla massoneria francese dalla legge sulle associazione del 1901, legge che in Italia, dopo quasi un secolo, non si riesce ad avere.

Si riuscirà mai ad averla? Certo che essa, precludendo le confusioni oggi correnti fra le autentiche obbedienze massoniche e ben altre forme associative, che pure si fregiano di tal nome, produrrebbe un assai diverso contesto di opinione pubblica. Il che renderebbe meno ostico ai nostri protestanti il proposito di saggiare l'applicabilità all'Italia del XIX secolo di un giudizio come quello del pastore Clermont, giudizio che andrebbe specialmente verificato per il periodo successivo all'Unità.

Ma perché, poi, non risalire agli anni della Restaurazione, per approfondire l'ipotesi non inverosimile di una componente massonica nello straordinario interesse dimostrato da Beckwith, e dagli altri viaggiatori inglesi della prima metà dell'800, per le sorti degli evangelici italiani e in particolare dei valdesi? Non abbiamo forse ricordato il precedente, circa trent'anni prima del Congresso di Vienna, del colloquio di Münter, emissario degli Illuminati di Baviera, con Geymet e Marauda, grazie alla mediazione dell'ambasciata inglese a Torino?

Con queste domande (ma quella che riguarda Beckwith è piuttosto un invito alla ricerca, dato che finora i miei *ballons d'essai* in quella direzione si sono persi nel cielo di Londra), con queste domande, comunque, concludo.

[41] "*Peut-on être chrétien et franc-maçon?*" (mag. 1997) c/o "*Réforme*".

LE DONNE E LA RIVOLUZIONE: LE PECULIARITÀ DELL'AREA VALDESE

di Elisa Strumia

I dibattiti sui diritti delle donne e la presenza femminile sulla scena pubblica sono un aspetto significativo della storia della Francia rivoluzionaria, la cui importanza non è sminuita dal fatto che molti obiettivi per i quali le *citoyennes* lottarono non vennero raggiunti[1]. Per l'Italia non si può parlare di un movimento femminile altrettanto organizzato, ma va sottolineato che non sono pochi i documenti che ci permettono sia di comprendere che cosa pensassero i rivoluzionari italiani in tema di diritti delle donne, sia di ricostruire le iniziative prese dalle donne per rendere noto il proprio punto di vista[2]. Con l'avvento dei governi repubblicani, le donne iniziarono ad essere definite - come in Francia - «cittadine», per quanto non godessero affatto dei diritti politici; l'uso di tale termine era così diffuso da richiedere una spiegazione. I patrioti si rivolgevano alle donne, chiamandole «cittadine», ogni volta che intendevano esortarle a partecipare a qualche momento pubblico, ad esempio una festa o la riunione di un circolo costituzionale;

[1] Ampia bibliografia sull'argomento è reperibile in: *Bibliographie de la Révolution française. 1940-1988*, sous la direction de Alfred Fierro, Paris, Références, 1989, 2 voll. (in particolare, nel I vol., le sezioni 5.4, *Le nouveau statut de l'individu et de la femme*; 5.4.1., *La femme*; 5.4.2., *L'enfant*; *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di Geneviève Fraisse e Michelle Perrot, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp.555-61; *Les femmes et la Révolution française. Actes du Colloque de Toulouse (12-14/4/1989)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1989-92, 3 voll.

[2] Tra gli studiosi che si sono occupati della situazione delle donne in Italia durante il Triennio va ricordato Renzo De Felice, che richiamò l'attenzione sull'argomento nel paragrafo su *L'emancipazione della donna*, nella *Nota* a *Giacobini italiani* (vol. II, Bari, Laterza, 1964, pp. 553-56); in seguito sono usciti i saggi di Luisa Ricaldone, *Il dibattito sulla donna nella letteratura patriottica del Triennio (1796-1799)*, «Italienische Studien», 7 (1984), pp. 23-46; Umberto Marcelli, *Donne giacobine a Bologna*, «Bollettino del Museo del Risorgimento», 1984-85, pp. 100-112; Stefano Nutini, *La «Lettera di una giovane cisalpina alla moglie del Generale Bonaparte» di Anna Maria Caronni*, «Il Risorgimento», XXXVII (1985), pp. 233-44; Claudio Tosi, *Famiglia e divorzio dalla Repubblica Cisalpina alla Repubblica Italiana: polemiche pubblicistiche e tentativi di legislazione*, «Critica storica», XXV (1988), 1, pp. 3-55; Annarita Buttafuoco, *La causa delle donne. Cittadinanza e genere nel triennio «giacobino» italiano*, Siena-Arezzo, 1991.

elogiavano il patriottismo delle «cittadine» - che portavano la coccarda, o correvano numerose ad ascoltare un discorso ai piedi dell'albero della libertà - per mostrare quanto fosse cambiato lo «spirito pubblico»; parlavano di «cittadine» - o di «madri repubblicane» - quando sottolineavano che tra i doveri delle donne nei confronti dei figli c'era quello di educarli secondo gli ideali rivoluzionari. Il problema cruciale che i patrioti italiani dovettero affrontare fu in effetti quello del consenso: se nelle città una parte della popolazione fu apertamente favorevole alla Rivoluzione, nelle campagne la diffidenza e l'ostilità prevalevano[3]. Di qui la necessità di una vera e propria propaganda politica, che utilizzava discorsi, manifesti, giornali, ma anche feste, balli, pranzi patriottici. In questo senso si ritenne utile coinvolgere nella vita pubblica anche le «cittadine»: la loro presenza poteva fugare timori di violenze, mentre, con il loro «ascendente» sul sesso maschile, esse avrebbero saputo avvicinare alla causa rivoluzionaria mariti e figli. La maggior parte dei rivoluzionari si limitò a parlare di «sovranità del cuore»; furono pochissimi coloro che - come Girolamo Bocalosi o Giovanni Fantoni - proposero l'estensione del diritto di voto al sesso femminile. Molte donne, tuttavia, non vollero essere soltanto strumenti di una strategia decisa da altri; così, accanto a oratrici che lessero discorsi di circostanza e a figuranti che - durante le feste - impersonarono la Libertà o la Repubblica, possiamo citare organizzatrici di feste femminili, autrici di discorsi e di opuscoli, redattrici di giornali. Per il Piemonte del 1798-'99 troviamo testimonianze di entrambi gli atteggiamenti. Ad Acqui, una donna rivestì i panni di dea della Libertà durante una festa; fu una presa di posizione sufficiente a procurarle, nel 1799, l'accusa di giacobinismo da parte del Consiglio Supremo[4]; a Torino le venditrici del mercato delle erbe ballarono a lungo sotto l'albero della libertà[5], ma non è chiaro se il loro entusiasmo fosse dovuto ad altro che alla possibilità di far festa. D'altra parte, in varie località - Casale, Asti, Nizza Monferrato - gruppi di donne organizzarono feste e pranzi patriottici, con l'intento esplicito di dichiarare pubblicamente le proprie opinioni politiche. I banchetti, in particolare, avevano lo scopo di mostrare la solidarietà che univa persone di estrazione sociale diversa. Le donne di Asti vollero anche celebrare l'incontro tra religioni; così attraversarono le vie della città

[3] Sulle insorgenze popolari in Italia durante la Rivoluzione cfr. *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, a cura di Anna Maria Rao, Roma, Carocci, 1999.

[4] Archivio di Stato di Torino (d'ora in avanti: AST), Sez. I, *Carte epoca francese*, *1^ serie*, cart.9, f.3, *Elenchi delle persone sospette di giacobinismo divisi per provincia e redatti a cura del Consiglio Supremo*, Acqui. Cfr. Nicomede Bianchi, *Storia della Monarchia piemontese dal 1773 sino al 1861*, Torino, Bocca, 1877-1885, 4 voll, vol. III, p. 137.

[5] Cfr. Nicomede Bianchi, *Storia della monarchia piemontese*, cit., III, p. 123.

accompagnandosi la dama alla mercante o alla ortolana, o alla moglie del mercante, o notajo etc. secondo che accadeva trovarsi, dandosi il braccio quasi tutte: le due ebree si presero in mezzo tra quattro cittadine di qualche distinzione[6].

Nel pomeriggio, alla presenza di un pubblico anche maschile, cinque delle partecipanti pronunciarono un discorso. Altre «cittadine» parlarono in pubblico, esponendo punti di vista personali. È il caso di Clotilde Junod, che aveva partecipato alla cospirazione antimonarchica del 1794, in seguito alla quale suo marito era stato condannato a morte; il 6 gennaio del 1799, Junod tenne un discorso durante una riunione della Società patriottica di Torino. Fu proprio un giornale dedicato alle donne, «La vera Repubblicana»[7], a dare la notizia, esortando le lettrici a seguire l'esempio della intraprendente patriota[8]. In occasione della festa per l'istituzione della «legione de' fanciulli», celebrata a Torino nel febbraio del 1799, Maria Antonia Ferreri - moglie del commerciante che aveva organizzato la cerimonia - prese la parola per chiedere che si desse più peso al ruolo che avevano le madri nell'educazione dei figli[9]. Un'altra donna, la «cittadina Marsiglia», si rivolse con un breve opuscolo alle «concittadine piemontesi» per ricordare loro che anch'esse facevano parte della comunità politica e che avevano quindi diritti da rivendicare; prima,

[6] Cfr. Stefano Giuseppe Incisa, *Giornale d'Asti (1798-1799)*, ms. edito da Simona Fioccone, *Il periodo repubblicano ad Asti (1798-1799) nel* Giornale *di Stefano Incisa*., tesi di laurea presso l'Università di Torino (relatore prof. Luciano Guerci), a.a. 1993-94, pp. 60-61. Il pranzo ebbe luogo il 6 Ventoso (24 febbraio) del 1799. Su Incisa cfr. il saggio di Ezio Claudio Pia, *Stefano Giuseppe Incisa, testimone e cronista*, in: *Quando San Secondo diventò giacobino. Asti e la Repubblica del luglio 1797*, a cura di Giuseppe Ricuperati, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999, pp. 333-62. La notizia del pranzo di Casale si legge nella «Vera Repubblicana», n. 4, pp. 54-56. Sulla festa di Nizza Monferrato, che si svolse l'11 Piovoso (30 gennaio) 1799, cfr. Alberto Migliardi, *Vicende storiche di Nizza Monferrato*, Nizza Monferrato, Tipografia Moderna, 1977 (2^ ed.), p. 145.

[7] La «Vera Repubblicana», che uscì a Torino nei primi mesi del 1799, è l'unico periodico femminile, pubblicato durante il Triennio, di cui sia rimasta traccia. Redattore principale era Gaspare Morardo, che si avvalse della collaborazione, tra gli altri, del vercellese Gaspare Antonio Degregori e di Giovanni Giacinto Andrà. Su questo giornale cfr. Elisa Strumia, *Un giornale per le donne nel Piemonte del 1799: la «Vera Repubblicana»*, «Studi Storici», 30 (1989), pp.917-46.

[8] «La vera Repubblicana», II, p. 18, *Società patriotiche*. Clotilde Junod ebbe anche il merito di sollevare, presso il Governo Provvisorio, la questione degli aiuti economici ai perseguitati politici o ai loro parenti. Cfr. AST, Sez. I, *Carte epoca francese*, serie 2^, cart. 1, *Processi verbali originali delle sessioni del Governo Provvisorio Piemontese dalli 15 Nevoso alli 14 Germile anno 7° repubblicano, e I della Libertà piemontese*, seduta del 14 genn.

[9] La festa fu celebrata il 19 Piovoso dell'anno VII (7 febbraio 1799). *Relazione della festa per l'istituzione della Legione de' fanciulli denominata La Speranza della Patria seguita li XIX Piovoso anno VII della Rep Fr e I della libertà piemontese. Con i discorsi pronunziati in tale circostanza tanto all'albero di libertà che nella sala della casa della Comune*, Torino, dalli Cittadini Eredi Avondo stampatori della Municipalità, 1799.

però, avrebbero dovuto abbandonare lussi e frivolezze e dimostrare di essere favorevoli al nuovo governo[10].

Nelle valli valdesi e a Pinerolo la caduta della monarchia fu seguita da feste e celebrazioni simili a quelle di cui abbiamo già parlato. Gli alberi della libertà, innalzati anche in centri minori, erano uno dei simboli più frequenti del mutamento politico; intorno ad essi gli abitanti del paese si riunivano per ballare o per ascoltare discorsi patriottici. Molte testimonianze contemporanee sottolineano il coinvolgimento della popolazione: non è possibile quantificare l'estensione del consenso, ma si deve tenere presente che le aspettative nei confronti della Rivoluzione erano molto probabilmente maggiori qui che altrove. È significativo che, tra i membri del Governo Provvisorio nominati nel dicembre del 1798, ci fosse anche un valdese, il pastore Pietro Geymet. La libertà di culto, sancita dal governo rivoluzionario con il decreto del 31 dicembre 1798, fu certo una delle decisioni più attese dai valdesi, che videro cessare - anche per tutto il successivo periodo napoleonico - le discriminazioni nei loro confronti[11]. Il Governo Provvisorio arrivò a chiedere al generale francese Grouchy di non disarmare i montanari delle valli di Perosa, Luserna e S.Martino, perché, a differenza delle altre zone del Piemonte, in cui erano presenti sia patrioti sia «aristocratici», lì tutti gli abitanti erano sostenitori entusiasti della Rivoluzione; dunque, se armati, l'avrebbero potuta difendere meglio[12]. Non può stupire, quindi, che già nell'aprile del 1798, in seguito ad una incursione in val Pellice di francesi e di fuoriusciti piemontesi provenienti dal Queiras, fossero stati eretti alberi della libertà a Bobbio e a Villar Pellice[13]. Nonostante i rischi che una aperta presa di posizione contro la monarchia comportava, gli abitanti del luogo si erano abbandonati a canti e danze; per evitare misure repressive da parte del governo, i membri della Tavola Valdese avevano dovuto cercare di dimostrare che i festeggiamenti erano stati imposti e non spontanei[14].

[10] *Sentimenti della cittadina Marsiglia indirizzati alle sue concittadine piemontesi*, Torino, dal cittadino Giacomo Fea, s.d. [1799], 7 p.

[11] Nel corso del Sinodo che si tenne nel giugno del 1801 a S.Germano, furono ricordati i «bienfaits dont les Vaudois ont été comblés par le Gouvernement Républicain de leur Patrie», per i quali gli amministratori piemontesi avrebbero avuto l'eterna riconoscenza della popolazione valdese (*Actes du Synode tenu à St. Germain, les 2 et 3 juin 1801, v.s., par devant le citoyen Pierre Geymet, sous-Prefet de l'Arrondissement de Pignerol*, in: Théophile Pons, *Actes des Synodes des Eglises vaudoises 1692-1854*, a cura della Società di studi valdesi, Torre Pellice, Tipografia L'Alpina, 1948).

[12] Cfr. *Registro delle lettere del Governo Provvisorio n. 4*, in AST, Sez.I, *Carte epoca francese,* serie II, sez. I Governativa, cart. 2, lettera del 7 nevoso (27 dicembre 1798).

[13] Cfr. Davide Jahier, *Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero Francese (1789-1814)*, Parte I, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LII (1928), pp.5-58, p.55.

[14] La lettera della Tavola Valdese è pubblicata in Davide Jahier, *Le Valli Valdesi*, Parte I, cit., pp.56-57.

Nei giorni successivi alla partenza di Carlo Emanuele IV, le feste e le cerimonie cominciarono dunque ad animare la vita pubblica[15]; si trattava, a volte, dell'insediamento dei nuovi municipalisti che giuravano ai piedi dell'albero della libertà, come avvenne a Torre il 24 dicembre[16]; oppure di una festa in occasione del giuramento di fedeltà alla Francia da parte delle guardie nazionali[17]. A Pinerolo si svolsero, nel dicembre del 1798 e nel gennaio del 1799, due feste che videro la presenza anche di valdesi. La prima, che ebbe luogo il 29 frimaio (19 dicembre), fu decisa per celebrare l'insediamento della Municipalità e la proclamazione della Repubblica[18]. Iniziò al mattino, con un «solenne giuramento d'odio» alla monarchia e all'«anarchia», e di «somissione alle Leggi, e fedeltà alla Nazione» pronunciato dai municipalisti nominati la sera prima dai Commissari del Governo Provvisorio. Tra i nuovi amministratori c'era un valdese, Cipriano Appia; assistevano al giuramento le «autorità costituite, tanto ecclesiastiche, che secolari», guardie patriottiche, ussari, granatieri, dragoni, e il «popolo», «ivi in grandissimo numero accorso». Fu poi la volta dei discorsi e delle «evoluzioni militari», quindi di un «cordiale pranzo» cui furono invitati anche i «forestieri». Come sempre, nel caso dei banchetti patriottici, si trattò di un momento cui venne attribuita una forte valenza simbolica: «quattrocento, e più persone d'ogni ceto, ed età», pranzarono all'insegna della «frugalità repubblicana» e cantarono inni patriottici. Scopo della festa era anche ricordare gli «eroi» che erano caduti per la libertà: il «Mausoleo» eretto alla loro memoria venne posto proprio in

[15] Tra i contributi sulle feste rivoluzionarie, in Francia, è fondamentale quello di Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire. 1789-99*, Paris, Gallimard, 1976. Cfr. anche Michel Vovelle, *Le metamorfosi della festa. Provenza / 1750-1820*, tr.it., Bologna, Il Mulino, 1986 (ed.or.1986). Per l'Italia degli anni 1796-99 mancano lavori complessivi sulle feste. Per quanto riguarda il linguaggio della politica, la simbologia rivoluzionaria e le nuove forme di comunicazione e di propaganda cfr., per l'Italia, Erasmo Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 1991; Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991; Luciano Guerci, *«Mente, cuore, coraggio, virtù repubblicane». Educare il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1992; ID., *«Istruire nelle verità repubblicane». La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Bologna, Il Mulino, 1999; Christian-Marc Bosséno, Christophe Dhoyen, Michel Vovelle, *Immagini della libertà. L'Italia in rivoluzione 1789-1799*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

[16] Archivio Storico del Comune di Torre Pellice, cat.I, Amministrazione, VIII, 133, *Delibere 1789-1799*, 24 dicembre 1798.

[17] Come fu, ancora a Torre, il 20 gennaio 1799. Cfr. Davide Jahier, *Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero Francese (1789-1814)*, Parte II, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LX (1933), pp. 68-97, p. 71.

[18] Cfr. la *Relazione della festa patriotica fattasi in Pinerolo in occasione della solenne installazione della Municipalità d'essa città li 29 Frimajo anno settimo repubblicano e primo della libertà piemontese (19 dicembre 1798 v.s.)*, Pinerolo, co' tipi patriotici del cittadino Giacinto Scotto, 23 p.

mezzo alle tavole imbandite, come per sottolineare che tutti - i vivi e i morti - erano parte della medesima comunità. Un'ampia partecipazione caratterizzò ancora le danze in piazza, intorno all'albero della libertà, e, quindi, il ballo serale; il resoconto della festa - opera probabilmente di uno dei membri della Municipalità - ne sottolineava ancora una volta la coralità: al ballo «si diede indistintamente accesso a tutti i ceti di persone», e, grazie al «più vigilante zelo del provido Cittadino Comandante», tutto si svolse senza disordini, «nonostante il grandissimo concorso di persone tanto dalle Campagne, che dai paesi circonvicini»; i cittadini dimostrarono, anzi, «buona armonia, e fratellanza». Tra la folla che assisteva alla festa c'erano sicuramente anche donne, e una partecipazione femminile è da ipotizzare, se non per il pranzo, sicuramente per i balli. Tuttavia, la relazione non faceva alcun cenno a tale presenza; solo nel discorso dell'abate Alessandro Castagneri, professore di Umanità e membro della Direzione centrale delle finanze, venivano menzionate le vedove dei «martiri della libertà», per le quali si chiedeva un aiuto economico. Tra coloro che erano stati perseguitati in prima persona per motivi politici (erano citati, tra gli altri, Chantel, Junod, Tenivelli, Testa, Arò) Castagneri ricordava anche una donna, la «generosa» moglie del capitano Giuseppe Antonio Bernardi, che era stata incarcerata a Fenestrelle per le sue idee[19].

La festa del 2 piovoso dell'anno VII (21 gennaio 1799), celebrata nell'anniversario dell'esecuzione di Luigi XVI, fu probabilmente la più solenne e grandiosa di tutte quelle che ebbero luogo a Pinerolo: durò ventiquattro ore, fino all'alba del giorno successivo, e fu un evento di cui tutto il circondario fu messo a parte, se non altro perché il suo svolgimento venne scandito da rombi di cannone, spari dell'artiglieria e concerti della banda musicale. La partecipazione popolare fu - a detta dei contemporanei - molto ampia, la ritualità e la simbologia particolarmente curate. Con evidente soddisfazione Alessandro Castagneri, autore di uno dei discorsi pronunciati quel giorno, decise di stendere di persona il resoconto della festa, cui premise un'analisi della situazione politica intitolata *Abbozzo del patriotismo, e della Guardia nazionale di Pinerolo*. Egli notava come le manifestazioni di entusiasmo per la «sospirata rigenerazione» si fossero avute nel Pinerolese ben prima che nel resto del Piemonte:

> I frequentissimi conviti, le successive feste, i balli quotidiani intorno all'Albero rigeneratore, le canzoni, che di giorno e di notte risuonano per le contrade, le aringhe, le istruzioni pubbliche, e la tranquillità, e sicurezza

[19] *Per la commemorazione de' subalpini martiri della Libertà celebrata con sontuoso mausoleo alzato in loro onore nella stessa festa della solennissima inaugurazione della Municipalità dai cittadini di Pinerolo a' 29 Frimajo v.s. 19 dicembre anno I della Libertà Piemontese 1798. Arringa del cittadino Alessandro Castagneri recitata dal cittadino medico Alliaud coll'energia e la robustezza d'un petto repubblicano*, snt., 22 p.

in mezzo al festevole tripudio formano quasi un continuo spettacolo, che riscuote nel tempo stesso gli applausi, e la meraviglia[20].

Si poteva dunque dire che in quest'area la libertà era desiderata più che altrove. Secondo alcuni, le ragioni di questa innegabile differenza andavano cercate nel fatto che le precedenti dominazioni francesi avevano reso gli abitanti del posto più disponibili ad abbracciare le idee d'Oltralpe. Per Castagneri, invece, «il passaggio da un giogo ad un altro non varia le opinioni sul governo»; per capire la propensione per un regime repubblicano si doveva guardare ad altri fattori, e in particolare ai frequenti contatti tra cattolici e valdesi: questi ultimi sentivano «ancor fresche le acerbe piaghe della tirannia» e «le sofferte loro carnificine» erano «note a tutti». Era dunque naturale provare «pietà» verso di loro, mentre la «probità dei loro costumi» faceva risaltare ancor di più la «crudeltà» esercitata nei loro confronti da un governo «dispotico», che non si poteva non detestare. Infine, ipotizzava Castagneri, essendo il clero meno numeroso che altrove, la «superstizione» era meno diffusa; d'altra parte, i rapporti con i protestanti avevano forse portato i cattolici a condividerne la condanna dell'intolleranza e del fanatismo. Lo «spirito patriottico» così ampiamente diffuso era all'origine anche del grande entusiasmo con cui molti cittadini si erano arruolati volontari nella Guardia Nazionale, che il 18 nevoso (7 gennaio) era stata passata in rassegna dal comandante francese, Niboyet, nel corso di una solenne cerimonia descritta da Castagneri.

Quella del 2 piovoso fu per moltissimi aspetti una tipica festa rivoluzionaria: nel suo *Ragguaglio*[21], Castagneri si soffermava su simboli e riti che già conosciamo, dall'albero della libertà alla catasta di legno per il rogo dei simboli della tirannia (gli strumenti di tortura e le «infami aristocratiche carte»), dalle parate militari ai canti e alle danze. La presenza delle «autorità costituite» diede grande solennità alle principali fasi della festa; vennero pronunciati molti discorsi, sia da personalità politiche - come lo stesso Castagneri e il presidente della Municipalità, Sappa - sia da cittadini comuni, tra i quali «vari contadini», che parlarono «all'improvviso colla naturale energica eloquenza alla foltissima moltitudine ondeggiante». A metà giornata ci fu un pranzo repubblicano; ma già di buon mattino si era provveduto a distribuire una «competente rifezione» ai mendicanti, per i quali nei giorni precedenti era anche stata fatta una colletta[22]. Ciò che qui interessa sottolineare è il ri-

[20] Alessandro Castagneri, *Abbozzo del patriotismo, e della Guardia Nazionale di Pinerolo e Ragguaglio della festa dei due Piovoso anno VII. Repubblicano, primo della Libertà piemontese*, Pinerolo, co' tipi patriotici del cittadino Scotto, s.d., 20 p., p.3.

[21] Alessandro Castagneri, *Abbozzo*, cit., pp.7-11.

[22] Il denaro per i poveri era stato raccolto nel corso di un «ballo patriottico» e durante una seduta del locale «circolo»; anche a Pinerolo, infatti, aveva iniziato a riunirsi un circolo costituzionale, dopo che Giacinto Sappa, in qualità di Presidente della Municipalità di

ferimento alla presenza valdese: alla fine della mattina «risalirono il palazzo Nazionale i Municipalisti, e i Direttori Finanzieri col Comandante, ed ivi fraternizzarono co' più vivi sentimenti di gioia tra loro, e co' molti Cittadini, e Cittadine Valdesi». L'autore non si soffermava sull'episodio, ma l'incontro ebbe forse le caratteristiche di una cerimonia, quasi che il gruppo di valdesi lì presenti fosse una delegazione ufficiale. Del resto, Castagneri aggiungeva poco dopo che alle «ore tre» il Comandante, «accompagnate le Cittadine Valdesi a pranzo colla sua Moglie» si era seduto a tavola con le altre autorità e con «molti Cittadini Religionari». Dunque, spazi precisi erano stati previsti sia per i valdesi sia per le «cittadine»; all'interno del gruppo femminile, poi, era stato dato uno speciale rilievo alle valdesi, tra le quali c'erano forse le consorti di alcune personalità di spicco del mondo valdese, come Cipriano Appia o Pierre Geymet. Il fatto è doppiamente significativo. In primo luogo, perché le feste che si svolsero durante il Triennio non prevedevano, di norma, un ruolo particolare ed ufficiale per le «cittadine»: i contatti con le autorità erano ben delimitati e si riducevano spesso alla consegna di un premio o alla recita di una poesia; nel nostro caso, probabilmente, la volontà di sottolineare il fermo consenso della parte protestante della popolazione portò con sé il riconoscimento di una funzione politica anche alle donne. In secondo luogo, questo cenno alle cittadine presenti contrasta con il fatto che, nei resoconti di feste relativi all'area valdese, non si trovano quasi mai riferimenti ad una presenza femminile. In altri termini, non c'è quell'insistenza quasi ossessiva sulla partecipazione delle donne che si riscontra di solito - come abbiamo visto - nelle descrizioni di feste e cerimonie pubbliche. Né coloro che tenevano discorsi facevano riferimento ad un uditorio femminile, come invece accadeva spesso altrove. Nella sua orazione pronunciata a Perrero, in occasione dell'innalzamento dell'albero della libertà, il pastore Jean Rodolphe Peyran esortava gli ascoltatori all'esercizio della tolleranza nei confronti dei seguaci di altre confessioni: termini come «papiste», «hérétique», «barbet» non dovevano più essere usati, e l'esercizio delle virtù era fondamentale sia per i protestanti sia per i cattolici. Altrettanto importante era mantenere viva la memoria dei patrioti piemontesi morti per la libertà, come Tenivelli o Boyer. Proprio al piccolo figlio di Carlo Tenivelli, lì presente, si rivolgeva Peyran, augurandosi che «l'amour sacré de la Patrie» bruciasse anche nel suo cuore, come in quello del padre[23]. È difficile pensare che non fosse presente la vedova di

Pinerolo e a nome di «una società di buoni, e bene intenzionati Cittadini», aveva scritto al Comitato di Pubblica Istruzione per chiedere l'autorizzazione a riunirsi secondo le modalità già seguite dalla società patriottica che si riuniva, a Torino, nei locali dell'Università. La lettera di Sappa, datata 18 Nevoso anno VII (7 gennaio 1799) si trova in AST, Sez.I, *Carte epoca francese*, serie II, cart.43, *Poesie stampate e scritte a mano.*

[23] *Discours prononcé au Perrer Vallée de S. Martin au sujet de l'erection de l'arbre de la Liberté par le citoyen ministre Jean Rodolphe Peyran*, Turin, chez le citoyen Charles M. Toscanelli, s.d., 4 p.

Tenivelli, Cecilia Besso, che si era trasferita a Perrero insieme con il fratello e la cognata[24]; tuttavia, nessun cenno venne fatto da Peyran a lei, né come parente di un patriota vittima del dispotismo né come madre cui spettava il compito di educare il figlio alle virtù repubblicane. Infine, non sembra che i momenti pubblici - in area valdese - fossero caratterizzati da coreografie complesse: non si parla, nelle descrizioni, di cortei, di premiazioni, tanto meno di figuranti. Troviamo un cenno ad un coro femminile solo nell'estate del 1800, quando venne innalzato per la seconda volta l'albero della libertà a Torre, e Paul Appia tenne un discorso; la breve cerimonia fu chiusa da un «chœur de jeunes filles», che cantò la quartina «*Accourez, Vaudois*», poi l'inno «*Allons, enfants de la Patrie*»[25].

Per quale motivo erano così scarse le allusioni alla presenza femminile? È possibile che quelle scenografie, che tanta parte avevano nelle feste celebrate altrove, qui non fossero state previste, sia perché si trattava di centri minori sia perché tali scenografie utilizzavano ritualità e simbologie che riprendevano intenzionalmente quelle religiose - soprattutto cattoliche - dalla processione alla sacra rappresentazione ai canti liturgici. Inoltre, la dimensione religiosa era troppo importante, nel mondo valdese, per essere mescolata con la propaganda politica. Tuttavia, non si può pensare che tra le persone che accorrevano al richiamo di una festa - o anche solo di un discorso - non ci fossero donne; sono frequenti i cenni a danze e balli, e, almeno per quelle occasioni, la partecipazione femminile è scontata. Se vogliamo capire come mai nessun commentatore si premurò di sottolinearla, dobbiamo pensare alle ragioni che - in altre aree - spingevano i patrioti a complimentarsi con le donne per il loro coinvolgimento: l'intento era, come si è detto, quello di costruire il consenso più ampio possibile, facendo leva - tra l'altro - anche sull'esempio femminile; ma si trattava spesso di vincere la diffidenza della popolazione, di evitare che l'indifferenza nei confronti dei governi repubblicani si trasformasse in ostilità. Nelle valli valdesi - dove il rispetto per i poteri costituiti

[24] Su Carlo Tenivelli, condannato a morte il 12 agosto 1797 in seguito alla rivolta di Moncalieri del luglio precedente, cfr. Nicomede Bianchi, *Storia della monarchia piemontese dal 1773 sino al 1861*, vol. II, Torino, Bocca, 1878, pp. 619-21. Nel gennaio del 1799 il Governo provvisorio assegnò a Cecilia Tenivelli e ad altre due donne, Clotilde Junod e la madre di Giuseppe Berteu, parenti anch'esse di condannati a morte per motivi politici, un sussidio di 150 lire (cfr. *supra*, nota 8); nell'ottobre del 1800 la Commissione Esecutiva del Piemonte stabilì che la vedova Tenivelli ed il figlio, Carlo Giuseppe, ricevessero un sussidio annuo di 300 lire (AST, Sez.I, *Carte epoca francese*, serie I, cart.16, *Commissione Esecutiva*, fasc. 1, 30 Vendemmiaio anno 9° Rep, 22 ottobre 1800).

[25] Cfr. il *Discorso del cittadino Paolo Appia in occasione della erezione del 2° albero della Libertà in La Torre*, ms. anonimo pubblicato da Davide Jahier, *Le valli valdesi*, cit., *Appendice della parte II*, LXII (1934), pp. 41-81, pp. 74-76. L'attribuzione del discorso ad Appia è dello stesso Jahier.

era per tradizione molto forte e dove, comunque, la Rivoluzione non poteva essere accolta che con favore, visto che aveva portato evidenti vantaggi per i non cattolici - non era così essenziale preoccuparsi di un consenso che, pur senza grandi slanci o entusiasmi, già esisteva. Pertanto non ci fu bisogno di ricorrere alle donne (ma nemmeno agli anziani, ai bambini, ai contadini o ai poveri): fu in ambiente cattolico che si sentì maggiormente l'esigenza di coinvolgere tutta la popolazione; ed ecco che, per la festa pinerolese del 2 piovoso, l'abate Castagneri parlò della grande armonia tra tutti i «ceti», soffermandosi, come abbiamo visto, sui poveri, sui valdesi e sulle donne.

Durante il Triennio, le donne utilizzarono più di una occasione per far sentire la propria voce: anche quando non rivendicarono un preciso diritto, cercarono comunque di dimostrare che anch'esse potevano svolgere un ruolo nella vita pubblica. Le modalità erano numerose: c'era chi pronunciava un discorso in pubblico, chi scriveva una lettera ad un giornale, chi organizzava una festa, chi firmava petizioni politiche, chi, più semplicemente, si metteva la coccarda o cambiava modo di vestirsi. L'aspetto comune a tutte queste iniziative era la volontà di essere riconosciute come cittadine, vale a dire come membri a tutti gli effetti della comunità politica; anche se la richiesta del diritto di voto fu rara, molte donne ritenevano infatti di avere diritto ad uno spazio nella vita pubblica, esattamente come gli uomini. Per quanto riguarda l'area valdese, non abbiamo notizie di iniziative di questo tipo: non sembra ci siano state donne che rivendicassero per il proprio sesso un ruolo politico pari a quello maschile. Ci furono, è vero, petizioni femminili: qui, come altrove, mogli e madri di patrioti o di soldati caduti in battaglia chiesero al governo di essere aiutate economicamente. La risposta era spesso positiva. Fu così per Maria Luisa Villa, vedova del brigadiere d'armata Appia, la quale, sessantenne, con quattro figli e in «stato d'indigenza», ottenne dal Governo provvisorio e, nel luglio del 1800, dalla Commissione di Governo, il rinnovo del sussidio che le era stato accordato subito dopo la morte del marito. La raccomandazione che Geymet aggiunse di suo pugno alla petizione del 1800 fu forse determinante per la risposta favorevole del governo[26]. Non diversamente dalle suppliche di antico regime, le petizioni come questa erano indice di una certa fiducia nella possibilità di essere ascoltati dall'autorità cui ci si rivolgeva; per esse non si può parlare, tuttavia, di azioni politiche. Iniziative politiche, ad esempio, furono le raccolte di firme

[26] La petizione di Maria Luisa Villa, datata 25 Messidoro anno 8° (14 luglio 1800), si trova in AST, Sez.I, *Carte epoca francese,* serie I, cart.29, *Commissione di Governo*; è firmata di persona dalla petente e reca sul retro l'annotazione: «Geymet recommande cette pétition à son ami Caval». Il successivo decreto, datato 12 Termidoro anno 8° (31 luglio 1800) si trova in AST, Sez.I, *Carte epoca francese*, serie I, cart.10, *Commissione di Governo e Consulta*, fasc.8, *Decreti della Commissione di Governo (26 luglio - 24 sett. 1800):* si decise di assegnare alla donna «lire cento per una volta tanto».

che si fecero nell'estate del 1798, un po' in tutta la Repubblica Cisalpina, per chiedere che non venisse cambiata la costituzione; queste petizioni vennero sottoscritte anche da numerose donne, che si proclamarono «patriote» e «repubblicane»[27]. Le firme femminili in calce a petizioni politiche erano però molto rare. In Piemonte, le votazioni per l'unione alla Francia si svolsero con modalità diverse a seconda delle zone, ma sempre sotto la supervisione di un commissario governativo; in generale, si pronunciarono per prime le Municipalità, poi, se lo «spirito patriottico» era abbastanza diffuso da far pensare ad un esito favorevole, i membri di corporazioni di mestiere e di associazioni professionali, e, eventualmente, tutta la popolazione radunata in piazza. In molti casi si raccoglievano firme per l'annessione, ma non è facile trovare sottoscrizioni femminili; sappiamo che, a Cuneo, votarono, tra gli altri, «le religiose di Santa Chiara», ma questa sembra essere un'eccezione[28]. Quanto alle valli valdesi, ci è giunto l'elenco dei firmatari per il comune di San Giovanni: le firme sono tutte maschili[29].

Nonostante la sostanziale assenza di prese di posizione esplicite e pubbliche, non si può dire che le donne valdesi si tenessero lontane dalle questioni politiche: sono numerose le testimonianze che ci mostrano mogli, figlie e sorelle coinvolte nelle vicende legate ai cambiamenti di regime. Non va dimenticato, tra l'altro, che le valli valdesi costituivano una delle vie di attraversamento delle Alpi, e vennero quindi percorse anche da reparti di eserciti. In particolare, al momento dell'avanzata degli austro-russi, l'Amministrazione generale del Piemonte si rifugiò da Torino a Pinerolo (maggio 1799), poi a Briançon e a Grenoble, passando appunto per Fenestrelle, Perrero, Prali e il colle dell'Abriès[30]. Mentre in molte località della pianura si registravano sempre

[27] Cfr. *Assemblee della Repubblica Cisalpina,* vol.VI, a cura di Camillo Montalcini e Annibale Alberti, Bologna, Zanichelli, 1927, pp. 849-50, 872, 877-78, 924-25; vol. VII, a cura di Annibale Alberti, Roberto Cessi, L. Marcucci, Bologna, Zanichelli, 1935, pp.50-56, 94-95, 334-37.

[28] Cfr. *Elenco degli atti autentici d'adesione al voto di riunione del Piemonte alla Francia di tutte le Comuni della Provincia di Cuneo*, in AST, *Carte epoca francese,* serie II, sez.I governativa, cart.2, *Governo Provvisorio*, fasc.13: a Cuneo si registrò il «voto della Municipalità, voto del Popolo, voto con discorso de' notaj di Cuneo, discorso del Cittadino Audisio in favore della riunione, voto dei canonici, e del clero intiero, voto di tutti gli Ebrei, delle Religiose di Santa Chiara, de' Padri della Madonna dell'Olmo, de' Professori del Collegio, della Direzione centrale, del Prefetto, e di tutto il Comitato di Giustizia, del Circolo Costituzionale, e dell'Adunanza Patriotica, delle Guardie Nazionali».

[29] Archivio della Società di studi valdesi (d'ora in avanti: ASSV), *Carte Vola*, fasc. 10.

[30] Cfr. Giovanni Sforza, *L'Amministrazione generale del Piemonte e Carlo Botta (1799)*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino», s.II; LIX (1909), pp.215-33; Giorgio Vaccarino, *Torino attende Suvarov (aprile-maggio 1799)*, Torino, Deputazione subalpina di Storia Patria, 1971, ora in: Id., *I giacobini piemontesi (1794-*

più spesso episodi di insofferenza o di ribellione nei confronti dei francesi, l'area valdese era considerata un territorio sicuro, proprio per la fedeltà dei suoi abitanti al governo repubblicano[31]. Tuttavia, quando ormai gli eserciti nemici incalzavano, intere famiglie seguirono gli uomini su per la montagna, nonostante ci fosse ancora la neve. Il passaggio del colle dell'Abriès, ai primi di giugno del 1799, fu, nella descrizione che ne diedero Giacomo Marauda e Domenico Capriata, una traversata epica: uomini, anche anziani, e donne con bambini al collo procedevano a fatica, sprofondando nella neve, esausti anche per la mancanza di viveri[32]. Altre famiglie passarono dalla val Pellice e dal Colle della Croce. Certo, le donne seguivano i loro uomini per mettersi anch'esse in salvo; ma l'impressione che si ricava da alcuni racconti è che esse fossero decise a condividere - per convinzione - le scelte degli uomini, pagandone anche le conseguenze. Così, quando Torre venne invasa dai soldati di Suvarov, la popolazione aiutò i francesi a fuggire; anche una ragazzina, Caroline Develay, ospite in casa Peyrot, «eut la joie», secondo la ricostruzione di Georges Appia, di mettere in salvo un soldato francese[33]. La figlia maggiore del capitano Pierre Volle, invece, venne arrestata dai cosacchi mentre stava fuggendo a cavallo; Paul Appia, che riferisce l'episodio, sottolinea come venissero arrestate o fucilate solo quelle persone che erano considerate pericolose perché armate. La ragazza venne liberata solo dietro richiesta dello stesso Appia al colonnello Worsach[34].

L'idea di una comunità femminile solidale con quella maschile emerge anche dal noto racconto - la cui veridicità è con ragione messa in dubbio da Jahier[35] - di un episodio avvenuto anni prima, quando il Piemonte era in

1814), Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, 1989, pp.354-497, pp.385-93.

[31] Nelle lettere scritte in questo periodo dall'Amministrazione Generale a Carlo Botta e a Giovanni Giulio Robert, suoi rappresentanti a Parigi, i valdesi vengono più volte elogiati, proprio per la loro lealtà. Cfr. AST, Sez.I, *Carte epoca francese,* serie I, Amministrazione Generale, cart.2, fasc.6, *Copie di lettere copiate a Parigi nel 1837;* cfr. anche Giovanni Sforza, *L'Amministrazione*, cit., pp.286ss.

[32] Cfr. Giacomo Marauda, *Tableau du Piémont sous le régime des rois avec un précis sur les Vaudois et une notice sur les barbets*, à Turin, l'an XI (1802), pp.194-95; Domenico Capriata, Lettera scritta da Aiguilles il 20 pratile (8 giugno), in: Nicomede Bianchi, *Storia della Monarchia Piemontese*, cit., III, 1879, p.224-226; la lettera è stata pubblicata anche in: Giovanni Sforza, *L'Amministrazione*, cit., pp.245-48. Cfr. anche Giuseppe Manacorda, *I rifugiati italiani in Francia*, p.7. Il gruppo in fuga attraverso le Alpi era composto anche da persone provenienti da altre regioni italiane.

[33] Georges Appia, *Souvenirs réunis par sa famille*, tome I, Paris, Flammarion, p.26.

[34] Paul Appia, *Relation sur les Vaudois*, in ASSV, *Carte Bert*, cart. 1, fasc.41; il manoscritto, datato 30 maggio 1815, è stato parzialmente pubblicato in: Davide Jahier, *Le valli valdesi*, cit., Appendice della parte II, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LXII (1934), pp.41-81, pp.46-61; l'episodio citato è riferito a p.49.

[35] Davide Jahier, *Le valli valdesi*, cit., parte I, cit., pp.27-31.

guerra con la Francia, e i valdesi contribuivano alla difesa dei suoi confini. Secondo quanto narrarono alcuni contemporanei[36], dopo che i francesi ebbero conquistato il forte di Mirabocco, nel maggio del 1794, i valdesi vennero accusati di aver favorito l'azione del nemico. Stando ai racconti dell'epoca, il «fanatismo» dei cattolici era tale che essi ordirono una sorta di complotto contro gli abitanti valdesi di Torre e di San Giovanni, con l'intenzione di ucciderli e di rapirne i bambini. Avvertiti dal parroco di Luserna, gli abitanti dei due borghi si rifugiarono nelle loro case, terrorizzati, finché, in una notte piovosa, non giunsero le truppe dell'esercito regolare, che erano state chiamate in aiuto e che misero in fuga i cospiratori. È altamente improbabile, nota Jahier, che le cose siano andate in questo modo, anche perché le versioni di cui disponiamo abbondano di particolari inverosimili; la «leggenda» di una nuova «san Bartolomeo» è interessante per più di una ragione. Essa illustra bene il clima di paura in cui vivevano i valdesi, tanto che la notizia di un attacco armato, da parte dei cattolici, poteva loro sembrare verosimile; in essa, inoltre, hanno un rilievo particolare le donne. L'aggressione cattolica, infatti, avrebbe dovuto essere possibile proprio perché gran parte degli uomini validi era al fronte, in montagna, così che donne, anziani e bambini erano rimasti indifesi. Senza darsi per vinte, le valdesi più autorevoli, all'interno di ogni famiglia, si barricarono in casa e si prepararono a resistere all'assalto. Impressionante è il racconto di Louise Appia, riferito dal fratello Georges: in casa Peyrot bollivano grandi pentoloni d'acqua da gettare sul nemico, mentre accanto alle finestre si preparavano mucchi di pietre da usare come proiettili; a dare gli ordini era *madame* Peyrot, la suocera del pastore Geymet, anch'egli presente. Che l'intera vicenda fosse frutto d'invenzione è possibile; ma i racconti ad essa relativi presupponevano un fatto che non poteva essere inventato: le donne si sentivano coinvolte in prima persona dagli eventi politici e militari, qui più che altrove, perché esse erano chiamate in causa anche dalla loro identità religiosa. I legami di solidarietà - all'interno di una comunità discriminata - non potevano non essere particolarmente forti.

La coesione sociale nel mondo valdese può essere misurata anche relativamente ad un altro grande tema intorno a cui ruotarono, durante il Triennio, le rivendicazioni femminili: quello dei rapporti all'interno della famiglia. Argomenti come il matrimonio o l'educazione dei figli ritornavano spesso nei discorsi, nei giornali e negli opuscoli pubblicati un po' ovunque, nell'Italia repubblicanizzata dai francesi. Su alcuni punti concordavano tutti i sostenitori della Rivoluzione: i matrimoni combinati dalle famiglie non erano degni di un governo nato all'insegna della libertà, e i giovani dovevano poter scegliere

[36] Paul Appia, *Relation*, cit., in: Davide Jahier, *Le valli valdesi*, cit., Appendice della parte I, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», LIV (1929), pp.39-78, pp.51-53. Georges Appia, *Souvenirs réunis*, cit., pp.25-26.

secondo i propri sentimenti; i rapporti tra marito e moglie, inoltre, dovevano essere improntati al rispetto reciproco ed all'eguaglianza. Alcune tra le critiche più radicali vennero formulate proprio da donne, che chiesero di non essere in alcun modo subordinate al marito e di potere, eventualmente, ricorrere al divorzio. Il quadro drammatico delle conseguenze di un matrimonio imposto venne tracciato, per esempio, da Carolina Lattanzi, nel discorso da lei pronunciato nel luglio del 1797 nell'Accademia di Pubblica Istruzione di Mantova, pochi mesi dopo che la città era stata occupata dai francesi[37]. L'oratrice - che sarebbe poi divenuta famosa, nel periodo napoleonico, grazie al giornale da lei diretto insieme con il marito, il «Corriere delle Dame» - poneva sotto accusa una legislazione che fino a quel momento era stata discriminatoria nei confronti delle donne, precludendo loro la possibilità di accedere agli «impieghi», di ereditare in modo eguale ai fratelli maschi, di determinare in modo autonomo la propria vita; molte erano infatti quelle che - in omaggio agli interessi patrimoniali della famiglia - finivano in un convento, oppure erano costrette a sposare uomini che odiavano. L'uomo con cui dovevano convivere era spesso anche violento, ma non c'era possibilità di sottrarsi alle sofferenze, visto che non era previsto il divorzio. Carolina Lattanzi parlava di «catene» che dovevano essere spezzate, di «schiavitù delle donne», di «resistenza all'oppressione» maschile. Ma anche altre donne, più moderate nei toni, avanzarono rivendicazioni simili. La possibilità di divorziare era vista come l'unica salvezza, per le mogli maltrattate, da una lettrice del «Monitore bolognese», che chiedeva ai redattori del giornale di farle da portavoce affinché i legislatori ascoltassero la sua richiesta[38]. In Piemonte, il periodico di cui si è già detto, la «Vera Repubblicana», pur redatto da uomini, diede molto spazio alla critica dei costumi che caratterizzavano l'Antico Regime, non ultimo il matrimonio d'interesse. Le osservazioni di Gaspare Morardo, autore di più articoli sulle «virtù» delle repubblicane[39], erano in parte tese a condannare la vita dissipata delle donne benestanti, dedite solo alla «toeletta» e ai divertimenti; ma non c'era solo moralismo nelle parole di Morardo: durissima era la denuncia delle complicità della legge con i mariti adulteri e violenti, dai quali le mogli non potevano difendersi, dato che non avevano la possibilità di divorziare. Anche se si collocava in una prospettiva moderata, il giornale torinese cercava dunque di valorizzare il punto di vista delle donne, giungendo perfino a contemplare la possibilità del divorzio[40].

[37] Carolina Lattanzi, *Schiavitù delle donne*, Mantova, All'Apollo, 1797.

[38] *Un'anima sincera del bel sesso ai Legislatori Cisalpini,* «Monitore bolognese», n.70, 15 Fructidor anno VII (1° settembre 1798).

[39] In ognuno dei quattro numeri del giornale comparve un articolo, non firmato, sotto forma di lettera «alla Cittadina N.N.».

[40] Cfr. in particolare *Difetti dell'educazione. Lettera II. Alla Cittadina N.N.*, «La vera Repubblicana», n.3, pp.33-36. Il divorzio sarebbe stato introdotto in Italia solo con l'entrata in vigore del Codice civile del 1804; può essere interessante ricordare, tuttavia, che, per

Qualche numero della «Vera Repubblicana» venne forse letto anche nelle valli valdesi; sappiamo, infatti, che nel giugno del 1802 Morardo era in contatto con il pastore Peyran, che stimava e al quale propose di collaborare per la stesura di un'opera sui perseguitati politici dell'anno VII[41]. Sempre in Piemonte, le donne colsero più volte l'occasione per esprimere la propria opinione sui rapporti tra i coniugi. Nella sua *Ode recitata da una cittadina*, pubblicata a Vercelli, Angelica Biondi alternava i commenti entusiastici per l'avvento della libertà alle osservazioni sulle ingiustizie che il sesso femminile aveva fino ad allora patito; non era più tollerabile alcun segno della tirannide, neppure tra le mura domestiche: doveva cambiare «anco il dispotico / regno d'Amore, / nido d'insidie, / nido d'error». La «natura madre» aveva infatti creato le donne «uguai, non suddite»: i loro «antichi diritti» dovevano finalmente essere riconosciuti[42].

Quella dei diritti civili delle donne fu una questione tra le più dibattute, durante il Triennio. Le posizioni erano ampiamente differenziate, perché si andava dalla semplice richiesta di un maggior rispetto per il contributo che le donne davano alla famiglia ed alla società - ad esempio educando i figli - alla rivendicazione del diritto all'indipendenza economica o del divorzio. Lo spunto era sempre lo stesso: la libertà e l'eguaglianza proclamate dalla Rivoluzione dovevano valere in ogni ambito, dunque anche in quello della famiglia. Come si era posto fine al potere dei «tiranni», così i padri e i mariti non dovevano più comportarsi da despoti. Anche riguardo a questi temi l'area valdese si segnala per alcune peculiarità. Non vi si trovano tracce di critiche o rivendicazioni avanzate in nome degli ideali rivoluzionari. Nessuno parve interessato a parlare della condizione femminile all'interno della famiglia,

quanto riguarda l'Italia, tale istituto ebbe proprio in Piemonte la sua prima formulazione giuridica, con l'art. 56 del *Projet de gouvernement révolutionnaire ou soit républicain provisoire pour le Piémont*, elaborato nel 1796 da un gruppo di rifugiati piemontesi a Nizza. Il *Projet* è stato pubblicato e commentato da Armando Saitta (*Struttura sociale e realtà politica nel progetto costituzionale dei giacobini piemontesi (1796)*, «Società», V (1949), pp.436-75; il *Projet* venne poi riscritto nella primavera del 1799; cfr. Luciano Guerci, *L'edizione del 1799 del* Progetto di governo rivoluzionario o sia provisorio per il Piemonte, «Rivista di storia del diritto italiano», LXIV (1991), pp.45-98.

[41] Cfr. la lettera del «cittadino prete Rubeis curato» al «cittadino Peyran ministro di culto» (18 pratile anno X, 7 giugno 1802, in ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 10), con la quale Rubeis inviava a Peyran i saluti di Morardo; quest'ultimo intendeva far sapere al pastore di Pomaretto che lo riteneva «una persona saggia, e d'ogni eccezione maggiore, in tutto e per tutto»; Morardo era inoltre «anzioso» di mettere in luce il «talento» di Peyran con un'opera che stava scrivendo e «in occasione che metterà alla luce gli sventurosi successi accaduti a patriotti nell'anno 7° della Repubblica».

[42] Angelica Biondi, *Ode recitata da una cittadina*, in: *Raccolta di poesie repubblicane a cura dello stampatore Felice Cerretti*, presso Felice Cerretti Stampatore della Municipalità e Direzione centrale di Finanze, Vercelli, anno VII, pp. 73-79.

delle asimmetrie tra marito e moglie, della mancanza di libertà nella scelta del coniuge. I problemi evidentemente c'erano; quella dei matrimoni combinati, ad esempio, era una pratica abbastanza comune, almeno nelle famiglie benestanti; i litigi o le violenze all'interno della famiglia erano a volte così gravi da richiedere l'intervento dei pastori. Ma nessuna voce - neppure femminile - si alzò per chiedere che ai mutamenti politici facessero seguito miglioramenti tangibili anche per le donne.

Sul piano del comportamento demografico differenze tra la comunità valdese e quella cattolica dell'area di cui ci stiamo occupando. Nel corso del Settecento - nota Manuela Dossetti[43] - la popolazione valdese crebbe in misura notevolmente maggiore rispetto a quella cattolica, probabilmente a causa di un più alto numero di matrimoni. La nuzialità e la natalità aumentarono, in particolare, negli anni successivi al Rimpatrio del 1689, a testimonianza della volontà dei valdesi di consolidare il proprio insediamento nelle valli dalle quali erano stati cacciati. Altrettanto interessante è la tendenza all'endogamia, molto più forte tra i valdesi che tra i cattolici: questi ultimi, infatti, si sposavano spesso con persone non del luogo, mentre tra i valdesi la mobilità era bassissima. Tale differenza può essere spiegata, secondo Dossetti, sia con la necessità di non disperdere il patrimonio sia con le incertezze che avrebbe comportato l'insediamento in un'area lontana da quella di origine, e magari a maggioranza cattolica; inoltre, l'emigrazione delle spose verso altri paesi rischiava - se non compensata - di impoverire il loro nucleo di appartenenza. Effetto dell'endogamia era una maggiore stabilità delle comunità valdesi, soprattutto di quelle più numerose, caratterizzate da una forte coesione interna, ma anche da una certa tendenza all'isolamento.

Non è facile capire come tale situazione fosse vissuta dalle donne: ci si può chiedere, ad esempio, se il fatto di orientare i matrimoni all'interno della comunità fosse per loro una scelta condivisa, oppure un'imposizione. Qualche riflessione è tuttavia possibile. Per esempio, riguardo alla considerazione in cui erano tenute le donne nel periodo compreso tra la fine del XVIII e gli inizi del XX secolo, può essere interessante analizzare il modo in cui i pastori parlavano dei dissapori e degli attriti tra coniugi. Quanti avevano il compito di guidare e censurare il comportamento del gruppo di credenti loro affidato dichiaravano infatti la loro preoccupazione ogni volta che venivano a sapere di una lite tra coniugi; ma non aggiungevano commenti malevoli sulle mogli, che non venivano accusate - come invece spesso accadeva in ambito cattolico - di essere le uniche responsabili della crisi del loro matrimonio. Nessuna demonizzazione, per esempio, nelle parole con cui il pastore Muston riferiva a Peyran di un litigio tra due suoi parrocchiani; la

[43] Cfr. Manuela Dossetti, *La demografia delle valli valdesi dal 1686 al 1800*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LXXIX (1981), pp. 535-71.

riconciliazione si annunciava difficile e per questo egli chiedeva consiglio al moderatore. La moglie era «fugitive» e c'era «de l'entêtement de part et d'autre»; tuttavia, non veniva espresso alcun giudizio sul comportamento della donna, e Muston concludeva osservando che - essendo fallita la via del dialogo - non rimaneva probabilmente niente altro da fare[44]. Nel caso di una giovane originaria di San Giovanni, Anne Marguerite Bastie, che il marito aveva improvvisamente iniziato a maltrattare in maniera «inhumaine», il moderatore Geymet prese apertamente posizione. In una lettera a Peyran, pastore a Pomaretto, il paese ove risiedevano i due coniugi, Geymet diceva di aver parlato con la madre della ragazza: tutto era cominciato durante la gravidanza di Anne Marguerite, e il motivo era la gelosia del marito, che riteneva - senza motivo - di essere stato tradito. Geymet esortava Peyran a parlare con il padre dello sposo, a nome della Tavola Valdese, affinché cercasse di far capire al figlio che non poteva agire così, screditando tutta la famiglia ed anche il figlio appena nato sulla base di semplici sospetti, che ben difficilmente si sarebbero potuti trasformare in prove legali. Tanto più, aggiungeva Geymet, che non avrebbe potuto cambiare nulla, «le divorce ne pouvant avoir lieu parmi nous»; si doveva far riflettere il marito sul futuro che avrebbe avuto suo figlio, visto che, comunque, egli non avrebbe potuto sposare un'altra donna finché la sua attuale moglie fosse stata viva[45]. Certo, Geymet faceva leva sull'autorevolezza e sul desiderio di rispettabilità della componente maschile della famiglia, ma la sua difesa, quasi d'ufficio, della giovane moglie testimonia della volontà di non colpevolizzarla a priori. Altrettanto interessante è il giudizio positivo sul divorzio, scritto prima che tale istituto giuridico venisse introdotto in Italia[46]. In più occasioni, in qualità sia di moderatore sia di sotto-prefetto, Geymet si occupò di donne - quasi sempre vedove - in difficoltà[47]. Nel dicembre del 1803 egli riferiva a Peyran di una nuora maltrattata dal suocero; quest'ultimo, aggiungeva, doveva mutare atteggiamento, altrimenti ne avrebbe risposto allo stesso Geymet[48].

[44] Lettera di Muston a Peyran, datata «Bobi, le 12 Août 1816», in: ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 10, *«Lettere e carte di Jean Rodolphe Peyran».* La lettera è successiva al periodo di cui ci occupiamo, ma può costituire ugualmente una testimonianza utile a ricostruire un certo modo di pensare.

[45] Lettera del moderatore Geymet a Peyran, s.d., in: ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 10.

[46] La lettera non è datata, ma Geymet firmava come «moderatore»; essa dovette quindi essere scritta tra il 1788 e il 1801.

[47] Nel 1802, ad esempio, Geymet trovò lavoro per tre sorelle, figlie di un parrocchiano di Peyran, che avrebbero potuto andare a servizio (lettera a Peyran del 18 brumaio anno XI (9 novembre 1802), in: ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 12).

[48] Lettera di Geymet a Peyran, 25 Frimaio anno XII (17 dicembre 1803), in: ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 12. Nel caso, invece, di un uomo di Prali che tutte le mattine si ubriacava e maltrattava la famiglia, il pastore Monnet era meno fiducioso nella possibilità di modificare la situazione: aveva provato più volte a riportare alla ragione quest'uomo, ma inutilmente; non restava che implorare la misericordia divina (cfr. Lettera del pastore Monnet a Geymet, 10 frimaio anno X, 1° dicembre 1801, in: ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 12).

Emerge, da queste e altre lettere di pastori, l'idea che le donne meritassero lo stesso rispetto di cui godevano gli uomini; la soluzione dei problemi e dei dissidi non doveva passare attraverso la semplice sottomissione della moglie al marito, bensì attraverso il confronto. L'armonia che si auspicava non era quella data dall'obbedienza incondizionata al capofamiglia, bensì quella che presupponeva l'eguaglianza degli individui. Le parole di un «catechismo valdese», del quale ci è giunta una copia manoscritta del 1807, possono forse illustrare questo ideale di famiglia. Alcuni articoli erano infatti dedicati ai rapporti tra genitori e figli, e tra marito e moglie: se ai figli si raccomandavano rispetto e riconoscenza nei confronti dei genitori, i «doveri reciproci degli sposi» erano così definiti:

> *Estime mutuelle, égards et complaisance;*
> *Communauté de soins, de travail, de plaisirs;*
> *Egalité de droits, rapports et confiance:*
> *C'est pour se rendre heureux qu'on a dû se choisir*[49].

Non è facile dire che cosa si intendesse in concreto per «eguaglianza di diritti». Se è innegabile che vi fossero conflitti all'interno delle famiglie, e che i rapporti di forza andassero spesso a tutto vantaggio della componente maschile, resta il fatto che nessuno denunciò - come avvenne invece altrove - lo stato di «oppressione» in cui gli uomini tenevano le donne. In effetti, queste ultime avevano motivo di lamentarsi non solo a causa di mariti gelosi o violenti, o di padri autoritari; c'era un altro tipo di conflitto, che - a differenza di quello tra i sessi - era sentito come il vero problema, vale a dire quello religioso. Nel caso che Peyran sottopose a Geymet, nel dicembre del 1802, tale conflitto emergeva in modo evidente. Una giovane valdese di Pomaretto aveva accettato la corte di un ragazzo di famiglia cattolica; ora, essendo lei incinta, i due avrebbero voluto sposarsi, ma il padre di lui aveva posto, come condizione per il matrimonio, «qu'elle se *catolize*», o almeno che la cerimonia avvenisse secondo il rito cattolico. La ragazza, però, non intendeva affatto né convertirsi, «parce que son galant demeurant libre dans sa communion elle prétend avoir droit de l'être dans la sienne», né accettare di sottoporsi ad una cerimonia che non aveva nulla che vedere con il culto valdese. Peyran chiedeva a Geymet che cosa dicesse la legge in proposito, soprattutto riguardo alla sorte del nascituro[50]. Il divieto di contrarre un matrimonio misto era caduto dopo la conquista francese, ma la giovane di Pomaretto si era dovuta scontrare con l'arroganza della famiglia del fidanzato, che le chiedeva ugualmente di cambiare religione. Le parole con cui aveva

[49] *Catéchisme vaudois ou Principes de philosophie, de morale et de politique républicaine. Copié en 8bre 1807 par F.B.*, 6 cc. ms., in: ASSV, *Carte Vertu*, cart. 5, fasc. 18.

[50] Lettera di Peyran a Geymet, Pomaretto, 26 frimaio anno XI (17 dicembre 1802), in: ATV, *Carte Peyran*, m. 2, fasc. 14.

rifiutato lasciavano trasparire un certo orgoglio e un forte senso della propria identità religiosa: l'eguaglianza da lei rivendicata era quella dei culti, non tanto quella dei sessi. Nonostante i riconoscimenti ottenuti dai valdesi dopo la caduta della monarchia, i rapporti con il mondo cattolico erano ancora fonte di ansie e di preoccupazioni. Troppi erano stati i casi - anche recenti - di bambini valdesi sottratti alle famiglie per essere educati secondo la religione cattolica, perché le madri non nutrissero più alcun timore riguardo ai propri figli[51]. C'era sì il divieto di battezzare i convertiti minori di dodici anni (dieci per le femmine), ribadito da Vittorio Amedeo III ancora nel 1794[52]; ma il limite di età non veniva sempre rispettato, nonostante le proteste dei genitori dei piccoli «catecumeni». Se non si fosse sposata, la giovane di Pomaretto aveva ben poche speranze di tenere con sé il figlio, o comunque di educarlo nella propria religione. Se questi erano i problemi, le questioni relative alla condizione femminile passavano in secondo piano; tanto più che, da quanto abbiamo visto finora, una intensa partecipazione alla vita religiosa faceva sì che le donne non si sentissero escluse dalla comunità cui appartenevano.

Anche se, nelle valli valdesi, il periodo rivoluzionario e napoleonico non vide il delinearsi di una questione femminile, ci fu però un settore, quello dell'istruzione, nel quale si ebbe qualche progresso. Una maggiore attenzione per l'educazione femminile emerse un po' ovunque, nell'Italia giacobina. Erano numerosi i discorsi, gli opuscoli, gli articoli di giornale in cui si chiedeva che le donne, cui spettava l'educazione dei futuri cittadini, non fossero lasciate nell'ignoranza. Si fece anche strada l'idea secondo cui l'istruzione era per le donne un diritto in sé, da rivendicare, quindi, non solo in funzione del loro ruolo di educatrici. Così si espresse, ad esempio, Giuditta Barrere, una donna toscana che tenne più di un discorso nel Circolo costituzionale di Milano: il 19 dicembre del 1797 essa raccontò di aver imparato a leggere e scrivere nonostante l'opposizione dei genitori, influenzati dai frati, secondo i quali gli studi portavano alla perdizione. Le donne - commentava Barrere - erano sempre state fatte «vivere nell'ignoranza e nella cecità», perché non dovevano smascherare gli «empj impostori»; così erano diventate «il ritratto vero della schiavitù». Molte erano state «obbligate a morir disperate in un chiostro», altre «sagrificate a sposarsi con uomini odiosi»; o comunque, lamentava Barrere a nome di tutte le al-

[51] Cfr. Ernesto Comba, *Storia dei valdesi*, Torre Pellice, Libreria Claudiana, 1930, pp. 278-79.

[52] Il divieto è contenuto nel Regio Biglietto del 24 giugno 1794 (cfr. Davide Jahier, *Le valli valdesi*, cit., parte I, cit., p. 35); ancora nel 1797 il generale Zimmermann denunciava, in un memoriale rivolto al re, il fenomeno del rapimento dei bambini, perché proprio in quei giorni un fanciullo di nove anni, di Villar, era stato portato all'Ospizio dei catecumeni di Pinerolo (cfr. Alexis Muston, *L'Israël des Alpes. Histoire complète des Vaudois*, vol. IV, Paris, Ducloux, 1851, p. 94).

tre donne, «ingiuriate e battute, e negata mai sempre la nostra volontà». Il consiglio che Giuditta Barrere rivolgeva alle donne presenti tra il pubblico era di studiare e di «render amici della penna e del libro» anche i propri figli[53]. Il tema dell'educazione femminile ebbe un grande rilievo anche nei dibattiti che si tennero a Bologna, nel Gran Circolo Costituzionale. Qui le donne presero la parola per sottolineare sia il nesso tra ignoranza femminile e dispotismo, sia la funzione emancipatrice dell'istruzione. Fin dal primo dei suoi discorsi, tenuto nel gennaio del 1798, Teresa Negri denunciava: «il non permettere, o almeno trascurare l'educazione delle Donne per le Scienze, e solo allevarle per la Conocchia, e per il fuso, sono gravi pregiudizi, e contro questi dovete alzarvi bravi Cittadini»[54]. Anche più dure furono le parole di Geltrude Tirelli nel marzo successivo: «ecco perciò come l'insufficienza delle donne ha favorito l'infame progetto della politica de' Sovrani, e per conseguenza come l'ignoranza ed i pregiudizi delle medesime sono stati i più forti sostenitori de' Troni e de' Tiranni.» Era indispensabile che le donne cercassero di istruirsi, non tanto in funzione dell'educazione dei figli, quanto in vista di una maggiore autonomia e di una più chiara consapevolezza dei propri diritti[55]. Anche negli articoli che la «Vera Repubblicana» rivolgeva alle benestanti lettrici torinesi si sottolineava l'importanza dell'istruzione e della cultura: l'abitudine alla lettura avrebbe potuto essere un'ottima alternativa sia ai vacui divertimenti mondani sia alla finta devozione religiosa cui molte si dedicavano una volta perso il fascino giovanile. La scarsa diffusione dell'istruzione elementare fu un problema presente a molti patrioti; tra i tanti piani di riforma che vennero redatti, alcuni prevedevano anche scuole femminili. Tuttavia, l'esiguità dei bilanci e delle forze non consentì ai governi rivoluzionari di attuare tali progetti: l'analfabetismo diffuso sarebbe rimasto ancora a lungo un problema irrisolto[56].

[53] *Discorso della cittadina Barrere recitato nel Circolo Costituzionale nel dì 29 Frimajo, e acclamato per la stampa*, Milano, dalla Stamperia Italiana e Francese a S. Zeno, s.d., 13 p.

[54] *Discorso pronunziato dalla cittadina Teresa Negri imolese, al Circolo Costituzionale in Bologna. Che se ne chiese la stampa nel dì 3 Piovoso anno VI repubblicano*, Bologna, per le stampe del Genio Democratico, 1798, 8 p., ora in: *Il Gran Circolo Costituzionale e il «Genio democratico» (Bologna, 1797-1798)*, a cura di Umberto Marcelli, Bologna, Analisi, 1986, 3 voll., vol. I, tomo II, pp. 435-41.

[55] Geltrude Sgargi [Tirelli], *Discorso recitato nel Gran Circolo Costituzionale di Bologna, 5 germinale anno VI*, Bologna, per le stampe del Genio Democratico, 1798, 7 p., ora in: *Il Gran Circolo Costituzionale*, cit., vol.I, tomo III, pp.819-25. L'autrice, costretta dalla famiglia ad entrare in convento, era riuscita ad abbandonare l'abito religioso e, in seguito, a sposarsi.

[56] Sulla diffusione dell'alfabetizzazione tra le popolazioni rurali cfr. Marina Roggero, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Diverso il discorso per l'area valdese. Qui, come già i contemporanei sottolineavano, il livello di istruzione era nettamente più alto che altrove; nei paesi in cui vivevano sia cattolici sia valdesi, il confronto andava sempre a vantaggio dei secondi[57]. La situazione non cambiò molto durante la Restaurazione. Nel 1822 il sindaco di Torre, Paolo Plochiù, notava come i cattolici del posto fossero dediti soprattutto alle attività agricole e «qualcheduno» agli studi; i protestanti si dividevano tra il commercio e l'agricoltura ed erano «molto studiosi»[58]. Ancora più forte il contrasto nelle parole con cui il giudice di Torre, Luisia, si rivolgeva al Ministero degli interni chiedendo sovvenzioni per aprire una scuola cattolica: ce n'era stata una fino al 1801, ma ora i cattolici, molto più poveri dei valdesi, non avevano più una scuola propria e dovevano rivolgersi alla scuola comunale, da cui uscivano «asini per tutta la vita». Eppure a Torre, «sede principale degli eretici», ce ne sarebbe stato davvero bisogno. Era

> disgustoso il confronto tra i protestanti ed i cattolici. I primi sono culti, eruditi, ed i secondi sanno appena scrivere e leggere. I protestanti hanno una scuola latina nella quale i giovanetti sono ammaestrati sino all'umanità, ed hanno due scuole in cui s'insegna l'aritmetica, il leggere, lo scrivere ed i principii della loro religione; ed i cattolici una semplice scuola in cui s'insegna il leggere, lo scrivere ed il cattechismo. In somma i protestanti sono in ogni cosa superiori ai cattolici[59].

Effettivamente, alla vigilia della Rivoluzione c'erano a Torre una scuola elementare per i cattolici e sei per i valdesi[60]. Certo, il periodo francese non era stato facile per questi ultimi, che si erano visti sospendere i sussidi inglesi e olandesi, ma le scuole elementari avevano sempre continuato a funzionare, pur tra mille difficoltà[61]. La maggiore alfabetizzazione della popolazione valdese

[57] Cfr. Giorgio Peyrot, Augusto Armand-Hugon, *Origine e sviluppo degli Istituti Valdesi di Istruzione nelle valli del Pinerolese*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 117 (giugno 1965), pp. 3-44; Maria Grazia Caffaro, *Alfabetismo e analfabetismo nella prima metà dell'Ottocento*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 167 (dicembre 1990), pp. 5-25.

[58] *Deliberazioni per l'Istruzione della Statistica del presente Luogo e Territorio Misto di Torre val Luserna date dal Consiglio Comunale dietro alla Circolare dell'Ill.mo Sig. D.Francesco Caccia Intendente per S.M. della Città e Provincia di Pinerolo del 22 luglio corrent'anno 1822*, firmate dal Sindaco Paolo Plochiù e dai Consiglieri, in Archivio Storico del Comune di Torre Pellice, cat. X, I, cart. 1.

[59] Lettera del 29 novembre 1823, in: AST, sez. I, *Istruzione pubblica, Scuole primarie, scuole femminili, asili d'infanzia per A e B*, cart. 4, *Torre*.

[60] Cfr. G. Peyrot, A. Armand-Hugon, *Origine*, cit, p. 13.

[61] Nel 1813, Geymet scrisse agli abitanti di Bobbio, che chiedevano l'apertura di una *petite école* per i mesi invernali, che ciò non era possibile per mancanza di fondi (Lettera del 12 gennaio 1813, in: AST, sez. I, *Istruzione pubblica, Scuole primarie*, cart.3,

è confermata dall'analisi di Maria Grazia Caffaro, che ha esaminato le firme in calce agli atti matrimoniali. In val Pellice, ad esempio, nella prima metà dell'Ottocento erano in grado di firmare il settanta per cento dei valdesi e il quarantasei per cento dei cattolici. Secondo Caffaro il divario tra cattolici e valdesi - che riguardava tanto gli uomini quanto le donne - può essere spiegato solo in parte con il fatto che gli abitanti cattolici delle valli erano generalmente più poveri. Il fattore religioso - quello cui tradizionalmente la storiografia ha ricondotto la maggiore importanza dell'istruzione presso i protestanti - svolgeva ancora, tra Sette e Ottocento, un ruolo fondamentale: la necessità di avvicinarsi autonomamente alle Sacre Scritture presupponeva almeno la capacità di leggere. I mutamenti culturali portati dalla Rivoluzione ebbero comunque un peso non trascurabile nell'evoluzione che si ebbe nel passaggio tra i due secoli, e che riguardò soprattutto l'alfabetizzazione femminile.

Indipendentemente dalla religione di appartenenza, il numero delle donne che sapevano leggere e scrivere era sempre e di gran lunga inferiore a quello degli uomini in possesso di tali capacità; ancora all'inizio dell'Ottocento, il rapporto era, nell'area di cui ci stiamo occupando, di circa uno a due. Durante il periodo rivoluzionario e napoleonico, però, la percentuale delle donne alfabetizzate ebbe un'impennata verso l'alto. Tale svolta riguardò sia le valdesi sia le cattoliche, ma con una differenza, che Caffaro molto opportunamente sottolinea: nel mondo cattolico l'aumento dell'istruzione femminile riguardò soprattutto i paesi delle alte valli, e può essere ricondotto a quei fattori - come l'emigrazione e la necessità di tenere i contatti per via epistolare - che sono stati chiamati in causa, dagli storici dell'istruzione, un po' per tutto l'arco alpino; è noto, infatti, che nell'Antico Regime il livello di istruzione della popolazione rurale era più alto nelle zone di montagna che nei paesi della pianura. Tra i valdesi, invece, il numero delle donne alfabetizzate crebbe soprattutto nei comuni delle basse valli, come Torre, San Giovanni o Pomaretto: in questi casi la posizione geografica contava molto meno a fronte di altri fattori come i maggiori contatti culturali con l'esterno[62]. Fu proprio nell'ambiente valdese - il più sensibile, come abbiamo visto, alle novità ideologiche che accompagnarono la Rivoluzione - che si affermò, prima che altrove, il principio secondo cui l'istruzione era un diritto di cui tutti dovevano poter usufruire.

Se, alla fine del XVIII secolo, le donne valdesi erano mediamente più colte di quelle cattoliche, ciò non significa che per loro fosse facile accedere

Pinerolo). Nello stesso anno, il prefetto Lameth informava Prospero Balbo, Rettore dell'Università, che a Torre non si sapeva dove trovare i finanziamenti per le scuole, che rischiavano di chiudere (Lettera del 24 marzo 1813, in: AST, sez. I, *Istruzione pubblica, Scuole primarie*, cart. 4, *Torre*).

[62] Cfr. M.G. Caffaro, *Alfabetismo*, cit., pp. 18-20.

all'istruzione di base: qualcuna frequentava - ma saltuariamente e per meno tempo dei maschi - le scuole elementari. Non esistevano scuole femminili, ed era spesso tra le mura domestiche che le bambine imparavano a leggere. Non si pensava, evidentemente, che alle donne potessero essere utili altre conoscenze. Certo, le madri avevano l'importante compito di dare un'educazione religiosa alle nuove generazioni; ma per questo la lettura era più che sufficiente. Per il resto, come le loro coetanee cattoliche, le fanciulle valdesi dovevano imparare a svolgere bene i lavori «donneschi», destinati a diventare la loro occupazione principale una volta cresciute. Negli ultimi anni del Settecento, tuttavia, le cose iniziarono a cambiare, sia perché sempre più spesso si contemplava la possibilità che anche le donne avessero un lavoro con cui mantenersi, sul posto o trasferendosi altrove; sia perché l'egualitarismo rivoluzionario favorì il diffondersi di una concezione nuova dell'istruzione, vista come una premessa indispensabile per l'autonomia di tutti gli individui. Proprio in quegli anni, una donna di Torre, Battistina Brezzi, dovendo mantenere da sola tre figli, tenne una «petite école» per i fanciulli delle famiglie benestanti del paese; accoglieva anche le bambine, che con lei imparavano soprattutto a fare merletti[63]. La documentazione sull'istruzione femminile durante il periodo francese è molto scarsa; abbiamo visto, però, come il numero delle valdesi alfabetizzate iniziasse ad aumentare proprio in quegli anni; così, nel primo quindicennio dell'Ottocento, più di una giovane era in grado di mantenersi facendo l'istitutrice o la maestra. Nel novembre del 1814, il pastore David Mondon chiese ai membri della Tavola Valdese di raccomandare la sua figlia minore, perché venisse assunta a Torino, come «bonne», o anche come «fille de charge», presso qualche diplomatico straniero che avesse figli. Nella lettera, una sorta di *curriculum vitae* della giovane, si diceva che la ragazza aveva appena finito un corso di sartoria per signore, che aveva imparato a ricamare da una zia di Ginevra, che sapeva tenere in ordine e stirare la biancheria; inoltre, aveva «quelque teinture» di italiano, di geografia e di aritmetica; aveva talento, concludeva Mondon, e avrebbe potuto aspirare ad una occupazione dignitosa[64]. L'istruzione era una risorsa importante anche per il sesso femminile. Lo sapeva bene quella maestra che - unica donna nel dipartimento di Torino - superò l'esame richiesto agli insegnanti primari e venne nominata istitutrice a Torre nel 1808: non è forse un caso che fosse una valdese, Marie Mondon.[65] Per affrontare

[63] Cfr. Georges Appia, *Souvenirs réunis*, cit., p. 20.

[64] Lettera di Mondon «A Messieurs les Officiers de la Table», 27 novembre 1814, in: ASSV, *Carte Peyran*, fasc. 14. Il pastore Mondon parlava anche delle difficoltà che incontrava per mantenere la sua «nombreuse famille».

[65] *Raccolta di leggi, decreti, proclami, manifesti ec. pubblicati dalle autorità costituite*, vol. XXIX (1808), Torino, Davico e Picco, pp. 242-44; «Le Courrier de Turin», 14 gennaio 1809, in: AST, sez. I, *Istruzione pubblica, Scuole primarie*, cart. 4, fasc. *Torino*.

il problema dell'istruzione femminile sarebbe stato necessario aprire scuole per le fanciulle. Tale iniziativa venne presa solo a partire dal 1826, quando iniziarono a funzionare alcune «écoles des filles»[66]. Ma è all'età napoleonica che, non a caso, risale il primo progetto di scuola femminile. Fu Charlotte Peyrot, moglie dell'allora sottoprefetto Geymet, a stenderlo e a spedirne una copia al governatore del Collegio Nazionale di Torino, il medico pinerolese Sebastiano Giraud. Purtroppo non è stato possibile rintracciare il testo di questo «piano per la costituzione di una casa di educazione per le ragazze», che costituisce comunque un'ulteriore testimonianza dello spirito di iniziativa della sua autrice[67]. Sarebbe stata proprio Charlotte Peyrot, infatti, nel 1821, a lanciare e sostenere l'idea di una sottoscrizione per un ospedale valdese; il progetto ottenne l'approvazione dei pastori ginevrini, della Tavola valdese e del governo piemontese, sicché, grazie ai fondi raccolti in tutta Europa, l'ospedale poté essere aperto nel 1826[68]. Anche dopo la morte del marito, avvenuta nel 1822, Charlotte non cessò di occuparsi di questioni sociali; in una lettera scritta nel 1830 ad un cugino, cattolico, residente in Belgio, propose di avviare una nuova sottoscrizione, questa volta per l'istituzione di un ospedale per i poveri cattolici delle Valli[69]. Il progetto non ebbe seguito, ma aiuta a comprendere la personalità della sua autrice. Ciò che sappiamo di lei ci permette di ritenere che, durante la Rivoluzione, Charlotte fosse tra i personaggi di primo piano della scena pubblica. Gli ideali di libertà e di eguaglianza esercitarono probabilmente una profonda influenza su di lei, tanto da farle ritenere che un migliore livello di istruzione avrebbe permesso alle donne di essere anche più autonome.

L'età rivoluzionaria e napoleonica, dunque, fu un momento significativo per le donne delle valli valdesi, soprattutto per quanto riguarda l'istruzione, ma non solo: esse condivisero le scelte politiche operate dagli uomini delle comunità religiose cui appartenevano, e seppero valutare il diverso significato

[66] Cfr. Augusto Armand-Hugon, *La donna nella storia valdese*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 1980, p. 12.

[67] Nell'inventario dell'Archivio storico del Comune di Pinerolo, redatto agli inizi del Novecento, sono citate *Due lettere della Sig.a Charlotte Geymet indirizzate al Cittadino Giraud Gouverneur du College National de Turin colle quali svolge un piano per la costituzione di una casa di educazione per le ragazze* (Cat. 46, F 5, n. 15). Le due lettere, però, sono irreperibili. L'inventario non dà indicazioni sulla data; possiamo solo dire che vennero scritte negli anni in cui Giraud fu Governatore del Collegio Nazionale (1799 e 1801-03).

[68] Cfr. Jean Jalla, *Pierre Geymet, Modérateur de l'Eglise Vaudoise et sous-préfet de Pignerol*, «Bollettino della società di Studi Valdesi», n. 61, 1934, pp. 64-72, p. 71; Augusto Armand-Hugon, *La donna*, cit., pp. 10-11.

[69] Cfr. Giorgio Peyrot, *Una lettera di Charlotte Peyrot*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 162 (giugno 1988), pp. 27-45. Su Charlotte Peyrot cfr. A. Theiler Gardiol, *Carlotta Peyrot: una donna impegnata*, «La Beidana», anno II, 1986, n. 3, pp. 10-12.

che per le loro vite potevano avere un regime monarchico o uno repubblicano. Le donne valdesi non dettero però segno - lo abbiamo visto - di voler assumere ruoli di primo piano nella vita pubblica, né si preoccuparono di rendere esplicite le loro prese di posizione. Una ragione di questo atteggiamento va senza dubbio cercata nel fatto che esse appartenevano ad una comunità religiosa da cui non si sentivano escluse; pur non avendo lo stesso potere degli uomini, esse partecipavano alla vita sociale attraverso il culto, l'educazione dei figli, la trasmissione della tradizione culturale e religiosa. D'altra parte, i sostenitori della Rivoluzione non sentirono la necessità di ricorrere all'esempio del patriottismo femminile per rafforzare il consenso al governo repubblicano, che nelle valli valdesi era più esteso che altrove. Infine, se è vero che non vi furono rivendicazioni femminili riguardo ai rapporti tra i sessi, si deve tenere presente che - accanto alla conflittualità tra uomini e donne - c'erano altre e ben più forti tensioni, quelle tra il mondo valdese e quello cattolico; la fine delle discriminazioni religiose era l'obiettivo prioritario, e impegnarsi per il consolidamento di un regime che aveva proclamato la parità dei culti diveniva un compito importante per le donne delle valli valdesi[70].

[70] Bruna Peyrot osserva che - nella storia - le donne valdesi si sono impegnate sì in vista di un'emancipazione, ma non tanto in quanto donne, bensì come credenti, vale a dire come persone, indipendentemente dal loro sesso. Cfr. Bruna Peyrot, *Verso le madri antiche: alla ricerca delle donne nella storia valdese*, in: Graziella Bonansea, Bruna Peyrot, *Vite discrete: corpi e immagini di donne valdesi*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1993, pp. 11-102, p. 65.

PIERRE GEYMET UOMO DI GOVERNO
DA PASTORE A FUNZIONARIO

di Gian Paolo Romagnani

Il pastore Pierre Geymet è probabilmente la personalità più significativa del mondo valdese negli anni a cavallo fra Sette e Ottocento[1]. Quanto meno è il personaggio più illustre e famoso: l'unico al quale sia stato concesso di accedere alle più alte responsabilità politiche sotto il primo ed il secondo governo provvisorio del Piemonte - fra il 1798 e il 1801 - ed in seguito, dopo l'annessione del Piemonte alla Francia, per ben tredici anni incaricato dell'amministrazione del territorio di Pinerolo e delle Valli Valdesi in qualità di Sottoprefetto.

Pierre Geymet - che prima di entrare in politica era stato pastore e per ben tredici anni Moderatore della Chiesa Valdese e che dopo la Restaurazione ritornerà al suo ministero pastorale, dedicandosi però soprattutto all'insegnamento - fu dunque uomo di chiesa e uomo di governo. Commemorato in pieno clima di Restaurazione legittimista come colui che «opposât une barrière aux principes anti-réligieux qui menaçaient alors d'abolition les cultes»[2]; ricordato in seguito come il saggio Moderatore degli ultimi anni dell'antico regime, il solerte pastore di Torre Pellice, per qualche tempo cappellano delle ambasciate protestanti di Torino, in realtà la sua figura - soprattutto se confrontata con altri pastori dell'epoca sua - non spicca certo come quella di un teologo o di un predicatore particolarmente efficace, ma piuttosto come quella di un abile organizzatore, in grado di farsi carico dei problemi della sua comunità e di rifletterne le esigenze nelle sedi più adatte. Anche durante il ministero pastorale e la lunga moderatura, la dimensione più autentica di Pierre Geymet rimase quella politica. Ed è in questa dimensione che vorrei

[*] *Abbreviazioni usate nel testo*: ANP=Archives Nationales de France (Paris); ASSV=Archivio della Società di Studi Valdesi (Torre Pellice); AST=Archivio di Stato di Torino; ATV=Archivio Tavola Valdese (Torre Pellice); BSSV=Bollettino della Società di Studi Valdesi.

[1] J. Jalla, *Pierre P. Geymet Modérateur de l'Eglise Vaudoise et Sous-Préfet de Pignerol*, BSSV, n. 61 (1934), pp. 64-72.

[2] ASSV. Cat. I: *Carte Bert*, fasc.51: *Oraison funèbre pour P. Geymet*, pronunciata da P. Bert il 1° aprile 1822.

qui ripercorrere la sua biografia, non tanto come uomo di chiesa, ma come uomo di governo e tipico rappresentante della nuova élite napoleonica.

Le notizie a nostra disposizione sulla sua attività di pastore e di Moderatore sono facilmente ricavabili dalle carte conservate presso l'Archivio della Tavola Valdese e dagli atti dei Sinodi pubblicati da Teofilo J. Pons[3], oltre che da alcune lettere private scritte ad altri pastori[4]. Assai più frammentarie sono le notizie relative agli anni della sua formazione, sulla quale permangono alcune zone d'ombra. Sappiamo che proveniva da una famiglia benestante e che suo padre e suo nonno erano stati a lungo chirurghi nell'esercito sabaudo (il primo a Montmélian ed il secondo ad Alessandria, dove Pierre nacque alla fine del 1753); sappiamo di un suo soggiorno a Losanna fra il 1767 e il 1770, grazie ad una borsa di studio concessagli dal Sinodo Valdese; sappiamo che fu studente iscritto alla Facoltà di Filosofia e poi di Teologia dell'Università di Ginevra fra il 1772 e il 1777, quando venne consacrato pastore sulle rive del Lemano. Possiamo di conseguenza dedurre che ebbe come insegnanti di filosofia il naturalista Horace-Bénédict de Saussure (il primo scalatore del Monte Bianco) e François Mercier; di teologia i pastori Jean-Jacques Turrettini e David Claparède; di storia civile Paul-Henri Mallet, padre del più noto Jacques Mallet du Pan, teorico della controrivoluzione[5]. Sappiamo inoltre che proprio a Ginevra si cementò il sodalizio con David Mondon - futuro pastore di Prarostino, sospeso dal ministero nel 1791 per aver pronunciato durante la predica inaugurale del Sinodo parole «in cui faceva l'elogio delle funeste novità che allora succedevano in Francia»[6] - e con Cipriano Appia, animatore durante il periodo napoleonico della «Société Theophilantropique» e della Loggia Massonica «La Parfaite Amitié» di Pinerolo, di cui lo stesso Geymet sarà a lungo Venerabile Maestro. Non sappiamo se i suoi primi contatti con gli ambienti massonici risalgano al soggiorno ginevrino, ma certamente a quegli anni va fatta risalire la sua prima conoscenza dei testi dell'illuminismo e la simpatia per le idee repubblicane. Il primo «buco nero» nella biografia di Pierre Geymet è invece quello relativo agli anni 1777-1781, tra la sua consacrazione ginevrina e il suo rientro a Torre Pellice. Quattro anni misteriosi durante i quali, forse, viaggiò per l'Europa (in Francia? in Olanda?), o forse rimase a Ginevra dedicandosi all'insegnamento come precettore. Il secondo «buco nero» è relativo agli anni 1782-83, quando lasciò improvvisamente

[3] *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises 1692-1854*, a cura di T. J. Pons, fascicolo speciale del BSSV, n. 88 (1948).

[4] Lettere sparse di P. Geymet si trovano in ASSV nei fondi Bert, Mondon, Peyran, Peyrot, Vertu.

[5] Cfr. C. Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie de Calvin (1559-1798)*, Georg, Genève, 1900, pp.642-643.

[6] Denunciato dal delegato del governo sabaudo, arrestato e sospeso dal ministero pastorale, Mondon fu liberato su pressione dell'ambasciatore inglese Trevor Hampden e reintegrato nel 1792.

il Piemonte - dopo essere stato per breve tempo Rettore della Scuola Latina di Torre Pellice e cappellano presso l'ambasciata britannica di Torino - per recarsi all'estero in cerca di fortuna. Dove sia stato (in Svizzera? in Olanda?) non sappiamo, né conosciamo le ragioni della sua partenza (dissensi con il corpo pastorale, problemi con l'ambasciatore inglese, semplice desiderio di novità?). Sta di fatto che al suo rientro in patria, nei primi mesi del 1783, era accompagnato da una ragazza svizzera di sedici anni, Susanna Falconnet, di Vevey, sposata nel frattempo e purtroppo destinata a morire precocemente nel marzo dello stesso anno. Stabilitosi provvisoriamente a Villar Pellice, presso i parenti materni, e ripreso l'insegnamento, ancor prima di essere nominato pastore aggiunto di Torre nel 1784, sposò in seconde nozze - sottraendola letteralmente al fidanzato (e cugino) Jean-Daniel-Henry Peyrot e dopo soli sette mesi dalla morte della prima moglie - la cugina diciannovenne Charlotte Peyrot, figlia del ricco «negoziante» di drappi e tessuti Henry Peyrot[7], che gli sarebbe rimasta accanto per tutta la vita. Sistematosi degnamente ed entrato a far parte del notabilato locale, Pierre Geymet fu quindi eletto Moderatore nel 1788 all'età di trentacinque anni. Giusto alla vigilia della rivoluzione di Francia. Poco più di un anno prima, nel febbraio 1787, egli aveva incontrato a Torino, in casa dell'ambasciatore inglese Trevor Hampden, il pastore evangelico tedesco Friedrich Münter, emissario in Italia della Massoneria «illuminata» di Wieshaupt[8].

Nel corso del successivo decennio, quello che vide il tramonto dell'antico regime in Piemonte ed in gran parte d'Europa, Geymet guidò con mano ferma la Chiesa Valdese - non senza contrasti con altri colleghi, primo fra i quali il Vicemoderatore Jean-Rodolphe Peyran - non nascondendo le sue simpatie per la rivoluzione, ma senza assumere mai posizioni pubbliche tali da renderlo sospetto alle autorità governative o all'ambasciatore britannico a Torino del quale egli era pur sempre il cappellano ufficiale[9]. La sua cultura era quella del tardo illuminismo - con qualche venatura russoiana - comune a molti pastori valdesi formatisi nell'Accademia ginevrina tra gli anni sessanta e gli anni ottanta; la sua teologia quella latitudinaria e razionalista che

[7] Su Charlotte Peyrot cfr. il breve profilo di A. Theiler-Gardiol, *Carlotta Peyrot: una donna impegnata*, «La Beidana», II (1986), n. 3, pp. 10-12; e il documentato articolo di G. Peyrot, *Una lettera di Charlotte Peyrot*, BSSV, n. 162 (1988), pp.27-45, con utilissime notizie relative alla famiglia. Così scriveva il 24 ottobre 1783, da Amsterdam, Jean-Daniel-Henry Peyrot al cugino J. Paul Vertu: «En même temps que j'ai reçu vôtre chère lettre du 29 passé, j'en ai eu une sans date de *ce monstre de Geymet*, où il me fait part de son contract de mariage tel que vous me le donnez; croyez-moi bon ami, que ça a été un coup de foudre pour moi» (ASSV. Cat. I: *Carte Vertu* , fasc.3, n.156).

[8] Su questo episodio si veda ora il documentato contributo di Augusto Comba in questo stesso volume.

[9] Echi di tali contrasti si trovano ad esempio in ASSV. Cat. I: *Carte Peyran*, f.12: lettere di P. P. Geymet a J. R. Peyran, 8 maggio 1790, 1° agosto 1791, 25 ottobre 1795.

influenzava gran parte del mondo protestante europeo[10]. Con l'ingresso in Piemonte dell'esercito francese guidato da Napoleone Bonaparte, nell'autunno 1796, egli si sentì probabilmente più sicuro rispetto al passato, individuando nell'*Armée d'Italie* un forza amica, pronta a difendere una minoranza religiosa come quella valdese dagli atti di intolleranza del governo sabaudo e delle autorità ecclesiastiche.

È molto probabile che nella primavera del 1798 egli fosse stato messo al corrente fra i primi sui particolari della spedizione «rivoluzionaria» in Val Pellice organizzata da un gruppo di fuorusciti italiani, in contemporanea con altre due azioni di disturbo sui confini con la Repubblica Ligure e con la Repubblica Cisalpina. Un piccolo nucleo di francesi e di fuorusciti piemontesi al comando di Andrea Junod, il congiurato del 1794, e del francese Collignon, discesero infatti dal colle della Croce su Villanova, Bobbio e Villar, cercando di sollevare le comunità valdesi contro il governo. L'adesione fu però minima e bastò un reparto regio inviato da Pinerolo a stroncare la ribellione.

La scelta politica di Geymet alla fine del 1798 non fu dunque inattesa. Inatteso - per la minoranza valdese, ma soprattutto per la maggioranza dei non valdesi - fu piuttosto il suo inserimento nel primo Governo provvisorio del Piemonte costituito all'inizio di dicembre 1798 per iniziativa del generale francese Joubert, in seguito alla cacciata dei Savoia e alla caduta della monarchia. Episodi entrambi incruenti e vissuti dalla maggior parte della popolazione con attonito stupore e con un senso d'inquietudine e di attesa ben più che con un senso di liberazione.

Pierre Geymet nel primo governo provvisorio piemontese (19 dicembre 1798-3 aprile 1799)

L'inserimento del nome di Pierre Geymet fra i componenti del primo Governo provvisorio del Piemonte - insediatosi il 9 dicembre 1798 - non fu però immediato. Il generale francese Joubert aveva infatti scelto un primo nucleo di quindici collaboratori - designandolo «Governo provvisorio» - il giorno stesso dell'occupazione della capitale sabauda da parte delle truppe francesi. Fra costoro figuravano «in larga maggioranza (...) alti burocrati con simpatie repubblicane, ma con solide esperienze acquisite nelle magistrature

[10] Sulle influenze dell'illuminismo sul mondo valdese cfr. A.Armand-Hugon, *L'illuminismo tra i Valdesi*, in *Studi di letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel*, Olschki, Firenze 1965, pp.13-29; F.Venturi, *Un pastore valdese illuminista: Jacques Brez*, BSSV, CXX (1966), pp.63-74; A.Armand-Hugon, *Echi della cultura francese del '700 e dell'800 nelle Valli valdesi*, BSSV, CLII (1983), pp.57-64. Si veda ora l'utile antologia a cura di E. Campi e M. Rubboli, *Protestantesmo nei secoli. Fonti e documenti.* vol. 2: *Settecento*, Claudiana, Torino 1997.

e nelle amministrazioni sabaude durante l'ultimo quarto del Settecento»[11], sei dei quali erano nobili, anche se di nobiltà piuttosto recente e «di servizio»[12]. Non si trattava dunque di esponenti del mondo settario e nessuno di loro aveva partecipato alle congiure anti monarchiche dei primi anni novanta. Si trattava piuttosto di notabili ed amministratori che potevano garantire ai generali francesi una buona conoscenza della macchina statale, in modo da permettere al Piemonte occupato di fungere da sicura retrovia per l' *Armée d'Italie* insediata nella pianura Padana. Al primo decreto di nomina ne seguì quindi un secondo, datato 19 dicembre 1798, con il quale Jourdan allargava il Governo provvisorio da quindici a venticinque membri, includendovi una serie di notabili delle province piemontesi, per garantire un più largo consenso ed un'effettiva governabilità dei territori occupati[13]. In questo secondo nucleo di dieci persone figurava anche il nome di Pierre Geymet, in rappresentanza delle Valli Valdesi. La ragione di questa scelta è abbastanza facile da capire: in primo luogo i francesi avevano bisogno di garantirsi la sicurezza dei territori di confine e le Valli Valdesi erano decisive sul piano strategico, in quanto direttamente confinanti con la Francia; in secondo luogo intendevano ricompensare i Valdesi per il sostegno prestato già in diverse occasioni all'azione degli agenti francesi e per la pronta dichiarazione di fedeltà alla «Grande Nation» pronunciata all'indomani della caduta della monarchia; in terzo luogo intendevano segnare così un dato non secondario della loro politica: la concessione dei pieni diritti civili a tutti i cittadini indipendentemente dalla fede professata. E Valdesi ed Ebrei erano le più significative minoranze religiose del Piemonte. Nessun ebreo, tuttavia, né allora né in seguito, fu chiamato ad incarichi di governo. Le Valli Valdesi, infine, erano uno dei pochi territori piemontesi dove la popolazione rurale aveva aderito massicciamente ed entusiasticamente alla «rivoluzione»[14]. Il 31 dicembre 1798, infatti, un decreto del Governo provvisorio sancì solennemente che «les protestants jouiraient des mêmes prérogatives que les catholiques», «considérant que la différence de culte ne doit introduire, parmi les citoyens d'un peuple libre, aucune différence de droits ni de devoirs».

[11] M. Carassi, *Metamorfosi delle forme di governo nel Piemonte repubblicano*, in *Dal trono all'albero della libertà*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, 1991, t. I, p.112

[12] U.V. Botton di Castellamonte, P.G. Galli della Loggia, F.G. San Martino della Motta, G. Cavalli d'Olivola, C. Bossi di S.Agata, F. Favrat di Bellevaux.

[13] Per tutte le notizie relative alla legislazione del periodo rivoluzionario e napoleonico si rinvia alla fonte più completa, rappresentata dalla *Raccolta delle leggi, provvidenze e manifesti emanati dai Governi Francese e Provvisorio e dalla Municipalità di Torino,* Davico e Picco, Torino 1799-1814, ordinata cronologicamente.

[14] Cfr. la serie di articoli di D. Jahier, *Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese(1798-1814*), in BSSV, n.52 (1928), pp.5-58; n.54 (1929), pp.39-77; n.60 (1933), pp.68-97; n.61 (1934), pp.5-34; n.62 (1934), pp.42-81; n.64 (1935), pp.48-81; n.65 (1936), pp.11-37; n.66 (1936), pp.5-20.

L'emancipazione dei valdesi era così compiuta e, per il momento, non si riteneva di dover spendere altre parole al riguardo. Peraltro, nonostante l'affermazione dei principi dell'89, in Piemonte gli stessi collaboratori del governo filo francese non erano particolarmente propensi a concedere la piena emancipazione ai protestanti e soprattutto agli ebrei; nelle Valli Valdesi, in particolare, ciò significava affidare l'amministrazione delle municipalità ai rappresentanti della maggioranza della popolazione che ne erano rimasti esclusi fino a quel momento, autorizzare i valdesi - per la prima volta dopo secoli di oppressione - ad uscire dalle loro valli e circolare liberamente per il paese, concedere loro la possibilità di acquistare beni immobili, di esercitare ovunque il commercio e le professioni, di iscriversi alle scuole superiori e all'università, di accedere alle cariche pubbliche. La presenza di un valdese all'interno del governo era la garanzia che ciò poteva avvenire.

La scelta di Geymet quale rappresentante ufficiale delle comunità valdesi era quindi, in qualche modo, obbligata: oltre ad essere il Moderatore, egli era infatti l'unico notabile valdese conosciuto a Torino per essere stato cappellano delle ambasciate protestanti. Pierre Geymet, che avrebbe conservato ancora per due anni e mezzo la sua carica di Moderatore, si trovò così inserito nel ristretto numero di uomini che, in collaborazione con gli agenti francesi, avrebbero dovuto in breve tempo ridisegnare le leggi e le istituzioni del Piemonte sul modello della Francia repubblicana. In realtà l'opera legislativa del Governo provvisorio si sarebbe distinta per non pochi tratti da quella delle cosiddette «Repubbliche sorelle» sorte in Italia fra il 1796 e il 1798 sulle macerie degli antichi stati. Queste erano state infatti istituite sul modello della Costituzione francese dell'anno III, che prevedeva una netta separazione tra potere legislativo (rappresentato da due consigli elettivi) e potere esecutivo (affidato ad un direttorio ristretto); il Governo provvisorio piemontese, al contrario, riuniva in sé i due poteri e non prevedeva la distinzione fra un momento di elaborazione e discussione delle leggi ed uno di applicazione. Per evitare la confusione che si sarebbe inevitabilmente creata il Governo piemontese si organizzò dunque al suo interno in cinque *Comitati* ristretti, presieduti a turno da uno dei suoi membri, con competenza su diverse materie (1. sicurezza pubblica, polizia generale, annona e soccorsi agli indigenti; 2. legislazione, giustizia, istruzione pubblica e culto; 3. finanze, commercio, agricoltura, arti e manifatture; 4. affari interni, amministrazione delle municipalità, ponti e strade; 5. relazioni estere e guerra), demandando alle riunioni plenarie (*Comitato generale*) la discussione e le decisioni sulle questioni di maggior rilevanza. Ad ordinare i lavori del Governo e a delimitare le competenze dei vari Comitati fu istituita, con decreto del 26 dicembre 1798, un'apposita *Commissione per il regolamento interno del Governo provvisorio* della quale fu chiamato a far parte Geymet, insieme al presidente Bono e ad altri due colleghi. Il nuovo regolamento ridistribuì alcune delle competenze fra i cinque comitati, assegnando al Comitato di sicurezza pubblica gli affari religiosi, a quello di finanze l'amministrazione dei beni nazionali e a quello

degli affari interni l'istruzione pubblica e le scienze. Lo stesso Geymet fu inserito, il 28 febbraio 1799, nel Comitato di sicurezza pubblica[15], quindi nella Commissione per la tassa straordinaria, dalla quale però si dimise a causa dell'eccessivo carico di lavoro.

Le quotidiane sessioni del Governo provvisorio, ossia del suo Comitato generale, si tenevano nell'ex palazzo delle Segreterie di Stato (affacciato su piazza Castello, ribattezzata Piazza Nazionale) ed erano aperte al grido di «Libertà o morte!» e chiuse al grido di «Uguaglianza o morte!»[16]. Non è difficile ricostruire nei dettagli l'opera svolta da Geymet all'interno del Governo e delle sue commissioni legislative; i verbali conservati all'Archivio di Stato di Torino sono infatti molto accurati ed è possibile distinguere il contributo individuale fornito alla discussione da ogni singolo componente. Possiamo così constatare come egli inizialmente prendesse la parola abbastanza raramente per poi rivestire un ruolo via via crescente, fino ad assumere la presidenza dell'Amministrazione Generale nel maggio 1799. Il regolamento del Governo provvisorio prevedeva del resto che la presidenza dello stesso fosse tenuta a turno da uno dei suoi membri per la durata di una decade, ma i presidenti che si alternarono nell'arco di sei mesi furono soltanto dodici, in quanto Bono e Botton assunsero la presidenza per due o tre volte ed altri chiesero di essere esonerati dal gravoso compito. Di fatto la guida del Governo provvisorio rimase sempre nelle mani degli esponenti torinesi di maggior esperienza amministrativa, escludendo i notabili provinciali e le personalità meno affidabili[17].

La posizione di Geymet in seno al Governo provvisorio si caratterizzò da subito per l'assoluta lealtà alla Francia e per un convinto annessionismo. Forse anche per questo e per la sua ottima conoscenza della lingua francese egli fu incaricato molto spesso - durante i sei mesi del primo governo provvisorio - di tenere i rapporti diretti con i Commissari civili della Repubblica Francese, nei confronti dei quali - a differenza dei suoi colleghi - si mostrerà assai raramente in disaccordo. Un altro tratto caratteristico della presenza

[15] AST. Corte, Carte epoca francese, II serie, m.1:*Processi verbali originali delle sessioni del Governo Provvisorio Piemontese dalli 15 nevoso alli 14 germile anno VII Rep.*, sessione del 28 febbraio 1799.

[16] In base al regolamento predisposto dall'apposita Commissione il presidente di turno si sedeva a capo tavola, affiancato dal vicepresidente seduto alla sua sinistra. Alla sinistra del vicepresidente sedeva poi il segretario; alla destra del presidente i membri del Comitato di sicurezza (fra i quali Geymet), quindi i membri degli altri comitati di governo, senza un ordine particolare.

[17] Durante i sei mesi di attività del Governo provvisorio Pierre Geymet - come anche alcuni altri membri del governo privi di un domicilio nella capitale - fu ospitato a Torino in un piccolo appartamento ricavato nel Palazzo Nazionale, ossia nell'ex Palazzo Reale abbandonato precipitosamente dalla corte sabauda all'inizio di dicembre del 1798. In questo periodo sua moglie Charlotte ed i figli rimasero quasi sempre a Torre Pellice nella casa di Santa Margherita.

di Geymet in seno al Governo piemontese fu la costante attenzione per i problemi del «menu peuple»: vedove, orfani, vittime della guerra, carcerati, disoccupati, lavoratori, non solo valdesi, ricorrevano frequentemente a lui per far giungere la loro voce alle orecchie del Governo. Tra la fine di gennaio e i primi giorni di febbraio del 1799, ad esempio, lo vediamo intervenire per chiedere provvidenze per i cocchieri e per altri semplici lavoratori al servizio del governo, o per chiedere un intervento a favore dei «martiri della libertà»[18]. In altre occasioni lo vediamo occuparsi del comitato per i soccorsi pubblici ai poveri. Ma la sua attenzione costante è ovviamente rivolta alle comunità delle Valli Valdesi - che egli cerca di risparmiare dalle pressioni fiscali più gravose ed ingiuste - ed ai suoi colleghi pastori del cui sostentamento si occuperà a più riprese fino al 1805, quando entrerà in vigore in tutto l'Impero francese la nuova legge sul clero nazionale. Fin dal 25 febbraio 1799, infatti, egli «prende la parola sovra i Ministri del Culto nelle Valli di Lucerna», che avevano già da alcuni anni perso il sussidio inglese in quanto sudditi di un sovrano alleato con il principale nemico dell'Inghilterra. È noto che le comunità valdesi erano sopravvissute dignitosamente durante tutto il Settecento grazie ai sussidi inglesi ed olandesi, con i quali la Tavola pagava lo stipendio dei pastori e dei maestri, oltre a coprire le principali necessità delle parrocchie. Il Governo provvisorio decide quindi di far proprie le osservazioni di Geymet, invitandolo a «rimetterne copia» ai tre «deputati» piemontesi, Bossi, Botton e Sartoris, inviati in missione presso il Direttorio parigino. Il giorno seguente lo stesso Geymet - che manteneva ancora, a tutti gli effetti, la carica di Moderatore della Chiesa Valdese - leggeva di fronte ai colleghi del Governo «le istruzioni da rimettere ai Deputati di Parigi relativamente ai Ministri del Culto nelle Valli di Lucerna»[19]. A distanza di un mese, il 30 marzo, 1799 il Governo discuteva quindi un progetto di legge per l'abolizione delle decime ecclesiastiche e la retribuzione del «clero nazionale» da parte dello Stato: «Geymet domanda che si estenda a beneficio dei ministri del Culto nelle Valli di Lucerna. Essendosi rilevato che questo articolo esige una legge a parte, s'incarica lo stesso Geymet di prepararne il progetto». «Favrat prende la parola e fa l'analisi dell'origine delle decime destinate al mantenimento dei ministri, alle spese del culto ed al soccorso dei poveri; e vuole che si aboliscano le decime come in Francia dall'Assemblea Costituente, con riserva di provvedere ai suddivisati tre oggetti ed intanto si provveda con un Decreto a parte alla manutenzione dei ministri». «Geymet porta l'esempio dei ministri delle Valli, che non hanno decime». Cavalli e Cerise si oppongono alla separazione delle leggi, Simian e Botta «fanno osservare che il Piemonte ed il suo governo non si trova all'epoca dell'Assemblea Costituente, ma

[18] AST. Corte, Carte epoca francese, II serie, m. 1: *Processi verbali originali delle sessioni del Governo Provvisorio*, sessioni del 1 gennaio e 3 febbraio 1799.

[19] Ivi, sessioni del 25 e 26 febbraio 1799.

bensì della Convenzione Nazionale». In conclusione la mozione di Favrat fu respinta ed il progetto di legge approvato. Geymet stesso si impegnò a predisporne il testo, chiedendo però che la discussione fosse aggiornata all'otto aprile[20]. Purtroppo la discussione sarebbe stata aggiornata *sine die,* in seguito al pesante intervento del Direttorio parigino, che il 2 aprile 1799 sciolse d'autorità il governo provvisorio piemontese, sostituendolo con una più docile e ristretta Commissione di Governo presieduta dal Commissario francese Musset. Del sostentamento dei pastori valdesi non si sarebbe più parlato fino all'autuno del 1800.

All'interno del Governo provvisorio, tuttavia, Geymet non si dedicò prevalentemente alle questioni religiose, bensì a quelle economiche. Nel corso del mese di marzo 1799, ad esempio, si occupò - come abbiamo già accennato - dei problemi connessi con l'applicazione della tassa straordinaria, tramite la quale il Governo cercava di coprire almeno i buchi finanziari più grossi. Compito dei tre commissari Geymet, Cerise e Bellini, nominati il 4 aprile 1799, era innanzitutto di esaminare e vagliare le numerosissime richieste di esenzione o dilazione della tassa presentate da singoli individui o da intere comunità, fra cui quelle delle Valli Valdesi. Già il 16 febbraio, ad esempio, Geymet - senza preoccuparsi troppo del conflitto d'interessi - aveva richiamato «l'attenzione del governo sulla petizione del cittadino Peyrot fabbricante di panni a La Torre di Pinerolo», ottenendo «la rimessione a di lui mani della somma di lire cinquemila sulla tassa straordinaria imponenda nella Provincia di Pinerolo, coll'obbligo della restituzione fra tre mesi»; riferendo inoltre sulla domanda inoltrata dalla Direzione Centrale di Pinerolo, «che per difetto di fondi le sia lecito di ritenere una parte della tassa straordinaria della sua Provincia»[21]. Una settimana dopo l'insediamento della Commissione la discussione in seno al Governo si fece talmente aspra da rasentare la crisi: alcuni membri del governo, fra i quali Geymet e Bellini, chiedevano infatti che non si tardasse a levare dalla circolazione la carta moneta svalutata, per non aggravare ulteriormente le condizioni del popolo. Altri ritenevano al contrario che una manovra del genere potesse «sollevare i ricchi quotati», privando il Governo del sostegno della borghesia. A questo punto tre membri del Comitato di Sicurezza pubblica ed uno del Comitato di Finanze protestarono vivacemente dichiarando che se una nuova legge non fosse stata subito approvata si sarebbero ritirati dal governo. Geymet, evidentemente spazientito, dichiarò addirittura «che gli aristocratici sono nemici né più né meno del nuovo ordine di cose e che è impolitico di risparmiarli e lasciar il popolo nelle angustie»[22]. La discussione si concluse con un nulla di fatto e con le dimissioni di Bellini, subito rimpiazzato dall'anziano ed autorevole giurista Innocenzo Baudisson. Alcuni giorni dopo,

[20] Ivi, sessioni del 30 e 31 marzo 1799.
[21] Ivi, sessione del 16 febbraio 1799.
[22] Ivi, sessione dell'8 marzo 1799.

in seguito ad ulteriori discussioni, su rapporto di Geymet e mozione di Cerise appoggiata anche da Baudisson, il Governo autorizzò la Commissione speciale «ad accordare quelle diminuzioni e condoni che si stimerà convenienti senza alcun limite»[23]. Geymet, da buon valdese, sottopose quindi al Governo un progetto di tassa «sui redditi dei Vescovi, Abbati e Collegiate» che fu «sospeso dopo qualche discussione». In alternativa venne incaricato di concordare con il collega Simian e con il Commissario civile francese Eymar i mezzi per ottenere un prestito forzato dai negozianti[24]. Se i capitalisti piemontesi avrebbero dovuto contribuire al risanamento delle finanze pubbliche, al contrario gli agenti francesi avrebbero goduto di una parte del denaro ricavato dalle tasse. Per questa ragione Eymar convocò personalmente Geymet per sconsigliare il Governo dal rendere pubblico il «rendiconto», ossia il bilancio provvisorio. Riferendo il 21 marzo 1799 circa i colloqui tenuti con il Commissario francese, Geymet spiegava infatti «che Eymar non si è lagnato solamente delle partite di detto conto applicate agli agenti francesi, ma bensì in generale di tutte le partite applicate ai Francesi, atteso che questo potrebbe risvegliare dei torbidi nel Piemonte, locché sarebbe pericoloso in questi momenti». Di conseguenza si decise di non stampare più il «rendiconto»[25]. Sentendosi evidentemente schiacciato fra la pressione popolare, gli interessi dei privati e la volontà dei francesi, Geymet presentò qundi il 22 marzo le sue dimissioni dalla Commissione per la tassa, adducendo come giustificazione di «essere troppo occupato nel Comitato di sicurezza pubblica, attesa la mancanza di Colla e Cerise», già da tempo in polemica con Eymar. Lasciata la Commissione, il pastore di Torre non rinunciò però ad occuparsi di problemi economici: eccolo infatti due giorni dopo pronto a riferire «una nota di vari particolari i quali dimandano l'estrazione dei generi di secondo raccolto mediante il pagamento del solito diritto». Il Governo, anche in questo caso, accordò l'esenzione «per la concorrente di 20 mila sacchi di meliga e 5 mila sacchi di legumi mediante pagamento di una lira in oro per cadun sacco».

L'attività legislativa del Governo provvisorio può essere seguita anche attraverso l'intensissima e quotidiana decretazione che impegnò i primi sei mesi di lavoro e che furono dedicati a smantellare pezzo a pezzo il quadro normativo di antico regime, avvicinando la legislazione piemontese a quella della Francia e delle «Repubbliche sorelle», ma mantenendo in piedi gran parte dell'apparato burocratico sabaudo, a livello centrale e periferico, del quale non avrebbe potuto fare a meno.

È noto che l'attività del Governo Provvisorio Piemontese fu fortemente condizionata dalla pressione francese, non soltanto nelle prime drammatiche settimane, ad opera del generale Joubert, ma anche e soprattutto in seguito,

[23] Ivi, sessione del 17 marzo 1799.
[24] Ivi, sessione del 20 marzo 1799.
[25] Ivi, sessione del 21 marzo 1799.

ad opera del «Commissario civile e politico del governo francese» Ange-Marie Eymar, le cui funzioni non si limitarono certo a quelle di un normale ambasciatore, seppure di una nazione «sorella» (e di fatto occupante), ma esorbitarono in uno stillicidio di interventi diretti a limitare la portata dell'azione del Governo piemontese. Nonostante ciò i dirigenti parigini ritenevano che il controllo esercitato da Eymar sul Governo piemontese non fosse sufficientemente energico, in particolare per non aver impedito che quest'ultimo approvasse all'unanimità, il 1° febbraio 1799, un appello al Direttorio col quale si chiedeva l'immediata annessione del Piemonte alla Francia, annessione che, per il momento, il Direttorio non intendeva realizzare. Per dar maggior forza alla richiesta, il 9 febbraio, era stata anche organizzata una consultazione in tutto il paese dalla quale emerse un orientamento prevalente favorevole all'annessione. In quelle stesse settimane, però, già si erano delineate posizioni differenti all'interno dell'area di opinione che sosteneva il governo. Le posizioni possono essere schematicamente ricondotte a tre: da un lato i fautori dell'annessione del Piemonte alla Francia; dall'altro i fautori dell'autonomia delle nuove repubbliche italiane, pur nell'ambito di una stretta alleanza con la Francia ed i fautori dell'unificazione del Piemonte con la Repubblica Cisalpina in modo da realizzare una grande Repubblica democratica del Nord Italia[26]. Noi sappiamo che Geymet, sostenuto in questo dall'opinione pubblica delle Valli Valdesi, era uno fra i più convinti sostenitori dell'annessione alla Francia. Di ritorno da una breve missione, compiuta all'inizio di gennaio del 1799 nella provincia Pinerolo e nelle Valli Valdesi, egli aveva infatti riferito al governo circa i voti raccolti dalla proposta di unione alla Francia «che risulta adottata per acclamazione generale»[27]. La sua posizione era del resto motivata da una serie di considerazioni molto realistiche: sul piano politico e militare la «Grande Nation» poteva garantire ben maggior sicurezza che una fragile repubblica piemontese o italiana; sul piano linguistico il Piemonte francofono era certo più vicino alla Francia che non alla Repubblica Cisalpina o ad altre realtà italiane; infine sul piano religioso i valdesi si sentivano più sicuri in un paese come la Francia dove esisteva una significativa minoranza religiosa protestante (con la quale i legami erano sempre stati stretti, anche durante l'antico regime), piuttosto che in un'Italia ancora pesantemente segnata dal cattolicesimo tridentino, cui si era reagito, tutt'al più, con un generico anticlericalismo che certo non poteva essere apprezzato dagli evangelici. Per ciò stesso il protestante Geymet era giudicato da Parigi uno degli uomini più affidabili all'interno del governo piemontese.

[26] Sulle polemiche fra «annessionisti», «autonomisti» e «unitari» restano fondamentali gli studi ora raccolti in G. Vaccarino, *I giacobini piemontesi (1794-1814)*, 2 voll., Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma 1989.

[27] AST. I. *Processi verbali* cit., sessione del 19 febbraio 1799.

Pierre Geymet nell'Amministrazione Generale del Piemonte (4 aprile-4 giugno 1799)

Licenziato il Commissario Ange-Marie Eymar nel febbraio del 1799, alla fine di marzo giunse in sua sostituzione il nuovo Commissario Joseph Musset, con il compito esplicito di concretizzare l'auspicio del Governo provvisorio e di «uniformare a quella francese la struttura amministrativa piemontese, introducendo una suddivisione del territorio subalpino in dipartimenti e cantoni»[28]. Le intenzioni del Direttorio furono chiarite senza ombra di equivoco il 2 aprile 1799, con un decreto di scioglimento del Governo provvisorio piemontese e con l'assunzione in prima persona da parte di Musset dei poteri civili e politici. Una sorta di colpo di stato concordato che preludeva ormai all'integrazione del Piemonte alla Francia. Obbedendo a precise disposizioni del Direttorio di Parigi, il Commissario Musset riorganizzò completamente l'amministrazione del Piemonte epurando il Governo provvisorio e sostituendolo con un nuovo organismo consultivo composto dei soli uomini di provata fedeltà alla Francia, organizzato in tre divisioni (finanze, legislazione, polizia e istruzione), ma soprattutto provvedendo alla suddivisione del territorio dell'ex Regno sabaudo in quattro Dipartimenti (solo in parte corrispondenti alle vecchie Intendenze) denominati Eridano (Torino), Sesia (Vercelli), Stura (Mondovì), Tanaro (Alessandria). A capo di ogni Dipartimento vennero quindi collocati sei *Amministratori* (per lo più membri del primo Governo provvisorio) che rispondevano direttamente al Commissario Musset in qualità di *Amministratore generale*. Pierre Geymet, sfuggito all'epurazione in virtù dei suoi sentimenti filo francesi[29], fu nominato il 3 aprile 1799 membro dell'*Amministrazione del Dipartimento dell'Eridano*, insieme con Pietro Avogadro di Valdengo, Giovanni Battista Bertolotti, Carlo Botta (nonostante tutto considerato ancora dal generale Grouchy «très prévenu contre l'union du Piemont à la France»[30]), Francesco Favrat e Carlo Bossi.

Ma anche il nuovo assetto dato al governo dal Commissario Musset ebbe breve durata. L'avanzata austro-russa nella pianura Padana, in direzione del Piemonte e le sconfitte subite dalle truppe francesi agli inizi di aprile rese necessaria una nuova svolta in senso centralistico e soprattutto una netta subordinazione delle autorità civili a quelle militari. Il 23 aprile tutti i poteri di governo furono infatti passati dal Commissario Musset al generale Mo-

[28] M. Carassi, *Metamorfosi*...cit., p.140.

[29] Così si legge infatti in un rapporto riservato redatto dal commissario Musset il 15 pratile anno VII: «Cette administration est composée d'un membre par chaque administration centrale: on voit avec peine que, sauf un de ses membres (*evidentemente P. Geymet*) est formé d'hommes ennemis ouverts de la France» (cit. in G. Vaccarino, *I Giacobini piemontesi*, vol.I, p.58).

[30] ANP. *AF.III 80*, Grouchy a Talleyrand, 8 febbraio 1799.

reau, arroccato nella cittadella di Alessandria, mentre il disbrigo degli affari correnti veniva affidato ad una *Amministrazione Generale del Piemonte* composta da quattro membri in rappresentanza delle quattro amministrazioni Dipartimentali. Ancora una volta il nome di Pierre Geymet fu ritenuto uno fra i più sicuri: egli entrò così a far parte dell'Amministrazione Generale in rappresentanza dell'Eridano, affiancato da Domenico Capriata, Giovanni Rossignoli e Maurizio Pellisseri; al tempo stesso egli assunse la presidenza del nuovo organismo esecutivo i cui compiti erano ormai limitati all'estrema difesa del Piemonte dall'attacco austro-russo.

L'avanzata dell'esercito nemico verso Torino costrinse l'Amministrazione Generale ad abbandonare la capitale alla fine di aprile, trasferendosi, per ordine del generale Moreau, ma su evidente consiglio di Geymet, a Pinerolo, più vicina al confine con la Francia e soprattutto molto vicina alle Valli Valdesi dove la Guardia Nazionale e le milizie locali erano mobilitate a difesa del governo[31]. Da Pinerolo, dove il Governo stabilì nei primi giorni di maggio, venne organizzata subito una spedizione punitiva contro i «ribelli di Carmagnola», che avevano preso le armi contro i francesi. La spedizione fu guidata dal colonnello valdese Marauda e dalle sue milizie, insieme con uomini della Guardia Nazionale provenienti da Pinerolo e da altri centri. Il successo della spedizione fu salutato a Pinerolo da un «brindisi patriottico» presieduto da Geymet[32], che il 7 maggio chiese a tutte le comunità della Val Pellice di radunare un contingente di 200 uomini armati. Il 22 maggio pubblicò quindi da Pinerolo un accorato appello «ai bravi abitanti delle Alpi» affinché difendessero la loro terra ed il loro governo, respingendo l'attacco nemico[33]. Ma già il 26 maggio il generale austriaco Mélas aveva occupato Torino dichiarando decaduto ogni passato governo. Incalzati dalle truppe austro-russe Geymet e i suoi tre colleghi decisero quindi di rifugiarsi in Val

[31] A. Pittavino, *Pinerolo durante la Rivoluzione e il primo Impero,* Tipografia Sociale, Pinerolo 1894.

[32] Nel corso del brindisi Geymet si pronunciò per «l'abominio eterno degli assassini di Jean Debry et Roberjéot deputati della Repubblica Francese al Congresso di Rastadt»; l'avvocato Pico pronunciò invece un brindisi «Ai bravi Valdesi sostegno della Libertà piemontese»; Carlo Botta, a suo volta: «All'infamia eterna del marchese di Pianezza, che ha commesso tante tirannie sulle genti Valdesi» (ASSV. Cat. I: *Carte Vertu*:, fasc.16-21: «Toasts fatti nel pranzo patriottico dato dai Patrioti Piemontesi rifugiati a Pinerolo, per il felice successo della spedizione contro li ribelli di Carmagnola fatta dai detti Patrioti, uniti a quelli di Pinerolo e della Provincia, e dalli bravi Valdesi»).

[33] «Difendiamo da fratelli il nostro suolo: disputiamo a palmo a palmo il terreno ai nemici, e la loro rabbia verrà a rompersi contro questi scogli come l'onda del mare. Le Alpi sono fatte per dominar la pianura: concentriamo nei tortuosi seni di queste lo spirito di Libertà e di Repubblica; esso ne diverrà più energico, più sodo e più tenace: esso formerà degli uomini indomabili, che allargando a tempo opportuno il freno al loro coraggio scenderanno a guisa di un rovinoso torrente, che rompe gli argini ad abbattere gli usurpatori ed a portare agli oppressi fratelli soccorso, libertà e pace».

Chisone, protetti dalla Guardia Nazionale delle comunità valdesi e dalle milizie comandate dal colonnello Marauda. Il 30 maggio a Geymet venivano attribuiti i pieni poteri con un decreto dell'Amministrazione generale di cui ci rimane solo il manoscritto, ma che suonava come un solenne riconoscimento della lealtà delle popolazioni valdesi: «Considérant les bonnes disposition des citoyens habitans les Vallées du Pellice et la nécessité urgente de la présence dans la meme Vallée d'un Patriote pur et capable d'inspirer au peuple toute la confiance et d'animer les esprits à la defence de la grande cause de l'humanité; Considérant que ces qualités se manifestent dans le citoyen Pierre Geymet, Président actuel de l'Administration Générale, le citoyen Geymet est invité a se transferer sans delai dans la Vallée du Pellice pour prendre toutes mesures et regler tout opération tendente au salut commun. Le citoyen Geymet est investi des toutes les facultés nécéssaires a ce but, et des mêmes pouvoirs appartenants à l'Administration Général en corps»[34]. Ciò nonostante le speranze di resistere più a lungo morirono sul nascere. Da Pramollo, il 4 giugno, Geymet ed i suoi compagni lanciarono l'ultimo disperato appello alla resistenza, quindi attraverso Prali e il colle di Abriès, passarono nottetempo il confine con la Francia, rifugiandosi prima nella fortezza di Briançon e poi a Grenoble, dove Geymet con la sua numerosa famiglia sarebbe rimasto per un anno esatto, fino alla vittoria napoleonica di Marengo.

Durante la sua assenza, nel breve periodo della restaurazione austriaca, in Piemonte furono ripristinate tutte le leggi discriminatorie di antico regime e le comunità valdesi videro nuovamente negati quei diritti che erano stati solennemente affermati nel dicembre 1798. L'esilio di Geymet, che aveva conservato la carica di Moderatore della Chiesa Valdese, rappresentò per le popolazioni delle Valli la perdita di un punto di riferimento sicuro. Il rimpianto per il suo allontanamento è testimoniato da una canzone a lui dedicata, composta in quei mesi:

Lorsque tes biens et tes lumières
travaillent à notre bonheur
nos popolations entières
se reposent sur ton bon coeur.
Cher Geymet! Cher Geymet!
La fortune détruit ton ouvrage,
sur tes pas, avec tois, s'envols tout
notre espoir.
Quand un bon père fait naufrage
ses enfans sont au désespoir.[35]

[34] AST. sez. 1, Carte Epoca Francese, serie I, cart. 2: fasc. 1: *Registro di decreti dell'Amministrazione generale del Piemonte durante la sua residenza nella Comune di Pinerolo (dal 9 maggio al 4 giugno 1799)*: 30 maggio 1799.

[35] G.P. Romagnani, *Il canzoniere inedito di Jean-Jacques Lausarot*, in «La Beidana», VII (1991), n. 15, p. 82.

Da Marengo all'annessione alla Francia: Geymet, Peyran e i primi contrasti nel mondo valdese (giugno-ottobre 1800)

Con la vittoria di Napoleone a Marengo tutta l'Italia settentrionale ritornava sotto il controllo francese. Anche Pierre Geymet, insieme con numerosi esuli valdesi, poté rientrare in patria alla fine di giugno 1800 sotto la protezione dei vincitori, accolto trionfalmente dalle comunità delle Valli. Il Régent di Bobbio Pellice, Jean-Jacques Lausarot, ci ha tramandato il testo di un'altra strofa della canzone composta in suo onore e probabilmente cantata in occasione dell'erezione degli alberi della libertà negli ultimi giorni di giugno del 1800.

Déja disparoit la tristesse,
par tout on s'apprend ton retur,
les coeurs éprouvent une ivresse
qu'il l'assurent de notre amour.
Ah! Geymet! Ah Geymet!
Vois combien tu nous est nécessaire:
en toi sont concentrés et nos
craintes et nos désirs.
Ici comme en terre étrangère
vers toi se lance nos soupir.[36]

Con il ritorno dei francesi la ricostruzione dei principali organi amministrativi fu immediata: il 27 giugno 1800 Bonaparte emise un decreto con il quale veniva istituita una *Commissione Provvisoria di Governo*, di sette membri e una più ampia *Consulta per l'organizzazione del governo e per la legislazione*, di trenta membri, presieduta dal generale Dupont in qualità di ministro straordinario francese a Torino. I componenti la Commissione di governo (Avogadro, Baudisson, Botton, Brayda, Cavalli, Galli, Rocci) vennero designati il 28 giugno dai generali francesi Dupont e Berthier su proposta dei superstiti del vecchio governo provvisorio in esilio, mentre i componenti la Consulta vennero insediati il 4 luglio sotto la presidenza dello stesso Dupont, sostituito ad agosto dal generale Jourdan. Fra questi ultimi figurava anche il nostro Pierre Geymet, che questa volta - escluso dall'esecutivo ristretto - veniva a trovarsi in una posizione un po' più defilata. Riorganizzata la Consulta in Commissioni, secondo lo schema del vecchio Governo provvisorio, il 14 agosto Geymet fu nuovamente chiamato a far parte del *Comitato di sicurezza pubblica, polizia generale, annona e soccorsi all'indigenza* , insieme con i consiglieri Avogadro, Marcarini, Piossasco e S. Martino della Motta.

L'attività legislativa del secondo governo provvisorio del Piemonte fu assai più moderata di quella del primo: la maggior parte delle leggi appro-

[36] G.P. Romagnani, *Il canzoniere inedito* cit., p.83.

vate fra la fine del 1798 e il maggio 1799 furono richiamate in vigore, ma lo furono anche numerose leggi sabaude precedentemente abrogate. Rispetto al 1798-99 la Francia mantenne una posizione più prudente, tesa soprattutto a garantirsi il consenso dei moderati e dei ceti medi, coinvolgendo nell'amministrazione quella parte di nobiltà che non aveva seguito i Savoia nell'esilio in Sardegna. I repubblicani radicali vennero estromessi dal governo e gran parte di coloro i quali avevano avversato l'annessione alla Francia furono di fatto emarginati. Da questo punto di vista Geymet era in una botte di ferro, in quanto annessionista senza pentimenti. La sua presenza in seno al supremo organo legislativo favorì, fra l'altro, l'accoglimento immediato di un ricorso presentato da Paolo Appia a nome dalle amministrazioni comunali della Val Pellice contro il decreto del 7 agosto che imponeva a tutti comuni del pinerolese una pesante contribuzione in denaro e in natura per il mantenimento dell'esercito francese. Dichiarando l'impossibilità materiale di far fronte alle richieste francesi, Appia ricordava molto opportunamente che i Valdesi, l'anno precedente, avevano protetto e coperto la ritirata della colonna francese, portando in salvo oltre trecento soldati francesi feriti, a rischio di essere schiacciati dall'armata austro-russa. «Les Vaudois ont prouvé qu'ils savent se battre pour la Liberté, et ils sont encore prêts à répandre leur sang pour cette belle cause, mais il leur est dur d'être obligés de périr vilement de faim dans leurs foyers»[37]. Il generale di divisione Chabran rispose immediatamente al presidente Appia dichiarando i valdesi degni della riconoscenza nazionale e promettendo loro una riduzione dei contributi.

Una supplica di segno diverso venne invece inoltrata all'Amministrazione dal vicemoderatore Peyran, a nome di tutti i pastori della Val S. Martino, per chiedere al governo di provvedere «d'une manière honnète et décente» al sostentamento del clero valdese, essendo venuto meno il tradizionale sussidio inglese. Di soli due anni più anziano di Geymet, Peyran - che come lui si era formato a Ginevra, ma che diversamente da lui aveva condiviso solo in parte gli entusiasmi rivoluzionari e filo francesi[38], sostenendo l'incompatibilità fra

[37] ASTV, Reg. 44, c. 25: *Lettera del Presidente Appia al Generale Chabran*, 16 fruttidoro anno VIII.

[38] L'immagine tramandata di un J.R. Peyran conservatore, avverso ad un P. Geymet «giacobino» è parzialmente falsa: basti leggere il vibrante discorso da lui pronunciato a Perrero nel dicembre 1798, in occasione dell'erezione dell'albero della libertà: «Le jour de la Liberté vient de luire sur nous. Après des Siècles d'oppression nous commençon à respirer. Nous entrevoyons déjà l'aurore d'un hereux avenir (...). O ma patrie! Les chaines sont brisées, tu vas jouir d'une nouvelle existence, les vertus vont régner, tes Enfants à l'abri sacré des droits de l'homme vont donner à la terre l'exemple d'un peuple régéneré, eclairé sur ses devoirs, et ne craignant rien que la honte qu'auroit toujours dû être attachée aux vices, les vertus élèvent une Nation, mais le vice est la honte des Peuples». Il discorso si concludeva al grido di: «Reconnaissance eternelle à la Grande Nation, à son Directoire, à ses généraux, en particulier au citoyen général Joubert, Grouchy et aux braves qui les ont secondés. Au citoyen Eymar Ambassadeur de la République. Dévouement, attachement

incarichi politici ed ecclesiastici - era considerato un intellettuale di notevole acume anche perché più di altri aveva approfondito la conoscenza della filosofia dei lumi, al punto che la tradizione vuole che avesse incontrato lo stesso Voltaire[39]. Esponente di una dinastia di pastori saldamente radicati in Val San Martino, egli era considerato un po' la guida spirituale della valle e uno dei pochi capaci di tener testa al forte «clan famigliare» di Geymet, altrettanto saldamente radicato in Val Pellice (clan che comprendeva, fra gli altri, il colonnello Jacques Marauda, i ricchi negozianti Peyrot, suoceri di Pierre Geymet; suo nipote Pierre Bert, primo pastore di Torre Pellice; Paolo Appia, presidente della municipalità rivoluzionaria di Torre e suo fratello Cipriano, compagno di studi di Geymet ed come lui affiliato alla massoneria). Richiamando il deliberato del Sinodo del 1793 - approvato da tutte le amministrazioni comunali delle Valli - che prevedeva - in caso di ritardo o sospensione del sussidio - un contributo delle amministrazioni comunali corrispondente ad una pensione di 400 lire annue per ogni pastore, Peyran denunciava nella supplica il rifiuto degli amministratori comunali ad assolvere al deliberato Sinodale, motivato dalla miseria che aveva colpito le Valli in seguito alla guerra. Dietro al contrasto fra amministratori comunali e pastori stava, in realtà, secondo Peyran, una ragione più prosaica e cioè «qu'une partie d'entr' eux remplisse des emplois qui sont incompatibles, étant exacteurs et officiers municipaux en même tems (...). Ils trouvent qu'il est plus avantageux pour eux de manier pour leur propre compte les fonds publics que de payer de ces mêmes fonds ceux qui y ont des droits légitimes». La supplica richiamava a sua volta i meriti dei pastori della Val S. Martino nell'aver coperto la ritirata francese nei drammatici giorni del maggio 1799, ricordando infine che «le citoyen Peyran du Pomaret entr'autres s'est exposé à une mort presque certaine pour pouvoir les sauver, il a eté dépouillé d'une partie de ce qu'il possédait, mais il a obtenu ce qu'il se proposait: le salut de sa Patrie»[40].

La supplica di Peyran suonava come un indiretto rimprovero nei confronti del «cittadino Geymet» che, in quanto membro del governo, stava ormai troppo trascurando i problemi della chiesa della quale, pure, era ancora ufficialmente Moderatore. Un più esplicito rimprovero, condito di sferzante ironia, veniva negli stessi giorni consegnato ad una lettera privata scritta al

et fidélité à la Constitution. Vive la République Française...» (cfr. *Discours prononcé au Perret Vallée de S. Martin au sujet de l'erection de l'Arbre de la Liberté par le citoyen ministre J. Rod. Peyran*, Turin, chez le citoyen M. Toscanelli, s.d. Un raro esemplare di questo opuscolo si trova in Biblioteca SSV: *Fondo Meille*, Miscellanea n.1).

[39] Cfr. J. Jalla, *Notice généalogique sur la famille des pasteurs Peyran*, BSSV (1915), n. 35, pp. 90-104; G. Tourn (a cura di), *Viaggiatori britannici alle Valli Valdesi*, Claudiana, Torino 1994, pp. 57-71.

[40] ASTV, Reg. 1, c.117: «Supplica dei ministri del culto valdese della valle di San Martino all'Amministrazione del Piemonte» (s.d.).

pastore di San Giovanni, Josué Meille, tesoriere della Tavola Valdese, nella quale Peyran lamentava di non essere stato degnato neppure di un cenno da Geymet in occasione del suo recente passaggio da Torre Pellice. «Je suppose, mon cher collègue - egli scriveva piuttosto amareggiato - que vous avez vû le citoyen Geymet dans sa *comparition glorieuse* à la Tour, que vous vous serez entretenu avec lui des destinées futures des Vallées et que, semblable au bienheureux Anchise, il aura consolé son cher Enée en lui faisant voir comme au travers d'un brouillard épais la gloire qui attend nos derniers neveux ou nos descendants». Assai poco fiducioso nella politica del governo filo francese, Peyran guardava piuttosto ai problemi concreti delle Valli e delle sue comunità, mentre il Moderatore gli appariva distante, tutto assorto nei suoi progetti politici e nella sua utopia rivoluzionaria. «Mais vous a-t-il parlé de nous - proseguiva ironico -, a-t-il en main quelque ressourse pour nous empêcher de mourir de faim? Car sans cela adieu posterité!». La conclusione era piuttosto sconfortante: «Mais sans doute qu'il s'est rappelé que *de minimis non curat Praetor*, car pauvres *capelans* que nous sommes, nous sommes bien minimes auprès d'un membre de la *Consulta*. Et celui qui porte dans sa caboche les destinées d'une partie de l'Europe et qui doit jetter les fondements d'une république apellée à jouer un grand rôle est bien occupé d'autres idées que de celles qui peuvent concerner le Collège apostolique»[41].

Pochi giorni dopo, il 17 settembre, Peyran - che pure alcuni mesi prima aveva pubblicamente inneggiato ai francesi e alla Rivoluzione - si rivolgeva direttamente al «cittadino Geymet» indirizzandogli una lettera piuttosto esplicita nella quale, con la consueta ironia, manifestava tutta la propria sfiducia nell'azione del governo, criticando inoltre l'affannosa e confusa azione legislativa della Consulta: «Je veux croire à la réalité de votre projet et à la chaleur que vous mettrez à le faire reussir - egli scriveva -, mais ce n'est encore qu'un projet informe et il faudra bien de tems des discussions pour qu'il pervienne à maturité (...). Je vous avouerai donc que j'ai le malheur de ne pas voir les objets au travers du verre de la Révolution, difficilement me persuadera-t-on que les membres de la Consulta, qui ont témoigné tant d'attachement pour l'honneur et la gloire de la mère de Dieu, veuillent pensionner des ministres hétérodoxes (...). Et je vous avoue que si cela réussit je regarderai une telle reussite comme plus surprenante et extraordinaire que tous les Prodiges qu'on attribue à Notre Dame de Monserrat, de Lorette, de Liesse etc. et je vous promet de me convertir et de croire à la grace efficace avec autant de feu et de zèle que Saint Augustin et les Jansénistes. Car, mon cher, changer tout à coup les idées, faire succéder la raison à la folie, la tolérance à la superstition et à la persécution équivaut dans mon esprit à tous les prodiges que Dieu peut espérer de la nature (...). Je le répéte: si le proget

[41] ASTV. Reg. I, c. 108: Lettera del cittadino J.R. Peyran al cittadino J. Meille, 5 settembre 1800.

réussit je croirai à tout, au désentéressement de tant soi-disant Patriotes, à l'honneteté d'une vendeuse de pucelage, à la virginité d'une fille de 25 ans». Quanto al proprio atteggiamento nei confronti del governo repubblicano Peyran sceglieva la via della massima sincerità: «Je suis plus perpléxe que César au bord du Rubicon, mais *alea jacta est*, je m'en vais comme lui faire la guerre à la République, mais ne craignez rien: je ne suborner pas les soldats, je ne ferai pas marcher ses legions. Je ne m' appuierai que sur des raisons et rapellez vous bien que ce sont les miennes et que par conséquent je pourrais avoir pour elles une affection paternelle, c.d.d. aveugle, et ne pas voir leurs défauts et leurs faiblesses. J'observerai d'abord que vous faites trop de lois, qu'elles sont obscures, que vous êtes souvent contraires à vous mêmes et cela parce que vous avez la faiblesse de vouloir tout régler tout à coup. Si je vous disais donc que vous ne me paraissez pas encore des Licurges et des Solons je ne vous dirais que ce que je pense et il n'y aurait rien là d'offensant pour vous»[42]. Ma Peyran non si limitava a criticare, avanzando al contrario alcuni suggerimenti: «Que les lois soient en petit nombre, claires et simples, et surtout n'aiez pas la fureur de vouloir faire entrer des idées françaises dans des têtes Piémontaises». Fedele ai suoi ideli illuministici, Peyran era dunque favorevole ad un riformismo graduale e ad un processo educativo che conducesse prima alla maturazione delle «teste piemontesi» e poi all'adeguamento delle leggi, in modo da evitare che quelle stesse leggi venissero rifiutate in quanto non rispondenti ai sentimenti popolari. «Faites que vos lois tendent au plus grand bonheur de tous - proseguiva Peyran -, qu'elles soient impartiales et qu'elles ne paroissent jamais favoriser un certain ordre de personnes». A titolo di esempio negativo egli citava quindi la legge in favore dei banchieri e degli speculatori, che non teneva in debito conto i problemi degli agricoltori e l'abolizione della carta moneta che aveva danneggiato molti risparmiatori. La sua sfiducia si estendeva quindi al governo francese e allo stesso Napoleone, per non parlare dei cattolici piemontesi convertitisi troppo rapidamente al verbo della rivoluzione: «ils ne seront jamais des Spartiates tant qu'ils auront peur des excommunications et du Pugatoire et que les indulgences auront du crédit sur leur esprit»[43]. In un lungo *Post Scriptum* alla lettera, infine, Peyran accusava il suo interlocutore di ingenuità (per non dire di stupidità), confessando di aver rischiato di morire dal ridere nel constatare lo stupore ed il rammarico di Geymet per il fatto che l'Inghilterra avesse sospeso il sussidio per i pastori: come se l'Inghilterra non fosse in guerra con la Francia, come se il Moderatore della Chiesa Valdese non facesse parte di un governo rivoluzionario sostenuto dalla Francia.

[42] ASTV, Reg. 1, c. 110 .

[43] ASTV. Reg. 1, c. 110: Lettera del cittadino J.R. Peyran al cittadino P. Geymet, 17 settembre 1800.

Lo stesso Geymet fu all'origine della risposta, rapida e fors'anche troppo drastica, che venne di lì a poco dalla Commissione Esecutiva. Il 19 novembre, infatti, veniva emanato un decreto con il quale si assegnavano alla Tavola Valdese i beni delle quindici parrocchie cattoliche soppresse nelle tre valli[44], oltre ai locali ed ai redditi dell'ex Ospizio dei Catecumeni di Pinerolo[45] - occupato in quel momento dalla Municipalità e subito ribattezzato «Maison des Vallées» - da destinare al sostentamento dei pastori[46]. Si trattava in realtà del testo di legge predisposto da Geymet all'inizio di aprile del 1799, ma poi sospeso *sine die* in seguito allo scioglimento del primo Governo provvisorio piemontese, imposto dal Commissario Musset. Il giorno seguente Geymet in persona così scriveva ai membri della Tavola, mescolando sapientemente l'oratoria politica a quella religiosa: «Très chers et bienaimés frères! Le tems de recueillir le fruit de tous nos sacrifices pour la cause de la Liberté, de notre dévouement pour soutenir ses droits sacrés est enfin arrivé (...). Aujourd'hui j'ai la satisfaction de vous faire passer une disposition particulière du Gouvernement actuel en notre faveur (...). Bénissons, très chers et bien aimès frères, le souverain Dispensateur des évènemens qui se jouant dans son éternelle sagesse des projets des faibles mortels, sait tirer le bien du mal et faire tourner toute chose au bonheur de ceux qui l'aiment». La conclusione della lettera - rivolta, tra le righe, al pastore Peyran - conteneva un severo monito a mantenere salda la fedeltà al governo, mettendo a tacere tutte le lamentele non giustificate, per non fare il gioco dei nemici della rivoluzione: «Cependant, comme la source de notre bonheur se trouve dans la liberté, sachons nous opposer avec courage à tout ce qui pourrait y porter atteinte et supporter sans murmure les inconvenients attachés aux circonstances qui nous donnent une existence nouvelle. Ils ne sont que momentanés ces inconvénients et bientôts réunis, nous n'en saurions douter, à la nation qui nous sauve, nous jouirons dans toute leur étendue des avantages d'un Peuple puissant et libre»[47]. I sentimenti annessionisti di Pierre Geymet non potevano essere più espliciti.

[44] Le parrocchie cattoliche delle tre valli erano state ridotte da 28 a 13, eguagliando così il loro numero alle parrocchie valdesi fissate, appunto, in numero di 13.

[45] L'Ospizio dei Catecumeni - trasportato da Torino a Pinerolo nel 1741, nel nuovo palazzo progettato dall'architetto Vittone - era destinato all'accoglienza ed al sostegno dei non cattolici (soprattutto protestanti ed ebrei) che avessero deciso di abiurare la loro religione convertendosi al cattolicesimo. Di fatto la maggior parte delle pretese conversioni di donne e bambini «ricoverati» nell'Ospizio era ottenuta con la forza o con l'inganno.

[46] Il decreto del 19 novembre 1800 prevedeva la destinazione dei locali dell'ex Ospizio «a qualche manifattura, pubblica scuola, od altro simile stabilimento a vantaggio delle Valli», ma la Tavola Valdese finì per affittarli alla Sottoprefettura, ad altri uffici governativi e a singoli privati fino al 1814; la proprietà dello stabile ritornò allo Stato sabaudo solo nel 1818.

[47] ASSV. Cat.I: *Carte Peyran*, f.10 e ASSV. Carte Malanot, m.5, n.9: copia della lettera circolare del Moderatore P. Geymet, Pignerol 30 brumaire an IX.

Dal canto suo Peyran fu tutt'altro che soddisfatto della risposta del governo e piuttosto irritato per la lettera di Geymet. In una lettera inviata ancora a Josué Meille, il 17 dicembre 1800, egli si lamentava infatti di dover esercitare pressioni nei confronti dei parroci cattolici per conoscere l'entità dei beni da destinare al sostentamento dei pastori, ritenendo che i provvedimenti in questione avrebbero inutilmente inasprito i rapporti fra valdesi e cattolici, rendendo questi ultimi ostili al governo, senza risolvere il problema economico di fondo. Peyran riteneva infatti che il decreto del 19 novembre fosse da un lato insufficiente per risolvere il problema della sussistenza dei pastori e dall'altro ingiustamente punitivo verso le piccole comunità cattoliche delle Valli. «La nouvelle que les biens des Ecclésiastiques, de la Communauté de Rome passaient à notre disposition n'a pas été divulgée qu'elle a fait une sensation bien profonde sur les esprits de leurs partisans et a indisposé contre nous jusqu'aux patriotes les plus chauds et les plus prononcés»[48]. Il decreto era dunque stato un grave errore politico da parte del governo e in primo luogo da parte di Geymet, che lo aveva direttamente ispirato. Meglio sarebbe stato utilizzare i soli beni sequestrati ai conventi e non quelli sottratti alle povere parrocchie cattoliche delle Valli.

L'annessione del Piemonte alla Francia e la nuova organizzazione del territorio (4 ottobre 1800-11 settembre 1802)

Se il generale Dupont, in qualche modo, si era fatto carico dei problemi delle comunità locali, il suo successore Jourdan fu assai meno sensibile ai problemi di un paese prostrato dalla guerra e dalle requisizioni militari. Il 4 ottobre 1800, infatti, il generale aveva sciolto d'autorità la Commissione di Governo sostituendola con una più docile *Commissione Esecutiva* di tre membri (Bossi, Botta, Giulio: la cosiddetta «Commissione del tre Carli»), mentre all'interno della Consulta prevalevano ancora le posizioni autonomiste avversate da Geymet[49]. Al dualismo di poteri pose fine lo stesso Jourdan nel mese di dicembre, sciogliendo la Consulta legislativa e sostituendola di lì a poco (28 gennaio 1801) con un *Consiglio di Governo* composto di uomini di provata fedeltà alla Francia, come Geymet, che fu inoltre nominato, il successivo 16 febbraio, *Coispettore per le relazioni Estere* e *Coispettore generale di polizia* accanto al collega Luigi Piossasco, membro anch'egli

[48] ASSV. Cat. I: *Carte Peyran*, f.10: Lettera del cittadino Peyran al cittadino Meille, 17 dicembre 1800.

[49] Cfr. G. Sforza, *L'Amministrazione generale del Piemonte e Carlo Botta (1799)*, in «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino», Torino 1909; F. Boyer, *Carlo Bossi et l'administration générale du Piémont (1800-1802)*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LVIII (1969), pp. 44-57; F. Boyer, *L'esprit public du Piémont en l'an X et XI*, in «Revue de l'Institut Napoléon», III (1969), pp. 149-157.

della Consulta[50]. Ormai per il Piemonte si avvicinava il momento dell'annessione definitiva alla «Grande Nation». All'inizio di aprile 1801 il ministro Talleyrand comunicò a Jourdan l'intenzione di Napoleone di trasformare il Piemonte in Divisione militare francese, primo passo verso una riunione futura. L'annuncio ufficiale venne dato il 18 aprile a Torino: il governo sarebbe stato assunto direttamente dal generale Jourdan, nominato Amministratore generale, affiancato da sei consiglieri di sua scelta, mentre il territorio veniva suddiviso in sei nuovi Dipartimenti, o Prefetture (*Po* con capoluogo Torino, *Marengo* con capoluogo Alessandria, *Tanaro* con capoluogo Asti, *Dora* con capoluogo Ivrea, *Sesia* con capoluogo Vercelli, *Stura* con capoluogo Cuneo), due in più rispetto al quadro tracciato nel 1799. Ogni Dipartimento fu a sua volta suddiviso in Circondari, o Sottoprefetture (Chieri, Lanzo, Pinerolo e Susa per il Dip. del Po). Il territorio delle Valli Valdesi faceva quindi capo al Dipartimento del Po (ex Eridano), e al Circondario di Pinerolo, a capo del quale era stato nominato nel giugno 1800 un *Commissario di governo* nella persona del cittadino Bertrand.

Nelle due prime settimane di aprile Napoleone stesso provvide a designare i Prefetti ed i Sottoprefetti che avrebbero amministrato per conto del governo francese i nuovi Dipartimenti italiani. Il nome di Pierre Geymet, considerato fra i più fedeli esponenti del partito annessionista e definito in un rapporto riservato: «Vaudois... synonime de bon français et d'homme moral», fu subito incluso - insieme con quello di quasi tutti i membri dell'ex governo provvisorio - nella rosa dei papabili per la nomina alla carica di Prefetto. La scelta cadde in un primo momento sulla Prefettura della Sesia, con sede a Cuneo (dove nel Settecento era stato a lungo Governatore militare il luterano Leutrum), ma fu lo stesso Geymet a rifiutare, preferendo la più modesta carica di Sottoprefetto, per poter essere assegnato alla sede di Pinerolo e poter quindi restare vicino alle sue Valli. Nominato *Sottoprefetto di Pinerolo* il 24 aprile 1801, solo a questo punto Pierre Geymet si dimise dalla carica di Moderatore, lasciando il posto al suo collega ed antagonista Rodolphe Peyran. Nella lettera di dimissioni trasmessa a Peyran il 21 settembre 1801 l'ex Moderatore motivava la sua decisione con il desiderio di continuare ad essere utile alle Valli Valdesi da una posizione che gli rendeva possibile «usare della propria influenza per il bene di tutti»[51].

Già nel suo discorso di insediamento, pronunciato il 10 maggio 1801, Geymet si era del resto rivolto alle popolazioni del Pinerolese e delle Valli auspicando una riconciliazione nazionale che ponesse fine alle divisioni po-

[50] Soppressa il 13 febbraio 1801 la «Reggenza per le relazioni estere», liquidato il Reggente Bavouz e soppresso il «Commissariato generale di polizia», i compiti di «ispezione superiore delle relazioni estere» e di «ispettorato generale di polizia» furono assegnati dalla Commissione esecutiva a L. Piossasco e P. Geymet con due decreti emessi in data 13 e 16 febbraio.

[51] ASSV. Cat.I: *Carte Peyran* : Lettera di P. Geymet a J.R. Peyran, 4 complem. X

litiche che avevano funestato il paese negli ultimi tre anni: «Il primo passo verso questa felicità, di cui il mio cuore mi promette di farmi veder l'aspetto, ella è la riunione dei sentimenti e degli spiriti: impiegherò tutti i mezzi che mi sono confidati dalla Legge per ottenerla». Il Sottoprefetto lanciava quindi un appello alla concordia, anche religiosa, esortando implicitamente cattolici e protestanti a porre fine alle «odiose distinzioni»: «egli è tempo ormai che si estinguano i risentimenti, che si dia bando agli odj ed alle ire, che si cancelli ogni funesta memoria e rinasca fra di noi la concordia; che in somma una dolce interna pace sottentri negli animi nostri alle agitazioni ed ai tumulti che ci hanno troppo allontanati dal sentiero. Essa può solo condurci ad una vera fiducia»[52].

L'ultimo atto compiuto da Geymet nella sua doppia veste di funzionario del governo e di Moderatore uscente fu la convocazione del Sinodo valdese che si tenne a San Germano Chisone dal 2 al 3 giugno 1801 e nei cui verbali egli figura ancora come deputato e pastore della chiesa di Torre Pellice. L'importanza dell'assemblea sta nel fatto che essa fu la prima a potersi riunire in regime di libertà e l'ultima ad essere convocata prima della caduta di Napoleone. Di lì a poco, infatti, anche le chiese valdesi del Piemonte sarebbero state sottoposte al nuovo regime delle «Chiese concistoriali» previsto per tutte le Chiese Riformate francesi. A partire dal 1805, aboliti il Sinodo e la Tavola, le chiese sarebbero state amministrate dai presidenti dei Concistori delle tre Valli, sotto il controllo del funzionario governativo incaricato della supervisione: in questo caso Sua Eccellenza il Sottoprefetto di Pinerolo Pierre Geymet. Del resto anche i verbali del Sinodo del 1801 si aprono con la formula in uso nell'antico regime: «Actes du Sinode tenu... par devant le citoyen Pierre Geymet sous-Préfet de l'Arrondissement de Pignerol», così come in passato si tenevano sempre «par devant» l'Intendente della provincia di Pinerolo, delegato del sovrano. La novità vera stava nel fatto che, in questo caso, il delegato del governo era al tempo stesso pastore e deputato del Sinodo.

In apertura del Sinodo, dopo i doverosi ringraziamenti al Moderatore uscente, fu approvata una mozione di ringraziamento e riconoscenza verso il governo francese, evidentemente ispirata da Geymet, che si concludeva con queste parole: «Les Vaudois jurent une reconnaissance éternelle aux Adminstrations du Piémont, et incapables de méconnaître les obligations qu'ils leur ont, leur souhaitent toute sorte de prospérité et vouent à la cause sacrée de Liberté un attachement inviolable»[53]. Mozione bilanciata però dalla proclamazione di un giorno di penitenza straordinaria motivata con queste parole: «Comme on ne saurait se dissimuler, à moins que de vouloir se faire volontairement illusion à soi même, que l'irreligion, qui est un produit de ce

[52] «Geymet ai suoi concittadini», in *Raccolta delle leggi...*, cit., vol. IV, p.93-94.
[53] *Actes des Sinodes*, pp.198-99.

siècle soi disant philosophe, et le vice et la corruption qui en sont des suites naturelles, ne fassent journellement des progrès»[54].

Fra la primavera del 1801 e l'autunno del 1802 la situazione della 27° Divisione militare rimase allo stato fluido: di fatto sottoposta all'amministrazione francese, ma formalmente non ancora compresa entro i confini della «Grande Nation». L'annessione definitiva fu sancita ufficialmente solo con il senatoconsulto dell'11 settembre 1802, pubblicato con decreto del 15 settembre. L'obiettivo politico per il quale Pierre Geymet si era battuto fin dal 1799 e poi ancora nel 1800 all'interno della Consulta - in contrapposizione ad altri colleghi autonomisti come Luigi Cavalli d'Olivola, Pietro Riccati, Maurizio Pellisseri e Francesco Campana - si era finalmente realizzato.

Pierre Geymet Sottoprefetto di Pinerolo (1801-1814). Il mondo valdese nel quadro del Piemonte napoleonico

I Prefetti nominati nella primavera del 1801 ereditavano l'apparato amministrativo (e gli stessi archivi) delle Intendenze di antico regime, dipendenti dalla Segreteria delle Finanze. In numerosi casi i nuovi Prefetti ereditavano anche il personale delle Intendenze, o almeno coloro i quali avevano saputo riciclarsi in tempo ponendosi al servizio dei francesi e del Governo provvisorio. Sottoposti gerarchicamente all'Amministratore Generale della 27° Divisione militare (dipendente a sua volta dal Primo Console e poi dall'Imperatore) e in seguito - dopo la formale annessione del Piemonte alla Francia nel settembre 1802 - anche al Ministro degli interni francese, i Prefetti erano affiancati, in ogni Dipartimento, da un Consiglio generale di Prefettura, elettivo, destinato a discutere i problemi del contenzioso amministrativo, e da un Consiglio generale di Dipartimento, destinato al riparto delle contribuzioni e composto in prevalenza da uomini del vecchio regime[55]. Dai Prefetti dipendevano i Sottoprefetti, installati in tutte le sedi di Intendenza non trasformate in Prefetture. Le Sottoprefetture, di fatto, funzionavano come Prefetture minori, ma l'autorità del Sottoprefetto era pari a quella del Prefetto nei territori da esso direttamente dipendenti. Diversamente dagli Intendenti di antico regime i Prefetti avevano competenze limitate nel campo della polizia (dipendente dall'Amministratore generale), delle finanze e del contenzioso amministrativo (di competenza dei Consigli generali). Avevano invece pieni poteri di controllo

[54] Risolto, almeno per il momento, il problema della sussistenza dei pastori, a scanso di equivoci il Sinodo deliberò di annullare l'articolo del 1791 che accordava ai pastori £. 400 annuali a carico dei Comuni. Infine Geymet propose - ufficialmente per evitare dissensi, discordie e gelosie, ma in realtà in nome di un principio egualitario - che i banchi delle chiese fossero comuni e senza distinzioni.

[55] Cfr. M. Carassi, *L'amministrazione prefettizia in Piemonte: organizzazione istituzionale e funzionamento*, in *All'ombra dell'aquila imperiale* cit., pp.44-48.

sulle amministrazioni municipali (nomina e revoca dei sindaci), sulla coscrizione militare, sulla lotta al brigantaggio, sull'organizzazione delle prigioni e dei tribunali, sulla nomina degli impiegati locali, sull'istruzione pubblica, l'assistenza e la sanità, l'amministrazione e la vendita dei beni nazionali. Analoghe competenze erano esercitate, in via gerarchica, dai Sottoprefetti a livello di Circondario (*Arrondissement*). Concepiti da Napoleone come semplici strumenti esecutivi a livello locale dell'amministrazione centrale, i Prefetti piemontesi ebbero in realtà un margine di autonomia maggiore dei loro colleghi d'oltralpe; spesso riuscirono efficacemente a sostenere le istanze delle comunità locali e a fungere da filtro tra le amministrazioni municipali e il governo. Un ruolo in questo senso ancor più efficace fu svolto da molti Sottoprefetti, in particolare da quelli, come Geymet, profondamente radicati nel territorio da loro amministrato e quindi riconosciuti come interlocutori reali da parte delle comunità, in genere diffidenti nei confronti dei funzionari inviati da Parigi o di coloro che sentivano estranei ai loro problemi.

Nei sei Dipartimenti piemontesi (cinque dal 1805), si alternarono ventidue Prefetti, dieci dei quali francesi (tutti nominati dopo il 1806). Tutti avevano già ricoperto incarichi amministrativi o di governo sotto i primi due governi provvisori. Nei diciotto Circondari si alternarono invece quarantasette Sottoprefetti (due soli dei quali francesi), di cui ventuno avevano già ricoperto incarichi di governo sotto i primi due governi provvisori. Quattro di essi (e Geymet era fra questi) erano stati membri della Consulta legislativa[56]. La maggior parte dei Prefetti nominati nel 1801 provenivano, come abbiamo già detto, dai ranghi dell'amministrazione sabauda, o comunque avevano una buona preparazione giuridica, il che li facilitò non poco nei nuovi compiti loro assegnati; altri, come Geymet, provenivano invece da esperienze diverse e non si erano mai occupati di amministrazione pubblica, se non nei due precedenti e drammatici anni. Geymet dovette quindi inventarsi «ex novo» una professionalità. Ciò nonostante - malgrado le inevitabili incomprensioni con le comunità locali - egli si rivelò un buon amministratore e poté godere di un ampio consenso non solo nelle Valli Valdesi, ma anche nei territori di pianura a maggioranza cattolici. La sua assoluta fedeltà al governo e al tempo stesso la sua capacità di aderire ai problemi locali spiega la sua eccezionale durata in carica. Non furono molti, infatti, i Prefetti e Sottoprefetti confermati per tredici anni consecutivi. In questo arco di tempo l'ex pastore valdese trasformatosi in alto funzionario statale svolse una mole di lavoro davvero rilevante: ne sono testimonianza i 250 mazzi di documenti conservati presso l'Archivio di Stato di Torino sotto la categoria *Sottoprefettura di Pinerolo*. Basti pensare che nell'arco di tutto il XVIII secolo l'Intendenza di Pinerolo - che pure fu sempre una delle più efficienti del Piemonte - produsse

[56] Cfr. G. Vaccarino, *Apparati e personale nell'amministrazione prefettizia del Piemonte*, in *All'ombra dell'aquila imperiale* cit., pp.35-43

solamente 30 mazzi. L'eccezionale dimensione dell'archivio della Sottoprefettura pinerolese dimostra infatti, oltre al rapido processo di riorganizzazione burocratica dello Stato avvenuto - in Francia come in Italia[57] - in periodo napoleonico, anche l'assiduità e la meticolosità dell'impegno personale di Geymet. In una nota su di lui - registrata nelle schede di servizio del Ministero degli Interni francese e attribuibile al principe Camillo Borghese, Governatore generale del Piemonte dal 1808 al 1814 - leggiamo infatti: «Il passe pour un homme intelligent et utile. Donné, sage et probe, jouit de l'estime de ses administrés; il n'est pas au dessus de sa place». Non manca tuttavia una nota critica: «Il remplis à la satisfaction générale quoique on doive dire qu'avec plus de vigueur et d'activité son administration pourrait être plus fructueuse, vu que son arrondissement est intéressant sous tout les rapport»[58]. Nell'arco di tredici anni non abbiamo però trovato alcun segnale di ostilità o diffidenza nei suoi confronti riconducibile alla sua fede religiosa. Il Sottoprefetto Geymet era innanzitutto un servitore dello Stato e solo i suoi correligionari ricordavano la sua appartenenza ad una minoranza religiosa fino a poco tempo prima gravemente discriminata. Anche in occasione delle non poche vertenze insorte fra lo stato francese e le comunità valdesi, egli mantenne una posizione di estremo equilibrio, propendendo - semmai - per lo stato, con notevole sconcerto del Moderatore Peyran.

Insediatosi nel «Palazzo Nazionale» di Pinerolo - ossia nei vasti e maestosi locali dell'ex Ospizio dei Catecumeni, prospicienti la grande «esplanade» dove nel 1798 si erano svolte le prime feste rivoluzionarie e dove per alcune settimane, nel maggio 1799 , aveva avuto sede anche il primo Governo provvisorio del Piemonte - Pierre Geymet poté disporre, oltre allo stipendio di 1.000 franchi annui, di «tre camere grandi e due piccole per gli uffici della sottoprefettura», dove lavoravano anche i due segretari Cattaneo e Turino e l'usciere Rolando. Ad uso privato, per sé e per la numerosa famiglia, egli ebbe a disposizione un appartamento di quattro camere grandi e sei piccole, cucina e «chambre à dessert»[59], più il grande giardino interno. Uno spazio considerevole, ma non eccessivo, se si tien conto che la famiglia Geymet era composta da ben quattordici persone: il sottoprefetto, sua moglie, nove figli e tre domestici[60]. Nel medesimo Palazzo Nazionale - che restava assegnato

[57] Si veda la fondamentale ricerca di L. ANTONIELLI, *I prefetti dell'Italia napoleonica. Repubblica e Regno d'Italia*, Il Mulino, Bologna 1983.

[58] ANP. F1b I. 143

[59] AST. Sez. Riunite, Intendenza di Pinerolo, cat. 2, sez.6, art. 6: *Stati descrittivi delle case e fabbricati demaniali che si trovavano occupate da qualche ufficio, autorità o particolare senza pagamento di fitto nell'anno X Rep. (1801).*

[60] AST. Sez. Riunite, Governo Francese, m.1158 (*Culto protestante*), «Stato nominativo dei valdesi residenti a Pinerolo il 2 nevoso anno XII»: *Famiglia P. Geymet* (14 persone) Pierre e Charlotte P. Geymet (genitori); Caroline, Isaline, Julie, Henry, Louis, Fanny, Henriette, Barthélemi, César-Félix (figli); Joseph Caffarel, Jeanne Clapier, Marie Parandier (domestici).

alla Chiesa Valdese, ma che era stato da questa (cioè dallo stesso Geymet) affittato allo Stato in maniera tale da trasformare immediatamente una disponibilità immobiliare in denaro contante - avevano sede anche l'ufficio postale, il Ricevitore delle dogane, il conservatore dei quartieri militari e la guardia di giustizia. Tutti, compreso il Sottoprefetto, pagavano un regolare affitto al cassiere della Tavola Valdese che utilizzava il ricavato per stipendiare i pastori[61]. Nel 1804 Geymet ottenne quindi - ad un prezzo irrisorio, ma di fatto a titolo di gratifica per i servizi resi allo Stato - l'edificio dell'ex Convento dei «Recollets» a Torre Pellice (da lui poi ceduto al Concistoro e trasformato in sede delle scuole) e una parte del vasto giardino dell'Abbadia di Pinerolo ove fece costruire una bella villa dove in seguito andò ad abitare con la famiglia e che fu a lungo conservata dagli eredi Eynard.

Oltre ai Geymet numerosi altri valdesi si stabilirono a Pinerolo nei primi anni dell'amministrazione francese, affittando i locali ancora disponibili del Palazzo Nazionale: fra questi ricordiamo l'imprenditore Paul Caffarel, fondatore di una fabbrica di cioccolato e la famiglia Monnet, di Inverso Porte. Poco tempo dopo giunsero a Pinerolo anche l'avventuroso colonnello Jacques Marauda, ormai ritiratosi a vita privata, e Cipriano Appia, animatore a partire dal 1807 della Loggia massonica «La Parfaite Amitié», presieduta dallo stesso Geymet e composta da numerosi «catholiques philosophes». La stessa pratica dei matrimoni misti - impensabile nell'antico regime, e severamente criticata negli ambienti valdesi più tradizionalisti - divenne abbastanza comune fra i membri della nuova élite napoleonica. Due figlie del colonnello Jacques Marauda sposarono infatti due figli del sindaco di Pinerolo Alliaudi. Un figlio del prefetto Geymet, Jean-Henri - che dopo aver lasciato l'esercito fonderà a Pinerolo una cartiera, dando lavoro a numerosi valdesi richiamati dalle Valli -, aveva sposato la cugina Catherine Peyrot, di San Giovanni, appartenente ad un ramo cattolizzato dei Peyrot «d'Olanda» e un loro figlio sarà battezzato cattolico; un altro figlio di Geymet, Barthélemi, che era stato inviato a far pratica commerciale ad Anversa, presso uno zio

[61] A titolo di esempio possiamo citare una lettera del 16 giugno 1802 nella quale P. Geymet sollecita il Moderatore Peyran ad affittargli il giardino dell'ex Ospizio: «J'apprend, Citoyen Modérateur, que le jardin de l'hospice appartenant aux vaudois n'est loué à personne ou que du moins la location va expirer. Je demande Citoyen Modérateur, la préférence pour la premiére location, soit premier bail à passer à ce sujet et je vous prie de donner vos ordres en consequence à votre charge de pouvoir à moins que vous n'ayèz quelques motif de refus que j'ignore; vous pouvéz compter que je vous payerai autant et plus regulièrement peut être que ceux à qui vous pourriez laisser ce bail. J'ajoute que plus promptement vous me procuréréz cet agrément pour mes enfans, plus je vous aurai d'obbligation». Dal canto suo Peyran riteneva che il pagamento del giardiniere spettasse alla Sottoprefettura, mentre P. Geymet chiedeva che fosse pagato sui fondi della Tavola Valdese in quanto destinato esclusivamente all'uso privato della famiglia di un pastore (ASSV. Cat.I: *Carte Peyran*, f.12: Lettera di P. Geymet a J.R. Peyran, Pignerol 27 prairial an X).

Peyrot, ritornò in patria dopo la Restaurazione convertito al cattolicesimo, sposando a sua volta una cattolica; sebbene la documentazione sia carente, anche un'altra figlia di Geymet, Anne-Nancy, dovrebbe avere sposato un Alliaudi di Pinerolo[62].

La presenza di un piccolo nucleo protestante a Pinerolo rese così realizzabile l'idea di trasformare la cappella dell'ex Ospizio dei Catecumeni in tempio evangelico, in maniera tale da segnare anche fisicamente l'avvenuta emancipazione e la definitiva uscita dei Valdesi dal loro «ghetto alpino». L'iniziativa fu sollecitata dallo stesso Geymet il quale, dopo essersi assicurato la disposizione favorevole del Prefetto del Dipartimento del Po e dell'Amministratore generale, scrisse il 19 aprile 1802 all'esitante Moderatore Peyran, invitandolo a presentare una formale richiesta all'Amministrazione generale. La supplica venne accolta dal generale Menou ed inoltrata a Parigi, ma - probabilmente a causa del contemporaneo intervento delle autorità cattoliche - rimase insabbiata negli uffici ministeriali. Della cappella di Pinerolo non si seppe più nulla e neppure si parlò più di quella che avrebbe dovuto essere aperta a Torino, con il consenso del Prefetto e del Sindaco della città. Sebbene Geymet avesse scritto nel 1801 che «le gouvernement d'après les données sûres que j'ai, est très disposé à accorder aux Vaudois la demande qu'ils pourraient faire d'une église soit à Pignerol soit pour Turin» e sebbene lo stesso Moderatore Peyran avesse scritto ai suoi corrispondenti olandesi, ancora nel 1804, di aver ricevuto la proposta di trasferirsi a Torino come pastore della nuova chiesa, ma di aver declinato l'invito suggerendo invece il nome dei pastori Goante o Bert[63], un tempio valdese a Torino sarebbe stato costruito solo nel 1854, sette anni dopo l'editto di emancipazione del 14 febbraio 1848.

La causa dell'apertura di un tempio valdese a Torino era stata fatta propria anche dal cugino di Geymet, nonché consigliere dipartimentale e ricco notabile della Val Pellice, Jean-Daniel Peyrot, in una lunga e bella lettera indirizzata il 16 novembre1803 al generale Menou. Rivolgendosi all'Amministratore generale con tono piuttosto amichevole, Peyrot lo informava sullo stato della valle del Pellice e delle chiese valdesi, chiedendo però una riforma del decreto sulle concistoriali, in modo tale da rendere possibile l'apertura di un tempio protestante a Torino. Se era vero che non si sarebbe più potuto esercitare il culto al di fuori dei locali ad esso adibiti - suggeriva infatti Peyrot: «il suffira donc que les Protestants eussent un Temple dans Turin pour que la Ville fut dans ce cas, piusqu'elle fera partie d'une Eglise Concistoriale»[64]. L'ipotesi era di aggregare le nuove chiese di Torino e di Pinerolo in una quarta conci-

[62] Cfr. G. Peyrot,*Una lettera di Charlotte Peyrot* cit., pp.33-40.

[63] Cit. in D. Jahier, *Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione...Parte II*, BSSV, (1924) n. 61, pp.20-21.

[64] AST. Sez. Riunite, Governo francese, m.1158: (*Culto protestante*): Lettera di J-D Peyrot al generale Menou, La Tour 24 brumaire anno XII.

storiale che avrebbe riunito i valdesi «extra moenia». Ma anche l'autorevole sollecitazione del consigliere Peyrot non sortì alcun effetto.

Frattanto, in base al decreto dell'8 aprile 1802, tutto il clero di Francia - e quindi anche i pastori delle valdesi - era stato chiamato a giurare fedeltà alla costituzione, trasformandosi in «clero costituzionale». Fra i pastori valdesi nessuno si era sottratto al giuramento. Con le leggi del 24 aprile 1802 e del 5 aprile 1804 venne quindi definita la condizione giuridica dei ministri di culto, distinti in pastori di prima e di seconda classe a seconda dell'entità numerica della loro parrocchia. La diocesi di Pinerolo (istituita nel 1741) fu soppressa ed accorpata con quella di Saluzzo. Contemporaneamente si procedette alla conferma dei beni nazionali (ex cattolici) attribuiti, tramite il Sottoprefetto, alla Tavola valdese per il mantenimento dei pastori. Con il decreto del 25 luglio 1805, infine, venne data una nuova organizzazione alle chiese valdesi, inglobate nella «Chiesa Riformata concistoriale di Francia». Trasformati i pastori in «impiegati statali addetti al culto» (con relativo, anche se modesto, stipendio), soppressa la Tavola e l'ufficio del Moderatore, l'Amministrazione dei beni della chiesa sarebbe stata assicurata d'ora in avanti da una Commissione composta dai pastori dei capoluoghi delle tre «Concistoriali» (le unità amministrative nelle quali veniva suddiviso il territorio delle Valli). Peyran venne dunque totalmente esautorato - con una certa soddisfazione di Geymet - e non venne neppure compreso nella Commissione amministrativa.

Il 7 ottobre 1805 ebbe luogo a Torre Pellice la solenne cerimonia di istituzione delle tre chiese concistoriali, alla presenza del Prefetto del Dipartimento del Po Loysel e del Sottoprefetto Geymet. Alle nove in punto Loysel giunse in carrozza da Pinerolo, accompagnato da Geymet, come lui vestito in alta uniforme, davanti al giardino di «Villa Olanda», residenza di consigliere dipartimentale Jean-Daniel Peyrot; di qui, accolto dai notabili valdesi dell'Arrondissement, raggiunse il ponte d'Angrogna, dove lo attendevano tutti i pastori, i sindaci delle Valli, il consiglio municipale di Torre Pellice e quasi tutti i funzionari dei comuni circumvicini. Il consigliere dipartimentale Paolo Appia pronunciò un discorso di saluto e di ringraziamento all'Imperatore. Scortato dalla Guardia Nazionale il piccolo corteo si spostò quindi davanti al tempio valdese di Torre dove, alle dieci e mezza, ebbe inizio la cerimonia. Il pastore Bert pronunciò un sermone seguito da alcune preghiere; il Prefetto fece leggere il testo integrale della nuova legge sui culti riformati e i decreti imperiali sui Valdesi, pronunciando quindi un discorso nel quale tesseva l'elogio della libertà di coscienza, dichiarando essere intenzione del governo garantire sempre il rispetto della religione. Infine tutti i pastori pronunciarono di fronte al Prefetto il prescritto giuramento di obbedienza alla costituzione e di fedeltà all'Imperatore[65]. La giornata si concluse quindi

[65] Cfr. la relazione, siglata G. A., contenuta nel «Courrier de Turin», 17 vendémiaire an XIV (9 ottobre 1805), pp.93-94.

con un ricevimento privato a «Villa Olanda» offerto dal consigliere Peyrot. La cerimonia del 7 ottobre, con il suo carattere misto religioso e civile, rappresentò emblematicamente l'inizio di una nuova, anche se breve stagione nella storia delle chiese valdesi: quella della libertà condizionata nei quadri del regime napoleonico. La chiesa Valdese si trasformava così in chiesa di Stato rinunciando alle sue istituzioni tradizionali (il Sinodo, la Tavola, il Moderatore, ecc.); i pastori ottenevano uno stipendio garantito dal governo trasformandosi in impiegati statali addetti al culto; ogni discriminazione nei confronti dei protestanti veniva a cadere a patto che questi si mantenessero fedeli alle leggi dell'Impero. In ottemperanza ad un decreto prefettizio del 26 gennaio 1806, i pastori continuarono a riunirsi una volta all'anno, ma non si trattava più del Sinodo, bensì di una riunione a carattere prevalentemente amministrativo, ristretta al solo corpo pastorale.

Probabilmente anche per l'ex moderatore Pierre Geymet era ormai visibile la grande distanza che separava non solo l'epopea valdese dei secoli passati, ma anche le passioni del drammatico triennio rivoluzionario dalla tranquilla normalità amministrativa degli anni napoleonici, quando «le parole e le idee erano ridotte al ruolo di armi e strumenti» nelle mani dell'Imperatore. Come ha osservato Franco Venturi: ammutoliti e costretti al silenzio erano ormai proprio coloro «che avrebbero potuto ridare forza ai concetti e calore alla volontà»[66].

[66] F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, III: *Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Torino 1973, p.1167.

DANIEL MONDON, «LE DERNIER PASTEUR VAUDOIS» DEL WÜRTTEMBERG

di Albert de Lange

Introduzione

Il primo luglio 1698 il Duca di Savoia, richiamandosi ad un articolo segreto del trattato di pace con la Francia concluso nel 1696, emanò un editto, ordinando che tutti i protestanti di nascita francese che si erano stabiliti nelle Valli valdesi dovevano lasciare il Piemonte. Questo destino non toccava solo ai valdesi che erano venuti dall'alta val Chisone (o val Pragelato), già da secoli parte del Delfinato e dunque territorio francese, ma anche ai valdesi oriundi dalla bassa val Chisone (o val Perosa), una zona che nel 1631 era stata occupata dai francesi, ma nel 1696 era rientrata in possesso del Duca. I profughi valdesi del 1698 trovarono asilo in Germania, in particolare nell'Assia e nel Württemberg, dove negli anni 1699/1700 fondarono una decina di «colonie».

Nel 1704 un gruppo di valdesi tedeschi, guidati dal pastore Henri Arnaud, tornava in Piemonte per partecipare alla guerra degli Alleati contro la Francia. Il Duca di Savoia però non permise loro di ristabilirsi in Piemonte, nemmeno nel 1713, quando era entrato in possesso della val Pragelato. Nel 1730 il Duca espulse gli ultimi protestanti ancora rimasti in questa valle. A causa di questi avvenimenti i valdesi tedeschi persero ogni speranza di tornare ed i loro legami con la patria si sciolsero.

Stranamente nel 1795 e nel 1797 due valdesi oriundi dalla val Pellice diventarono pastori nelle colonie valdesi del ducato del Württemberg. Si trattava di Daniel Mondon e di Jean Pierre Geymonat. Mi sono domandato come mai essi fossero finiti in Germania. Normalmente dopo gli studi in Svizzera gli studenti di teologia valdesi tornavano nelle Valli per il ministero pastorale. Questo era anche richiesto dalle istituzioni che davano loro delle borse di studio[1].

Nella mia relazione mi limito alle vicende del più anziano, Daniel Mondon, di cui ho ritrovato nell'Archivio Municipale di Bretten una trentina di

[1] Cfr. V. Vinay, *Facoltà valdese di teologia 1855-1955*, Torre Pellice, 1955, pp. 22ss., 31s.

lettere, quattro predicazioni ed alcuni altri testi destinati per il culto[2]. Questa raccolta e la corrispondenza, conservata negli archivi della Tavola valdese e della Società di studi valdesi di Torre Pellice, permettono di completare l'abbozzo che Theo Kiefner recentemente ha dato del Nostro nel quarto volume della sua opera *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1820/30*[3].

Gioventù e studio[4]

Daniel Mondon era nato il 18 maggio 1767 a Bobbio da «une famille des plus illustres»[5] della val Pellice. Suo padre era il commerciante Pierre Mondon, un nipote del famoso capitano David Mondon; sua madre si chiamava Madeleine Pelenc. Dei fratelli paterni il più noto è David Mondon (1751-1832), un pastore illuminista di stampo settecentesco, che dal 1824 lavorava a San Giovanni, dove si manifestò nemico accanito del movimento del Risveglio[6].

Della gioventù di Mondon non si sa quasi nulla. Si era preparato per gli studi di teologia alla Scuola Latina di Torre Pellice, che allora era retta da Pierre Geymet[7]. Nel 1784 Mondon si recò Losanna per studiare lettere e filosofia[8], discipline che servivano come preparazione allo studio della teologia. Abitò in pensione dal pastore Moennoz insieme con quattro altri

[2] Questi documenti sono conservati nelle carte di Georg Wörner (1840-1903). Probabilmente questi ne è entrato in possesso grazie al fatto che due figli di Mondon, Charles Henry e David Théophile, avevano sposato delle sorelle di sua madre Katharina Simon (1810-1871). Tutte le lettere, di cui ho indicato soltanto un numero, provengono da questo fondo Wörner. Nella collezione di Karl Mondon (vedi nota 4) si trova una lettera di Karl Wörner del 18-9-1899 a un cugino, dalla quale risulta che conosceva bene le vicende di Daniel Mondon.

[3] Gottinga, 1997, pp. 515-518. Kiefner usa soprattutto alcuni documenti conservati negli Archivi della Chiesa Evangelica del Württemberg.

[4] Ringrazio Emanuele Bosio di Torre Pellice, Herbert Vogler di Bretten e Karl Mondon di Pforzheim per avermi fornito i dati genealogici della famiglia Mondon. Per la genealogia vedi Appendice I. Karl Mondon, un discendente del Nostro, mi ha inoltre messo a disposizione alcuni documenti.

[5] *Certificats authentiques de la Famille Mondon de Bobi Vallée de Luserne,* Pinerolo, 1828. Questi certificati, di cui si trova un esemplare nella ASSV, riguardano Paul Mondon, nato nel 1730, che era uno zio del Nostro.

[6] Th. J. Pons, *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises*, «BSSV», LXIX (1948), n. 88, pp. 312s. Per un secondo fratello vedi la nota precedente.

[7] Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 62: Repertorium 1732-1840, sotto voce Mondon. Cfr. Pons, *Actes*, pp. 185, 299. La «Bibliothèque Wallonne» si trova ora nella Biblioteca dell'Università di Leida.

[8] Per il corso dello studio di Mondon vedi: *Die Matrikel der Universität Basel*, V *(1726/27-1817/18)*, a cura di Max Triet ed altri, Basel, 1980, p. 435.

studenti valdesi: David Combe, Josué Meille, Jacques Brez e Daniel Olivet[9], stipendiato come gli altri da una borsa di studio concessa dal Comité Vaudois dei Paesi Bassi[10] e dai cantoni protestanti svizzeri[11].

Alla fine del 1789 Mondon partì per Ginevra, dove il 8 gennaio 1790 si iscrisse alla Facoltà di teologia. Qui si trovavano allora due altri studenti valdesi: Paul Goante e di nuovo Jacques Brez, che era arrivato qualche mese prima di Mondon, ma che nel marzo 1790 dovette lasciare la città a causa di problemi con la Compagnie des pasteurs[12] partendo per i Paesi Bassi. Il 5 febbraio 1791 Mondon fu eletto dagli studenti come «preteur de l'auditoire de théologie»[13].

A Ginevra, fino al 1791, Mondon usufruì di una borsa sotto la sorveglianza della *Direction della Bourse italienne*[14]. Il pastore ginevrino Robert de l'Escale scrisse il 7 aprile 1792 al Comité Vaudois, che contribuiva alla sua borsa:

> «Il y a dans nôtre Auditoire de Theologie un Etudiant nommé Mondon dont Mess. nos Prof. rendent un excellent témoignage; s'il n'a pas les qualités brillantes pour la chaire, il paroit avoir tout ce qui est essentiel pour édifier l'Eglise qu'il desservira»[15].

Purtroppo nella sua corrispondenza Mondon non parla mai dei suoi professori, dei quali il più noto era David Claparède (1727-1801), un teologo di impronta fortemente razionalista[16].

Durante gli anni a Ginevra Mondon fece alcune esperienze negative. Nel maggio 1790 fu colpito dalle «perfidie»[17] della sua fidanzata Catherine Meille di Bobbio. Si trattava della sorella di Josué Meille, un amico di studio di

[9] Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 183: Lettres concernants quelques étudiants 1753-1816: Lettera del 19-4-1786 del pastore Moennoz al pastore D.J. Louis del Comité Vaudois.

[10] Il nome ufficiale di questo comitato era: Comité Wallon pour les affaires Vaudoises. Per la sua storia vedi J. Arnal, *Le Comité Vaudois*, «Bulletin de la Commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes», IV (1936), n. 8, pp. 5-40, e IV (1937), n. 9, pp. 5-40.

[11] P. Roth, *Die Unterstützung der Waldenser Studenten in Lausanne durch Basel*, in: *Mélanges d'histoire et de littérature offerts à Monsieur Charles Gilliard*, Lausanne, 1944, pp. 421-431. Cfr. Vinay, *Facoltà valdese*, p. 23 s.

[12] Cfr. S. Stelling-Michaud, *Le livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, I, Ginevra, 1959, p. 326.

[13] Ch. Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie de Calvin 1559-1798*, Genève, 1900, p. 648.

[14] Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 183: Lettera del 24-9-1791 del pastore N. Chenevière al Comité Vaudois.

[15] Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 183: Lettera del 7-4-1792 al pastore J.S. Robert del Comité Vaudois.

[16] Borgeaud, *Histoire*, pp. 560s.

[17] Lettera (n. 1) del 1-6-1690 di Daniel Mondon a Catherine Meille. Mondon scrisse questa lettera a Losanna, dove era andato per incontrare Josué Meille.

Mondon a Losanna, che dopo la consacrazione era stato nominato pastore a San Giovanni[18]. Catherine e Josué Meille erano cugini di Mondon[19]. Catherine si sposò il 17 agosto 1790 con Daniel Gay di San Giovanni, che diventerà poi «officier municipal» a Bobbio.

Mondon, che aveva già un «naturel melancholique»[20], si rattristò molto per questo avvenimento. Anche le prospettive di trovare lavoro nella Chiesa valdese peggioravano. Non si liberava nessun posto e il numero degli studenti allora era troppo alto. Per correttezza la Chiesa valdese iscrisse gli studenti su una lista di attesa nell'ordine della loro consacrazione[21]. Mondon però visse nella speranza di essere il primo della sua generazione ad essere consacrato. Il lavoro come pastore era molto importante per lui, perché aveva contratto vari debiti[22], essendo le borse generalmente non sufficienti al mantenimento completo[23].

Fu dunque una brutta sorpresa per Mondon, quando sentì che Jean David Monnet, che dal 1788 aveva studiato a Basilea, aveva potuto essere consacrato il 14 aprile 1793[24], cinque mesi prima di quanto previsto dai regolamenti del sinodo valdese[25]. Mondon capì che a Basilea si facevano gli esami molto più facilmente che a Ginevra, dove dal dicembre 1792, quando i giacobini avevano preso il potere, l'insegnamento in teologia subì numerose sospensioni. Mondon non esitò e nel mese di aprile 1793 decise di partire per Basilea, senza aver chiesto permesso[26].

[18] Per Josué Meille vedi Pons, *Actes*, p. 311. Dal 1792-1795 era pastore provvisorio, dal 1795-1824 pastore regolare a San Giovanni. È conservata una sua lettera (n. 2) a Mondon, nella quale racconta di essere diventato pastore provvisorio a San Giovanni. Nel 1795 fu padrino del primogenito di Daniel Mondon.

[19] Vedi Appendice I.

[20] Lettera (n. 30) del pastore David Mondon di San Giovanni a Daniel Mondon.

[21] Cfr. Pons, *Actes*, p. 193 (art. 13), p. 196 (art. 7, 10).

[22] Aveva debiti da pagare al suo amico Giorgio Muston Peyrot di Torre Pellice, con cui litigò per anni sulla somma da ripagare (cfr. le lettere, n. 6, 11-14, 16-20), e al commerciante Etienne Gonnet di Ginevra (lettere, n. 21, 22, 24). Inoltre aveva ricevuto qualche somma dalla famiglia, come risulta dalla lettera (n. 28) di Mondon del 6-1-1819 a suo figlio Charles Henry (lettera n. 28): «Quant aux dépenses de mes études, il doit savoir que pendant tout le temps que j'ai été en Suisse il m'a fallu pourvoir moi-même à tous mes frais, comme aussi j'y ai pourvu excepté quelques petites sommes dans mes deux premières années».

[23] Cfr. Vinay, *Facoltà valdese*, p. 24 nota 1.

[24] *Die Matrikel der Universität Basel*, V, p. 417. Solo nel 1801 Monnet trovava un posto nelle Valli e diventava pastore a Prali (Pons, *Actes*, p. 313) . Secondo T. Gay, *Histoire des Vaudois refaite d'aprés les plus récents recherches*, Firenze, 1912, p. 212, questo posto era stato offerto a Mondon, che l'aveva declinato.

[25] Abbozzo di una lettera (n. 7) di Mondon s.d. (1793) a un amico ginevrino.

[26] Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 183: Il pastore ginevrino Robert de l'Escale scrisse il 30-8-1893 al Comité Vaudois: «Le Sieur Mondon a quitté assé brusquement la ville à cause des circonstances & s'est rendu à Basle pour y achever ses

A Basilea Mondon trovò molta comprensione per la sua decisione e quasi subito fu accolto nell'Alumneum Erasmianum[27] al posto di Monnet. Il pastore francese di Basilea, Ph. Bridel, scrisse il 10 febbraio 1794 al pastore H.A. Certon del Comité Vaudois:

> «Je crois devoir vous avertir d'une chose, c'est que les *étudians vaudois* qui sont à Genève devroient pour le moment si possible être placés dans quelque autre academie. L'un d'entreux m'a appris qu'il y avoit été un an sans entendre aucune leçon de *théologie chrétienne*; j'en ai écrit à un pasteur de Genève qui a rejetté cette négligence sur le *malheur des tems*; mais il ne faut pas, ce me semble, que nos jeunes freres en souffrent. Ils doivent être formés à devenir des *pasteurs chretiens* avant tout, & Genève où l'on vient de mettre en question, *si l'on aura une religion rationnale*, n'est plus un séjour convenable pour la *théologie*»[28].

Probabilmente Bridel aveva ricevuto queste notizie da parte di Mondon, che però era molto infelice «dans ce mélancolique Basle, dans ce sejour d'ennui, & de tristesse»[29]. Il 5 gennaio 1794 concluse gli studi di teologia tenendo il suo sermone di prova sul Isaia 52,7[30] nella chiesa francese della città, dove fu poi consacrato. Il posto di Mondon nel Collegium fu dato a David Combe, che era già stato con lui a Losanna[31].

L'abbondanza dei candidati

Finora non esiste un statistica che registri per tutto il Settecento il numero degli studenti valdesi di teologia all'estero e quanti di loro abbiano trovato un posto nelle Valli. Risulta però che attorno al 1790 il numero degli studenti valdesi era tanto aumentato che l'offerta di candidati divenne elevata. Per questo Jacques Brez, Jean David Monnet, David Mondon e Jean Pierre Geymonat non trovarono subito posto nelle Valli dopo la loro consacrazione. È però indubbio che essi avevano l'intenzione - almeno all'inizio - di tornare nelle Valli, quando fosse arrivato il loro turno.

études & s'y faire recevoir Ministre. [...] Il sera remplacé par un autre étudiant, selon toutes les apparences, si du moins les circonstances politiques n'y mettent aucune obstacle» .

[27] Nell'Alumneum si teneva sempre un posto aperto per uno studente valdese (Roth, *Die Unterstützung*, p. 425).

[28] Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 183.

[29] Abbozzo di una lettera (n. 7) s. d. (1793) a un amico ginevrino.

[30] Per questo sermone vedi T. Balma, *Studenti valdesi d'altri tempi (Noterella storica)*, «BSSV», LVIII (1939), n. 71, p. 66.

[31] *Die Matrikel der Universität Basel*, V, p. 1794. Alla fine del 1794 fu allontanato dal Alumneum a causa di lussuria e nel 1795 se ne andò nei Paesi Bassi per diventare «instituteur».

Per l'aumento del numero degli studenti valdesi all'estero possono essere indicati almeno due cause: la prima era la riapertura e la riorganizzazione della Scuola Latina, avvenuta nel 1768. In questo modo la preparazione agli studi universitari nelle Valli aveva subito un tale miglioramento che la durata e i costi dello studio all'estero potevano essere ridotti[32]. La seconda causa era l'influenza dell'illuminismo sui pastori e sui benestanti delle Valli, che causava un interesse crescente al miglioramento dell'educazione dei ragazzi.

Pastore a Palmbach

Alcuni degli studenti, come Brez, trovavano prima un lavoro come «instituteur» nei Paesi Bassi. Mondon invece fu scelto, dopo la morte del pastore Henri Abraham Doll nel novembre 1793, come suo successore a Palmbach, una colonia valdese, che era stata fondata nel 1701. Questa colonia si trovava in una zona exterritoriale del Württemberg nel mezzo del margraviato di Baden. Dopo la prima generazione di pastori provenienti dalla bassa val Chisone o dal Delfinato le colonie valdesi soprattutto avevano chiamato pastori svizzeri di lingua francese[33]. Alcuni dei pastori valdesi in Germania ricevevano il «sussidio inglese» come i loro colleghi in Piemonte[34]. La colonia di Palmbach fu invece sostenuta dalla chiesa riformata di lingua francese di Basilea e grazie a questo legame Mondon trovò un posto di lavoro a Palmbach.

Mondon arrivò il 21 febbraio 1794 a Palmbach, dove restò fino al 29 marzo 1798. Aveva anche da curare la comunità di Untermutschelbach, un altro piccolo centro valdese del Württemberg, poco distante. Mondon si sposò alcuni mesi dopo il suo arrivo, il 10 giugno, a Dürrmenz con Marie Elisabeth Doll, la figlia del suo predecessore originario del Palatinato[35]. La madre della sposa era Marguerite Elisabeth Moutoux, figlia del pastore Jacques Moutoux fils (1689/92-1774) di Dürrmenz[36].

A Palmbach nacquero due figli, Jean Pierre Frédéric e Charles Henri. La vita per la giovane famiglia era dura, perché lo stipendio era molto basso, cosicché Mondon non riuscì neanche a ripagare i suoi debiti. Il pastore di Palmbach non aveva diritto a una parte del sussido inglese.

[32] Cfr. G. Peyrot e A. Armand-Hugon, *Origine e sviluppo degli Istituti Valdesi di istruzione nelle valli del Pinerolese*, Torre Pellice, s.d., pp. 27 s.

[33] Per la storia di Palmbach vedi Kiefner, *Die Waldenser*, III, Göttinga, 1995, pp. 609-629, ed in oltre G. Meerwein, *Zion, halte deine Treu! Kurze Geschichte der badischen Waldensergemeinden Palmbach-Untermutschelbach*, Karslruhe, 1901.

[34] Vedi Appendice II.

[35] Per Doll vedi Kiefner, *Die Waldenser*, IV, pp. 217-219.

[36] Probabilmente a Ginevra Mondon aveva già conosciuto Jean François Guillaume Moutoux (1773-post 1834), che era un figlio di Charles François Moutoux, il fratello della suocera di Mondon (Kiefner, *Die Waldenser*, IV, pp. 537, 570-572). Nel 1818 Mondon mandava suo figlio Charles Henri da J.F.G. Moutoux, allora pastore a Sornetan, per trovare un posto di lavoro nella Svizzera francese (lettere, n. 26 e 27).

Jacques Brez

Il 3 settembre 1794 Jacques Brez scrisse una lettera a Mondon. Si rallegrava che Mondon fosse «placé et marié avantageusement dans une de nos Eglises Vaudoises en Allemagne, et je suis persuadé que malgré cela tu n'oublieras pas nos chères Vallées, car quel est le Vaudois qui pourrait jamais les oublier?». Brez, che era stato «reçu ministe ce printemps au Synode Wallon» dei Paesi Bassi e a cui era stata offerta la comunità francese di Londra, sperava ancora sempre di trovare un posto vacante nelle Valli, ma sapeva che c'erano poche possibilità.

Avendo appena posto termine al primo volume della sua storia valdese, Brez scrisse una lettera per chiedere a Mondon di cercare sottoscrizioni per poterne pagare la stampa. Gli chiedeva inoltre, se non potesse trovare la «Suite» della *Histoire de la Glorieuse Rentrée*, di cui parlava Henri Arnaud, che avrebbe voluto utilizzare per il secondo volume relativo alla storia valdese dopo il 1655[37].

Dalla seconda lettera di Brez a Mondon, datata 14 dicembre 1795, risulta che Mondon aveva trovato 40 sottoscrizioni[38]. In questa lettera si trovano molte altre notizie interessanti[39] sul secondo volume, che Brez avrebbe voluto dedicare al Duca del Württemberg e per la redazione del quale aveva chiesto a Mondon ulteriori informazioni sui valdesi tedeschi[40].

Nel 1796 apparve il primo volume di Brez a Parigi col titolo: *Histoire des Vaudois, ou des habitans des vallées occidentales du Piémont, qui ont conservé le christianisme dans toute sa pureté, et à travers plus de trente persécutions, depuis le commencement de son existence jusqu'à nos jours, sans avoir participé à aucune réforme*, che nel 1798 apparve anche in traduzione tedesca a Lipsia. Purtroppo Brez, che nel frattempo era diventato pastore a

[37] Questa prima lettera di Brez a Mondon è stata pubblicata in parte da W. Meille, *Deux lettres qui méritent d'être soustraites à l'oubli*, in: «Le Témoin», X (1884), n. 41, p. 323. Il manoscritto di questa lettera si trova a Cracovia ed è legata in un volume insieme a un manoscritto di 23 pagine che contiene una versione precedente dell'inizio dell'*Histoire de la Glorieuse Rentrée*. Non mi sembra da escludere che Brez abbia trovato questo manoscritto dai discendenti di Arnaud nei Paesi Bassi e che esso dopo la sua morte sia stato mandato a Daniel Mondon, che poi nel 1833 lo consegnò ad Alexis Muston (vedi *infra* nota 76). Cfr. Th. Kiefner, *Il manoscritto di Cracovia*, «BSSV» (1990) n. 167, pp. 43-64, che però non menziona l'esistenza della lettera di Brez. La «Suite» invece fu trovata da Alexis Muston, ma purtroppo non è noto dove l'abbia scoperta.

[38] Le sottoscrizioni dal Württemberg si trovano nel J. Brez, *Histoire des Vaudois*, s.l. (Parigi) 1796, p. 7.

[39] Sto preparando un articolo in cui vorrei pubblicare le due lettere di Brez a Mondon ed alcune altre lettere riguardanti la genesi dell'opera di Brez.

[40] Questa seconda lettera è stata pubblicata in parte da T.G. Pons, *Uno storico poco noto: Giacomo Brez*, in: «L'Eco delle Valli valdesi», LXXXI (1951), n. 3. Il manoscritto si trova ASSV, carte Muston, fasc. 42. Qui si trova anche una lettera di David Combe a Mondon s.d. (1795), il quale, andando a Utrecht era passato da Mondon.

Middelburg, non fu più in grado di finire il secondo volume[41] a causa della morte precoce avvenuta nel 1798.

Großvillars

Nel 1798 Mondon fu chiamato a Großvillars, un'altra colonia valdese del Württemberg, che nel 1699 era stata fondata da rifugiati di Villar Perosa. Qui Mondon resterà per tutta la sua vita. Era anche responsabile della comunità di Kleinvillars su una decina di chilometri di distanza[42]. Nel 1810-1811 curava anche Dürrmenz e Schönenberg, l'antica parrocchia di Henri Arnaud. A Großvillars otteneva anche diritto su una parte del sussidio inglese che però nel 1804 fu sospeso.

Grazie a Napoleone il Württemberg nel 1805 diventò un regno. Il nuovo re Federico, volendo creare uno stato unitario, soppresse nel 1806 la «Waldenserdeputation», creata nel 1699 per curare le affari valdesi civili. Il suo atto significava in pratica la fine delle colonie valdesi. Perdevano le libertà amministrative e giuridiche, che erano state loro concesse coi privilegi del 1699, anche se non fu ancora intaccata la loro libertà religiosa, cosicché le comunità valdesi rimasero delle isole riformate di lingua francese nel mondo luterano di lingua tedesca. Ciò nonostante anche la fine della libertà religiosa era prevedibile, perché molti valdesi non capivano più il francese. Mondon e suo amico Jean Pierre Geymonat[43], dal 1797 pastore nella colonia valdese Neuhengstett del Württemberg, erano dunque da considerarsi piuttosto relitti del passato che profeti del futuro.

Kiefner ha raccolto alcune notizie sulla vita di Mondon a Großvillars, tratte dagli archivi della chiesa evangelica del Württemberg, dalle quali risulta che la sua situazione economica era tanto difficile che solo il terzo figlio, Emil Daniel, ebbe la possibilità di frequentare l'università, avendo ricevuto una borsa per studiare teologia. Il figlio primogenito divenne maestro di scuola a Serres, mentre gli altri due dovettero accontentarsi di fare gli artigiani. Un duro colpo per Mondon fu la morte della moglie, avvenuta nel 1823, da cui aveva avuto un quinto figlio, nato e morto nel 1811, e quattro figlie, due delle quali erano decedute nel primo anno di vita, mentre la terza morì nell'1823, un anno dopo il suo matrimonio. Solo una figlia sopraviverà a suo padre.

[41] Nell'ASSV si conserva una «partie inédite» di questo secondo volume di Brez, «telle que cet auteur l'a laissé dans ces manuscrits». Non è noto dove Alexis Muston, che l'ha donato, abbia scoperto questo manoscritto.

[42] Per la storia di queste due comunità vedi Kiefner, *Die Waldenser*, III, pp. 523-560.

[43] Per Geymonat vedi Kiefner, *Die Waldenser*, IV, pp. 313-323. Aggiungo che nel 1807 a Geymonat fu offerto il posto di pastore a Bobbio Pellice, che però declinò (ATV. Serie IV, Cart. 32, n. 333 e 353: lettere di Geymonat del 30-10-1807 a Bert e del 5-4-1808 a Monastier. Cfr. n. 344, 346, 357: lettere di Monastier a Bert).

Villar Pellice

Già nel 1801 si aprì forse la prima possibilità per Mondon di tornare nelle Valli. Il sinodo valdese del 2-3 giugno 1801 a San Germano decise infatti di assegnargli la comunità di Rorà. Non ho però trovato traccia del fatto che la Tavola l'avesse veramente chiamato e per quali motivi Mondon avrebbe rifiutato di tornare in Piemonte[44], appena annesso dai francesi.

Nel 1807 a Mondon fu nuovamente assegnata una comunità nelle Valli. Qui nel 1805 era stato introdotto il nuovo ordinamento ecclesiastico valdese, con cui veniva soppresso il Sinodo ed aboliti la Tavola e il Moderatore. Tutte le chiese valdesi della Val Pellice furono raggruppate in una sola chiesa concistoriale con centro a Torre Pellice, che fu presieduta dal pastore del capoluogo. Inoltre a tutti i pastori, che da una decina di anni non avevano più ricevuto il sussidio inglese, fu assicurato lo stipendio annuo di lire mille, a carico dello stato.

Una delle consequenze del sistema concistoriale fu il diritto di ogni chiesa di scegliere il suo pastore. Il primo presidente della chiesa concistoriale della Val Pellice, Pierre Bert, si attenne però al vecchio sistema invitando il primo sull'elenco di attesa per riempire un posto vacante[45]. Il 2 novembre 1806 Bert scrisse al pastore Certon del Comité Vaudois, che pensava di chiedere Mondon al posto di Pierre Gril, il pastore di Villar Pellice, che era gravemente malato[46], e che morì infatti il 26 marzo 1807. Un mese più tardi, il 30 aprile Bert scrisse la lettera di convocazione a Mondon[47] ed il 26 settembre 1807 la sua nomina fu confermata dal sottoprefetto di Pinerolo Pierre Geymet[48]. Il 25 novembre Mondon accettava il posto, dicendo però che a causa di diverse circostanze non avrebbe potuto partire prima del maggio del 1808. Sperava che la comunità fosse disposta ad attenderlo[49].

[44] Pons, *Actes,* p. 199 (art. 4). Cfr. supra nota 24, dove si parla di Prali.

[45] Vedi la lettera di Bert al pastore Certon del Comité Vaudois del 17-4-1807 (ASSV. Carte Bert, f. 68): «notre nouvelle organisation semble donner à chaque consistoriale une sorte d'indépendance; nonobstant cela, nous sommes en général décidés à suivre l'ancienne marche parceque'elle est fondée sur la justice comme sur la raison».

[46] ASSV. Carte Bert, f. 68.

[47] Lettera n. 23: Bert scrisse fra altro, che era andato al «troupeau» de Villar prima della seduta del Consistoro: «Après lui avoir exposé et expliqué les changemens survenus dans notre situation réligieuse et politique, il n'a pas eu de peine à faire sentir à ses auditeurs qu'il ne convenait nullement de se prévaloir de l'espèce d'indépendance accordée par la Loi dans le choix des Pasteurs, mais qu'il était aussi juste que raisonnable de suivre l'ancienne marche qui avait égard au rang de consécration. C'était le moment de vous proposer. La mention qu'on a faite de vous a été fort goutée».

[48] ATV. Serie IV, Cart. 32 (1702), n. 331.

[49] ATV. ibid., n. 338.

Mondon non si fece più vivo per più di un anno. Solo il 20 settembre 1808 scrisse a Bert una lettera spiegando che fino a quel momento non era potuto tornare a causa della sua malattia[50]:

> «Depuis longtems je suis languissant, mais surtout dans les six derniers mois al douleur de mon coté gauche, qui me mine & qui détruit peu à peu ma foible constitution, s'est fait sentir d'une manière à m'ôter toute envie de changer de demeure».

Se non fosse arrivato entro due mesi, cioè prima di novembre, Bert avrebbe dovuto cercare un altro pastore[51]. In novembre Mondon si ritirò definitivamente. Bert definì il suo comportamento come una «retraite fâscheuse»[52]. Nel gennaio 1809 al posto di Mondon fu nominato François Gay[53].

Predicazione

È possibile formarsi un'idea della predicazione di Mondon, in quanto a Bretten sono conservati quattro sermoni ed quattro altro testi destinati al culto[54].

Il primo sermone data del 1799 e tratta di Giacomo 1,22: «mettés la parole en pratique, & ne l'écoutés pas seulement en vous déduisant vous mêmes par de vains raisonnements». La scelta di questo testo è significativa. Mondon preferiva predicare su dei testi etici della Bibbia ed i suoi sermoni sono lunghi discorsi di carattere etico-morale, nei quali sottolinea la necessità di seguire i comandamenti di Dio. La dottrina ortodossa, per cui solo la fede in Gesù può salvare il peccatore, invece, viene piuttosto tralasciata. Mondon, come Brez, subì profondamente l'influenza della teologia dell'illuminismo. Nel 1794 scrisse ad un amico che si poteva meglio servire la Chiesa tramite «le bon exemple, la pratique des vérités», che mediante «l'étalage d'une vaine science du Pharisien»[55].

Anche nel secondo sermone del 1801, che spiega 2 Tess. 3,13, Mondon esorta i suoi uditori de «remplir tous ses devoirs», de «pratiquer toutes les vertus que Dieu nous commande». Non è dunque un caso che Mondon nel terzo sermone del 1805 proponga il figliol prodigo (Luca 15,11-32) come

[50] Cfr. ASSV. Carte Bert, f. 69, lettera di Bert al pastore Robert del Comité Vaudois del 9-9-1808, dalla quale risulta che era già a conoscenza dei problemi di salute di Mondon.

[51] ATV. ibid., n. 416.

[52] ASSV. Carte Bert, f. 69, lettera di Bert al pastore Robert del 29-12-1808.

[53] Pons, *Actes*, p. 297.

[54] Si tratta di due preghiere e di due esortazioni pronunciate da Mondon, la prima in occasione della presentazione degli anziani e dei diaconi alla comunità, la seconda in occasione del matrimonio del figlio Jean Pierre Frédéric.

[55] Lettera, n. 7.

«modèle» per il peccatore. Quando il peccatore ha scoperto la bontà di Dio, non può altro che vivere secondo i suoi comandamenti[56].

Teologicamente il più interessante è il più vecchio sermone su 1 Giov. 5,3 del 1798, che Mondon ha ripetuto almeno una decina di volte durante la sua vita pastorale. In questa sermone egli si oppone all'opinione che «les commandements de Dieu sont trop pénibles pour des Etres aussi faibles que nous» e presenta almeno tre ragioni per provare il contrario, allegando che i comandamenti sono «praticables», perché sono «conformes à la lumière naturelle». La seconda ragione è che questi comandamenti non vengono da un «maitre dur & barbare», ma che «nous les tenons immédiatement du fils de Dieu, de nôtre Seigneur, de ce tendre ami de l'homme, [...] de ce Maître si doux». La terza ragione torna in quasi ognuno dei sermoni e sembra essere stata la più decisiva per lui: Dio è semplicemente «trop juste pour prescrire aux hommes des devoirs qui seroient au dessus de leurs forces». La bontà di Dio esclude la possibilità che l'uomo non sia in grado di vincere il peccato e di compiere i suoi doveri.

Purtroppo non sappiamo come le comunità di Großvillars e Kleinvillars avessero reagito e risposto a queste esortazioni. Ogni sermone fu ripetuto almeno cinque volte con alcuni alcuni anni di intermezzo.

La fine delle colonie valdesi

Mondon decise dunque di restare a Großvillars. Le autorità politiche ed ecclesiastiche del Württemberg erano soddisfatte di lui; si lamentavano solo per il suo rifiuto di imparare il tedesco[57] e la sua ostinata volontà di predicare e parlare in francese nonostante il fatto che gran parte della comunità non capisse più questa lingua.

Nel 1823 il governo del Württemberg decise di inserire le comunità valdesi e altre comunità riformate del regno nella Chiesa luterana. Fu introdotta obbligatoriamente la lingua tedesca e soppressa la libertà di scegliere i pastori e i maestri di scuola. Fu lasciata solo la facoltà di celebrare la Santa Cena secondo il rito riformato (cioè di rompere il pane al posto di distribuire l'ostia). Non essendo Mondon e Geymonat in grado di predicare in tedesco, fu prevista la loro emeritazione obbligatoria. Solo in via transitoria fu concesso loro di continuare il loro ministero per un paio di anni, anche se in collaborazione con un «Vikar» (un candidato di teologia) di lingua tedesca. In realtà gran

[56] Di questo sermone esistono due versioni. La prima più antica (1805) era un sermone di preparazione per la Santa Cena e si trova nell'Archivio della Deutsche Waldenservereinigung a Schönenberg. Essa faceva parte delle Carte Wörner, ma nel 1939 fu regalata dall'archivista di Bretten. La seconda (s.d.), che presenta una elaborazione più ampia della prima, si trova a Bretten.

[57] Kiefner, *Die Waldenser*, IV, p. 516.

parte del lavoro fu svolto dal Vikar. Il primo Vikar di Mondon fu suo figlio Emil Daniel, che rimase fino all'aprile 1826. Nel giugno 1828 Mondon tenne la sua ultima predicazione in francese a Großvillars.

La fine dell'indipendenza delle comunità valdesi fu un duro colpo per Geymonat e Mondon. Nel 1824 Geymonat meditava seriamente di andare a Ginevra[58], ma alla fine resterà nel Württemberg e morirà completamente isolato e amareggiato a Neuhengstett[59].

Il comportamento di Mondon mostra una strana ambivalenza. Da una parte si rendeva conto che presso i valdesi tedeschi «tout l'amour pour leur ancienne religion est éteint». Non avevano neanche protestato, quando i loro privilegi erano stati soppressi[60]. Il tempo dei valdesi in Germania era passato.

Dall'altra parte si sentiva personalmente responsabile per il destino dei valdesi tedeschi. Il suo gran esempio era Henri Arnaud. Fu lui a far stampare per primo un ritratto di Arnaud in Germania[61]. Mondon era convinto che si sarebbe potuta ristabilire la libertà religiosa delle comunità valdesi del Württemberg se il governo inglese fosse stato disposto a riprendere il versamento del «sussidio reale», destinato ai pastori e maestri di scuola valdesi in Piemonte e Germania, sospeso nel 1804 per quanto riguarda le comunità del Württemberg[62]. Tutte le sue speranze erano fondate su W.S. Gilly, C.H. Bracebridge e altri amici valdesi in Inghilterra che si impegnavano per la ripresa del versamento di questo sussidio. La speranza di Mondon non era del tutto infondata. Nel 1818 il Re d'Inghilterra aveva dato alla comunità valdese di Dornholzhausen nell'Assia la somma di 500 sterline, anche se per motivi personali[63]. Nel 1826 il governo inglese decise di riprendere il pagamento del sussidio ai valdesi in Piemonte; i valdesi tedeschi però ne furono esclusi e furono rimborsate loro solo 500 sterline «as a final payment»[64]. Mondon sembra aver avuto una parte di questa somma, che era stata distribuita dal suo «bienfaiteur» Bracebridge[65].

[58] ASSV. Carte Jean Jalla: Lettera di Geymonat a Antoine Monastier del 23-4-1824.

[59] Kiefner, *Die Waldenser*, IV, pp. 322-323.

[60] Vedi Appendice II.

[61] Vedi Appendice II .

[62] Per il pagamento del sussidio ai valdesi tedeschi vedi le notizie confuse, raccolte da Kiefner, *Die Waldenser*, III, pp. 304-314.

[63] Cfr. A. Muston, *L'Israël des Alpes. Histoire des Vaudois et de leurs colonies*, Paris, 1880², III, pp. 325-328, che si basa su un articolo di Paul Appia.

[64] Cfr. R.Vigne, *«The Sower will again cast his seed». Vaudois and British interaction in the 19th century*, in: A. de Lange, *Dall'Europa alle Valli valdesi*, Torino, 1990, pp. 439-463.

[65] Cfr. la lettera (copia) di Paul Appia di Francoforte al pastore J. Teissèdre l'Ange del Comité Vaudois del 9-8-1838 (Bibliothèque Wallonne, Archivio Comité Vaudois, n.° 170, n. 33): «Lorsque en 1825 et 26 il se forma en Angleterre un comité en faveur des Eglises Vaudoises, celle de Würtemberg réclamèrent par l'entremise d'un Mr. De

Mondon aveva conosciuto Bracebridge[66] nel 1825 grazie allo zio David Mondon, il pastore di San Giovanni, che aveva raccontato al viaggiatore inglese dell'esistenza dei valdesi in Germania[67]. Bracebridge, infatti, parla dell'incontro con Mondon a Großvillars nel suo libro *Authentic details of the Valdenses, in Piemont and other countries*:

> Though Moudon has never left his parish for thirty years, yet he is perfectly informed of the state of Europe, and quite aware of the great changes taking place in America. He much surprised me by relating anecdotes of the late war. Besides being a Hebrew, Greek, and Latin scholar, he seems well versed in the Belles Lettres, which form his chief amusement. Yet his habitation and dress are not beyond those of the meanest peasant[68].

Alcuni giorni più tardi Bracebridge andava insieme a Mondon a Schönenberg, dove si trovava il tempio, che era stato costruito da Henri Arnaud e dove egli era stato sepolto[69].

Alla fine del suo libro Bracebridge ha inserito «a short sketch of the history of the German Valdenses». Secondo lui i pastori valdesi del Württemberg, essendo ormai inseriti nella chiesa luterana, non potevano più ricevere «the portion of the English royal bounty due to them». Per confortare Mondon e Geymonat, alla fine del suo libro Bracebridge fece un appello al «charitable Englishman», di spendere qualche denaro per questi due «veteran ministers», che dopo la sospensione della pensione «persisted for twenty years in poverty and in misery to perform their duties, and support their church against encroachments and anarchy»[70].

Langsdorf, agent diplomatique à Londres. Le résultat en fut que le comité, sans doute de concert avec le ministère, envoya ici, à Francfort, un Mr. Bracebridge d'Atherstone, homme religieux et bienfaisant, avec charge de répartir une somme de 500 liv. Lt. dont il était dispositaire, entre les plaignants, i.e. entre les pasteurs et les maitres d'école qui avaient souffert par la cessation du subside».

[66] Cfr. Appendice II.

[67] Per Bracebridge (1799-1872) vedi *Viaggiatori britannici alle Valli valdesi (1753-1899)*, a cura di G. Tourn, Torino, 1994, p. 119; cfr. p. 130 per il suo incontro con David Mondon. È possibile che nel 1806 David Mondon fosse andato in Germania per vedere suo cugino, perché è registrato come padrino di David Théophile Mondon, il quarto figlio del Nostro. Bracebridge portava una lettera di David Mondon per suo cugino (lettera, n. 30).

[68] [C.H. Bracebridge], *Authentic details of the Valdenses, in Piemont and other countries [...]*, London, 1827, p. 72. Bracebridge è l'autore di un bel disegno di Großvillars (p. 394). Su p. 66 dice che Mondon «may be considered as head» della chiesa valdese nel Württemberg, «having been thirty-one years pastor».

[69] *Ibid*., pp. 70-72.

[70] *Ibid.*, pp. 407-408.

Pensione

Dopo le sue dimissioni nel 1828 Mondon decise di restare a Großvillars. Non voleva tornare in patria, con la quale ormai i legami erano ridotti al minimo, preferendo vivere vicino ai figli. Inoltre riceveva una buona pensione dallo stato del Württemberg. In una lettera del 26 giugno 1825 il pastore David Mondon di San Giovanni gli rimprovera il suo «système d'indifférence» nei confronti dei parenti[71]. Sembra infatti che Mondon dopo il 1795 fosse tornato solo una volta nelle Valli per richiedere la sua parte di eredità dopo la morte della madre, sentendosi in posizione di svantaggio rispetto al fratello[72]. Per lo stesso motivo mandò suo figlio Charles Henri, che lavorava in Svizzera, nelle Valli, dandogli il 6 dicembre 1819 un «pleinpouvoir» per ritirare la sua parte[73]. Ciò nonostante risulta dal diario di Alexis Muston che Mondon considerava le Valli sempre la sua vera patria.

Alexis Muston

Alexis Muston, figlio del pastore di Bobbio, il paese natale di Mondon, studiò teologia a Strasburgo. Da lì nel 1832 e di nuovo nel 1833 visitò il Württemberg e l'Assia per conoscere i suoi compatrioti in Germania e per cercare dei documenti per il suo volume sulla storia valdese. Incontrò Mondon la prima volta nell'estate del 1832:

> Mr. Mondon me reçut comme un compatriote, presque comme un parent; il me retient chez lui pendant une semaine, et j'y fus presque toujours occupé. Il avait des livres, des manuscrits, des souvenirs, qu'il fallait mettre en ordre, et me donna presque tous ses papiers, meme ses mémoires personnels[74].

L'anno successivo Muston passava di nuovo da Mondon, che gli forniva «tout ce qu'il a, en fait de documents»[75]. Purtroppo Muston non indica quali documenti ha avuto tranne «les premiers feuillets du manuscrit de la Rentrée

[71] Lettera, n. 30.

[72] Lettera, n. 29, al suo figlio Charles Henri del 6-12-1919. Sotto n. 25 si trova le «compte détaillé de loirie de fu Sr. Pierre Mondon divisée entre les deux frères Sieurs Daniel Ministre dans le Wirtimberg et David abitant à Bobi» del 10-3-1810.

[73] Conservato sotto n. 29. Cfr. la lettera (n. 26) di Charles Henri Mondon del 21-3-1818 a suo padre.

[74] Heinz Fischer, *Georg Büchner und Alexis Muston. Untersuchungen zu einen Büchner-Fund*, München, 1987, p. 136. Non ho potuto ritrovare i «mémoires personnels» di Mondon. Subito dopo essere tornato a Strasburgo, il 31 ottobre 1832, Muston scrisse una lunga lettera (n. 31) di ringraziamento a Mondon, che aveva incontrato una seconda volta prima del ritorno (*ibid*. p. 166).

[75] *Ibid*., p. 288. Cfr. Muston, *L'Israël*, III, pp. 236, 274, 287.

de Henri Arnaud»[76]. Oltre alle notizie Muston ci ha lasciato un bel ritratto di Mondon, disegnato durante la sua prima visita a Großvillars nel 1832, l'unico che abbiamo del Nostro[77].

Jean Henri Perrot

Nell'estate del 1832 Muston fece visita anche a Geymonat a Neuhengstett[78]. Probabilmente in questa occasione conobbe il maestro di scuola del paese, Jean Henri Perrot (1798-1853)[79], che lo guidò «dans toutes les colonies vaudoises de Vurtemberg»[80]. Purtroppo nella corrispondenza di Perrot si trovano solo poche notizie su Mondon[81].

Dopo la morte di Mondon avvenuta il 28 dicembre 1840, grazie a Perrot fu posta una lapide sulla sua tomba in cui viene chiamato «le dernier Pasteur vaudois des Vaudois du Vürtemberg»[82].

Conclusione

Queste parole sono significative. Infatti Mondon è veramente stato «l'ultimo» pastore valdese del Württemberg. A causa dell'inserimento delle colonie valdesi nella struttura amministrativa ed ecclesiastica unitaria del nuovo regno, la continuità con il passato valdese fu rotta irreparabilmente. Le prime generazioni dei nuovi pastori luterani non si interessavano alla storia valdese. Anche i valdesi stessi si assimilarono rapidamente all'ambiente luterano-tedesco. Solo l'uso del *patois* venne mantenuto fino ai primi anni del Novecento[83].

[76] *Ibid*. p. 136, cfr. 288. Vedi inoltre Muston, *L'Israël*, I, p. X, e IV: «Bibliographie», p. 13. Cfr. *supra* nota 37.

[77] Questo disegno è riprodotto in: *Dall'Europa alle Valli valdesi*, a cura di A. de Lange, p. 516.

[78] Fischer, *Georg Büchner*, p. 122

[79] Cfr. *ibid*, p.150, dove Muston racconta del suo incontro con la famiglia di Perrot.

[80] ASSV. Carte Germania, fasc. 17: lettera di Perrot del 27-1-1836 al pastore François Gay di Villar Pellice; ASSV. Carte Germania, fasc. 14: lettera di Perrot del 20-1-1842 agli studenti Ribet e Parander. È conservata una lettera di Perrot a Muston del 15-1-1834 in fotocopia nell'ASSV. Carte Muston.

[81] La Deutsche Waldenservereinigung sta preparando una edizione di tutta la corrispondenza di Perrot in lingua francese.

[82] Una fotografia della lapide si trova in: Erwin Breitinger, *Daniel Mondon. In Großvillars liegt der letzte Waldenserpfarrer Württembergs begraben*, «Kraichgau. Beiträge zur Landschafts- und Heimatforschung», XII (1991), pp. 169-172.

[83] P. Malavaso, *Regresso e scomparsa di un dialetto. La penetrazione del tedesco nel provenzale alpino parlato nelle colonie valdesi del Württemberg*, «La Beidana», XIII (1977), n. 1, pp. 38-55.

La presenza unica di alcuni pastori valdesi piemontesi come Mondon e Geymonat certamente non bastava per salvare l'«identità valdese» delle colonie valdesi del Württemberg. La povertà delle colonie impedì la continuazione della loro indipendenza ecclesiastica da quando era stato sospeso il pagamento del sussidio inglese. Per lo stesso motivo i coloni non erano in grado e probabilmente neanche interessati a stabilire dei contatti epistolari con le Valli valdesi. Dopo la morte di Geymonat e Mondon, il maestro Perrot rimase uno dei pochi a cercare di conservare la memoria al passato valdese e fu l'unico a restare in corrispondenza con le Valli.

Solo alla fine dell'Ottocento si osserva nei paesi valdesi del Württemberg un tentativo di «ricostruire» la memoria valdese. Questa volta però la ricostruzione fu guidata dai pastori tedeschi luterani, soprattutto quelli risvegliati, che idealizzarono il passato valdese delle loro comunità come un esempio per la fede odierna. Essi ristabilirono i contatti con i valdesi del Piemonte. Grazie all'opera di questi pastori nasceva la nuova coscienza «valdese» fra i discendenti dei coloni del 1699, che ancora oggi si mostra viva .

Appendice I

Genealogia della famiglia Mondon[84]

I. David Mondon (1664-1723), uno dei capitani del Rimpatrio. Sposa Anne Pontet (1665-1744).

II. Daniel Mondon (1700-1776). Sposa nel 1725 Anne Meille (1735-1766), la sorella di Pierre Meille, il padre di Josué e Catherine Meille.

III.1. Paul Mondon (1730-?).
III.2. Pierre Mondon (1773-1775). Sposa Madeleine Pellenc, dalla quale ha 6 figli (vedi IV).
III. 3 David Mondon (1752-1832), pastore di San Giovanni.

IV.1. Anne Mondon (1758).
IV. 2. Anne Mondon (1759-1823). Sposa Jacques Pons di Maniglia.
IV.3. Judith Mondon (1762-?).
IV.4. Susanne Mondon (1764-1813). Sposa Jean Negrin.
IV.5. Daniel Mondon (1767-1840). Sposa nel 1794 Maria Elisabeth Doll (1772-1823), dalla quale ha 9 figli (vedi V).
IV. 6. David Mondon (1770-?). Sposa Marie Bonjour.

V.1. Jean Pierre Frédéric Mondon (1795-1849), maestro a Serres. Sposa nel 1816 Susanne Madelaine Piston (1792-1822), si risposa nel 1823 con sua sorella Marguerite.
V.2. Charles Henry Mondon (1797-1863), conciatore a Bretten. Sposa nel 1821 Anna Margarethe Simon (1799-1854).
V.3. Emilie Susanne Madelaine Mondon (1798-1800).
V.4. Emile Daniel Mondon (1800-1862), Vicario a Grossvillars, pastore a Triensbach e a Birkenfeld. Sposa nel 1828 Johanna Christine Feucht.
V.5. Jeanne Louise Charlotte (1803-1823). Sposa nel 1822 Karl Ludwig Raber (1787-1823).
V.6. David Théophile Mondon (1806-1857), birraio a Bretten. Sposa nel 1831 Juliane Simon (1809-1872).

[84] La genealogia non è completa, ma tratta solo la linea diretta di Daniel Mondon ed alcuni membri della famiglia menzionati in questo articolo.

V.7. Julie Frédérique Henriette Mondon (1808-1809).
V.8. Jean Daniel Mondon (1811).
V.9. Anne Catherine Caroline (1814-1879). Sposa nel 1837 Christian Kaspar Dyck (1816-1842) di Bretten, si risposa nel 1843 con Joseph Friedrich Groll (1819-1844) di Bretten.

Appendice II

Abbozzo di una lettera di Daniel Mondon ad un anonimo[85] del 12 marzo 1827

Monsieur & très honoré frère!

J'ai reçu vôtre lettre, & aux motifs, qui vous ont engagé à l'ecrire je reconnois un vrai patriote: que ne puis-je maintenant vous donner tous les éclaircissements que vous désirés, & contribuer en quelque façon à seconder vôtre bonne intention? Quoique je ne sois pas en correspondance directe avec quelqu'un à Londres, cependant Mess.rs les Anglais, qui m'ont honoré de leur visite, entr'autres M.r Bracebridge mon Bienfaiteur, ont reçu de moi t[ou]tes les instructions qui étoient en mon pouvoir, touchant nos églises vaudoises de Würtemberg:

Ces églises, au nombre de 8, jouirent au commencement de leur établissement, 4: du Subside Royal anglais, & 4: du Subside hollandois, mais le Subside hollandois ne fut accordé qu'aux 1.rs pasteurs & maitres d'école des églises de Perouse, de Neuhengstett, de Nordhausen, & de Palmbach (Palmbach est maintenant du pays de Baden) & cela par pure grace, & sans aucune cause particulière. Après la mort des premiers pasteurs & Maitres d'école le Prince[86] accorda une benefice de 50 fl: aux Pasteurs; pour les Maitres d'école il furent obligés de se contenter d'une portion du Subside anglois, que cedérent les 4: autres Maitres d'école du Gros Villars, de Dürrmenz, de Pinache, & de Lucerne

[85] È molto probabile che questa lettera (n. 4) fosse indirizzata a Paolo Appia (1782-1849), anch'egli oriundo delle Valli, che dal 1819 fu pastore della Chiesa francese di Francoforte. Già nel 1810 Appia era stato incaricato dalla Tavola Valdese di andare in Inghilterra per il ristabilimento del «sussidio reale». Vedi B. Appia, *Une famille vaudoise du Piémont du XIVe au XIXe siècle*, in «BSSV», XCI (1970), n. 127, pp. 34-37. Appia si interessava molto alle vicende dei paesi valdesi in Germania ed aveva raccolto dei documenti (cfr. Muston, *L'Israël,* I, p. X, e III, pp. 254, 257, 307, 318, 323). Ringrazio Jürgen Eschmann per le sue correzioni.

[86] Cioè il duca del Württemberg.

ou de Würmberg. Depuis le 5e Juillet 1804: que le Subside anglois a cessé d'être payé, nous avons été presque sans pension jusqu'en 1821. Dans cette année les états du pays (gouvernement) ont accordé 1200 fl: pour égaliser a peu près toutes les pensions des Pasteurs & maitres d'école des colonies Vaudoises du pais[87], mais sous la condition expresse qu'elles renonceroient à l'usage de *la langue françoise* dans le culte et l'école & au *droit* de choisir leurs Pasteurs & Maitres d'école, & qu'elles le cederoient au Roi.

Ces Colonies pauvres, de plupart privées de toute protection, & de tout secours eurent la douleur de voir leur Culte converti en langue allemande, & leurs églises reunies avec l'église luthérienne, par un decret royal, daté du 7e Sept: 1823, & communiqué par le grand Consistoire le 19e Sept: 1823. Plusieurs églises protestèrent contre le changement de langue d[an]s le culte, mais aucune contre leur reunion avec l'église luthérienne, ce qui est t[ou]t à fait surprenant, de sorte que maintenant t[ou]tes les Eglises ont la même organisation religieuse que celle du pays et dépendent entièrement du Roi, & de Son Grand Consistoire; & par la même leurs Conducteurs n'osent plus s'assembler pour déliberer sur des questions de foi, ou de Discipline; leurs privileges sont aneantis, à mesure que ces églises deviennent vacantes, elles sont pourvues de pasteurs Luthériens, mêmes deux n'en recevront plus (Dürrmenz & Lucerne ou Wurmberg ont été supprimées, par[ce] qu'elles ont été réunies avec l'eglise du lieu). &ccc.

Tous ces changements sont arrivés sans le consentement des colonies, il est vrai, mais aussi sans une opposition formelle de leur part, tant l'amour pour leur ancienne religion est éteint d[an]s les coeurs des vaudois du Württemberg. Cependant ne seroit-il pas possible de ranimer cet amour en les rétablissant dans leurs anciens droits? Si l'Angleterre vouloit leur faire la grace de payer le subside qu'elle payoit, ne pourroit elle pas la faire exiger sous la condition expresse de qu'on laissât leurs églises se gouverner par elles mêmes, comme autrefois, se pourvoir de pasteurs vaudois, ou reformés, de livres reformés, &cc.

Quant aux arrérages que les Pasteurs & Maitres d'école du Gros Villars, de Dürrmenz, de Pinache & de Wurmberg ont a reclamer depuis le 5: J[uillet] 1804, ils peuvent être considerés comme une dette jusqu'à la mort du defunt Roi d'Angleterre arrivée en 1816. Car le dit Roi avoit confirmé aux dits Pasteurs la pension angloise pour t[ou]t le temps de sa vie; comptant & fondés sur sa parole royale il n'ont point abandonné leurs églises, comme ils auroient pu le faire, ils ont veçu dans la pauvreté, ils se sont privés de tout: & maintenant, si leur esperance étoit entièrement deçue, leurs familles se trouveroient d[an]s la plus grande Misére: or, nous esperons toujours que la justice & la pieté filiale du roi actuel le porteront aisément à accomplir la volonté de son père;

[87] È aggiunto tra le righe: «Ceux qui recevoient le subside anglois ont a peu près reçu les 2 tiers de ce subside».

& que nos arrerages nous seront payés du moins jusqu'à la mort du défunt Roi. Depuis cette epoque, sans doute, cela depend des bonnes graces du gouvernement anglois (cancellato: du Roi regnant), de nous gratifier comme ses Prédecesseurs de la pension angloise avec les arrérages.

Que Dieu veuille l'incliner en notre faveur! Quelle plus grande oeuvre de charité pourroit-il faire! & quelle reconnoissance ne s'attireroit-il pas de nôtre part, & de la part de toutes nos églises, dont la population de race purem[en] t Vaudoise remonte à 3 jusqu'à 4 cents personnes d[an]s chacune d'elles, les écoliers au nombre de 60 à 70 environs, & les catéchumènes au nombre de 18. La pauvréte jusqu`à présent n'y étoit pas encore si grande, mais elle commence à s'y répandre tous les jours davantage, & dans quelques années nos communes vaudoises seront les plus malheureuses du pays, si on ne vient à leur secours, parce qu'elles n'ont point de bois en propre & qu'elles sont privées de tout revenu, ce qui n'a pas lieu dans les anciennes communes.

Vous désireriés reçevoir les ouvrage de Moser & de Hencke[88] touchant les Vaudois, je ne les possède pas: j'ai écrit à Stouttgart pour me les procurer, mais je n'ai point encore reçu de réponse; Si j'ai le bonheur de les reçevoir, ils seront à votre service: d'autres histoires me sont inconnues, malgré les peines (soins) que je me suis données, surt[ou]t à la sollicitation de mon ami Brez, pour decouvrir quelques manuscrits du G[ran]d Arnaud; tout ce que j'ai appris, c'est qu'après sa mort tous les écrits, & ses plus precieux effets furent envoyés à son petit fils, Pasteur en Hollande. C'est là que mon defunt ami Brez a eu le bonheur de découvrir deux Manuscrits, qu'il soupçonne être écrits de la main même du Grand Arnaud, & son écharpe qu'il portoit lorsqu'il conduisoit son petit troupeau au nom de l'Eternel des armées. Dans la dernière lettre qu'il m'a ecrit, il me marquoit qu'il esperoit se procurer en propre les précieux monuments du Chef des Vaudois: J'ai fait graver le portrait d'Arnaud[89], que j'ai trouvé ici, ainsi que son tombeau que j'ai dessiné moi moi même avec M.r De Bracebridge[90]: J'aurois desiré en faire présent à mon bienfaiteur, mais depuis qu'il m'a comblé de ses bienfaits, il me laisse ignorer son séjour; peutêtre vous est-il connu, si cela etoit, je vous prie de m'en instruire; en attendant je vous envoie ci-joint quelques exemplaires du Portrait & du tombeau du Grand Arnaud pour en faire l'usage que vous trouveriez à propos. Enfin [?] Pour ne pas retarder ma reponse à vôtre lettre,

[88] F.C. von Moser, *Actenmäßige Geschichte der Waldenser. Ihre Schicksale und Verfolgungen in den letzten dritthalb hundert Jahren überhaupt und ihre Aufnahme und Anbau im Herzogtum Württemberg insbesondere*, Zürich, 1798; H.Ph. Henke, *Allgemeinen Geschichte der Christlichen Kirche nach der Zeitfolge*, terza ed., vol. I, Braunschweig, 1795, pp. 221-223, e vol. IV, Braunschweig, 1797, pp. 77-79.

[89] Probabilmente si tratta di una variante dell'incisione eseguita da N. Frankendaal. Cfr. F. Jalla, *Iconografia di Enrico Arnaud (1643-1721)*, «BSSV», (1993), n. 173, pp. 71, 74ss.

[90] Pubblicato come frontespizio in [Bracebridge], *Authentic details*.

je ne vous envoye pas les noms des Pasteurs, Anciens & Maitres d'école, que vous desireriés savoir, parce qu'ils changent maintenant à tout moment, qu'il me faudroit beaucoup de temps pour cela de les procurer, & que d'ailleurs [il] n y [a] plus de pasteurs vaudois ou reformés que moi seul, qui sert déjà plus de 33: ans nos églises, Geymonat ayant demandé sa démission dernièrement. Maintenant quel bonheur pour ma famille, qui est passablement nombreuse, si les arrérages de la pension angloise m'etoient payés pas les soins de vous & de ceux qui s'intéressent aux vaudois: quelle gratitude pourroit assés reconnoitre ce grand bienfait. Je me recommande à vôtre amitié quoique je n'ai pas l'honneur de v[ou]s connoitre personnellement, & suis avec sincerité vôtre devoué frère en J[ésus-]C[hrist].

D[anie]l Mondon

Gr[oss] V[illar] ce 12: Mars 1827.

PARTE SECONDA

L'esperienza intellettuale e religiosa di un pastore valdese: Jean-Rodolphe Peyran fra rivoluzione e Restaurazione

RODOLPHE PEYRAN: UN ENCICLOPEDISTA NELLE VALLI VALDESI[1]

di STEFANIA BALMA

Rodolphe Peyran fu il più significativo esponente della corrente di cultura sviluppatasi alle Valli con l'Illuminismo. La cultura enciclopedica del Peyran è testimoniata dai suoi scritti, rimasti quasi tutti inediti, che costituiscono un insieme molto interessante per l'estrema varietà di argomenti trattati.

È naturale chiedersi come l'Illuminismo abbia esercitato un'effettiva influenza sulla popolazione valdese abitante nelle Valli, lontana dai grandi centri di cultura e dalle vie di comunicazione. Ricordiamo che i giovani valdesi frequentavano le università straniere, soprattutto svizzere, e quindi avevano contatti continui con il pensiero d'oltralpe. Gli anni di studio all'estero permettevano loro di venire in contatto con realtà ben diverse da quelle vissute nelle Valli: avvicinandoli agli ambienti illuministi, abituavano le loro menti a pensieri di impronta razionalista e ad una familiarità con le idee di libertà, che avrebbero poi diffuso nelle Valli con la loro predicazione.

Rodolphe Peyran stesso si reca a studiare in Svizzera[2], venendo quindi in contatto con i fermenti e le idee che animavano le coscienze d'oltralpe; di ritorno alle Valli, egli li coltiva ed approfondisce nei suoi scritti.

Sul panorama europeo, questi sono anni densi di grandi avvenimenti: nel 1789, scoppia in Francia la Rivoluzione e le sue ripercussioni verranno sentite ovunque in Europa. Proclamando i diritti fondamentali dell'uomo, la rivoluzione francese si indirizzava a tutti i popoli; essa traeva dalle profondità stesse della coscienza umana i suoi principi di ragione: la libertà, l'eguaglianza e la fraternità. Ed era naturale che un evento di tale portata facesse sentire la sua influenza oltre i confini francesi. Le conseguenze furono differenti, a seconda delle condizioni dei vari popoli: meno avvertite nei paesi anglosassoni ma

[1] Riprendo per comodità il titolo della mia tesi di laurea, discussa presso l'Università di Torino con il Prof. Lionello Sozzi, docente di Letteratura Francese a Torino ed il Prof. Koppel, docente specialista del XVIII secolo dell'Università di Chambéry, nel mese di febbraio 1997.

[2] Nell'archivio della Tavola Valdese di Torre Pellice sono conservate le lettere di presentazione che accompagnano il trasferimento del giovane Peyran da un'università all'altra; si trovano, inoltre, note di professori e testimonianze di persone presso cui stava in alloggio. Cfr. ATV, Corrispondenza, Tomo I, 1702-1810 lett. n. 33, 34.

più intense nei paesi latini, devoti all'assolutismo religioso e politico e più affini per tradizioni di lingua e cultura alla vicina Francia.

Le ripercussioni si avvertirono in tutta Italia, ma le idee rivoluzionarie incontrarono un terreno particolarmente propizio nelle Valli valdesi. La popolazione valdese si trovava infatti relegata in condizioni di inferiorità non solo religiosa ma anche politica e civile. Le notizie della rivoluzione francese giungevano alle Valli in modo assai più rapido e frequente di quanto non lasciasse supporre il loro isolamento dal mondo. La posizione di confine e la mancanza di contatti con il resto del Piemonte rendevano più assidue le relazioni con il Delfinato francese; rapporti commerciali ma anche religiosi con le chiese evangeliche ivi superstiti dall'antica espansione valdese e poi riformate. Ma erano soprattutto importanti i contatti che gli intellettuali della chiesa valdese, pastori ed insegnanti, mantenevano con gli ambienti culturalmente più vivaci di Ginevra, Losanna e Strasburgo e di tutte le città universitarie nelle quali essi avevano compiuto gli studi e stabilito stretti vincoli di parentela ed amicizia[3]. Per seguire gli aspetti culturali dell'illuminismo tra i valdesi bisogna quindi studiare gli sviluppi della nuova civiltà e le reazioni ad essa nella vita e nell'attività dei pastori[4].

Rodolphe Peyran fu un esponente di spicco del mondo valdese; egli viene ricordato negli scritti biografici come un intellettuale fecondissimo, dotato di vasta cultura, di numerosi interessi e di una particolare predisposizione per la scrittura.

Una parte dei lavori del Peyran, ivi compresa una difesa polemica dei valdesi ed alcune interessanti lettere dirette al cardinale Pacca (prigioniero nel forte di Fenestrelle per volere di Napoleone), furono pubblicate postume dall'inglese Sims nel 1826. Ma l'insieme più cospicuo dei suoi scritti è conservato nell'archivio della Tavola Valdese, a Torre Pellice. I manoscritti sono raggruppati in cinque grosse cartelle, a loro volta suddivise in numerosi fascicoli.

Consultando le cartelle in cui sono raccolti i manoscritti del Peyran, ci si accorge ben presto di avere di fronte un interessante campo di ricerca. Gli scritti non si limitano ad argomenti teologici, come sarebbe naturale attendersi, ma spaziano in molti campi: troviamo scritti filosofici, storici, di cultura classica, altri che descrivono società lontane, come quella cinese, o civiltà del passato, come l'egizia. Vi sono lettere che trattano di musica, di geografia, di metalli rari, fossili e minerali. Spesso non troviamo che poche pagine scritte per tratteggiare un argomento: l'idea viene abbozzata, discussa brevemente e poi abbandonata, come in attesa di un futuro approfondimento.

[3] Cfr. Davide Jahier, *Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero francese,* in BSSV, n. 60.

[4] Cfr. A. Armand Hugon, *L'Illuminismo tra i Valdesi,* in *Studi di Letteratura, storia e filosofia in onore di Bruno Revel,* Firenze, 1965

In questo atteggiamento di continua ricerca di argomenti da analizzare e studiare, ravvisiamo un tratto fondamentale del pensiero illuminista. La curiosità che spinge il Peyran ad indagare in numerosi campi, seppur sempre in maniera parziale e sommaria, ci porta a ritenere che egli fosse attratto dallo spirito enciclopedistico, e desiderasse partecipare a questo grande movimento di idee.

Gli enciclopedisti desiderano raccogliere tutte le conoscenze sparse sulla superficie della terra ed esporle in un sistema generale, che possa servire alla società in cui vivono e possa essere tramandato a tutti gli uomini che verranno dopo di loro. Un enorme appetito di sapere ed il desiderio di coprire in qualche modo tutto lo scibile umano anima i «philosophes». Proprio questa è la caratteristica che più accomuna il Peyran allo spirito enciclopedico.

Un aneddoto, riportato in molte note biografiche relative al Peyran, vuole che egli, press'a poco ventenne, fosse entrato in contatto con Voltaire, diventando addirittura segretario del grande filosofo[5]. Questa notizia non risulta da nessun documento e non ve ne è alcuna traccia nella corrispondenza di Voltaire o nelle sue carte. Essa si giustifica forse nel volterrianesimo del Peyran, ossia nella sua vastissima erudizione e nella sua spigliatissima penna.

La necessità di restringere e circoscrivere il campo di analisi mi ha condotto a scegliere alcuni manoscritti su cui soffermarmi in modo più approfondito. Il mio studio si è incentrato sull'esame di tre fascicoli interessanti dal punto di vista filosofico e culturale: il n. 32, che ha come titolo *Le plus utile des livres;* il numero 60, intitolato *Rapsodies,* che contiene i testi *Le peuple doit il avoir du plaisir, Avertissement, Dissertation sur la nature du peuple e Le bonheur des foux* ed infine il numero 44, con gli scritti intitolati *De l'Admiration, Horace* e *De là à mon ésprit.*

Le plus utile des livres è un testo che lo stesso Peyran definisce come progetto di scrittura di una Encyclopédie: si tratta di un manoscritto di sei pagine in cui si trova un elenco di vocaboli seguiti da una definizione, un commento, che fanno pensare alle voci di un sommario dizionario filosofico[6]. Possiamo dire di trovarci di fronte ad un compendio filosofico, elaborato e rielaborato a lungo nel corso degli anni; il Peyran ci racconta che iniziò a

[5] Jean Jalla, *Notice Généalogique sur la famille des pasteurs Peyran* in BSHV, n.35, 1915, p.97 «*D'après la tradition, qui tient peut-être de la légende, il aurait, vers cette époque, fait la connaissance de Voltaire et serait même devenu le secretaire du patriarche de Ferney. C'est ainsi que l'on explique, sinon son scepticisme, ... du moins son esprit sarcastique inépuisable, si éloigné de la timidité de ses premières années d'étudiant.*»

[6] I brani sono tratti dalla nostra trascrizione dei manoscritti di Peyran, posti in appendice alla tesi. I testi sono stati trascritti rispettando fedelmente l'ortografia originale, propria della lingua del tempo. Nel manoscritto la congiunzione *et* è sostituita spesso dal simbolo &; molti accenti vengono omessi; le doppie sono talvolta sostituite dal simbolo ~ posto sopra la consonante interessata.

dedicarsi a quest'opera in gioventù, apportandovi dei cambiamenti nel corso di tutta la vita: *'J'étais encore jeune qu'il m'avait passé par la tête une idée extravagante: j'avais imaginé d'écrire tous les soirs le résultat de mes journées; je consignais dans cette espece de livre jusqu'au mes moindres actions, mes moindres pensées ... et tous les jours mon livre s'augmentait au point qu'il eu pu égaler l'Encyclopédie... Les années se succederent ... mon gros livre s'en ressentit: j'écrivais bien toujours, mais je commençai à m'imposer des corrections qui se multiplierent au point de former un gros receuil: je me vis forcé de substituer de changemens considérables, & ce qu'il y a de pis, de retrancher,.... en sorte que mon registre, qui avait été si épais, si volumineux, s'ammoindrissait a vue d'oeil.'* (sic).

Il fatto che questo manoscritto sia stato intitolato *Le plus utile des Livres* può voler significare che Peyran gli attribuiva un valore speciale, in quanto portatore delle sue idee su concetti fondamentali, quali la felicità, l'amore, la speranza, la filosofia, la ragione, la libertà[7]. Un'altra spiegazione potrebbe risiedere nella volontà di rendere omaggio al mondo degli enciclopedisti ed all'*Encyclopédie* stessa, opera che senza dubbio Peyran ammirava e di cui riconosceva il valore e sosteneva l'importanza. A mio parere entrambe le cose concorrono a motivare la scelta di questo titolo. Ho analizzato alcune voci di questo piccolo dizionario filosofico mettendole a confronto con i corrispondenti articoli dell'Encyclopédie di Diderot et D'Alembert per delineare gli eventuali punti di contatto. Le definizioni del Peyran sono lontane dalla complessità e dalla precisione delle definizioni enciclopediche; tuttavia questo breve testo di sei pagine è uno scritto originale che riunisce, a mio avviso, molte delle influenze e delle passioni del tempo.

Ne ricordo alcuni punti interessanti. Il primo è il ruolo fondamentale della *bienfaisance*, che per Peyran rappresenta la sola virtù, la sola passione ed il solo piacere veritiero concessi all'uomo[8]. Uno scetticismo di matrice cristiana

[7] Ad es. sotto la voce *liberté* leggiamo: *«état de l'homme qui porte son nom»;* accanto al termine *bonheur* leggiamo *«encore un de ces mensonges ou se complait l'esprit humain: notre nature est totalement étrangere au bonheur, aussi ne nous est il promis qu'apprès la vie»*. L'ultimo capitolo della tesi è dedicato allo studio di alcuni temi della riflessione peyraniana come emergono dagli scritti analizzati.

[8] Sotto la voce *Bienfaisance* leggiamo: *«La première des vertus, la première des qualitées de l'homme»*. Riportiamo di seguito un commento di Robert Mauzi, *L'idee du bonheur au XVIII siècle,* Paris, Armand Colin, 1969, p.605-609 che a proposito dell'idea di *bienfaisance* nel diciottesimo secolo scrive: «*...voit-on se former une autre règle de vie, où l'attention aux autres remplace l'attention à soi, où les vertus purement individuelles, ... s'effacent devant un idéal nouveau: la bienfaisance. Dans le Dictionnaire philosophique Voltaire propose une definition fort nette: «Qu'est-ce que la vertu? Bienfaisance envers le prochain»* e ancora *«Selon Morelly, l'idée de bienfaisance est la première et plus haute qui hante l'âme humaine. Elle implique une révélation de l'absolu. La bienfaisance est inscrite à la fois dans la faiblesse de l'homme, qui éprouve la nécessité d'un secours pour persévérer dans son être, et dans sa consience religieuse, qui ne lui suggère pas d'autre approche de la divinité que l'idée «d'un être infiniment bon»*.

domina l'insieme delle voci: al mondo tutto è effimero ed illusorio, non c'è nessuna esaltazione del mondo, delle passioni o dei sentimenti; l'unica cosa certa e positiva in cui l'uomo può credere è la virtù della *bienfaisance.* Quest'idea si ritrova identica nell'ultimo fascicolo analizzato. In secondo luogo il Peyran, nella sua riflessione, riconosce un ruolo importante alla *raison* anche se ne limita molto il campo di azione. La *raison* serve all'uomo per riflettere ed agire correttamente, ma è solo uno strumento; egli, comunque la considera un elemento fondamentale per la morale e la condotta dell'uomo.

Infine l'*expérience* è presentata come maestra di vita, leggiamo:*«il n'y a point de leçons qui soient equivalentes à l'éxperience»* (sic); questo tratto accomuna il nostro moderatore al tipico filosofo enciclopedista, per il quale la riflessione teorica è sempre congiunta a quella sull'esperienza.

Il secondo manoscritto studiato, ha come titolo generale *Rapsodies* ed è un compendio di quattro testi; si tratta di un blocco coerente in cui il tema del popolo viene affrontato sotto differenti punti di vista. Nel primo testo *Le peuple doit il avoir du plaisir* troviamo un filosofo cinese che inscena alcuni spettacoli per divertire il popolo. Qui il Peyran propone una rappresentazione allegorica dei vizi della società francese settecentesca, sulla linea delle *Lettres Persanes* di Montesquieu. Il secondo, *Avertissement,* è uno scritto decisamente originale e divertente in cui viene illustrato un sistema di tassazione rivoluzionario e che Peyran definisce come la scoperta della vera pietra filosofale: si tratta, infatti, di tassare la popolazione in base ai vizi in cui incorre giornalmente, cosa da cui il popolo minuto, dice Peyran, trarrebbe un gran vantaggio. Il terzo scritto è una *Dissertation sur la nature du peuple* in cui vengono messe a confronto la realtà borghese e quella popolana, ed il quarto infine, intitolato *Le bonheur des foux* tratta del tema della felicità. La scelta di questo manoscritto è legata alle le tematiche politiche e sociali che presenta: quello del popolo è infatti uno dei temi del Settecento illuminista[9].

[9] Ricordiamo che il grande problema per i filosofi del secolo dei Lumi nel senso più vasto del termine, era l'istruzione delle classi inferiori del popolo. Bisognava rendere illuminato il popolo per creare nuove condizioni e per assicurare il progresso della società. Su questo punto Rousseau è in lieve disaccordo con gli enciclopedisti: egli non sente così viva la necessità di propagare la filosofia dei lumi tra le masse del popolo, anzi talvolta vi vede persino un pericolo. Egli spera che il popolo si rigeneri attraverso abitudini naturali e rigorose sulla base di una nuova costituzione. Mentre Diderot, Helvétius o Holbach desideravano l'istruzione di tutte le classi del popolo, Voltaire voleva restringere l'istruzione alla classe media, comprendendo qualche categoria di artigiani. Egli pensava anzi che l'esistenza di un certo numero di persone senza istruzione era necessaria al funzionamento della società. Rousseau, invece, non nega che si debba istruire il popolo, ma non vede nel modello d'istruzione proposto dai «philosophes» una soluzione decisiva per ciò che concerne la scomparsa della *«populace»* e cioè la trasformazione in popolo illuminato. Secondo Rousseau, in ultima analisi, soltanto la trasformazione della costituzione politica di un paese che porta necessariamente con sé quella delle condizioni sociali e dei costumi

Nel corso della ricerca, ho fatto una scoperta di notevole interesse per il mio lavoro: attraverso una serie di letture, mi sono accorta di trovarmi di fronte ad un plagio. I testi di Peyran che avevo sotto gli occhi erano una trascrizione quasi integrale di alcuni scritti dell'Abate Gabriel François Coyer. Peyran trascrive i testi, apporta modifiche ma non menziona mai l'autore effettivo di questi scritti; la sua originalità consiste nell'adattare il testo alla realtà in cui vive, sostituendo ogni riferimento alla Francia ed a Parigi con riferimenti al Regno sabaudo ed alle Valli Valdesi (ad esempio la *Place Vendôme* di Parigi diventa la *Place de l'Hospice* di Pinerolo, così pure *Le Pont de St. Martin* sostituisce il famoso *Pont Neuf*).

L'abate Coyer scrive intorno alla metà del XVIII secolo; egli ha un'idea fondamentalmente democratica ed egualitaria del corpo sociale. Nei suoi scritti vi è una valorizzazione delle classi lavoratrici e del popolo minuto accompagnata da una denuncia sottilmente ironica dell'inettitudine e della superficialità diffuse tra le classi più abbienti. Alcuni brani della sua *Dissertation sur la nature du peuple* vengono usati da Jaucourt per comporre l'articolo *peuple* dell'Encyclopédie, ed è proprio attraverso questa strada che sono giunta a scoprire il legame esistente tra gli scritti dell'abate e quelli del Peyran. Gli scritti di Coyer dovevano aver colpito ed interessato il nostro pastore Peyran che riscrivendoli fa sue le considerazioni di Coyer di cui evidentemente condivide le idee, secondo le quali il popolo, pur essendo tenuto nell'ignoranza per essere meglio sfruttato, è dotato di molte potenzialità ed è quindi una grande forza da educare[10]. Il popolo, secondo Peyran, possiede la ragione ed è pieno di qualità che ne denotano l'umanità e la ricchezza interiore: quella del nostro moderatore è una visione fondamentalmente democratica ed egalitaria del corpo sociale

Questa *trouvaille* è importante perché evidenzia ulteriormente il forte legame dei testi italiani con quelli settecenteschi francesi, ma bisogna anche tener conto del fatto che nel secolo dell'illuminismo e dell'*Encyclopédie,* ed anzi da una stagione precedente, che potremmo definire umanistico-classica,

di un popolo, conduce alla formazione di un popolo sovrano. Voltaire e gli enciclopedisti combattono per distruggere tutti gli ostacoli che si interpongono alla progressiva diffusione della ragione, e si sforzano per educare un popolo illuminato. Rousseau sottolinea l'importanza degli elementi religiosi per fortificare i legami sociali, e desidera un popolo sovrano. Per lui lo scopo principale è il rafforzamento dei legami sociali per avere un corpo politico solido basato sui princìpi di libertà ed uguaglianza. Per gli enciclopedisti a lato dei problemi politici e sociali, il compito più urgente è la creazione di un popolo illuminato, senza pregiudizi e superstizioni. Cfr. WERNER BAHER, *Le mot et la nation du peuple dans l'oeuvre de Rousseau*, in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, diretti da Theodore Besterman, Institut et Musée Voltaire, Genève, Les Delices, 1967, Tome LV, p.113-127.

[10] Dal manoscritto *Dissertation sur la nature du peuple: «Le peuple est donc composé d'hommes; mais il est à propos qu'il l'ignore, je ne le dis qu'aux riches, aux grands, & aux Ministres, qui pourront tout comme auparavant, abuser de l'ignorance du peuple».*

era molto diffusa la pratica dell'imitazione. I libri venivano letti e commentati nelle accademie e nei salotti letterari; si pensi alla dimora di Voltaire a Ferney, dove affluivano letterati, filosofi e scienzati ansiosi di scambiarsi pareri e conoscenze e si tenevano vere e proprie lezioni relative a tutte le discipline (come ho già accennato, qualcuno sostiene che anche il Peyran avrebbe partecipato a questi convegni). L'importante è divulgare le conoscenze, poco importa se il pensiero sia veramente originale: basta diffonderlo in ambienti diversi che faranno, a loro volta, la stessa cosa. Pertanto, bisogna destare l'interesse del pubblico scrivendo in modo brillante e piacevole, e diffondere il sapere.

Quindi, l'aver individuato in un'opera di Coyer la fonte del manoscritto, da un lato, ha confermato la larga dipendenza dei testi italiani dall'illuminismo francese; dall'altro, fornisce una prova consistente del fervido interesse che Peyran nutriva per quella corrente di cultura.

Un punto degno di nota, in questo fascicolo, è una digressione sulla *gloire,* introdotta ex-novo da Peyran e del tutto assente nel testo di Coyer. Peyran si vanta di aver trovato l'arte di scrivere per piacere ai suoi contemporanei e ritiene di essere un uomo famoso, degno di esser ricordato dalla posterità[11]. Tale desiderio di fama sembra tradire l'intima speranza del Peyran di essere ricordato, di travalicare i limiti del tempo e vivere anche dopo la morte, attraverso i suoi scritti.

Il terzo manoscritto su cui ho indirizzato la mia attenzione si potrebbe definire un compendio filosofico-morale composto da tre testi: *De l'Admiration, Horace, De là à mon Esprit* e da una favola, la *Fable de l'Ecuier et du Cheval: La Liberté.* Ho approfondito lo studio di questo scritto perché riunisce alcuni passaggi interessanti in cui l'autore parla di sé, della sua passione per lo scrivere e prendendo come esempio Orazio, offre un modello di saggezza e felicità. Peyran fa suo il concetto del *Nil Admirari* oraziano e si sofferma a descrivere l'ammirazione, atteggiamento ch'egli giudica stupido, dannoso e fonte di molti mali. Come accennato poc'anzi, ci troviamo di fronte a brani che potremmo definire «lirici», in cui l'autore parla di sé in terza persona immaginando un dialogo con il proprio spirito e nel quale prospetta un tempo futuro in cui i suoi scritti, frutto di semplice divertimento, saranno stampati, divulgati e ricercati dalla posterità. Troviamo in queste righe ancora il tema della passione per lo scrivere e della libertà.

I brani in cui il pastore Peyran parla del piacere per la composizione sono molto suggestivi. Lo scrivere è per Peyran una vera e propria arte; egli stesso racconta nello scritto *De là à mon Esprit*, la faticosa e travagliata ricerca delle

[11] Manoscritto *Avertissement: «je suis un homme considerable parmi mes Compatriotes puisque j'ai trouvé l'art de leur plaire. Donc je ne puis que etre un personnage bien important, et comment la Posterité osera t'elle oublier un homme un auteur estimable qui a eu l'approbation de la premiere Nation du Monde, dans le Siecle le plus éclairé de l'Univers».*

parole e delle frasi per comporre i testi, racconta che sin da quando sedeva nei banchi di scuola sentiva questa forte passione *«Dejà sur les bancs poudreux de l'Ecole, j'ai senti cette démangeaison d'écrire…toute mon application était interrompue par cette manie d'écrire»* (sic). In un altro brano dice di dedicarsi con gioia alla scrittura che è per lui un passatempo piacevole e rasserenante: *«qu' il me soit permis, non pour allarmer mon prochain, mais pour soulanger mon coeur, de me confier à moi même dans ma prose cadencée, ce que j'ai eu la patience de voir et de remarquer le long de la journée»* (sic).

Altro elemento di grande interesse in questo manoscritto è la presenza, al fondo del fascicolo, di un elenco di titoli nel quale il Peyran stesso riporta, verosimilmente, ciò che aveva scritto sino ad allora. La produzione del Peyran è sì varia e multiforme, ma anche sottomessa ad un desiderio di ordine e catalogazione. L'elenco non divide gli scritti per argomenti ma si limita a numerarli e forse, a dar loro un ordine cronologico. Sulla base di questo elenco, messo a confronto con quello ottenuto catalogando tutte le opere disponibili, ci è stato possibile formulare un'ipotesi sull'ampiezza della produzione complessiva del nostro autore ed ipotizzare una sequenza cronologica dei testi[12].

Chiude il fascicolo un componimento in versi intitolato *Fable de l'Ecuier et du Cheval. La Liberté*, il tema della favola non è nuovo, lo troviamo in Orazio (nell'epistola a Fuscus Aristius libro I,10 viene narrata la storia del cervo e del cavallo) e più tardi in La Fontaine (che scrive la favola *Le cheval s'ètant voulu venger du cerf* IV,13) ma quella narrata dal Peyran è una versione personale che ricorda molto quella narrata da La Fontaine dal punto

[12] Abbiamo provato infatti a formulare un'ipotesi di progressione temporale degli scritti di cui siamo in possesso. Sarebbe interessante stabilire se i cambiamenti nelle idee di Peyran passando da uno scritto all'altro siano l'espressione di una fase più matura del suo pensiero e quindi appartengano a un'epoca successiva della sua vita. Dobbiamo ricordare che gli scritti che abbiamo analizzato sono privi di ogni datazione, per cui la progressione temporale del pensiero di Peyran rimane un problema su cui possiamo formulare soltanto delle ipotesi. Innanzi tutto potremmo dire che il fascicolo *De l'Admiration* è posteriore alle *Rapsodies*: poiché lo scritto *Rapsodies* è citato nell'elenco che si trova al fondo del fascicolo *De l'Admiration*; poi, affidandoci a ciò che scrive il Peyran, potremmo pensare che *Le plus utile des livres* sia un'opera dell'età matura, in quanto egli stesso scrive: *«J'etais encore jeune qu'il m'avait passé par la tête une idée qui, au premier coup d'oeil pourra vous paraitre extravagante: j'avais imaginé d'ecrire tous les soirs le résultat de mes journées (...) Je vecus Mr. les années se succederent. Je subis des épreuves, et il n'y a point de leçons qui soient equivalentes à l'éxperience: mon gros livre s'en ressentit (...) enfin il est parvenu à l'état miserable & épargné où vous allés le voir (...) De ce livre étonnant par sa grosseur il restait à peine une dixaine de pages qu'on peut déchiffrer tant elles étaient surchargées de raiures»* - e comunque non compare nell'elenco del fascicolo *De l'Admiration*. Quindi, se decidiamo di tener conto di quanto scrive Peyran, e non lo consideriamo un puro artificio letterario, il passo successivo ci porta a concludere che il fascicolo *Rapsodies* dovrebbe essere stata una delle prime creazioni del nostro moderatore, a cui seguirebbe il fascicolo *De l'admiration* ed infine *Le plus utile des livres.*

di vista formale, ma che, a differenza di questa, introduce il tema oraziano della *liberté* come tema principale. La presenza di questo componimento, è testimone, ancora una volta, dell'estrema varietà di interessi ed argomenti trattati dal pastore Peyran e della sua vastissima cultura.

Allo studio dei singoli testi, di cui ho fornito una sintetica presentazione, ho fatto seguire una riflessione su alcuni temi ricorrenti, quali la *libertè,* il *bonheur,* la *sagesse* cercando di dare un profilo del pastore Peyran. Il concetto di libertà presente negli scritti si può sintetizzare in quello di bene fondamentale ed assoluto, da cui dipende la felicità umana: «*Je me confirme de plus en plus qu'une ame qui a vaincu la tirannie de l'opinion & qui connait sa liberté, l'emporte sur tous les trésor du Perou*» (sic)[13]. La libertà precede e crea i presupposti per il *bonheur*: «*Le contentement seul nourrit ton bonheur, fruit de la liberté, & la liberté ne peut toucher que le Sage qui sait gouverner, & qui gouverne lui meme avec dignité*» (sic)[14]. La libertà dell'animo è il presupposto per una vita felice ed appagata: essa è un bene prezioso, sia in senso morale che fisico (ricordiamo la favola del cavallo e dello scudiero) da conquistare e preservare gelosamente.

Il concetto di *bonheur* è permeato di scetticismo: Peyran ci dipinge la dualità del *bonheur*: da una parte vi è quello effimero ed illusorio dell'esistenza terrena, contrapposto ad un altro, più grande, il *bonheur* della *sagesse*, che si trova oltre la vita sulla terra. Andiamo incontro ad un mutamento importante quando, nel suo sistema di pensiero, si apre lo spiraglio di un *bonheur* terreno, non necessariamente mendace ed effimero, ma più consistente, costruito sulla saggezza e sulla mediocrità[15]. Nel fascicolo *De l'Admiration*, come abbiamo visto, il nostro autore costruisce un ideale di saggezza ispirato ad Orazio. Ci offre, cioè, un modello di saggezza basato sulla moderazione, sul riposo e sulla riflessione. Il poeta latino incarna ai suoi occhi l'esempio più alto di moralità e di rettitudine ed è la figura di riferimento alla quale tendere per raggiungere la *Sagesse* durante la vita. La figura che vediamo emergere da questa nostra analisi è quella di un intellettuale nutrito di idee illuministe, moderato e colto. Rodolphe Peyran nutre una forte passione per la scrittura e concilia le sue occupazioni di pastore con il *loisir* dello scrivere. Scrive per interesse e per diletto personale, diffonde i testi in seno alla cerchia dei

[13] Manoscritto *De là à mon Esprit.*

[14] Manoscritto *Horace.*

[15] Egli definisce questa felicità *vrai bonheur: «Le vrai bonheur ne se trouve que dans la sorte de médiocrité qui est trop petite pour exciter l'envie, et qui ne l'est pas assez pour s'attirer le mépris, le bonheur est le partage de celui qui libre et satisfait, cultive les champs qu'on cultivé les Pères...»* dal manoscritto *Horace.* Questo tema della vita tranquilla e del riposo ha una larga risonanza in tutto il XVIII secolo in Francia: la morale dei mondani, quella dei cristiani e dei *philosophes* si fondano su una saggezza comune: sono tutte morali del riposo: l'uomo sogna un luogo dove ritirarsi a meditare e ritrovare la tranquillità.

suoi conoscenti ma, al contempo, aspira ad essere ricordato tra gli uomini colti della sua epoca. Da una parte, vediamo l'umiltà dell'uomo che studia, si documenta per accrescere il suo sapere, scrive e diffonde i suoi pensieri sotto forma di lettere e *pamphlets* per avere uno scambio immediato di idee e conoscenze. Dall'altra troviamo l'anelito di gloria dell'intellettuale che desidera essere riconosciuto come uno scrittore erudito e godere, un giorno, di grande e meritata fama. La sua è una filosofia molto mondana e laica, caratterizzata da un ideale classico di saggezza in cui trova posto la fede in un possibile *bonheur* terreno. Approdo del suo pensiero, velato a tratti di scetticismo verso le cose del mondo, è comunque il concetto di *bienfaisance*: essa è la virtù più importante che l'uomo possa proporsi di mettere in pratica.

Questo mio studio ha inteso presentare il pastore Jean Rodolphe Peyran da un punto di vista principalmente letterario; non conosco a sufficienza la sua restante produzione ed in particolare quella di natura più strettamente teologica per dire come conciliasse questa sua filosofia con il fatto di essere uomo di Chiesa. Ritengo comunque che anche dalla sua predicazione non possano non trasparire quello spirito libero e quell'indipendenza di pensiero che caratterizzano i suoi scritti e la sua figura.

LA PREDICAZIONE DI RODOLPHE PEYRAN IN VAL GERMANASCA

di Milena Martinat

La curiosità per la storia dei miei fratelli e delle mie sorelle in fede ha fatto sì che per la mia tesi di laurea scegliessi di cercare i sermoni di un pastore che svolse il suo ministero in quella che attualmente è la mia comunità, Pomaretto. Nel mio lavoro accanto ad una parte storico-geografica e ad una biografica ho trascritto ed analizzato tre manoscritti inediti, conservati presso l'archivio della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice, del pastore Jean Louis Samuel Rodolphe Peyran. Si tratta di due sermoni e di una lettera sul Padre Nostro.

Il primo manoscritto analizzato è intitolato, dallo stesso Peyran, *«Lettre à M. Rostan sur la prière dominicale»*. È formato da cinque pagine scritte con calligrafia molto minuta. All'inizio del manoscritto il pastore enuncia una parte della sua tesi sul Padre Nostro, dicendo di voler mostrare qual è l'uso di questa preghiera fra i cristiani, precisando e chiarendo i motivi dell'inutilità della sua ripetizione. Il Signore non ha dato un formulario e Peyran scrive «*Je pense qu'il n'est point necessaire de reciter cette prière, et qu'elle ne doit plus être d'usage aujourd'hui».* Nei primi sei punti della sua lettera il pastore ribadisce la positività del Padre Nostro come una preghiera facente parte della Scrittura, che deve essere spiegata dai pastori ma, non deve essere considerata un formulario. L'impossibilità di considerare il Padre Nostro una formula fissa deriva dal fatto che la tradizione apostolica ci presenta due redazioni di questa preghiera; una nell'evangelo di Matteo al capitolo 6: 6-15 e una in quello di Luca al capitolo 11:2-4. Il pastore Peyran cerca di dare una risposta a questo dicendo che Gesù, dando due versioni ha voluto insegnare più che un formulario un modo di accostarsi alla preghiera. Quando in Luca troviamo scritto «*quando pregherete dite: Padre Nostro…»* possiamo ricavarvi quattro significati: 1. Quando pregate servitevi solo del Padre Nostro; 2. Quando pregate usando un'altra preghiera non dovete assolutamente dimenticare il Padre Nostro; 3. Quando pregate usate di tanto in tanto il Padre Nostro; 4.Quando pregate rivolgetevi a Dio conformemente al senso delle parole del Padre Nostro. Il pastore Peyran ammette solo la quarta possibilità. Un ulteriore argomento a sostegno della sua tesi lo trova nella tradizione apostolica. Non risulta però che durante i loro culti usassero il Padre Nostro «*ils nous introduisent souvent dans la manière dont ils célébraient le culte divin; qu'ils entrent même dans des details sur*

ce sujet, et qu'ils nous rapportent des prières entières ou il ne parait pas qu'il aient inseré les termes de l'Oraison Dominicale». Il pastore porta a sostegno della sua tesi anche un argomento cristologico. La ripetizione del Padre Nostro significa semplicemente rivolgersi a Dio Padre escludendo Gesù Cristo, spiega Peyran, questo risulta essere in aperto contrasto con quanto detto da Gesù in Giovanni XVI: 24 cioè che i cristiani dovevano pregare nel suo nome. *«Plusieurs théologiens, tant anciens que modernes, on regardé l'Oraison Dominicale comme prière parfaite à tout égard»* . Peyran non condivide questa affermazione perché, secondo lui, al Padre Nostro mancano i riferimenti dogmatici fondamentali della fede cristiana: la giustificazione per fede, la trinità, il concetto di grazia. Non esprimendo tutto il concetto cristiano, sostiene il pastore non può essere considerata la preghiera perfetta. Conclude il suo scritto con un ragionamento di tipo esortativo *«cependant je ne saurais me resoudre à blamer ceux qui ne sont pas de mon opinion. Il font bien de réciter l'Oraison Dominicale; s'ils croient cela nécessaire; mais…»* si trovano davanti a due pericoli: quello di dare alla preghiera un carattere superstizioso, pensando che l'unica cosa importante sia la ripetizione oppure, il carattere della profanazione, ripetendo senza capire e facendola ripetere a dei peccatori. *«A tous ces égards, ils pécheraient contre leurs propres principes, et profaneraient une prière, qu'ils regardent comme l'ouvrage le plus parfait»* che essi ritengono di avere.

Il secondo manoscritto analizzato è un sermone su Genesi III: 19 «*Tu es poudre et tu retourneras en poudre»*.

Questa predicazione del pastore Peyran sul tema della morte ruota prevalentemente attorno alla considerazione che la paura della morte deve suggerire atteggiamenti moralmente irreprensibili. Il testo è diviso in quattro parti: la prima di introduzione; la seconda ci indica quali sono i buoni effetti sull'animo dell'uomo che ha un pensiero abituale nei confronti della morte; nella terza ci spiega i motivi della paura di pensare o di parlare della morte; nella quarta abbiamo una piccola conclusione. Tutta la predicazione è ricca di riferimenti al vivere quotidiano e per ogni concetto usa esempi molto pratici. Questa predicazione appare molto didattica e concreta, ricca di domande rivolte all'uditorio e alle quali il predicatore dà delle risposte.

La parte «introduttiva» è chiamata nel testo *Exorde* e inizia con la frase «*Les vérités les plus terribles non sont pas toujours les moins salutaires»*; il tema della morte è fra questi. Il paragone con alcuni popoli del passato che si riunivano sui sepolcri per prendere le grandi decisioni serve a ricordare all'uditorio che *«vous êtes mortels»* e che il pensiero della morte può rendere la vita più piacevole a Dio e più utile all'uomo.

Nella seconda parte, quella chiamata *«première partie»*, il pastore vuole mettere in evidenza come i discorsi sulla morte debbano avere per dei cristiani dei buoni effetti. Infatti prima che l'uomo pensasse a Dio, la morte era i più grande dei mali, ma la venuta di Gesù Cristo ha messo davanti all'uomo la vita e l'immortalità, la morte non deve più essere oggetto di terrore perché

alla morte c'è consolazione. Il pastore Peyran si rende però anche conto come questi aspetti positivi legati alla morte siano un po' estranei alla più parte dei cristiani. Proprio per questo motivo fa due serie di esempi. Le passioni, l'orgoglio portano l'uomo alla depravazione, al crimine e soffocano i buoni sentimenti che la provvidenza ha messo nei cuori degli uomini. I beni fragili che si hanno sulla terra non impediscono alla morte di venire. Un altro esempio è quello dell'intemperante, se vedesse la mano di Dio con l'annuncio della morte tornerebbe indietro chiedendo di poter espiare i propri peccati. Il pensiero della morte deve servire a smorzare le passioni dell'uomo. Il secondo ciclo di esempi vuole mostrare come il pensiero della morte doni speranza, sia all'uomo sereno al quale ispira nuove speranze, sia all'uomo afflitto che trova nella morte una tenera amica; per l'uomo afflitto la vita è un tormento e la morte una consolazione.

Nella terza parte il pastore sostiene che i cristiani non sono dei pagani senza speranza al di là della tomba, quindi devono meditare sulla morte proprio perché li spaventa ancora. Ci si deve rendere familiare il pensiero della morte accompagnando un fratello alla sua ultima dimora e ricordando che è inutile spaventarsi poiché il Signore non ci ha creati immortali ma ci ha detto *«tu es poudre et tu retourneras en poudre»* (Genesi III: 19). Alla paura della morte la Scrittura ci dice «*Votre corps est sémé dans la corruption, mais il resuscitera incorruptible, notre corp est sémé dans un état méprisable et il resuscitera glorieux»*. La conclusione che dà il pastore alla paura della morte è nell'affermazione *«Si la pensée de la mort vous épouvante, ce n'est qu'en y pensant que vous puovez calmer ces terreurs, si elle ne vous epouvante pas, vous êtes doublement coupable de n'y pas penser»*. Nella seconda parte di questa sezione Peyran spiega come per ogni età della vita l'uomo trovi delle scuse vane per non pensare alla morte, non rendendosi conto che la morte può venire in qualunque istante e trovarlo impreparato. Il pensare che per meditare sulla morte si avrà tempo nella vecchiaia è un errore, perché in quel tempo, l'uomo è affaticato ed nuovamente un po' come un bambino.

La fine del sermone si presenta come una preghiera che termina con *«Qu'a la fin de nos jours nous nous endormirons paisiblement dans le sein de notre Dieu, et nous nous plongeions sans crainte dans les abymes de l'Eternité. Amen»*.

Il terzo manoscritto analizzato è un sermone su I Pietro 2: 9-10. La calligrafia di questo scritto non è chiara e spesso si incontrano difficoltà nella lettura dovute, in parte alle abbreviazioni di difficile comprensione, in parte alla scrittura.

Il testo inizia con una trascrizione abbreviata del passo preso in considerazione. La sua tesi iniziale consiste nell'affermare che tutto nel modo è di Dio e che il popolo di Dio è potuto diventare tale grazie alla Sua iniziativa di misericordia.

In un altro paragrafo viene spiegata la situazione di vita dei pagani e degli ebrei quando *«ils etoyent dans les tenebres»*. L'essere nelle tenebre, nella

Scrittura significa l'ignoranza, la corruzione, la miseria: il pastore spiega i vocaboli citati. Il popolo nelle tenebre non è certamente il popolo di Dio. Il popolo di Dio, scrive Peyran, è quello che è stato tratto d'Egitto, che è stato nutrito nel deserto, non gli ebrei sparsi fra i pagani senza profeti ad istruirli. Sia gli ebrei che i Gentili non erano santi ma sono stati chiamati ad uscire dalle tenebre verso la luce di Dio, affinché conoscessero la verità, la purezza della vita, la gloria e la felicità. Nel manoscritto il pastore scrive *«La Loy à été donné par Moïse, la grace etla verité est venue par Jesus Christ»*. La vera rivoluzione a tutto ciò è che *«Dieu les a appelés des tenebres à sa merveilleuse lumière: et cela par la manifestation de Jesus Christ et de son Evangile»*.

La parte centrale di questo sermone la si potrebbe identificare come la parte didattica. Vengono spiegati i termini *generation elue, sacrificateurs, Rois, nation sainte, peuple acquis.* Tutti questi concetti accuratamente spiegati sono una luce, una *lumière merveilleuse pour montrer qu'elle surpasse toute connoissence des hommes*, per far pensare alla felicità che l'Evangelo trasmette. La resurrezione è citata per completare l'analisi dei vocaboli *peuple acquis*. L'orgoglio dell'uomo vorrebbe avere la sua parte ma, scrive Peyran *«l'Ecriture impose silence à notre curiosité et à notre orgueil».*

La conclusione è formata da una serie di domande provocatorie *«Nous n'adorons pas le bois et la pierre? Mais l'avarice n'est pas une idolatrie sainte? Le luxe n'est pas une idolatrie? Le ventre n'est pas une sale divinité?* L'esortazione finale dice *«changeons de conduite, repondons à la misericorde de Dieu, annonçons ses vertus […] que Dieu nous trouve dans cet emploi»*.

CONFRONTO TRA LA LETTERA SULLA TOLLERANZA[1] DI JEAN-RODOLPHE PEYRAN E ALCUNI SCRITTI[2] DI JOHN LOCKE

di Monica Pini

Il tema della tolleranza, che forma l'oggetto del manoscritto del Peyran qui considerato, ha ispirato una riflessione che continua da secoli. Il pensiero umanistico offre un valido contributo allo sviluppo di tale riflessione ed Erasmo da Rotterdam, affermando che per un'autentica fede non sono necessarie che poche verità è, significativamente, tra i primi sostenitori della priorità di un'adesione all'essenza del messaggio evangelico rispetto alle formulazioni dogmatiche.

Tommaso Moro nell'*Utopia* del 1526 sostiene che ogni religione, al di sopra del contenuto positivo dei suoi dogmi, dovrebbe sempre ispirarsi ad un unico modello ideale di religione naturale e giunge persino a progettare una città ideale nella quale auspica l'abolizione di chiese costituite al fine di evitare ogni vincolo che condizioni in qualche modo l'espressione della religiosità. Montaigne nella sua opera *Sulla libertà di coscienza*, difende la libertà di coscienza stessa per motivi di natura politica. Jean Bodin, a sua volta, sostiene la necessità di una conciliazione tra le diverse religioni in nome di un ritorno alla religione naturale che avrebbe eliminato ogni controversia dogmatica, fonte di dissidi. I pensatori della Scuola platonica di Cambridge, che si sviluppa in Inghilterra nei primi decenni del Seicento, riprendendo il pensiero umanistico, sostengono che per il sorgere di un'autentica religione non ci sia bisogno di alcuna rivelazione, ma che siano sufficienti alcuni principi, validi per tutti, che l'uomo può conoscere tramite la ragione. La riflessione di Spinoza riguardante la tolleranza emerge dal *Trattato teologico-politico* del 1670, il cui scopo è, come sostiene l'autore nella prefazione «...dimostrare che questa libertà (libertà di giudizio e la facoltà di onorare Dio secondo il proprio criterio...), non soltanto è compatibile con la religione e con la pace dello Stato, ma anzi non può essere soppressa senza pregiudizio della stessa

[1] Rodolphe Peyran, *Lettre sur la Tolerance*, Torre Pellice, ASSV, Carte Peyran, f.84.

[2] John Locke, *Saggio sulla tolleranza e Lettera sulla tolleranza in Scritti sulla tolleranza*, a cura di Diego Marconi, Torino, Einaudi,UTET, 1977.

religione e della stessa pace dello Stato...»[3]. Esaminando la Sacra Scrittura e trovando che l'insegnamento in essa contenuto non presenta nulla che non si accordi con la ragione, Spinoza riconosce nelle verità fondamentali della Rivelazione, quel nucleo essenziale della religione universale cui tutti gli uomnini possono pervenire mediante l'uso della ragione stessa, il cui unico precetto irrinunciabile è il dovere di obbedire a Dio con animo integro, coltivando la giustizia e la carità.

Su questi elementi l'autore fonda l'utilità, per lo Stato, di adottare un atteggiamento tollerante nei confronti di chiunque, lasciando ad ognuno la libertà di vivere la propria fede secondo quanto ha di essa compreso.

Del pensiero di questi autori sembra essere a conoscenza Locke che, nei suoi scritti sulla tolleranza, riprende spesso formulazioni già note; il contributo personale del filosofo va ricercato piuttosto nel modo in cui utilizza il materiale di cui dispone per proporre non solo una teoria filosofica ma, soprattutto nel Saggio del 1667, una soluzione concreta capace di rispondere ai problemi dell'Inghilterra del suo tempo.

L'analisi degli scritti evidenzia lo sviluppo che subisce il pensiero del filosofo, sviluppo influenzato dai mutamenti della situazione politico-sociale in cui si trova a vivere e dal contatto diretto con realtà in cui la tolleranza trovava già una concreta applicazione.

Particolarmente valida ed utile è la fondamentale e chiara analisi che egli compie al fine di determinare cosa sia e quali competenze e limiti abbia il potere politico-civile (lo Stato identificato spesso con il magistrato) e quali invece la Chiesa. Questa distinzione diviene la premessa irrinunciabile ad ogni discorso valido e fondato sulla tolleranza in quanto ogni uomo si trova ad essere, nello stesso tempo, apppartenente ad uno Stato, di cui deve rispettare le leggi, ed aderente ad una Chiesa costituita e strutturata.

La continua rielaborazione del proprio pensiero porta il filosofo da un'iniziale posizione contraria alla tolleranza ad una successiva posizione di accettazione ed adesione a tale principio.

Tale riflessione, che lo impegna per più di quarant'anni, viene depositata in una serie di scritti i primi dei quali *«Domanda: se il magistrato civile possa legittimamente imporre e determinare l'uso di cose indifferenti in relazione al culto religioso»* del 1660 e *«Può il magistrato arrogarsi le cose indifferenti nei riti di culto e imporle al popolo? Sì»* del 1662 sono opere contro la tolleranza che si fondano su due concetti fondamentali: il primo, che il potere politico deve essere assoluto per essere stabile ed efficace; il secondo, che le diverse credenze, ed i conseguenti diversi comportamenti, in materia religiosa, sono causa di disordine e conflitto politico e sociale.

I mutamenti politici ed il contatto diretto a Cleve, capitale del Brandeburgo, con una società politica tollerante, ma non disordinata o conflittuale, permettono al filosofo una rielaborazione del proprio pensiero.

[3] Benedetto Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi, 1972.

Il passaggio ad una posizione favorevole è testimoniato dal *Saggio sulla tolleranza* del 1667 che si apre con la definizione dello scopo del magistrato che deve usare la propria autorità «per il bene, la conservazione e la pace degli uomini che fanno parte della società alla quale egli è preposto»[4].

A questa segue l'importante distinzione tra le cose che riguardano la società e le cose che non riguardano la società; queste ultime divise in indifferenti e buone o cattive in sé. In questo modo vengono posti dei limiti all'azione del magistrato che non è tenuto ad intervenire nelle questioni che non competono il bene della società e che coincidono con la sfera dell'interiorità del singolo.

Locke afferma anche che, in ambito religioso, non è la pluralità delle credenze a determinare disordini e conflitti, ma il tentativo di imporre un'unica fede alla quale tutti debbano necessariamente aderire.

Il bene pubblico è il criterio ed il fine del governo; unico limite è la salvaguardia del diritto di proprietà, per garantire il quale Locke sostiene la necessità di escludere dalla tolleranza l'ateismo. Tale scelta, che sembrerebbe contraddire la precedente affermazione che sosteneva la tollerabilità di tutte le opinioni speculative, è in realtà giustificata da un motivo economico; fino al 1677, anno in cui viene emanata una legge che impone contratti scritti e firmati dai due contraenti, in Inghilterra la fede in Dio, fondamento di ogni moralità, è garante anche della validità dei contratti e quindi della possibilità stessa del commercio che si basava su accordi verbali giurati.

Questo saggio, pur caratterizzato da un taglio prevalentemente pragmatico, mirante cioè ad offrire soluzioni concrete ai problemi presenti nella società inglese, presenta già alcune delle argomentazioni più generali che saranno alla base degli scritti successivi; tra queste, ad esempio, la constatazione dell'inefficacia dell'uso della forza nel tentativo di convincere le persone a cambiare la propria fede e la consapevolezza che spesso la persecuzione può trasformare un avversario religioso in un nemico politico.

Già presente nel Saggio è anche il principio latitudinaristico che tende a ridurre le verità religiose ad un piccolo nucleo fondamentale al quale tutti possono aderire, al di là dei diversi apparati dogmatici-istituzionali assunti dalle singole chiese; la necessità di escludere i cattolici dalla tolleranza è motivata sia dal fatto che, essendo sudditi del Papa non possono garantire fedeltà al sovrano, sia dal fatto che essi stessi non sono disposti a tollerare coloro che aderiscono ad una diversa fede.

Nel Saggio del 1667 la tolleranza è soprattutto un metodo efficace di governo in quanto garantisce maggior tranquillità interna allo stato impedendo ad ognuno di imporre il proprio punto di vista come l'unico vero.

Del 1685 è la *Lettera sulla tolleranza*, dalla quale emergono gli ulteriori sviluppi del pensiero di Locke sulla tolleranza, influenzato anche dall'attività politica svolta negli anni trascorsi tra la stesura delle due opere.

[4] John Locke, *Saggio...*, p. 89.

Nella Lettera l'orizzonte si espande: non è più la situazione dell'Inghilterra che attira l'attenzione del filosofo, ma il desiderio di proporre una riflessione filosofica sui fondamenti della tolleranza, per evidenziarne la validità universale e non solo funzionale ad una più tranquilla convivenza sociale. Le principali argomentazioni sostenute in questo secondo scritto sono: il tema della carità cristiana e della pace, come elementi caratterizzanti l'autentica fede; il tema della separazione fondato sulla chiara distinzione e definizioni degli ambiti e dei limiti della chiesa e dello stato; il tema latitudinaristico che garantisce una tranquilla convivenza tra chiese diverse, accomunate però da un nucleo irrinunciabile di verità ricavabili dalla Scrittura.

Anche in questa sede vengono ribaditi i limiti dell'applicazione della tolleranza dalla quale sono ancora esclusi i cattolici che sono perseguibili non per le loro opinioni religiose, ma per le implicazioni politiche che da esse ne derivano, prima fra tutte la sottomissione all'autorità del Papa come autorità assoluta, non limitata alla sfera spirituale, e gli atei.

La *Seconda lettera sulla tolleranza*, che apparve pseudonima nel 1690, ripropone gli argomenti degli scritti precedenti con alcune aggiunte; ad esempio Locke sostiene che la vera religione sussiste indipendentemente dal sostegno e dalla protezione dell'autorità civile per cui la persecuzione e l'intolleranza sono inutili. Parallelamente a ciò Locke riconferma l'incapacità della forza di condurre alla vera fede, all'autentica adesione interiore, suscitabili solo dalla Grazia divina.

Nonostante l'assenza di novità rilevanti rispetto alla Lettera del 1685, la Seconda Lettera si presenta complessivamente originale rispetto agli scritti precedenti soprattutto per il prevalere dell'interesse dell'autore di analizzare e fondare sempre più la tolleranza su basi generali, universalmente valide.

La *Terza lettera sulla tolleranza* che viene pubblicata nel 1692 è il testo che maggiormente rivendica il carattere di completezza ed esaustività nella trattazione dell'oggetto; Locke riprende tutti i concetti fino ad ora utilizzati scandagliandone ogni possibilità argomentativa ed introducendo anche nuove riflessioni. A tal proposito assume rilievo la differanza tra le verità oggetto di conoscenza e le verità oggetto di credenza; di queste ultime fanno parte le verità di fede che, pur essendo ragionevoli o conoscibili anche mediante la ragione di cui Dio ha dotato ogni uomo, non raggiungono mai il grado oggettività che ne garantisca la certezza.

In questa Terza lettera maggiore è lo spazio che Locke riserva al riconoscimento dei diritti della coscienza individuale al punto che l'autore sostiene la gravità di qualunque azione che tenda a costringere un uomo ad agire contro la propria coscienza nelle decisioni che si rifanno alla sfera personale (quella che il filosofo identifica con le materie indifferenti).

La terza Lettera è il testo in cui Locke dilata maggiormente i limiti di applicabilità della tolleranza circoscrivendola comunque sempre a quelle opinioni speculative che non hanno rilevanza per l'ordinamento civile.

Infine nel 1706 esce postuma la *Quarta lettera sulla tolleranza* che, oltre ad essere incompiuta per la morte dell'autore, non contiene novità rilevanti sul tema. Da questo testo emerge la crescente insofferenza del filosofo nei confronti di ogni forma di dogmatismo ecclesiastico; tra tutti gli argomenti a sostegno della tolleranza, in quest'ultimo scritto l'autore concede spazio solo a quello relativistico che fa dipendere l'applicazione di un atteggiamento tollerante dall'impossibilità di accertare, in termini oggettivi e certi la verità in materia religiosa.

Sarà in Inghilterra che il deismo, sviluppatosi nel primo Settecento, riprende il concetto di religione naturale concepita a misura delle capacità dell'uomo, ispirata ai principi di tolleranza e libertà di coscienza e finalizzata alla promozione del vivere sociale ed individuale.

Parallelamente a questa riflessione il deismo si impegna anche in una critica all'autoritarismo in ambito politico e religioso e nella denuncia degli effetti devastanti dell'intolleranza e del fanatismo.

Tali argomenti saranno sviluppati nel continente da alcuni Philosophes che faranno della lotta contro la supestizione e i pregiudizi aspetti irrinunciabili e prioritari del proprio programma.

Tra questi Voltaire, profondamente imbevuto delle idee del deismo, con il quale fu in contatto durante il suo soggiorno in Inghilterra, si applica particolarmente per la diffusione di questo valore cui riserva un'opera, il *«Trattato sulla tolleranza»* del 1773, che si rivela essere un'appasionata polemica contro le forze dell'oscurantismo e il fanatismo. L'occasione da cui trae spunto l'autore per la stesura dell'opera è l'esecuzione, avvenuta a Tolosa nell'ottobre del 1771, di un calvinista accusato dai cattoli dell'uccisione del figlio che si era suicidato; partendo dalla denuncia di tale situazione, nota come «caso Calas», l'autore, basandosi su un'iniziale analisi storica, presenta la tolleranza come un principio del diritto naturale che aveva già trovato applicazione in Grecia, a Roma e persino presso il popolo ebraico; il fanatismo e la superstizione, che soli non devono essere tollerati in quanto unici ostacoli al progresso della ragione, costituiscono una regressione per l'uomo, impedendogli di vivere con la dignità che gli compete.

Questa rassegna ci riconduce al centro della presente relazione e cioè all'analisi della «*Lettera sulla tolleranza»*, manoscritto inedito di Rodolphe Peyran.

Interessa a questo punto verificare, attraverso un'attenta lettura del testo, quale sia il pensiero del Peyran sull'argomento.

Inizialmente questa ricerca prevedeva un confronto con il Trattato sulla Tolleranza di Voltaire ma l'approfondimento dello studio mi ha condotta fino ad alcuni testi del Locke col quale, mi sembra, ci siano maggiori punti di contatto.

Il metodo seguito è quello di uno stretto confronto tra il manoscritto del Peyran e due delle già citate opere di Locke: Il Saggio del 1667 e la Lettera del 1685, limitandomi spesso ad un semplice accostamento dei testi che ne evidenzi la similarità.

Peyran inizia ponendo la questione se «nella diversità dei sentimenti in cui si trovano i Cristiani o nella quale sono quasi sempre stati, e che è inevitabile, si debba preferire la costituzione di uno stato dove si permettano più religioni a quello di quelli (Stati) in cui non se ne accoglie che una?»[5]. Subito l'autore prende posizione a favore della tolleranza: «Io sostengo che quello in cui si tollerano diversi sentimenti è meglio disciplinato»[6] fornendo i criteri fondamentali in base a cui svolgerà la propria tesi. Riconosce la validità delle argomentazioni fornite dalla ragione e dalla religione, ma specifica che in questa sede si limiterà a considerare le ragioni della Politica. Si premura di evidenziare alcune delle conseguenze negative che si realizzano negli stati intolleranti, quali: la riduzione della religione ad una credulità acritica, l'esclusione dallo Stato stesso di tutti coloro che presentano un'opinione contraria a quella dominante o, almeno, di coloro che non accettano di adeguare il loro comportamento a tale credenza ma, soprattutto il rischio, per lo Stato di «... essere perso se non si dà agli Ecclesiastici un'autorità assoluta di decidere non soltanto di tutti i sentimenti che potranno formarsi, ma anche di giudicare se qualcuno deve essere trattenuto o cacciato, se si trova ad avere qualche pensiero opposto ai loro...»[7].

Quest'ultimo effetto negativo, sottolineato dal Peyran, richiama, per contrasto, il pensiero del Locke che pone, come condizione preliminare della tolleranza la chiara distinzione ed autonomia del potere civile da quello religioso sottolineando che, tra le competenze dei dei due non deve esistere conflitto o sovrapposizione alcuna. «...ritengo che si debba innanzitutto far distinzione tra materia civile e religiosa, e che si debbano fissare convenientemente i confini tra chiesa e stato. Se non si fa questo, non si possono in alcun modo regolare i conflitti tra quelli che hanno a cuore effettivamente, o fingono di avere a cuore la salvezza delle anime o quella dello stato...»[8]; e ancora: «...quale che sia l'origine della loro autorità, essa è ecclesiastica, e dunque deve restare confinata nell'ambito della chiesa, né può etendersi in alcun modo agli affari civili, dal momento che la chiesa stessa è completamente separata e scissa dallo stato e dagli affari civili. I limiti sono da ambo le parti fissi e inamovibili»[9].

Il Peyran prosegue la lettera cercando alcune soluzioni agli inconvenienti che «...coloro che non vogliono tollerare niente, immancabilmente producono...»[10].

La prima soluzione è offerta dai «...lumi della Natura e della Rivelazione che ce ne danno un mezzo, questo è di tollerare la diversità dei sentimenti.

[5] Rodolphe Peyran, *Lettre*..
[6] Ibidem.
[7] Ibidem.
[8] John Locke, *Lettera*..., p.135.
[9] Ibidem, p.145.
[10] Rodolphe Peyran, *Lettre*...

Non c'è affatto ragione di Politica che si possa opporre ragionevolmente a ciò poiché, per non dire che sarebbe un'empietà, è che l'autentica politica, che consiste nel procurare il bene dei popoli e non ad elevare semplicemente il potere di poche persone, la vera Politica, dico io, si accorda molto bene con la Ragione e la Religione»[11].

Questo passo permette un confronto con diversi punti degli scritti lockiani, dai quali mi sono limitata a trarre solo alcune citazioni significative, tra tutte le possibili, ma che mi sono sembrate sufficienti per dimostrare la consonanza tra i due autori.

Locke afferma: «Il potere e l'autorità di cui il magistrato è investito non ha altro scopo che quello di essere usata per il bene, la conservazione e la pace degli uomini che fanno parte della società alla quale egli è preposto»[12]; ancora: «La tolleranza verso coloro che hanno opinioni diverse in materia di religione è a tal punto consona al Vangelo e alla ragione, che appare una mostrusità che ci siano uomini così ciechi, di fronte ad una luce così chiara»[13].

A questo punto dello scritto Peyran evidenzia come non sia la tolleranza, bensì l'impiego della violenza a causare dei disordini all'interno dello Stato e dice che: «Non è vero che i disordini siano un effetto della tolleranza; al contrario essi non sono fondati che sull'opinione perniciosa che i più forti hanno il diritto di cacciare i più deboli. Quando si è persuasi in tutto un paese che bisogna sopportarsi reciprocamente, vi si vive in pace, ma quando si crede che non bisogna tollerare nulla, si suscitano delle sedizioni alla prima diversità di sentimenti che si solleva dove si cerca di far cacciare dei cittadini a causa di ciò. Io concludo da questo che coloro che vogliono conservare la pace degli Stati, non potendo impedire la diversità dei sentimenti senza danneggiarli, come ho dimostrato, bisogna che si applichino a fare in modo che i popoli imparino a sopportarsi reciprocamente, cosa non impossibile.... Non c'è che da permettere che si difenda pubblicamente la tolleranza e che la si possa abbracciare e si vedrà che tutte le persone ragionevoli esistenti l'abbracceranno, e la stabiliranno così bene col tempo che ci si abituerà senza fatica. Infatti per fare in modo che la verità trionfi sulla menzogna non bisogna che impedire che la menzogna opprima la verità con la violenza. Dal momento che è costretta a combattere ad armi pari, cioè attraverso la ragione solamente, è presto vinta...»[14].

Ancora una volta sono possibili dei parallelismi con Locke dove afferma che: «Non la diversità di opinioni, che non si può evitare, ma il rifiuto della tolleranza a quelli che hanno opinioni diverse, che avrebbe potuto essere concessa, ha prodotto la maggior parte delle contese e delle guerre di reli-

[11] Ibidem.
[12] John Locke, *Saggio*..., p. 89.
[13] John Locke, *Lettera*..., p. 135.
[14] Rodolphe Peyran, *Lettre*...

gione che sono sorte nel mondo cristiano»[15]; e ancora: «La verità sarebbe già fortunata, se le si desse una buona volta piena libertà. Poco aiuto le ha portato mai o le porta il potere dei grandi, a cui la verità non è nota sempre, né sempre gradita; non ha bisogno della violenza per trovare ascolto presso lo spirito degli uomini, né la si può insegnare per bocca della legge. Sono gli errori a regnare grazie ad aiuti estrinseci presi a prestito. La verità, se non afferra l'intelletto con la sua propria luce, non può riuscirci grazie alla forza altrui»[16].

Solo a questo punto della sua lettera Peyran esprime il proprio concetto di tolleranza distinguendone una Ecclesiastica «...per la quale si tollerano diversi sentimenti all'interno di una medesima Chiesa...»[17] da una Politica «...secondo la quale coloro che sono alla guida dello Stato, benché seguano i sentimenti della Religione Pubblica, tollerano che i loro concittadini non li seguano, e facciano professione di altri sentimenti...»[18].

Locke a sua volta sostiene che: «La giurisdizione tutta del magistrato si estende soltanto a questi beni civili, e che ogni diritto e potere di un'autorità civile è limitato e circoscritto alla cura e alla promozione di questi soli beni, né può o deve in alcun modo essere esteso alla salvezza delle anime...»[19]; e ancora: «L'autorità civile è la stessa dappertutto, e non può attribuire più diritti ad una chiesa, per il fatto di essere in mano ad un sovrano cristiano anziché ad uno pagano; cioè non può attribuirne nessuno»[20]; più oltre: «... nessuno è tenuto, nell'ambito della religione, ad uniformarsi ai suggerimenti o all'autorità di un altro al di là di quel che gli pare giusto. Ciascuno è il supremo e ultimo giudice della sua salvezza, perché si tratta di una questione sua personale, da cui gli altri non possono ricervere alcun danno»[21].

Peyran, sottolineata la validità della tolleranza, ne fissa subito i limiti: «...onde impedire che essa sia nociva allo Stato...»[22]. Questi sono: «1. Non si dever tollerare niente che sia contrario alla Società Civile, o, che è la stessa cosa, che sia opposto ai buoni costumi; come se qualcuno insegnasse che la lussuria è permessa, che il furto è giusto. È evidente che queste opinioni distruggerebbero la Società, e che non le si devono affatto tollerare. Tale ancora è l'ateismo che distrugge ogni idea di vizio e di virtù, e che fa sì che si creda che tutto è permesso purché si evitino le pene portate dalle Leggi umane..... 2. Ma si deve tollerare ogni speculazione che non tocchi i buoni costumi e la Società Civile, quali essi siano, per esempio i sentimenti

[15] John Locke, *Lettera*...p. 178.
[16] Ibidem, p. 165.
[17] Rodolphe Peyran, *Lettre*...
[18] Ibidem.
[19] John Locke, *Lettera*...pp. 135-136.
[20] John Locke, *Lettera*..., p. 145.
[21] Ibidem, pp. 166-167.
[22] Rodolphe Peyran, *Lettre*...

puramente speculativi sull'Eucarestia.... 3. Questa tolleranza non impedisce che si possano prendere delle precauzioni contro coloro che la vorrebbero distruggere e che fanno di questo uno degli articoli della loro religione, come i Cattolici Romani che fanno professione di distruggere tutte le altre sette.... 4. La tolleranza deve essere costante e regolata, cioè deve essere perpetua come le altre Leggi fondamentali dello Stato...»[23].

L'attenzione a fissare i limiti entro cui applicare la tolleranza è propria anche del Locke che sostiene che: 1. «...la fede in una divinità non deve essere annoverata fra le opinioni puramente speculative, dato che essa è a fondamento di ogni moralità, ed influenza l'intera vita e le azioni degli uomini, e senza di essa un uomo non deve essere considerato altrimenti che una delle specie più pericolose di bestie selvagge, e quindi incapace di far parte di una società qualsivoglia»[24]; a tal proposito nella Lettera: «Il magistrato non deve tollerare nessun dogma avverso e contrario alla società umana o ai buoni costumi, che sono necessari alla conservazione della società civile»[25]; e ancora: «Non devono in nessun modo essere tollerati coloro che negano che esista una divinità. Per un ateo, infatti, né la parola data, né i patti, né i giuramenti, che sono i vincoli della società umana, possono essere stabili o sacri; eliminato Dio anche soltanto col pensiero, tutte queste cose cadono. Inoltre, chi elimina dalle fondamenta la religione per mezzo dell'ateismo, non può in nome della religione rivendicare a se stesso il privilegio della tolleranza»[26]. 2. «Affermo che soltanto le cose appartenenti alla prima specie, vale a dire le opinioni speculative ed il culto divino, sono le sole cose che godono di un diritto alla tolleranza assoluto ed universale. In primo luogo le opinioni puramente speculative come la fede nella Trinità, nel Purgatorio, nella Transustanziazione... che in questo campo ciascun uomo goda di una libertà illimitata si vede dal fatto che le pure e semplici speculazioni non pregiudicano in alcun modo le mie relazioni con gli altri uomini... non possono in alcun modo turbare la pace dello stato o creare inconvenienti al mio prossimo, e quindi non rientrano nella giurisdizione del magistrato»[27]; nella Lettera: «Ci sono alcune opinioni ed azioni che sono completamente separate dall'interesse dello Stato e non hanno alcuna influenza diretta sulla vita degli uomini nella società: e queste sono tutte le opinioni speculative ed il culto religioso; ed hanno un chiaro diritto alla tolleranza universale, rispetto a cui il magistrato non deve prevaricare»[28]. 3. «...è evidente che i cattolici romani siano sudditi di un sovrano diverso ...non devono essere tollerati dal magistrato nell'esercizio della loro religione. E ciò che può renderli ancor

[23] Ibidem.
[24] John Locke, *Saggio*..., p.95.
[25] John Locke, *Lettera*, p.170.
[26] Ibidem, p.172.
[27] John Locke, *Saggio*..., pp.91-92.
[28] John Locke, *Lettera*..., p.109.

meno passibili di tolleranza si verifica quando essi dispongono del potere di un sovrano vicino, della loro stessa religione, che approvi e sostenga in ogni occasione queste dottrine pericolose per il governo»[29]; in un altro passo: «Quanto ai papisti, è sicuro che parecchie delle loro pericolose opinioni, che sono assolutamente distruttive per ogni governo eccettuato quello del papa, non deve essere tollerata la diffusione;...I papisti non devono godere i benefici della tolleranza, perché, dove essi hanno il potere, si ritengono in obbligo di rifiutarla agli altri. È infatti irragionevole che abbia piena libertà di religione chi non riconosce come proprio principio che nessuno debba perseguitare o danneggiare un altro per il fatto che questi dissente da lui in fatto di religione»[30]; e ancora: «Non può aver diritto ad essere tollerata dal magistrato quella chiesa in cui tutti coloro che sono ammessi passano per ciò stesso al servizio di un altro sovrano, e a lui devono obbedienza.»[31].

Nel concludere la lettera Peyran accenna, quasi di sfuggita, ma non senza sortire effetto alcuno, alla Carità come uno dei motivi più ovvi su cui fondare la tolleranza. «Potrei dilungarmi molto in materia di tolleranza e mostrare che essa è non solo un articolo di buona Politica, ma anche della Religione Cristiana, che non raccomanda nulla quanto la Carità, nell'idea della quale la Tolleranza è largamente contenuta ...»[32].

Locke, a tal proposito, nelle prime pagine dell'Epistola scrive: «Ritengo la tolleranza tra i Cristiani il principale segno distintivo della vera chiesa.... non è cristiano chi manca di carità, di mitezza e di benevolenza verso tutti gli uomini in generale, anche quelli che non professano la fede cristiana... Nessuno può essere cristiano senza carità e senza la fede che agisce con l'amore, non con la forza...»[33]; continua: «Al criterio della giustizia si devono aggiungere i doveri della benevolenza e della carità»[34].

Gli evidenti e continui richiami che è possibile effettuare tra la Lettera del Peyran e gli scritti del Locke, dimostrano l'affinità di pensiero dei due autori in materia.

Il manoscritto del Peyran risulta indubbiamente parziale e semplificato rispetto ai più ampi ed elaborati trattati del Locke in cui la questione è affrontata con maggiore sistematicità: gli argomenti presentati dal filosofo inglese sono più numerosi e maggiormente approfonditi, ma nessuno di questi viene rifiutato dal Peyran il quale, alla fine della lettera riconosce esplicitamente la parzialità ed i limiti del proprio lavoro: «Potrei dilungarmi molto in materia di tolleranza ... tuttavia non credo di doverlo fare perché non potrei esaurire questa materia in una semplice lettera e che i principi generali che ho dato

[29] Ibidem, pp. 104-106.
[30] Ibidem, p. 111.
[31] John Locke, *Lettera*..., p. 171.
[32] Rodolphe Peyran, *Lettre*...
[33] John Locke, *Lettera*..., pp. 131-132.
[34] Ibidem, p. 142.

mi sembrano sufficienti per farsi un'idea della Tolleranza politica quale io la concepisco...»[35].

Sarebbe utile approfondire la ricerca effettuando ulteriori paralleli con le altre Lettere dedicate dal Locke alla tolleranza, ma ci sembra di poter concludere che, nonostante l'assenza, nel manoscritto consideraro, di citazioni dirette, largamente testimoniata da molti altri manoscritti, è abbastanza evidente l'ombra del filosofo inglese alle spalle del Pastore di Pomaretto.

[35] Rodolphe Peyran, *Lettre*...

Appendice

LETTERA SULLA TOLLERANZA DI RODOLPHE PEYRAN ASSV CARTE PEYRAN FASC. 84

Signore,

ho inteso molte persone sostenere che in generale la diversità dei sentimenti in materia di Religione all'interno di uno Stato lo indebolisce; io mi trovo d'accordo con essi perché secondo le loro osservazioni, ciò è sufficiente spesso per dare agli spiriti turbolenti l'occasione di infastidire (disturbare). Ma la questione non sta propriamente in questo, si tratta solamente di sapere se nella diversità dei sentimenti in cui si trovano i Cristiani o nella quale sono quasi sempre stati, e che è inevitabile, si debba preferire la costituzione di uno Stato dove si permettano più religioni a quello di quelli (Stati) in cui non se ne accoglie che una? Io sostengo che quello in cui si tollerano diversi sentimenti è meglio regolato (disciplinato). Senza parlare delle ragioni che l'Equità naturale e l'Evangelo forniscono per questo e che sono più chiare del giorno, io mi limiterò a quelle ragioni di Politica che non appaiono meno evidenti.

In primo luogo coloro che suppongono che tutto un popolo possa permanere nello stesso sentimento in materia di Religione, suppongono una cosa che non è mai avvenuta che tra i popoli barbari, tali quali erano i Moscoviti nel 16° secolo, che propriamente parlando non avevano affatto sentimento, ma facevano solamente professione di andare in certi luoghi e fare io non so quali cerimonie, senza sapere perché. Tutti i popoli che hanno qualche lume e che ragionano un minimo si dividono facilmente in diverse sette come si apprende dalla storia antica e moderna. Non c'è nessuno tuttavia che volle preferire l'ignoranza dei Moscoviti di quell'epoca ai lumi degli altri popoli e la ragione di ciò è che questa ignoranza benché conservi l'unione nuoce molto di più alla società civile di tutte le divisioni degli altri, come sarebbe facile dimostrare.

Essendo così, si tratta, in secondo luogo, di sapere se una volta introdotto un sentimento in un luogo, in qualunque maniera vi sia entrato e quale esso sia è interesse politico dello Stato di non permettere affatto che chiunque sia vi dimori o che vi si stabilisca chi non segua questo sentimento o, almeno, chi faccia qualche esercizio pubblico che non vi sia conforme. Se si dice di sì ne conseguirà: che tutti gli studi concernenti la Religione consisteranno

nell'apprendere a memoria il sentimento che si trova stabilito nel luogo in cui si nasce, senza osare esaminarlo; ciò che è un ostacolo eterno ad ogni riforma cosa che non si potrà sopportare riguardo alle Leggi Civili, che si correggono tutti i giorni secondo che l'esperienza ne fa scoprire le mancanze (manchevolezze): che se qualcuno viene a scoprire un difetto nella Religione del luogo, che sia contro la società civile come è per esempio l'Inquisizione, se egli si azzarda a voler lavorare per farlo correggere sarà bandito con tutti coloro che oseranno intervenire, sebbene per il resto buoni cittadini: che se la peste o la guerra avranno spopolato il paese, bisognerebbe lasciarlo deserto piuttosto che accordarsi con coloro che vorrebbero introdurre il libero esercizio di una Religione contraria: che se avvengono delle dispute nella Religione in modo che una parte del popolo segue un sentimento e l'altra (parte) un altro (sentimento) il bene del paese richiede che i più forti caccino i più deboli, qualunque sia il numero e di qualunque considerazione siano: che se qualcuno viene a trovarsi in qualche sentimento che sembri particolare, sebbene questa persona sia per il resto persona dabbene, bisognerà consultare i Teologi, che sono gli esperti sopra queste materie per sapere se bisogna cacciarlo o meno e che se la maggior parte dice che lo merita, bisognerà farlo per il bene del paese, senza preoccuparsi se i Teologi non abuseranno affatto di questo pretesto, come hanno spesso fatto: che lo Stato è perso se non si dà agli Ecclesiastici un'autorità assoluta di decidere non soltanto di tutti i sentimenti che potranno formarsi, ma anche di giudicare se qualcuno deve essere trattenuto o cacciato, se si trova ad avere qualche pensiero opposto ai loro. Coloro che hanno qualche conoscenza della Religione Cristiana e della Storia possono agevolmente accorgersi che questi non sono là semplicemente degli inconvenienti che possono verificarsi ma che l'esperienza ha fatto vedere che il principio di coloro che non vogliono tollerare nulla li produce immancabilmente.

Bisogna dunque cercare in terzo luogo come si potrebbe evitarli. I lumi della Natura e della Rivelazione ce ne danno un mezzo, questo è di tollerare la diversità dei sentimenti.

Non ci sono affatto della ragioni di Politica che si possano opporre ragionevolmente a ciò; poiché per non dire poi che sarebbe un'empietà è che l'autentica politica, che consiste nel procurare il bene dei popoli e non ad elevare semplicemente il potere di poche persone; la vera Politica, dico io, si accorda molto bene con la Ragione e la Religione. Si dice che la diversità delle Religioni causa del disordine negli Stati, dando occasione agli spiriti turbolenti di creare disordini sotto il pretesto della pietà. In primo luogo per un abuso che si commette talvolta, non bisogna semplicemente rigettare ciò che ci dà l'occasione poiché tutti convengono che non ci sono affatto Leggi così buone di cui non si possa abusare.

In secondo luogo non è vero che i disordini siano un effetto della tolleranza; al contrario essi non sono fondati che sull'opinione perniciosa che i più forti hanno il diritto di cacciare i più deboli. Quando si è persuasi in tutto un paese che bisogna sopportarsi reciprocamente, vi si vive in pace, ma

quando si crede che non bisogna tollerare nulla si suscitano delle sedizioni alla prima diversità di sentimenti che si solleva dove si cerca di far cacciare dei cittadini a causa di ciò.

Concludo da questo che coloro che vogliono conservare la pace degli Stati non potendo impedire la diversità dei sentimenti senza mandarli in rovina (danneggiarli) come ho fatto dimostrato bisogna che si applichino a fare in modo che i popoli imparino a sopportarsi reciprocamente, cosa non impossibile. Non c'è che da impedire che una parte opprima l'altra, non uguagliando le parti che si crede essere nell'errore con quelle che si crede essere il sostegno della Verità, se quest'ultima (parte) si trova ad essere già la parte dominante ma non tollerando che si maltratti alcuno per delle opinioni.

Non c'è che da permettere che si difenda pubblicamente la tolleranza e che la si possa abbracciare e si vedrà che tutte le persone ragionevoli esistenti l'abbracceranno, e la stabiliranno così bene col tempo che ci si abituerà senza fatica.

Infatti per fare in modo che la verità trionfi sulla menzogna non bisogna che impedire che la menzogna opprima la verità con la violenza. Dal momento che è costretta a combattere ad armi pari cioè attraverso la ragione solamente, è presto vinta.

Non se ne è mai fatta la prova che che non lo si sia sperimentato.

Ma voi mi chiederete, Signore, ciò che io intendo per Tolleranza? Ed è ciò che vi dirò. Ci sono due tipi di Tolleranza, l'una Ecclesiastica e l'altra Politica. Per la prima si tollerano diversi sentimenti all'interno di una medesima Chiesa, ma questa non è quella di cui si tratta qui, benché essa non sia meno auspicabile dell'altra. Per la seconda coloro che sono alla guida dello Stato, benché seguano i sentimenti della Religione Pubblica, tollerano che i loro Concittadini non li seguano, e facciano anche professione di altri sentimenti. Si chiede fino a che punto deve arrivare questa Tolleranza e le precauzioni che si devono prendere per impedire che essa sia nociva allo Stato?

Mi sembra che non sia difficile rispondere a questa domanda.

1. Non si deve tollerare niente che sia contrario alla Società Civile, o, che è la stessa cosa, che sia opposto ai buoni costumi; come se qualcuno insegnasse che la lussuria è permessa, che il furto è giusto. È evidente che queste opinioni distruggerebbero la Società, e che non le si devono affatto tollerare. Tale ancora è l'ateismo che distrugge ogni idea di vizio e di virtù, e che fa si che si creda che tutto è permesso purché si evitino le pene portate dalle Leggi umane.

2. Ma si deve tollerare ogni speculazione che non tocchi i buoni costumi e la società civile, quali esse siano, per esempio i sentimenti puramente speculativi sull'Eucarestia.

Se si può guarire coloro che sono nell'errore su queste materie attraverso delle buone ragioni si fa senza dubbio un grande bene, ma se non lo si può, bisogna pregare Dio per essi e lasciarli in pace fintanto che vivono da buoni cittadini e che non c'è niente da dire nei (riguardi dei) loro costumi.

3. Questa tolleranza non impedisce che si possano prendere delle precauzioni contro coloro che la vorrebbero distruggere e che fanno di questo uno degli articoli della loro religione, come i Cattolici Romani che fanno professione di distruggere tutte le altre sette; cosa che i Protestanti non potrebbero, senza la più alta follia, a causa di questo, ammetterli al Governo, e la stessa ragione li potrebbe far escludere dallo Stato se si agisse con rigore, perché questa è una opinione contraria alla Società.

4. La Tolleranza deve essere costante e regolata, cioè deve essere perpetua come le altre Leggi fondamentali dello Stato, oltre al fatto che bisogna che essa sia contenuta entro i confini che ho appena indicato.

Se si cambiasse spesso sentimento a tal riguardo, cioè che si tollerasse per un periodo la diversità dei sentimenti e che dopo ciò si cominciasse a maltrattare i più deboli o che si credesse tollerabile in un periodo ciò che sarebbe insopportabile in un altro, voi vedete bene, Signore, che questa Tolleranza sarebbe inutile e perniciosa ad un'infinità di persone.

5. Così ciò che ho detto della Tolleranza riguarda tutti i tempi e tutti i luoghi e non ha alcun rapporto al tempo presente. Potrei dilungarmi molto in materia di Tolleranza e mostrare che è non solo un articolo di buona Politica, ma anche della Religione Cristiana, che non raccomanda nulla quanto la carità, nell'idea della quale la Tolleranza è largamente contenuta. Tuttavia non credo di dovermi dilungare ulteriormente sopra ciò perché non potrei esaurire questa materia in una semplice lettera e che i principi generali che ho dato mi sembrano sufficienti per farsi un'idea della Tolleranza politica, quale io la concepisco.

Io ritengo questi principi così chiari che se fosse permesso ovunque di dire cosa se ne pensa, senza temere qualunque cosa sia da parte di coloro che sono in un sentimento opposto io sono persuaso che questi ultimi sarebbero come si dice ritenuti degli sciocchi ovunque ci sono persone ragionevoli al mondo.

Lettre 12. au meme sur la Tolerance

Monsieur

J'ai entendu bien des gens soutenir, qu'en général la diversité des sentimens, en matière de Religion, dans un Etat, l'affaiblit; j'en tombe d'accord avec eux, parce que, selon leurs remarques, cela suffit souvent, pour donner à des esprits brouillons l'occasion de troubler. Mais ce n'est pas là proprement la question, il s'agit seulement de savoir, si dans la diversité de sentimens où sont les Chrétiens, ou ils ont presque toujours été, & qui est inévitable, on doit préférer la constitution d'un Etat, où l'on permet plusieurs Religions, à celle de ceux où l'on n'en reçoit qu'une? Je soutiens que celui ou l'on tolére divers sentimens est mieux reglé. Sans parler des raisons que l'Equité naturelle & l'Evangile fournissent pour cela & qui sont plus claires que le jour, je me renfermerai dans quelques raisons de Politique, qui ne paraissent pas moins évidentes.

Premièrement ceux qui supposent que tout un peuple peut demeurer du même sentiment en matière de Religion, supposent une chose qui n'est jamais arrivée que parmi des peuples barbares, tels qu'etaient les Moscovites dans le 16 siècle, qui à proprement parler n'avaient point de sentiment; mais faisaient seulement profession d'aller en certains lieux, & faire je ne sais quelles cérémonies sans savoir pourquoi. Tous les peuples, qui ont quelques lumières, & qui raisonnent le moins du monde, se divisent facilement en diverses sectes, comme on le sait par l'Histoire ancienne & moderne. Il n'y a personne néanmoins qui voulût préférer l'ignorance des Moscovites de ce tems là, aux lumières des autres peuples, & la raison de cela est que cette ignorance quoiqu'elle entretienne l'union, nuit beaucoup plus à la société civile que toutes les divisions des autres, comme il serait aisé de le faire voir.

Cela étant ainsi, il s'agit en second lieu de savoir, si un sentiment étant une fois introduit en un lieu, de quelque manière qu'il y soit entré & quel qu'il soit, il est de l'interêt politique de l'Etat de ne permettre point que qui que ce soit Y demeure, ou s'y établisse qui ne suive ce sentiment, ou au moins qui fasse quelque exercice public, qui n'y soit pas conforme. Si l'on dit qu'oui, il s'ensuivra: Que toutes les études concernant la Religion consisteront à apprendre par coeur le sentiment que l'on trouve établi dans le lieu ou l'on nait, sans oser l'examiner; ce qui est un obstacle éternel à toute riformation, lequel on ne pourrait pas souffrir à l'égard des Loix Civiles, que l'on corrige tous les jours, selon que l'experience en fait découvrir les manquemens: Que, si quelqu'un vient à découvrir un défaut dans la Religion du lieu, qui soit contre la société civile, comme est par exemple l'Inquisition; s'il s'avise de

vouloir travailler à le faire corriger, il sera banni, avec tous ceux qui oseront y toucher, quoique d'ailleurs bons citoyens: Que si la peste, ou la guerre avaient dépeuplé le pais, il faudrait le laisser desert, plutôt que s'accorder à ceux qui le voudraient peupler le libre exercice d'une Religion contraire: Que s'il arrive des disputes dans la Religion, en sorte qu'une partie du peuple suive un sentiment & l'autre un autre, le bien du païs demande que le plus forts chassent les plus faibles en quelque nombre & de quelque considération qu'ils soient: Que si quelqu'un vient à tomber dans quelque sentiment qui paraisse particulier, quoique cette personne soit d'ailleurs homme de bien, il faudra consulter les Théologiens, qui sont les experts sur ces matières, pour savoir si on le doit chasser, ou non & que si la plupart disent qu'il le mérite, il le faudra faire pour le bien de la paix, sans se mettre en peine si les Thèologiens n'abuseront point de ce prétexte, comme ils ont souvent fait. Que l'Etat est perdu, si l'on ne donne aux Ecclèsiastiques une autorité absoluë, de décider non seulement de tous les sentimens qui pourront se former mais encore de juger si quelqu'un doit être retenu, ou chassé, s'il vient à avoir quelque pensée opposée aux leurs. Ceux qui ont quelque connaissance de la Religion Chrétienne e de l'Histoire peuvent aisement s'appercevoir que ce ne sont pas simplement là des inconvéniens, qui peuvent arriver, mais que l'experience a fait voir que le principe de ceux qui ne veulent rien tolérer les produit infailliblement.

Il faut donc rechercher en 3 lieu, comment on les pourrait éviter. Les lumières de la Nature & de la Révélation nous en donnent un moien, c'est de supporter la diversité des sentimens. Il n'y a point de raison de Politique que l'on puisse opposer raisonnablement à cela; car pour ne pas dire que ce serait une impiété, c'est que la veritable Politique, qui consiste à procurer le bien des peuples, & non à élever simplement la puissance de peu de personnes; la veritable Politique, dis je, s'accorde très bien avec la Raison & la Religion. On dit que la diversité des Religions cause du desordre dans les Etats, en donnant occasion à des Esprits brouillons de les troubler,sous prétexte de piété. Premièrement pour un abus, qui se commet à l'occasion de quelque chose, il ne fasut pas simplement rejetter ce qui en donne occasion, puisque tout le monde convient, qu'il n'y a point de si bonnes Loix, dont on ne puisse abuser. En second lieu il n'est pas vrai que les brouilleries soient un effet de la tolérance; au contraire elles ne sont fondées que sur l'opinion pernicieuse que les plus forts ont droit de chasser les plus faibles. Quand on est persuadé dans tout un pais qu'il faut se supporter mutuellement, on y vit en paix; mais quand on croit qu'il ne faut rien souffrir, on excite des séditions à la première diversité des sentimens qui s'éleve où l'on tache de faire chasser des bons citoiens à cause de cela. Je conclus de là que ceux qui veulent conserver la paix des Etats, ne pouvant empêcher la diversité des sentimens sans les ruiner, comme je l'ai fait voir; il faut qu'ils s'appliquent à faire en sorte que les peuples apprennent a se souffrir mutuellement, ce qui n'est pas impossible. Il n'y a qu'a empêcher qu'un parti n'accable l'autre,

non égalant les partis que l'on croit être dans l'erreur à celui que l'on croit être l'appui de la Vérité, si ce dernier se trouve être deja la partie dominante mais en ne souffrant pas qu'on maltraite personne pour des opinions. Il n'y a qu'a permettre qu'on défende publiquement la tolérance, & qu'on puisse l'embrasser, & l'on verra que tout ce qu'il y a de personnes raisonnables l'embrasseront & l'établiront si bien avec le tems, que l'on si accoutumera sans peine. En effet pour faie en sorte que la Vérité triomphe du du mensonge, il ne faut qu'empêcher que le mensonge n'opprime la vérité par la violence. Dès qu'il est obligé de la combattre avec des armes égales, c'est à dire par les raisons seulement, il est bientôt vaincu. On n'en a jamais fait l'épreuve qu'on ne l'ait expérimenté.

Mais vous me demanderà, Monsieur, ce que j'entens par la Tolérance? & c'est ce que je vais dire. Il y a de deux sortes de Tolérance, l'une Ecclesiastique & l'autre Politique. Par la première on supporte divers sentimens dans la même Eglise,; mais ce n'est pas celle dont il s'agit ici, quoiqu'elle ne soit pas moins souhaitable que l'autre. Par la seconde ceux qui sont au timon de l'Etat, quoiqu'ils suivent les sentimens de la Religion Publique, souffrent que leurs Concitoiens ne les suivent pas, & fassent même profession d'autres sentimens. On demande jusqu'on doit aller cette Tolérance, & les précautions que l'on doit prendre pour empêcher qu'elle ne soit nuisible à l'Etat?

Il me semble qu'il n'est pas difficile de répondre à cette question. 1. On ne doit rien souffrir qui soit contraire à la Société Civile, ou ce qui est la même chose, qui soit opposé aux bonnes moeurs; comme si quelqu'en enseignait que la luxure est permise, que le larcin est juste. Il est visible que ces opinions détruiraient la Société, & qu'on ne le doit point souffrir. Tel est encore l'Athéisme qui détruit toute idée de vice & de vertu, & qui fait que l'on croit que tout est permis, pourvu qu'on évite les peines portées par les Loix humaines. 2. Mais on doit supporter toute spéculation qui ne fait rien au bonnes moeurs ni à la société civile, telles que sont, par exemple, les sentimens purement spéculatifs sur l'Eucharestie. Si l'on peut guérir ceux qui sont dans l'erreur sur ces matières, par de bonnes raisons, on fait sans doute fort bien, mais si on ne peut pas, il faut prier Dieu pour eux & les laisser en paix tant qu'ils vivent en bons citoiens & qu'il n'y a rien à redire dans leurs moeurs. 3. Cette tolérance n'empêche pas qu'on ne puisse prendre des précautions contre ceux qui la voudraient détruire, & qui font de cela un des articles de leur Religion, comme le Cath. Romains, qui font profession de détruire toutes les autre sectes, que les Protestans ne pourraient pas sans la plus haute folie, à cause de cela, admettre au Gouvernement, & que la même raison pourrait faire exclure de L'Etat s'il l'on agissait à la rigueur; parce qu c'est une opinion contraire à la société. 4. La Tolérance doit etre constante & reglée; c'est à dire qu'elle doit être perpetuelle, comme les autres Loix fondamentales de l'Etat, outre qu'il faut qu'elle soit renfermée, dans les bornes que je viens de marquer. Si l'on changeait souvent de sentiment là dessus; c'est à dire, qu'on tolerât pendant un tems la diversité des sentimens, & qu'après

cela on commençât à maltraiter les plus faibles, ou qu'on crut tolérable dans un tems, ce qui serait insupportable en un autre; vous voiés bien Monsieur que cette Tolérance serait inutile, & pernicieuse à une infinité des gens. 5. Ainsi ce que j'ai dit dela Tolérance regarde tous les tems & tous les lieux, & n'a aucun rapport au tems présent. Je pourrais m'étendre beaucoup sur la matière dela Tolérance, & montrer que c'est non seulement un article de la bonne Politique, mais encore de la Religion Chrétienne, qui ne recomande rien tant que la Charité, dans l'idée de laquelle la Tolérance est clairement renfermée. Néanmoins je ne crois pas devoir m'étendre là dessus d'avantage, parce que je ne pourrais pas èpuiser cette matière dans une simple lettre; & que les principes généraux, que j'ai donnés, me paraissent suffire pour se former une idée de la Tolérance politique, telle queje la conçois. Je regarde ces principes comme si clairs, que s'il était permis partout de dire ce que l'on en penserait, sans craindre quoique ce soit de la part de ceux qui sont dans un sentiment opposé je suis persuadé que ces derniers seraient comme on dit condamnés du bonnet, par tout ce qu'il y a de personnes raisonnables au monde. Jai l'honneur

UNO SCRITTO ESTETICO-SCIENTIFICO DI JEAN RODOLPHE PEYRAN: *POSSIBILITÉ D'UNE MUSIQUE SAVOUREUSE*

di Roberto Morbo

Il pastore valdese Jean Rodolphe Peyran non fu soltanto, dal punto di vista culturale, un geniale polemista difensore della fede evangelica contro gli errori del cattolicesimo, ma anche uno studioso a tutto campo poliedrico e originale.

La sua personalità intellettuale, estremamente vivace, appare in questo senso rappresentativa di un mondo intellettuale complesso, in grado di affrontare argomenti originali e a prima vista sorprendenti, ma in realtà perfettamente in linea con la produzione culturale settecentesca.

Tra i suoi molti scritti autografi, custoditi dall'Archivio della S.S.V., *Possibilité d'une musique savoureuse* appare senz'altro come un esempio significativo dell'ampia cultura illuministica del suo autore.

Questo breve saggio, come del resto capita spesso in Peyran, è in forma di lettera, indirizzata questa volta a Monsieur Meille[1]; consta di nove pagine autografe dello stesso autore ed è raccolto assieme a tre altri scritti intitolati: *Lettre 2e au meme Sur la salubrité des Liqueurs, 3e Lettre sur l'eau Commune, Supplement à une Traité sur la Composition des Liqueurs*. In tutti i saggi non vi è riportata alcuna data. Gli argomenti trattati in *Possibilité d'une musique savoureuse* sono i seguenti: Teorizzazione di una musica per il palato; Il Clavicembalo dei Colori e l'Organo insieme Musicale e dei Sapori; Gli odori: potenzialità e difficoltà derivanti dal fondare per loro una teoria armonica.

1.1 Nella prima parte del manoscritto Peyran intende dimostrare la possibilità di creare una musica del gusto, cioè una musica per il palato, del tutto analoga alla musica per l'udito. Per Peyran infatti se la musica per l'udito non consiste in nient'altro che in vibrazioni dell'aria più o meno forti che agiscono sull'orecchio, la musica per il palato non può che essere come un suo parente stretto, in quanto consiste in vibrazioni di sali che agiscono

[1] Si tratta probabilmente del vice moderatore Giosué Meille, amico di Peyran e pastore a S.Giovanni.

sul senso del gusto. «... il peut donc y avoir une Musique pour la langue et pour le palais comme il y en a une pour les oreilles». La sua analogia appare ancora più stretta quando dichiara che entrambe le musiche, cioè quella per l'udito e quella per il palato, hanno in comune anche dei "toni generatori" diversi (maggiori, minori, dominanti, gravi, acuti) dai quali derivano, quando vengono mischiati, la consonanza e la dissonanza.

Peyran stabilisce e individua quelli che per lui sono i sapori primitivi, cioè i sapori originari riconoscibili indipendentemente dalle sostanze che li recano. Quindi non il sapore di qualche cosa, ma ad esempio il piccante, il dolce, l'amaro ecc., e li utilizza per creare una scala musicale di sapori primitivi, secondo una successione diatonica del tutto uguale ad una scala maggiore. Proprio per essere chiaro, nel manoscritto disegna un pentagramma ed una chiave di violino, vi scrive sopra le sette note della scala di do maggiore e sotto ciascuna di esse pone il nome corrispondente di un gusto primimitivo: acido, insipido, dolce, amaro, agrodolce, austero, piccante.

Dopo aver trovato la scala per la sua musica, diventa facile, dimostrando tra l'altro di non essere all'oscuro delle leggi dell'armonia musicale, affermare: «Dans la Musique sonore les tierces, les quintes, les octaves forment les plus belles consonances, mêmes effets précisèment dans la musique savoureuse; mêlez l'acide avec l'aigre doux, ce qui répond a A.E. ut ... sol, 1———-5——Le Citron, par exemple, avec le sucre, vous auréz une consonnance simple, mais charmante en quinte majeure.»

Peyran continua con altri esempi, spendendo molte parole per dimostrare che la ricerca dell'*agreable*, in quanto per lui è questo lo scopo essenziale di qualsiasi musica, si può ottenere soltanto se si rispettano le leggi dell'armonia, armonia che non è intesa come qualcosa di generico o filosofico, ma che si identifica precisamente nella teoria armonica musicale, che egli applica però anche al gusto, trasferendola quindi di peso e utilizzando al posto delle note questa successione di gusti primitivi da lui scoperta.

Peyran può concludere quindi questa prima parte del suo saggio affermando:

«Un compositeur de ragouts, de confitures, de ratafiats, de liqueurs, est un symphonistes dans son genre, et il doit connaitre à fond la nature et les pricipes de l'harmonie s'il veut exceller dans son art, dont l'objet est de produire dans l'ame des sensation agreables».

2.2 La passione settecentesca per gli automi[2] e per le macchine in genere trova riscontro anche in questo manoscritto. Vi si possono infatti leggere una descrizione ed una critica a uno dei tanti strumenti in voga al tempo, che il pastore di Pomaretto aveva evidentemente avuto modo di conoscere: il Clavicembalo dei Colori. Peyran se ne occupa perché, coerentemente con

[2] Cfr. Mario G. Losano, *Storie di automi,* Einaudi, Torino, 1990.

quanto finora affermato, anche la pittura potrebbe essere considerata come una musica per gli occhi (si basa infatti su sette colori fondamentali e, quindi, analogamente ai gusti e ai suoni, potrebbe suscitare sensazioni piacevoli ed essere prodotta attraverso opportuni strumenti). Tuttavia pone la pittura su un piano diverso in quanto «... que ce ne sont pas leurs nuances qui nous font le plus grand plaisir, mais que ce n'est que par la seule prèsence et la situation des individus que les couleurs nous font appercevoir, et dont elles n'éclairent que les surfaces, qu'elles parviennent à nous intéresser véritablement.». Il Clavicembalo dei Colori invece non poteva fare altro che sfumature di colori piacevoli anziché disegnare vere e proprie figure.

Queste riflessioni critiche servono a Peyran per controproporre una sua invenzione, che dovrebbe invece soddisfare pienamente le esigenze "artistiche" non raggiungibili con lo strumento appena descritto. Questa invenzione è un organo in grado di produrre sapori e suoni del tutto omologhi. Prima di descriverlo minuziosamente, vuole però ancora puntualizzare e chiarire le seguenti differenze e somiglianze esistenti tra il mondo dei suoni e quello del gusto:

- il gusto rispetto all'udito ha limiti maggiori nell'accogliere le vibrazioni di sostanze troppo eterogenee;
- la localizzazione degli organi dell'udito e del gusto fa sì che mentre il primo risulti un senso che non comunica con gli altri, il secondo debba invece essere considerato nella sua contiguità fisiologica con l'odorato; ciò obbliga a tenerne inevitabilmente conto;
- la presenza, anche nel mondo dei sapori, di gusti armonici che devono essere tenuti ben presenti.

Su questo ultimo punto Peyran ricorda, citando Rousseau, che la teoria acustica insegna che un suono è il risultato di una fondamentale e dei suoi armonici. Addirittura descrive un proprio esperimento fatto suonando un flauto traverso «J'ai fait souvent cette expèrience dans vaste sallon, et d'une résonnance considérable, lu frappant le sol sur une flute traversiere, outre ce son et son octave, j'entendais distinctement deux autre tons, c'est à dire le 12e, et la 17e.». Ora Peyran afferma che non è possibile trovare dei sapori primitivi in una semplicità perfetta («Le citron partécipe tout à la fois de l'acide, du doux, du piquant et de l'amer.»), proprio per l'inevitabile presenza di armonici dei sapori che devono essere assolutamente tenuti in considerazione.

Passa quindi alla descrizione della sua invenzione, che appare come una specie di organo portativo collegato a delle fiale riempite di liquori diversi. Schiacciando i tasti, oltre al suono, l'organo causa il miscelarsi dei liquori che vanno poi a confluire in un serbatoio, un grande bicchiere; ovviamente producendo delle consonanze il liquore sarà delizioso, mentre se si producono dissonanze il liquore sarà pessimo.

2.3 L'ultimo punto trattato da Peyran riguarda gli odori: un argomento secondo lui non molto studiato che sembra però affascinarlo molto. Gli odori paiono avere delle potenzialità enormi. Inoltre è molto colpito dalla capacità degli odori di estendersi e di profumare enormi volumi d'aria, senza che la sostanza aromatica perda alcunché. Peyran si lancia anche in calcoli che desume da un altro suo esperimento per dimostrare questa prodigiosa estensibilità degli odori. Da sottolineare come nel suo discorso emerga, proprio parlando degli odori, il retaggio di un concetto tipico della chimica del XVII secolo, quello di flogisto, un'ipotetica sostanza che, secondo i chimici di allora, verrebbe messa in libertà dai composti grazie alla combustione. Di questo flogisto, ci avverte, si sa molto poco, salvo che è mischiato ad un principio salino e che è stato chiamato Spirito Rettore[3]. Non va comunque confuso con gli oli o le acque cui è mischiato.

La percezione dell'odore è descritta con espressioni interessanti «... le principe salin commence par s'insinnuer dans le tissu des fibres, il les dispose, il les prèpare a recevoir l'action simultanée du phlogistique qui l'accompagne, et cette action consiste dans les vibrations harmonique, excités dans les nerfs par le phlogistique.» Segue anche un'accurata descrizione dell'organo dell'olfatto.

Naturalmente si domanda se anche per gli odori sia possibile fondare un musica. La risposta tuttavia è negativa, in quanto Peyran ha trovato soltanto due nomi di odori primitivi: il soave e il fetido. Infatti, scrive: «Les autres dènominations sont toutes spècifiques, c'est à dire, dériveés des noms des corps odorans, comme l'odeur de fleur d'orange, l'odeur de rose, l'odeur de jasmin». Occorre quindi che qualcuno si metta a studiarli e che « ... il s'autoriser du privilege de Guy d'Arezzo» per trovare questi nomi originari[4].

Peyran con questa esortazione conclude il suo breve trattato, non dimenticando però di donarci una perla significativa della sua straordinaria vena autoironica. Sperando di non togliere nulla al grande pastore di Pomaretto, ci permettiamo di farla anche nostra e di concludere questa breve introduzione, rivolgendoci al nostro lettore con le stesse parole di chiusura che utilizza Peyran nel suo breve trattato:

«Mais je oublie que je vous ai peut etre excedé. Je finis donc toute à coup & fuis.»

[3] Probabilmente Peyran parte proprio da questo concetto, il flogisto, come base per la sua lettera-trattato. Infatti le note musicali possono essere considerate anche come suoni per così dire "puri" indipendentemente dagli strumenti che li producono. Anche se Peyran non lo dice, risulta evidente che per lui le note, così come i gusti originari, sono qualcosa di molto simile al flogisto già studiato dagli alchimisti.

[4] Nell'area latina, ciascuna nota porta il nome stabilito da Guido d'Arezzo: ut, (do), re, mi, fa, sol, la; il si fu aggiunto in seguito (XVII sec.).

Appendice

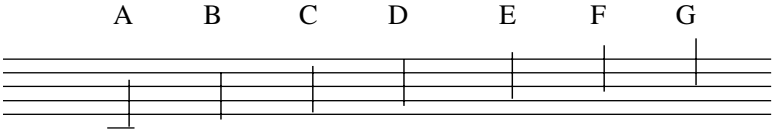
Jean Rodolphe Peyran:
Possibilité d'une Musique Savoureuse

Il y a deux ans que j'ecrivis à notre commun ami M.[5] C. une lettre dans la quelle je lui donnais à connnaitre que j'entrevaiais la possibilité d'une Musique Savoureuse et l'èxhortais en lui donnant quelques idées sur les moyens de conduire cette entreprise à un heureuse fin, à l'entreprendre. Il prit mes idées pour une plaisanterie et crus que je voulais blamer son gout pour la distillation et les opérations chimique aux quelles ils se livre. Il prit asséz mal mon idée, je lui avais proposé de composer un orgue savoureuse, comme il n'en a rien fait piquè d'honneur je me livrai sans interruption à des ètudes qui n'avaient jamais été le mienne, j'etudiai tous les ouvrages de Chimie les plus estimés, et à mesure que mes idées s'étendaient; que mes connaissances augmentaient, je vis qu'il était trés possible de donner une Musique Savoureuse, et j'èntrepris de le faire. J'ose me flatter de vous faire gouter mes idées.

Vous n'ignorés pas que ce qui fait l'agrement des Liquers, est le mèlange des saveurs dans une proportions harmoniques.

Les saveurs consistent dans les vibrations plus ou moins fortes des sels qui agissent sur les sens du gout, comme les sons consistent dans les vibrations plus ou moins fortes de l'air qui agit sur le sens de l'ouie: il peut donc y avoir une Musique pour la langue et pour le palais comme il y en a une pour les oreilles; il est trés vraisemblable que les saveurs, pour exciter différentes sensations dans l'ame, ont comme les corps sonores leurs tons générateurs, dominans, majeurs, mineurs, graves, aigus , leur coma [sic] même (je parle à un Musiciens et à un Mathemacien) et tout ce qui en dépend, par consèquent leurs consonnances et leurs dissonances.

Sept tons pleins font la base fondamentale de la Musique sonores, pareil nombre de saveurs primitives font la base de la musique savoureuse, et leur combinaison harmonique se fait en raison toute semblable:



[5] La lettera M. sta per Monsieur.

Dans la Musique sonore les tierces, les quintes, les octaves forment les plus belles consonances, mêmes effets précisèment dans la musique savoureuse; mêlez l'acide avec l'aigre doux, ce qui répond a A.E. ut ... sol, 1——-5——Le Citron, par exemple, avec le sucre, vous auréz une consonnance simple, mais charmante en quinte majeure[6]. Mêléz l'acide avec le doux, le suc de bigarrade, par exemple, avec le miel, vous auréz une saveur passablement agrèable, analogue à A.C ... ut ... mi, 1...3... tierce Majeure.

Mèléz l'aigredoux avec le piquant, la consonance sera moins agréable, aussi n'est ce qu'en tierce mineure: pour la rendre plus agréable haussèz ou baisséz d'un demi ton l'un ou l'autre saveur, ce qui revient au diéze ou au B mol, et vous trouverez un grand changement. Voulez vous composer un air savoureux en grand dièse. Prénez pour dominante l'acide, le piquant, l'austere ou l'amer. Au contraire, si vous choisisséz pour dominante le fade, le doux, l'aigredoux, avec un petite pointe de piquant pour donner de l'ame à votre composition, vous auréz un air savoureux en grand B mol.

Les dissonances ne sont pas moins analogues dans l'une et l'autre musique; dans l'acoustique frappéz la quarte, vous produiréz une Cacophonie désagréable; dans la musique savoureuse, mêlèz l'acide avec l'amer, du vinaigre, par exemple, avec de l'absynthe [sic], le composé sera détestable; en un mot je regarde une liqueur bien entendue comme une sorte d'air musical. Un compositeur de ragouts, de confitures, de ratafiats, de liqueurs, est un symphonistes dans son genre, & il doit connaitre à fond la nature et les pricipes de l'harmonie s'il veut exceller dans son art, dont l'objet est de produire dans l'ame des sensation agreables.

Que n'a-t-on pas imaginé dans ces derniers tems [sic] en tout genre d'Arts et de connaissances? Parmi les productions singuliers d'une imagination ladine, le fameux Clavecin des couleurs mèrite une place distinguèe; le succés n'en etait pas impossible sans doute, puisqu'il y a sept couleurs primitives qui, comme les sons et les saveurs, peuvent se combiner à l'infini dans une progression harmonique, et consèquement faire la base d'une musique oculaire. On a travaillé sur ces principes, et le projet n'a rèussi qu'imparfaitement, parce qu'on avait mal choisi les moyens qui devaient produire dans l'ame des sensations agrèables, sensations qui paràissent avoir ètè réservées exclusivement à un art célébre à la peinture; sensations que la nature nous prèsente frequemment et dans la derniere perfection. On s'est imaginé qu'avec le secours de la Méchanique on parviendrait à nuancer dans un accord parfait les differens tons des couleurs, et cela avec autant de justesse et de célérité qu'on varie les sons d'un orgue. Si l'on avait fait attention à la nature même

[6] Secondo la teoria musicale l'intervallo di quinta, do-sol, è definito giusto e non maggiore come scrive Peyran, anzi, per essere più precisi, in armonia l'intervallo di quinta maggiore non esiste.

des couleurs; si l'on avait pris garde, que ce n'est ni la rèflexions, ni la réfraition de la lumière en quoi consiste leur essence, qui excitent des impressions agrèable dans nos ames; que ce ne sont pas leurs nuances qui nous font le plus grand plaisir, mais que ce n'est que par la seule prèsence et la situation des individus que les couleurs nous font appercevoir, et dont elles n'éclairent que les surfaces, qu'elles parviennent à nous intéresser véritablement. Si, dis-je, on avait fait toutes ces rèflexions, on aurait laissé à la peinture le privilége exclusif de jouer aux yeux des airs enchanteurs. Un tableau bien d'accord et bien fini produit dans l'ame, d'une maniere supérieure, les mêmes sensations qu'un air de musique exécuté par un grand Maitre; parce que ce tableau est moins un accord des couleurs qu'une représentation de passions, d'actions, des situations, qui seules ont droit d'affecter l'ame bien autremen que de simples nuances.

Le Clavecin des couleurs était donc tout trouvé; ce n'est que par un dèfaut d'attention, qu'on a essayé de le présenter sous une forme nouvelle, et le méchanisme qu'en l'on voulait employer à cet effet ne pouvait servit tout au plus qu'à animer un peintre automate, qui eut colorié de jolis tableaux comme on a vu un flûteur automate jouer de jolis airs.

La grande difference qu'il y a entre l'effet des couleurs et des saveurs provient de ce que les couleurs n'intéressent près que point par elles mêmes, mais seulement par les individus, aux quels elles sont adhérentes, et qu'elles font appercevoir.

Au lieu que les saveurs, ainsi que les sons, affentent l'ame immediatament par eux mêmes, et indépendamment des causes qui les produisent.

D'aprés ces observations, que je soutiens etre justes, il est clair que le Clavessin [sic] purement méchanique des couleurs ne pouvait jamais produire que des trés faibles effets dans l'ame: au contraire il parait d'apres ces mêmes observations, qu'il serait possible de construire une espèce d'orgue sur le quel on jourait de très beaux airs savoureuses ou pour m'éxprimer mieux, au moyen du quel on pourrait sur le champ composer des Liqueurs, qui ètant bues, produiraient dans l'ame des sensations agrèables, et exactement analogues à celles que produisent les sons au moyen d'un instrument acoustique.

Non seulement je ne regarde pas ce projet comme un jeu de l'imagination, mais vous verréz bientot monsieur par l'essai que j'en ai fait que l'on pourrait perfectioner cette invention, et peut etre la porter fort loin.

Vous auriéz cepedant tort de croire que nos deux orgues dussent etre parfaitement semblables; il y aurait à la verité beacoup d'analogie entre ces deux instrumens, mais on y remarquerait aussi des diffèrences essentielles et très grandes rèsultant de toute nécessité et de la nature de leurs principes, et de leurs effets respectifs. Je vais proposer ici quelques unes de ces diffèrences et de ces analogies telles que je les conçois.

L'air, principe de tout instrument sonore, est une substance universellement rèpandue, très divisible, trés élastique, et facilement compressible en tous sens et en toute sorte de quantités et proportions. L'air est donc une substance trés

propre à produire dans les orgues de l'ouie toutes les vibrations harmoniques possibles. Il n'en est pas tout à fait de même du principe savoureux. Les sels qui constituent ce principe, combinés à l'infini et toujours mêléz avec je ne sçais [sic] combien de substances hétérogênes, ne sont point aussi bien disposés à se prêter aux diverser vibrations de l'organe du goût que l'air, dont il est facile de disposer comme on le juge à propos pour produire sur l'ouie des vibrations harmoniques de toute espece. Voilà dejà M.r une premiere differences et mème assèz considèrable. Il en est encore une autre non moins remarquable, et qui résulte des deux sieges de l'ouie, et du goût. On peut considèrer le premier comme un sens qui ne communique avec aucun autre sens, comme un sens isolé, pour ainsi dire, et absolument indépendant des autres sens. Il n'en est pas de même du goût; le siege de ce sens est placé dans la membrane prolungée de l'estomac, de l'oesophage, du gosier, la quelle l'etend jusques dans les narines, ou elle devient, par une nouvelle conformation de ses mamelons le siege d'un autre sens, du sens de l'odorat.

Cette contiguité des deux siéges du gout et de l'odorat ayant tous deux pour sujet la même membrane, fait que le gout ne doit point être considéré comme un sens parfaitement isolé, mais comme tenant toujours un peu du sens de l'odorat son voisin; ainsi il n'est pas seulement susceptible de l'éffet des sauveurs, mais encore de l'éffet odeurs. Observation que je regarde comme trés importante pour quiconque entreprendra la construction d'un instrument savoureux, destiné à produire des effets harmoniques dans l'ame. Il sera obligé pour parvenir à son but de se servir non seulement des saveurs primitives, mais il faudra nècessairement encore qu'il y joigne les odeurs: ce n'est pas tout; il aura beau chercher des saveurs primitives d'une simplicité parfaite pour composer son echelle des tons savoureux, il n'en trouvera aucune de cette nature; elles sont compliquées de sauveurs diffèrentes presque imperceptible à la verité, assèz sensibles cepedant pourqu'on s'en apperçoive. Le sucre, par exemple qui se rapporte au troisieme ton de la gamme savoureuse, n'est pas tellement doux qu'il ne partecipe un peu du septième ton, du piquant, comme il est facile d'en juger lorsqu'on y fait attention. Il en est à peu près de mieux des autres sustances savoureuses.

Le citron partécipe tout à la fois de l'acide, du doux, du piquant et de l'amer. Il est vrai que cette complication des saveurs primitives ne leur est pas tellement propre qu'on ne l'observe également dans les sons, et c'est ce qui prouve admirablement bien l'analogie entre nos deux Musiques «Car si l'on fait resonner un corp sonore, on entend, outre le son principal et son octave, deux autres sons trés aigus, dont l'un est la 12e au-dessus du son principal, c'est à dire, l'octave de la quinte de ce son; et l'autre est la 17e majeure au-dessus de ce même son, c'est à dire, la double octave de sa tierce majeure» Rousseau. J'ai fait souvent cette expèrience dans vaste sallon, et d'une résonnance considérable, lu frappant le sol sur une flute traversiere, outre ce son et son octave, j'entendais distinctement deux autre tons, c'est à dire le 12e, et la 17e.

Ces observations preliminaires m'ont paru indispensables pour justifier le lincenses que j'ai été obligé de prendre dans l'essai que j'ai fait d'un orgue tout à la fois acoustique et savoureux. Je vous en donne M. ici une description abrégeè.

J'engageai mon ami M.Mass.... a faire construire un petit buffet entierement semblable à un buffet d'orgue portatif; le clavièr était disposé à l'ordinaire sur le devant; mais comme je ne voulais faire qu'un essai, ce clavier ne comprenait que deux octave complettes de tons et de semitons. Dans l'interieur du buffet ètaient disposés deux soufflets, de maniere qu'ils rendaient alternativement l'air par le ministère du pied, ce qui formait un courant d'air continu. Cet air était porté par un conducteur dans une rangeé de tuyaux acoustiques, verticalement disposés sur une espéce de gradin placé sur le haut de la partie postérieure du buffet; vis à vis des tuyaux acoustiques, sur le même gradin, mais vers la partie antérieure, étaient disposeès un pareil nombre de phioles[sic] remplies de liqueurs qui représentaient les saveurs primitives ou les tons savureux: ces phioles étaient ègalement ouvertes dans leur partie supérieure et inférieure: elles ètaient dans une position verticale, et bien assurées dans cette position. L'orifice supêrieur était fermé par un bon bouchon; l'orifice inferieur, dont le diametre ne portait que six lignes, s'ouvrait et se fermait à volonté au moyen d'une soupape à ressort, qui communiquait en même tems à la soupape des tuyaux acoustiques; de manière qu'en pressant fortement avec le doigt sur une de tuches du Clavier, cette touche formant la bascule, comprimait l'une et l'autre soupape, et debouchait l'orifice inférieur des deux tubes correspondans, par consequent donnait entrèe à l'air dans l'un, et laissait sortir la liqueur de l'autre, qui allait se versers au moyen d'un conducteur, dans un reservoir placé au bas des phioles, et dans la partie làtèrale du buffet. Ce conducteur ètait formé d'un gros tube de verre coupé longitudinalement par sa moitié, posé obliquement sous les phioles et formant un canal qui allait aboutir au reservoir commun, qui n'était qu'un grand gobelet de crystal.

Par l'exposé de ce mécanisme bien simple, vous conçedés sans peine M. que mon orgue devait produire un double effet, c'est à dire, que dans l'instant qu'il rendait des compositions sonores dans le même instant aussi il formait des compositions savoureuses, et ces compositions ètaient toujours analogues entr'elles; car s'il arrivait que je touchasse le clavier au hasard, de maniere à ne produire que des rissonances sans suite et sans accord on ne trouvait jamais dans le réservoir commun qu'une liqueur détestable. Au contraire, si l'on touchait le clavier savamment, de maniere à former des combinaisons de tons harmoniques, la liqueur qui se trouvait dans le reservoir était admirable. Ce qui m'a le plus embarassé dans la construction de cette machine, et qui pourrait occasionner le reproche que l'on pourrait me faire de défaut de précision, provenait du remplissage des phioles et de la qualité des liqueurs qui tenaiént lieu, et portaient le nom de saveurs primitives. J'avoue M. que dans l'essai que j'ai fait je n'ai point été fort scrupuleux dans le choix de ces

liqueurs, j'ai donné la préférence à celles que je jugeais propres à produire un bon effet. De les supposais simples et ne formant qu'un ton simple, mais dans le vrai elles n'etaient riens moins que ce que je supposais. La plus part de mes saveurs prétendues primitives formaient plusieurs tons, et ne tiraient souvent leur merite que des odeurs agrèables dont elles étaient impregnées; mais cet inconvenient, ne doit point empecher de croire que ma machine n'ait la plus grand analogie avec l'orgue; les petits defauts que l'on peut me reprocher ne peuvent ni ne doivent point passer pour des dèfauts essentièls; puis qu'on les retrouve dans l'acoustique même, comme je l'ai dèmontré ci dessus, en prouvant par l'expérience qu'il n'y a aucun ton exactement simple. De plus, j'ai pareillement observé que l'odorat faisant pour ainsi dire partie du gout, les odeurs pouvaient très bien accompagner les saveurs pour produire conjoictement avec elles d'agreables sensations savoures dans l'ame.

Je ne porterai point M. ces detalis plus loin; le peu que j'ai eu l'honneur de vous en dire, doit suffire suivant moi pour vous convaincre, et convaincre les personnes les plus difficiles en matière de croyance, qu'il y a véritablement une musique pour la bouche comme il y en a une pour les oreilles, et que les principes de ces deux musiques sont absolument les mêmes.

Permettés moi M. de vous entretenir encore quelques instans d'un projet que je roulais dans ma tête depuis longtems après vous avoir entretenu des saveurs, je veux vous parler des odeurs. Les odeurs ne doivent point passer pour une chose indifférente dans l'aeconomie animale, n'eussent elles d'autres propriétés que d'affecter l'ame delicieusement, elles meritaient par cela seul qu'on s'appliquat à les bien connaitre.

Les odeurs ne sont pas faciles à définir, peut etre parce que leurs nature n'est pas trop bien connue. Ce que l'on sait de bien certains, est qu'elles ont pour principe un esprit trés subtil, trés pénétrant, qu'on a reconnu etre un phlogistique[7] trés exalté, mèlé à un principe salin dont il est tantôt plus, tantôt moins chargé, et quia été nommé Esprit recteur par les maitres de l'art. Ne soyons donc plus surpris si les odeurs aiant pour principe le feu même, c'est à dire, la substance la plus active de la nature, sont d'une divisibilité qui passe l'imagination. L'esprit se perd quand il entreprend de calculer leurs expansibilité prodigieuse. Il est dèmontré par l'expérience, qu'une ligne cubique de substance aromatique s'insinue, s'etend, parfume un volume d'air d'un millier et plus de pieds cubiques, sans que le volume de la substance aromatiques, perde rien, ni de sa figure, ni de son poids, dit Nieuwentit. Je puis vous assurer

[7] Secondo la teoria del flogisto, assai nota ai tempi di Peyran, si riteneva che alcuni corpi combustibili liberassero per riscaldamento una misteriosa sostanza detta appunto flogisto. Questa ipotesi derivava dalle ricerche dell'alchimista e pastore protestante Johann Joachim Becher (Spira, 6 maggio 1635 - Londra, ottobre 1682) cui successivamente aderì anche il medico e chimico pietista Georg Ernst Stahl (Ansbach, 21 ottobre 1660 - Berlino, 14 maggio 1734). Su questo argomento v. JOHANN JOACHIM BECHER, *Physica Subterranea*, Francoforte sul Meno, 1669.

qu'aiant jetté le 1/4 d'une dragme de benjoin dans quatre rechauds placés aux quatre coins d'une chambre; dans l'istant elle se trouva remplie de fumée bien odorante et bien visible; cette chambre était longue de 24 pieds et haute de 16; Elle contenait par conséquent 0,212[8] pieds cubiques d'air, qui ètant multipliés par 1000 ou par le nombre de pouces contenus dans un pied cubique, en supposant avec les Anglais le pied de 10 pouces montait à 0,216000 pouces; or la 1/1000 partie d'un pouce est visible, donc la 1/10001000 partie d'un pouce cubique le sera; ainsi, y aiant dans un pouce 1000000, parties visibles, il y avait dans la chambre 0,216.000000000 egalement bien visibles et egalement bien sensibles; et supposé que dans chacune il n'y eut qu'une particule de bejoin, il fallait que la 1/8 partie de ce parfum se fut divisé en plus de neuf fois mille millions de particules, quoique sa quantité n'approchat pas de beaucoup l'étendue d'un pouce. Prodigieux effet du phlogistique! Il est palpable, il est sensible, et nous n'en sommes pas mieux instruits de la nature des odeurs. On les trouve adhèrantes àpres que toutes les substances connues par l'intermide de l'eau, des esprits et des huiles, mais jusqu'a présent il n'a point été possible de s'emperer d'elles separément de toute espece de substance. Dans les plantes aromatiques elles s'unissent avec tant de facilité aux huiles essentielles qu'on serait presque tenté de confondre les odeurs avec les huiles: cepedant il n'en faut bien qu'elles constituent une seule même chose avec elles, puisqu'il arrive frequemment aux huiles de perdre leur odeur sans perdre pour cela aucune de leurs autres propriétés; elles ne perdent même rien de leur phlogistique: chose étonnante! Et cepedant nous sommes obligés de reconnaitre que les odeurs ont le phlogistique pour principe, mais un phlogistique singulierement combiné sans doute, et capable de produire est pareillement bien avérée, mais dont la veritable essence n'est pas mieux connue. Ces effets dont je veux parler n'ont de rapport qu'au seul sens de l'odorat, et sont parfaitement analogue à ceux que les sons produissent sur l'ouie, et les saveurs sur gout; c'est à dire, que dans les odeurs le principe salin commence par s'insinnuer dans le tissu des fibres, il les dispose, il les prèpare a recevoir l'action simultanée du phlogistique qui l'accompagne, et cette action consiste dans les vibrations harmonique, excités dans les nerfs par le phlogistique. Pour mieux concevoir le mèchanisme de cette opèration surprenante, je vais tracer ici une lègère èbauche de l'organe de l'odorat. C'est le nez composé de deux ouvertures appellèes narines, séparées par une cloison, et tapissées en dedans par la membrane prolungée de la bouche, du gosier, de l'aesophage et de l'estomac, mais beacoup plus fine dans cette partie, et par consequent plus susceptible de sensations vives, parce que les mamelons en sont plus deliés, et plus remplis d'esprit, c'est aussi ce qui fait que l'odorat et le gout ont à la verité beaucoup de rapport entr'eux, sans cepedant être le même sens. Rarement l'organe du gout est affecté sans que l'odorat le soit, mais l'odorat peut l'être tres vivement et l'est même toujours, sans que le gout en ressente rien.

[8] Come si può notare i calcoli di Peyran non sempre appaiono tra i più precisi.

Les deux narines sont terminées par deux cavités d'abord asséz étroites, et qui vont en s'élargissant toujours jusqu'au fond du gosier, ou elles se réunissent en une seule; c'est le passage qui communique du nez au conduit de la respiration. Toute cette cavité est recouverte de la membrane appellée pituitaire, parce qu'elle est comme le reservoir de la pituite, du mucus et de quelques sucs gastriques nècessaires à la digestion; c'est là que vont aboutir les extremités du nerf olfatif, aprés avoir passé, à la sortie du Cerveau, par un os tout parsemé de petits trous comme un crible, et que l'on nomme par cette raisons os cribleux ou spongieux.

Les extrémités du nerf olfatif épanui sur la membrane pituitaire forment comme des glandes d'un tissu velouté, trés propre à se charger des vapeurs odorantes, et à les transmettre aux fibres nerveuses de l'odorat. Mais pour produire surement cet effet, il fallait quelque chose qui rassemblat ces Vapeurs, et qui les retint dans le voisinage de la membrane pituitaire, en un mot, qui empechat leur dissipation trop subite. C'est donc pour prevenir cet inconvenbient que l'Auteur de la nature a placé dans l'intérieur du nez deux autres conduits semblables à deux cornets de papier qui s'avances très avant dans la première cavité dont j'ai parlé.

Cette structure singuliere est admirable pour embarasser et pour retenir dans ses contours les Vapeurs qui y ont été portées, conjointement avec l'air attiré par les organes de la respiration; & par ce moyen les sels et le phlogistique dont l'esprit recteur est composé, & dont ces petites Vapeurs son abondamment chargées, ont les tems d'agir sur la mènebrane pituitaire: plus ces duex cornets font allongés, & plus la sensation doit etre exquise. Aprés cet exposé physiologique on sens de l'odorat & de ses organes, ce qu'il rien reste à dire sera plus clair & plus intelligible.

J'ai observé M. que les odeurs sont facilement divisibles & presque à l'infini. Cette propriété les rend d'une pesanteur spècifique beaucoup plus legére que ce celle de l'air les plus subtil; celui ci doit donc s'en emparer aisément; il doit les charger, les repandre, les transmettre en long, en large, en tout sens et jusq'aux narines. Ce n'est point encore là que les odoeurs exitent les sensations. Comme le jeu des organes de la respiration tend a attirer l'air pour enfler les poumons, cet air attiré & chargé des vapeurs odorantes passe jus que dans la cavité ou sont placés les deux conduit en forme de cornets; étant parvenu jusques là, il n'en sort pas avec la même facilité qu'il y entré d'abord; l'issue en est trop etroite, il faut donc qu'il y sejourne.

Pendant ce séjour les sels et le phlogistique de l'esprit recteurs, ou si vous voeléz, les odeurs ont le tems de se dèvolopper et d'agir sur les glandes de la membrane pituitaire; ces glandes placées à l'extremité du nerf olfatif par une contraction subite de ce nerf, font l'office de plusieurs petites pompes; elles sucent, attirent, repoussent, et font passer l'esprit recteur dans les fibres du nerf; là, par une double mouvement de contraction et de dilatation du même nerf successivement répété, l'esprit recteur est comme chassé en avant, et

forcé de fluer [sic] le long des fibres jusqu'a leur extrèmité interieure, ou il se communique à l'ame en exitant la sensation que l'on nomme olfaction.

Vous pouvéz inférer M. de ce mèchanisme combien les odeurs peuvent etre pernicieus ou salutaires relativement à la nature de leurs sels et de leur phlogistique, ou plutot relativement à leurs combinaisons spècifiques. Je fuis persuadé qu'une odeur prèparée à mauvais fin serait capable de donner la mort plus efficacement & plus proptement qu'aucune autre espece de venin pris par les voies ordinaires. Ne voit on pas des odeurs fortes causer sur le champ des Vapeurs des étourdissement, la lèthargie? Par la même raison j'ecrois que les odeurs preparées avec intèlligence seraient capables d'opèrer des effets salutaires avec un succes superieur. Il y a mille indispositions du corps qui ne proviennent que de la constitution cacochime [sic] du cerveau et à la quelle il serait peut etre aisé de remédier par la voie des odeurs. Quels miracles n'ont point operés dans des attaques cèphaliques le sel d'inghilterra, les eaux spiritueuse, et même le tabac? Il est cepedant bon d'observer ici que l'usage des aromates doit etre modérée; l'excés peut tirer à des consequences dangereuse. Un usage immodéré des odeurs serait caplable d'émousser les glandes de la membrane pituitaire et priver par ce moyen le nerf olfatif de ses principales fonctions. On a vu des personnes indiscrettement sensuelles, ne flairer plus rien parce qu'elles avaient flairé trop de volupté. C'est le cas de dire ici comme dans bien d'autres *ne quid nimis*.

J'ai insinué M. que je soupçonnais une analogie complete entre tous les sens, et j'ai conclu qu'ils devaient tous avoir leur progression harmonique. J'ai remarquè que les modifications de l'ouie ou les sons, consistaient dans une vibration plus ou moins forte de l'air; que les modifications du gout ou les saveurs, consitaient dans une vibration plus ou moins forte des sels fixes; ne pourrais je pas avancer que les modifications de l'odorat ou les odeurs consistent dans une vibration plus ou moins forte de l'esprit recteur et consequement que les odeurs doivent avoir leurs tons harmoniques, ainsi que les son, les saveurs et les couleurs.

Persuadé de cette analogie je me promettais d'ebaucher les principes d'une musique olfative comme j'avais èbouché la gamme de la musique du goût; mais en examinent ce projet avec réflexion je me fuis trouvé dans un embarras dont je ne compte pas sortir, non pas que les odeurs n'aient tout ce qu'il faut pour ètablir une harmonie entre des tons variées à l'infini; mais, soit pènurie du cotè des Langues; qui manquent des termes pour exprimer ces tons primitifs; soit nègligence du coté des Physiologistes, qui ne les ont point encore observés, je n'ai trouvé que deux termes qui enonçassent deux tons ou deux odeurs primitives, le suave et le foetide. Les autres dènominations sont toutes spècifiques, c'est à dire, dériveés des noms des corps odorans, comme l'odeur de fleur d'orange, l'odeur de rose, l'odeur de jasmin et ce qui est aussi incorret [sic] pour caraterisser les odeurs primitives que si je disais le son d'un orgue, d'un violon, d'une flüte ecc. pour carateriser les son primitifs, ou bien la couleur de bois, de charbon, de craie ecc., pour designer

les couleurs primitives, ou bien enfin le gout de poivre, de sucre, de vin ecc. pour indiquer les saveurs primitives.

Ce ci devient encore plus sensible si l'on fait attention que l'amer, le doux, le piquant, sont toujours l'amer, le doux, le piquant dans quelques corps savoureux qu'ils puissent se trouver, comme tout l'ut, mi, sol sont toujours les mêmes tons sonores de quelques instrumens qu'ils partent, soit à corde ou à vent; de même les odeurs de rose, d'oeillet, d'orange, sont à la verité diffèrentes entre elles, mais elles convient toutes dans le ton fondamental de suave.

Pour que leur diffèrence pût servir à caratèrisers les tons ou odeurs primitives, il faudrait pouvoir les énoncer par des termes génèraux, et c'est ce qu'on n'a point encore fait, du moins que je sache. La chose n'est sans doute pas impossible; mais pour reussir il me semble qu'il faudrait être un peu plus qu'Anatomiste, Chymiste, même Physicien.

Dans un siecle aussi curieux que celui dans le quel nous vivons, et ou les moindres découvertes sont pronées & applaudies comme des merveilles, celle ci ne pouvrait manquer d'être parfaitement bien reçue. Il serait donc à souhaiter qu'il prit envie à quelque savant du premier ordre de bien ètudier cette partie encore inconnue de la Physiologie, & de nous faire connaitre exactement les odeurs primities, dût il s'autoriser du privilege de Guy d'Arezzo, et les énoncer pur de termes aussi singuliers qu'ut, re, mi, fa ecc. Il suffirait de donner une notion exacte de leurs propriétés comme nous avons celles des sons; nous pourrions nous flatter alors d'être enrichis d'une d'ecouverte inconnue aux Anciens & aux Modernes. Mais je oublie que je vous ai peut etre excedé. Je finis donc toute à coup et fuis.

PARTE TERZA

I protestanti nel Risorgimento italiano

CARLO ALBERTO E I VALDESI

di Gian Paolo Romagnani

Premessa

Ricordare l'anniversario delle Regie Patenti del 17 febbraio 1848, con le quali i Valdesi ottennero l'emancipazione civile e politica, significa innanzitutto soffermarsi sul preciso momento storico in cui esse si collocano - i primi mesi del tempestoso 1848 - e sulla personalità del sovrano che le volle firmare alla vigilia della proclamazione dello Statuto. Tanto più che nel 1998 cade anche il secondo centenario della nascita di Carlo Alberto, sovrano dalla personalità complessa e a tratti sfuggente, sul quale la storiografia ha ricominciato solo in anni recenti a lavorare[1].

1. *La religione di Carlo Alberto*

Rimasto orfano di padre a soli due anni, il principe Carlo Alberto di Carignano - che aveva abbandonato Torino ancora in fasce in seguito alla caduta della monarchia sabauda - era stato allevato a Parigi dalla madre Maria Albertina di Sassonia Curlandia, "scandalosamente" risposatasi nel 1809 con il conte Jules-Maximilien de Montléart (descritto dai contemporanei come piccolo, zoppo e sgradevole) e comunque non particolarmente affezionata al figliolo.[2]

[1] N.Nada, *Dallo Stato assoluto allo Stato costituzionale. Storia del Regno di Carlo Alberto dal 1831 al 1848*, Torino, Istituto per la storia del risorgimento Italiano, 1980; G. Romagnani, *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1985; U. Levra, *L'altro volto di Torino risorgimentale 1814-1848*, Torino, Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, 1988; N. Nada, *Il Piemonte sabaudo dal 1814 al 1861*, in P. Notario, N. Nada, *Il Piemonte sabaudo. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, Torino, Utet, 1993; *Dal Piemonte all'Italia. Studi in onore di Narciso Nada nel suo settantesimo compleanno*, a cura di U. Levra e N. Tranfaglia, Torino, Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, 1995.

[2] Su Carlo Alberto resta fondamentale la trilogia di N. Rodolico, *Carlo Alberto principe di Carignano*, Firenze, Le Monnier, 1931 (rist. 1948); Id., *Carlo Alberto negli anni di regno 1831-1843*, Firenze, Le Monnier, 1936; Id., *Carlo Alberto dal 1843 al 1849,* Firenze, Le Monnier, 1943; cui si deve affiancare il volume a cura di F. Salata, *Carlo*

Dopo essere stato educato per qualche tempo a Pargi dall'abate Liautaud, in un collegio alla moda dove, fra l'altro, era stato gravemente ferito al ventre nel corso di un duello fra compagni, il giovane principe di Carignano si era trasferito con la madre a Ginevra nel 1812 per rimanervi fino al 1813, mentre il resto d'Europa era sconvolto dall'ultima drammatica fase delle guerre napoleoniche. Qui - scriveva Maria Albertina con apparente soddisfazione - Carlo «è veramente molto felice nel collegio dove l'ho messo. Studia meglio che può, l'eterno latino, la matematica, ecc. Il suo maestro Vaucher sembra assai soddisfatto di lui»[3].

Il maestro in questione era il pastore calvinista Jean-Pierre-Etienne Vaucher, fondatore di un piccolo collegio privato nel quale accoglieva ogni anno una dozzina di ragazzi. Docente prima di botanica e poi di storia ecclesiastica presso l'Accademia ginevrina, Vaucher fu a sua volta - nei primi quattro decenni dell'Ottocento - docente e maestro di un buon numero di pastori valdesi inviati a studiare a Ginevra, fra i quali lo stesso Amedeo Bert[4]. Sebbene sia stato qualificato da qualcuno come «seguace di Rousseau», in realtà Vaucher apparteneva piuttosto alla corrente del "socinianesimo ginevrino" - così finemente indagata da Francesco Ruffini e distante tanto dall'ortodossia calvinista quanto dagli entusiasmi dei "Momiers"- contro cui anni prima Jean-Jacques si era scagliato, polemizzando con la voce *Genève* di d'Alembert[5]. Apprezzato a Ginevra come predicatore, ma noto all'estero soprattutto come naturalista e autore di numerose pubblicazioni scientifiche sulle piante d'Europa, Vaucher - che ebbe fra i suoi allievi numerosi rampolli

Alberto inedito. Il diario autografo del Re. Lettere intime ed altri scritti inediti, Milano, Mondadori, 1931; l'impostazione di Rodolico è discussa e criticata da A. Omodeo, *La leggenda di Carlo Alberto nella recente storiografia*, Torino, Einaudi, 1940; per un agile ed aggiornato profilo biografico si veda ora P. Pinto, *Carlo Alberto un sovrano amletico*, Camunia, Milano 1988.

[3] L. Cibrario, *Notizie sulla vita di Carlo Alberto*, Torino, Eredi Botta, 1861, p.39; sulla giovinezza di Carlo Alberto cfr. anche A. Costa di Beauregard, *Prologue d'un Règne. La jeunesse du Roi Charles Albert*, Paris, Plon, 1889.

[4] Jean-Pierre-Etienne Vaucher (1763-1841) consacrato pastore a Ginevra nel 1787, ma votato agli studi di storia naturale, diventa precettore per sostenere la famiglia; nel 1797 apre infatti a Ginevra un piccolo "Institut d'Education" che terrà aperto fino agli anni della Restaurazione. Nel 1802 ottiene la cattedra di storia ecclesiastica presso l'Accademia di Ginevra, ma nel 1808 la cambia con quella di botanica. Tra il 1818 e il 1820 ricopre la carica Rettore dell'Accademia. Nel 1841 compare postuma la sua grande *Histoire physiologique des plantes d'Europe*, dedicata a Carlo Alberto.

[5] Cfr. F. Ruffini, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Bari, Laterza, 1931; ma soprattutto F. Ruffini, *Carlo Alberto e il socinianesimo ginevrino*, in Id., *Studi sui Riformatori italiani*, Torino, Giappichelli, 1955, pp.543-600. Sull'ambiente del "socinianesimo ginevrino" cfr. anche G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Esi, 1956 (nuova ediz. Milano, Il Saggiatore, 1988; rist. Torino, Claudiana, 1998); sul "Risveglio" cfr. U. Gastaldi, *Alcuni caratteri dei movimenti di Risveglio nel mondo protestante*, «Studi Ecumenici», V (1987), pp. 75-100.

di casate aristocratiche, fra i quali il principe polacco Alessandro Walewski - impostava la sua pedagogia sulla vita semplice ed attiva, proponendo ideali borghesi spesso assai distanti dai modelli educativi della nobiltà di antico regime. Gli ospiti del suo collegio erano chiamati per nome ed anche il principe di Carignano era semplicemente "Monsieur Charles". Il futuro sovrano condivideva una modesta camera ed un unico letto con il giovane Jean-Etienne Duby, figlio di un pastore e destinato ad divenire a sua volta pastore e professore nell'Accademia di Ginevra. Di quei due anni piuttosto difficili Carlo Alberto serbò sempre un ricordo abbastanza buono, sebbene - stando ad una testimonianza posteriore del conte di Castagnetto - egli non tollerasse chi derideva in sua presenza la religione cattolica. In realtà egli visse in un clima di grande tolleranza religiosa, garantita proprio dallo scarso rigorismo di Vaucher il quale gli consentì sempre di seguire i precetti alimentari della sua religione e di recarsi in una chiesa cattolica per assistere alla messa, anche durante la villeggiatura estiva a Séligny, quando la più vicina chiesa cattolica si trovava nella cittadina di Nyon. «Dans la pension de M. Vaucher, pasteur calviniste - leggiamo ancora nel *Diario* di Carlo Alberto - les maîtres, tout y étaient de cette secte, ainsi que tout les élèves lors de mon entrée. Ce ne fut que sur la fin du séjour qu'y fis que l'on y mit un petit catholique plus jeune de moi»[6].

Educato cattolicamente, ma a quell'epoca ancora apparentemente agnostico sul piano religioso, il giovane principe di Carignano non sembrava particolarmente interessato alle questioni teologiche, ma probabilmente la sua acuta sensibilità religiosa - caratterizzata a partire dagli anni della Restaurazione da un cattolicesimo intransigente e tormentato da profondi sensi di colpa - rimase in qualche modo segnata dall'esperienza ginevrina. Non furono però né il calvinismo ortodosso ed intransigente, né il nuovo spirito del "Réveil" ad influenzarlo direttamente, bensì il latitudinarismo di Vaucher, impregnato di razionalismo settecentesco. Non aveva probabilmente torto la severa regina Maria Teresa, moglie di Vittorio Emanuele I, a scrivere di lui nel 1816, piuttosto inorridita: «Egli non ha che la sola religione naturale, senza nulla credere della rivelata»[7]. Quella forma di "cristianesimo ragionevole", con evidenti venature deistiche, rappresentava infatti - come ha mostrato acutamente Francesco Ruffini - la "forma mentis" tipica di intellettuali ed ecclesiastici come il suo maestro Vaucher[8].

Rientrato a Torino dopo la Restaurazione ed accolto non senza diffidenza a corte, come potenziale erede al trono, Carlo Alberto fu immediatamente affidato alle cure di un confessore capace - come scriveva Vittorio Emanuele I - di «exorciser le démon qui devait être entré dans l'âme du prince

[6] F. Salata, *Carlo Alberto inedito* cit., pp.401 sgg.
[7] Cit. in A. Segre, *Vittorio Emanuele I*, Torino, Paravia 1928, p.183.
[8] F. Ruffini, *Carlo Alberto* cit.

pendant son séjour dans ces deux pays maudits, Paris et Genève»[9]. Per mesi il sacerdote lo avrebbe seguito ovunque, provvedendo alla sua "rieducazione" religiosa, che potremmo meglio definire "indottrinamento", fino a farne un cattolico osservante e piuttosto bigotto, ossessionato nella maturità da profondi sensi di colpa e dedito alla devozione mariana, oltre che all'autoflagellazione.

2. *La "Notice sur les Vaudois" del 1829*

Pochi anni prima di salire sul trono, nel 1829, in un'occasione del tutto privata, Carlo Alberto si sarebbe soffermato sulla questione valdese redigendo una breve nota manoscritta dal semplice titolo di *Notice sur les Vaudois,* che inviava con molte titubanze, ma con fiducia sincera, all'amico Friedrich von Waldburg-Truchsess - già ambasciatore prussiano presso la corte di Torino e in quel momento inviato speciale in Olanda - fervente evangelico e - come vedremo meglio più avanti - uno fra i più tenaci difensori dei diritti dei valdesi[10]. Rappresentante del re di Prussia a Torino dal 1815 al 1827 e poi di nuovo dal 1832 al 1844 - Waldburg-Truchsess ebbe un rapporto privilegiato, anche e soprattutto sul piano privato, con Carlo Alberto il quale richiese spesso il consiglio, soprattutto dopo la crisi del 1821. Inoltre la figlia minore del diplomatico prussiano, Maria - educata cattolicamente e sposata a Torino con il conte Maurizio Nìcolis di Robilant, aiutante di campo di Carlo Alberto, e

[9] Cit. in *Mémoires de la Comtesse de Boign, née d'Osmonde*, Paris, Emile-Paul frèrers, 1907, vol. II, p.21.

[10] Cfr. J. Jahier, *Il conte Waldburg-Truchsess*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», LIX (1933), pp. 55-69; N. Rodolico, F. Salata (a cura di), *Lettere di Carlo Alberto a Federico Waldburg-Truchsess (1821-1844)*, Firenze, Le Monnier, 1937; G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp.212-214, 195-198; G. P. Romagnani, *Italian Protestants*, in *The emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the nation state in nineteenth-century Europe*, edited by R. Liedtke and S. Wendehorst, Manchester-New York, Manchester University Press, 1999, pp.148-168. Friedich von Waldburg-Truchsess (1776-1844) apparteneva ad una delle maggiori famiglie dell'aristocrazia prussiana ed aveva sposato la cattolica principessa Antonietta von Hoenzollern-Hechingen. Diplomatico al servizio del Duca di Württemberg, era stato incaricato di missioni a Vienna e a Parigi, prima di passare al servizio del Re di Prussia. Nel 1812 aveva militato nell'esercito prussiano con il grado di colonnello, combattendo contro Napoleone; nel 1814 sarebbe stato uno dei quattro alti Commissari incaricati dalle potenze alleate di condurre Napoleone all'esilio dell'Elba (cfr. *Con Napoleone da Fontainebleau verso l'isola dell'Elba. Memorie del conte de Waldburg-Truchsess Commissario del Re di Prussia,* Portoferraio, ELBA, 1996). Ambasciatore a Torino dal 1815 al 1827 (quando viene fatto allontanare su richiesta di Carlo Felice), è uno dei protagonisti della politica internazionale della Restaurazione. Nel 1822 partecipa come plenipotenziario prussiano al Congresso di Verona e dal 1828 al 1831 è ambasciatore all'Aja. Richiamato a Torino dopo l'avvento al trono di Carlo Alberto, è nuovamente ambasciatore presso la corte sabauda dal 1832 al 1844.

a sua volta dama d'onore dalla regina Maria Teresa - ebbe col sovrano una lunga relazione di amicizia (durata oltre trent'anni, dal 1817 al 1849), la cui testimonianza epistolare è ora finalmente disponibile al pubblico[11]. «Grande e bella donna, dal portamento principesco, dai modi estremamente signorili, di spirito sufficientemente coltivato e reso più pronto da un tatto ben esercitato, occupava con stile il suo posto alla corte e nel mondo»[12]. Definita da alcuni «confidente amorevole e pensosa»[13], la contessa di Robilant fu sicuramente uno dei personaggi femminili più influenti alla corte di Carlo Alberto. Non è un caso che il *Diario* segreto del sovrano fosse stato affidato proprio a lei, che ebbe cura di conservarlo e di farlo giungere fino a noi insieme ad altri documenti di carattere privato. Non sappiamo se Carlo Alberto abbia mai trattato con la contessa argomenti di carattere religioso, tantomeno riguardanti la condizione dei Valdesi, ma non è affatto da escludere che l'azione mediatrice dei padre di lei abbia potuto esplicarsi con successo anche grazie al rapporto speciale esistente fra la contessa e il sovrano, circostanza della quale il conte Friedrich - da buon diplomatico - non poteva essere all'oscuro. Fin dai primi anni della Restaurazione Friedrich von Waldburg-Truchsess aveva infatti difeso con tutte le energie la causa dei Valdesi ed era stato per molti anni il punto di riferimento della piccola comunità protestante di Torino che nel 1835 aveva costituito un Concistoro nominandolo presidente onorario. Waldburg in persona, ritornando a Torino nel 1832, aveva inoltre chiamato come cappellano delle ambasciate protestanti (ma di fatto come pastore della comunità protestante torinese) il venticinquenne Amedeo Bert, da poco rientrato da Ginevra dove aveva studiato con Jean-Pierre Vaucher ed era stato consacrato pastore.

Il contenuto della nota carloalbertina sui valdesi - che non sono riuscito a reperire in archivio - ci è parzialmente noto attraverso gli accenni contenuti in alcune lettere confidenziali del futuro sovrano all'ex ambasciatore. Nella prima, datata Racconigi 13 settembre 1829, Carlo Alberto scrive infatti: «Je m'occupe beaucoup maintenant d'une histoire des Vaudois que j'écris, ce qui m'a mis à même de consulter une foule de vieux auteur, dans peu de jours je parcourerai leurs Vallées en allant voir les anciennes rouines du Fort de Mirabouque»[14]. Pochi giorni dopo, terminato il lavoro, Carlo Alberto manifestava il timore di perdere la stima dell'amico prussiano a causa delle opinioni espresse nelle sue due scritture: «j'étais tourmenté cruellement par la crainte qu'elles ne vous eussent point plu; surtout la seconde: ce qui me faisait redouter de perdre dans votre bonne opinion et précieuse amitié, qui

[11] *L'epistolario di un re. Carlo Alberto e Maria di Robilant*, a cura di I. Massabo' Ricci, introduzione di C.Ossola, traduzione di A. Di Robilant, Torino, Utet, 1999.

[12] L. Des Ambrois, *Notes et souvenirs inédits*, Bologna, Zanichelli, 1901, p.52.

[13] P. Pinto, *Carlo Alberto un sovrano amletico*, Camunia, Milano 1988, p.186.

[14] AST. *Legato Umberto II di Savoia*, II lotto, m. 59: "Lettere di Carlo Alberto al c.te di Waldburg-Truchsess e al c.te Maurizio di Robilant", n. 4.

comme vous savez est una des choses au monde qui me tient le plus à coeur»[15]. Infine in una lettera del 13 ottobre 1829, nella quale il principe ringraziava l'amico per gli auguri di compleanno, si soffermava nuovamente sui suoi studi recenti: «En vous envoyant ma notice sur les Vaudois, je n'ai qu'un seul et unique but, celui de vous prouver à quel point se porte la confiance illimitée que j'ai en vous, et à quel point aussi je vous aime; car sans cela je n'aurais jamais osé vous envoyer un travail d'une telle médiocrité, et traitant surtout d'une telle matière (...). Quoique soit votre opinion vous lirez au moin je m'en flatte dans mon coeur»[16]. Nel breve testo egli sottolineava come i seguaci di Valdo fossero vissuti in pace nelle loro valli fino all'inizio del XVI secolo (dimenticando in realtà le numerose persecuzioni subite lungo tutto il corso del medioevo), fino all'adesione alla Riforma ginevrina, dopo di che avrebbero costituito un elemento di continuo disturbo per i sovrani sabaudi a causa del loro spirito ribelle e della mancata obbedienza alle leggi dello Stato. Queste avevano garantito loro la protezione e l'esercizio del culto nei loro territori, ma avevano giustamente impedito la diffusione dell'eresia fuori di quei ristretti spazi. I sovrani sabaudi avevano dunque mostrato maggior tolleranza rispetto ai governanti di molti Stati protestanti - non ultima la Repubblica di Ginevra - dove il culto cattolico era severamente vietato ed i sudditi di principi cattolici non godevano di alcuna protezione.

3. *L'incontro con Vaucher nel 1837*

Un' ulteriore testimonianza - a nostro giudizio abbastanza significativa - del rapporto di Carlo Alberto, ormai divenuto sovrano, con il mondo evangelico è rappresentata dall'incontro da lui avuto con il suo antico maestro Vaucher nell'agosto del 1837, in occasione di un viaggio compiuto in Italia dal pastore e naturalista ginevrino. Accolto ed ospitato nel castello di Racconigi, dove il sovrano soleva trascorrere l'estate, Vaucher ebbe un lungo colloquio con l'ex allievo, insieme al quale ricordò con una certa nostalgia i tempi passati, affrontando anche una discussione sulla crisi in atto nel mondo protestante e sulle conseguenze del "Réveil" ginevrino. Così Carlo Alberto ricorda il colloquio in una pagina di diario datata 19 agosto 1817: «Il me parla avec douleur des *Momiers* qui ont jeté la discorde parmi les Protestants; il m'a dit qu'ils étaient des espèces de Méthodistes qui croient fortement à la prédestination et aux révélations, ce qui fait qu'ils peuvent faire quelconque extravagance»[17]. Alla richiesta di notizie su di un antico compagno di collegio di Carlo Al-

[15] Ivi, n. 5 (lettera di Carlo Alberto a F. Waldburg-Truchsess, Torino 27 settembre 1829).

[16] Ivi, n. 60.

[17] F. Salata, *Carlo Alberto inedito* cit., pp. 338-340.

berto, Vaucher avrebbe inoltre risposto: «Il est pasteur, il vit à Neuchâtel, mais hélas, il est devenu *Momier* enragé». Concludendo con queste parole di rimpianto per l'apparente unità dei cattolici: «Vous êtes bien heureux vous autres dans votre *communion;* au moin vous avez una base solide, un point fixe dont vous partez; au lieu que nous, nous n'avions aucun centre d'unité, et si vous réunissez cinq pasteurs, il vous donnent cinq opinions différentes». E per quanto il sovrano sabaudo possa aver scritto "pro domo sua", le osservazioni attribuite a Vaucher non ci stupiscono: egli apparteneva alla generazione dei lumi e della tolleranza e pertanto non poteva che essere un fiero nemico del "Réveil" e della nuova, intransigente religiosità dei giovani pastori[18]. Una chiarissima testimonianza del suo credo, quasi un testamento spirituale, si può ancora trovare nella bella prefazione della sua monumentale *Histoire physiologique des plantes d'Europe* - dedicata con grande solennità, ma anche con profondo affetto, all'antico allievo Carlo Alberto - scritta nel 1840, ma comparsa postuma nel 1841. «Il est entièrement consacré à la gloire du Créateur, dont les oeuvres m'ont paru toujours plus admirables à la mesure que les ai considérées de plus près, et il est destiné à produire chez ceux qu'elles m'ont fait si souvent éprouver»[19].

4. *Le "Reflexions Historiques" del 1838*

Raramente si ricorda che Carlo Alberto fu anche autore di un piccolo libro di storia: pochissime persone infatti lo lessero nel momento in cui fu stampato e tutt'oggi non ne restano che cinque esemplari, oltre al manoscritto, conservato alla Biblioteca Reale di Torino. Infatti poco tempo dopo averli fatti stampare e distribuire ad un ristretto numero di amici, parenti ed alti dignitari di corte, probabilmente pentito o profondamente insoddisfatto per quanto aveva scritto in un momento di "passione", Carlo Alberto dispose che tutti gli esemplari esistenti fossero ritirati dalla circolazione e fatti distruggere[20].

Ma di che libro si tratta e cosa c'entra con le vicende politiche ed umane che qui ci interessano? Intitolato *Réflexions historiques* e scritto interamente

[18] Cfr.H. von der Goltz*, Genève religieuse au dix-neuvième siècle*, Genève, H. George, 1862; P. Maury, *Le réveil religieux dans l'Eglise Réformée à Genève et en France (1810-1850)*, Paris, Fischbacher, 1892; U. Gastaldi, *Alcuni caratteri* cit.

[19] J.-P-.E. Vaucher, *Histoire physiologique des plantes d'Europe*, Paris, Marc Aurel frères, 1841. Su questo testo e sulla dedica al sovrano sabaudo cfr. F. Ruffini, *Carlo Alberto* cit., pp. 575-576.

[20] Su questo curioso testo e sulla sua sorte cfr. l'edizione annotata a cura di A. Monti, *Le "Réflexions historiques" di Carlo Alberto*, Modena, Società Tipografica Modenese, 1936; cfr. inoltre le pagine di G. P. Romagnani, *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto* cit., pp. 64-79; e di C. Ossola, *Introduzione* a *L'epistolario di un re* cit., pp. 7-13.

in francese, il libro era stato composto quasi di getto fra il mese di ottobre e il mese di dicembre del 1837 - quindi a poche settimane di distanza dal suo ultimo incontro con Vaucher e all'indomani della pubblicazione del nuovo Codice Civile - per uscire dai torchi della Stamperia Reale il 6 gennaio 1838, in occasione del "Giorno del Re", ed essere distribuito in omaggio a pochi intimi. Suddiviso in nove capitoli per un totale di 276 pagine a stampa, il volume era corredato da due illustrazioni: una di carattere edificante, raffigurante la Madonna, un guerriero crociato e un cane (la fedeltà); l'altra di carattere negativo, raffigurante alcuni membri di una setta protestante - i cosiddetti "Trembleur du Lebanon" (probabilmente una denominazione dei Quaccheri) - durante una danza rituale.

Il re di Sardegna aveva deciso di cimentarsi con la scrittura storica nel momento in cui la maggior parte delle sue iniziative culturali era avviata, probabilmente per offrire di sé un'immagine di sovrano filosofo. Le *Réflexions historiques* ci permettono di conoscere meglio, oltre alla concezione della storia di Carlo Alberto e alla sua complessa religiosità, anche la sua mentalità e le sue idee politiche, incentrate sull'assolutismo, sulla fedeltà alla chiesa cattolica e sulla ripulsa netta di qualsiasi movimento riformatore o rivoluzionaria; ogni iniziativa di rinnovamento dello Stato infatti doveva promanare dal sovrano e solo il sovrano poteva farsi interprete delle esigenze dei sudditi. In realtà più che un lavoro storico le *Réflexions* sono da considerare un trattatello politico-morale, vagamente ispirato ai *Mémoires* di Luigi XIV, nel quale la storia è assunta a pretesto per una riflessione sul ruolo del principe. Il primo modello è quello tradizionale degli "exempla": le vite degli uomini del passato come esempio (positivo o negativo) per i contemporanei. Il secondo modello è quello della storia commentata con la sacra scrittura. Siamo dunque molto distanti dai nuovi paradigmi della storiografia ottocentesca, ma anche dai consolidati modelli della storiografia umanistica. La cultura storica di Carlo Alberto - in quegli anni già abbondantemente imbevuto di letteratura devozionale e trasudante umori controriformistici - non si basa su una conoscenza diretta delle fonti, ma su di una solida anche se piatta preparazione manualistica inserita in uno schema rigidamente provvidenzialistico. Ciò che in questa sede ci preme evidenziare è la soprattutto la concezione carloalbertina del rapporto Stato-Chiesa, laddove egli afferma che i sovrani sono i ministri di Dio su questa terra nell'ambito temporale e a loro è affidata la difesa della chiesa. I sovrani sono dunque uno strumento nelle mani di Dio, che tramite loro, premia o punisce i popoli per la loro condotta. Dopo essersi soffermato sui doveri del buon sovrano, aver respinto ogni idea repubblicana, aver affermato la validità della pena di morte (temperata dalla pietà del sovrano) in una sorta di personale manifesto politico dell'assolutismo; dopo aver elencato i peggiori difetti di un regnante, primo fra i quali la debolezza di carattere e l'esitazione, entrambi riducibili grazie alla penitenza e alla confessione, Carlo Alberto dedica un intero capitolo, il terzo, agli eretici contro i quali egli scaglia i suoi fulmini paragonandoli ai

rivoluzionari, egoisti e indifferenti ad ogni autorità e difensori ad oltranza dello "spirito democratico". Con poche parole egli dimostra l'inferiorità delle religioni riformate: a differenza dei missionari della fede cattolica «les réformateurs n'ont pas un seul miracle a produire»[21] ed i prìncipi che aderirono o appoggiarono la Riforma contro la chiesa cattolica furono tutti colpiti dalla vendetta di Dio. I grandi riformatori sono qui ridotti ad esempi negativi, affiancati da altrettanti e opposti esempi positivi di santi cattolici. Lutero, dipinto come un individuo corrotto e vizioso (frate maritato con una monaca, fautore del divorzio, gaudente e dedito ai piaceri della tavola) viene contrapposto alla figura integerrima di san Carlo Borromeo, campione della Controriforma. Calvino, ribelle contro la Chiesa che lo ha allevato, fanatico ed intollerante con i suoi stessi fratelli, viene contrapposto a san Francesco da Sales. Zwingli, prete sposato e anticattolico durissimo, è opposto a san Filippo Neri. Il sovrano scismatico Enrico VIII, proclamato dal papa "defensor fidei" nel 1521 e poi schieratosi dalla parte dei riformatori per ragioni di potere e per interesse personale, dipinto come corrotto e crudele, è contrapposto a papa Pio V, inflessibile baluardo contro l'eresia. Contro lo stravagante Fox è collocato san Vincenzo de' Paoli, contro Melantone sant'Ignazio di Loyola. È da notare come di tutti i riformatori Carlo Alberto metta in evidenza la morte atroce e vergognosa (Lutero roso dalla sifilide, Calvino morto di calcolosi, Zwingli ucciso in battaglia e bruciato, Enrico VIII stroncato dall'apoplessia, Fox rinchiuso in manicomio) per dimostrare come la vendetta divina si sia inesorabilmente abbattuta su di loro. Questo gusto, a volte morboso, per l'orrido e per i particolari raccapriccianti (valga per tutti la descrizione compiaciuta della turpe vicenda di un salumiere di S. Giorgio Canavese che uccise e squartò molte fanciulle nel 1835; un episodio reale di cronaca nera - in anni recenti portato sulle scene da Guido Ceronetti - assunto ad esempio emblematico del crimine e del vizio) è un ritratto tipico della personalità di Carlo Alberto così come emerge prepotentemente dalle pagine delle *Réflexions historiques*: paradossalmente potremmo collocare anche il sovrano piemontese fra gli autori di letteratura "noire".

Dopo essersi soffermato sui Valdesi che «vècurent tranquilles jusqu'au seizième siècle, qu'ils se fondirent entièrement dans la secte de Calvin, dont ils prirent aussi les principes d'indépendence»,[22] il nostro autore sottolinea la divisione settaria dei protestanti e conclude con un'allarmata annotazione sulla nuova religione sansimoniana, fondata da un uomo morto (ovviamente) in un ospedale per folli. Nei capitoli successivi, dedicati ai principali sovrani dal medio evo all'età moderna, Carlo Alberto utilizza spesso come criterio discriminatore per formulare il suo giudizio di condanna o di assoluzione il rapporto da questi tenuto con gli eretici o con i protestanti. Sarebbe interessante analizzare dal punto di vista psicanalitico gli scritti di Carlo Alberto; forse

[21] Charles Albert, *Réflexions Historiques*, Turin, 1838, p.38.
[22] Ivi, p.46.

usciremmo da un ambito propriamente storiografico, ma certo potrebbero venirne elementi utili a comprendere meglio la tormentata personalità del sovrano.

5. *Le riforme dal 1831 al 1848*

Dopo l'avvento al trono nel 1831, alcune modifiche della legislazione in senso meno restrittivo nei confronti delle minoranze religiose furono sollecitate dai giuristi più illuminati, come Sclopis e Pinelli, e da alcuni consiglieri del principe come Roberto d'Azeglio[23] e già durante i lavori per la preparazione dei codici - fra il 1831 e il 1842 - il ministro della giustizia Barbaroux aveva più volte posto il problema dell'emancipazione civile e politica dei sudditi non cattolici, scontrandosi però con l'opposizione dei conservatori, arroccati in particolare nei due Senati (i tribunali di seconda istanza, con ampie funzioni consultive in materia di giustizia e legislazione) di Piemonte e di Savoia[24]. Nel Codice Civile pubblicato nel 1837, infatti, dopo un primo articolo nel quale si affermava che «la religione Cattolica Apostolica Romana è la sola religione dello Stato» e che «il Re si gloria di essere protettore della Chiesa», veniva ribadita nei confronti degli «altri culti» la semplice «tolleranza secondo gli usi ed i regolamenti speciali» in vigore[25]. Questo provocò una notevole delusione negli ambienti valdesi, che già speravano in un possibile cambiamento della loro condizione giuridica, ed un incidente diplomatico non privo di conseguenze con l'ambasciatore inglese Forster il quale era intervenuto con una nota di protesta presso il ministro degli esteri sabaudo Solaro della Margarita, ricordando «gli odiosi editti» promulgati in passato riguardo ai valdesi[26].

Al di là del testo della legge, tuttavia, le autorità sabaude si dimostravano di fatto sempre meno esigenti nel richiedere il rispetto rigoroso delle antiche normative. Spesso il silenzio-assenso risultava la soluzione più comoda per

[23] N. Nada, *Roberto d'Azeglio*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1965. Sulle riforme degli anni Trenta-Quaranta cfr. N. Nada, *Il Piemonte sabaudo dal 1814 al 1861* cit. e la relativa bibliografia.

[24] Su Barbaroux cfr. N. Nada, *Giuseppe Barbaroux*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. VI, pp. 122-124; G. Beltrutti, *Il conte Giuseppe Barbaroux e la sua opera*, «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 1961, n. 46, pp. 125-160.

[25] Sulla codificazione albertina cfr. G. Astuti, *Tradizioni romantiche e civiltà giuridica europea*, vol. II, Napoli, Esi, 1984, pp. 711-802.

[26] Sulle relazioni sardo-britanniche cfr. anche *Le relazioni diplomatiche fra il Regno di Sardegna e la Gran Bretagna*, III serie: 1848-1860, a cura di F. Curato, voll. I-V, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1955-69 e O. Barie', *L'Inghilterra e il problema italiano nel 1848-1849. Dalle riforme alle costituzioni*, Napoli, Esi, 1960.

rispondere alle richieste provenienti dalle comunità protestanti delle Valli. Il problema tornò a riproporsi alla metà degli anni quaranta nel nuovo clima di speranza e fervore che si era creato in seguito alle prime riforme promosse dal sovrano sabaudo. Dopo il drammatico suicidio del Barbaroux nel 1843 - causato, oltre che dalla malattia, quasi sicuramente anche dalla tensione continua cui il ministro riformatore era stato sottoposto negli anni precedenti, di fronte ad un lavoro meticoloso di revisione e riscrittura dei codici che sembrava in ogni momento dover essere stravolto dall'intervento di altre mani, con il rischio di ritornare al punto di partenza - dopo la scomparsa del Barbaroux - dicevamo - il lavoro fu ripreso e portato avanti dal suo successore e discepolo Giacinto Avet, affiancato da giuristi come Federico Sclopis e Giacinto Borelli, entrambi chiamati ad incarichi ministeriali nel 1848[27].

Tra il 1843 e il 1847 numerosi intellettuali e uomini politici piemontesi, cattolici, presero a sostenere pubblicamente il diritto dei valdesi all'emancipazione. Vincenzo Gioberti, nel *Primato* (pubblicato per la prima volta a Bruxelles nel 1843), aveva affrontato in alcune pagine la storia delle persecuzioni subite dai Valdesi, dimostrando come la cultura cattolica più avanzata non fosse più totalmente impermeabile e chiusa a difesa della propria rigida ortodossia confessionale, ma incominciasse ormai a maturare un atteggiamento nuovo, più duttile e tollerante, anche se ancora del tutto minoritario[28]. Nel capitolo dedicato ai *doveri civili*, dopo aver tessuto l'elogio della tolleranza cristiana nei confronti dei non cattolici, Gioberti faceva esplicita menzione dei «buoni e generosi valdesi, che la Chiesa subalpina desidera da tanto tempo di veder seco riuniti ed affratellati nel seno del comun padre», riferendosi ad essi come a pecorelle smarrite da ricondurre all'ovile non già con la forza, ma con la persuasione e la carità cristiana. Gioberti, dunque, non rinunciava ad essere prete, ribadendo la superiorità del cattolicesimo - unica vera religione universale - su ogni altra confessione cristiana, ma per la prima volta ammetteva pubblicamente i gravi errori commessi dalla chiesa cattolica nei confronti dei Valdesi, «talvolta crudelmente perseguitati», aggiungendo: «e giova a noi cattolici il confessarlo pubblicamente (...); giova ripeterlo e ricordarlo a noi stessi, per animarci a riparare con tanto più amore verso di quelli i torti dei nostri avi».

Su posizioni simili a quelle di Gioberti si colloca anche Cesare Balbo, uno dei maggiori storici italiani della prima metà dell'Ottocento, rappresentante

[27] Su Sclopis cfr. A. Erba, *L'azione politica di Federico Sclopis dalla giovinezza alla codificazione albertina (1798-1837)*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1960.

[28] Su Gioberti cfr. A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Torino, Einaudi, 1943, ora in Id., *Difesa del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 86-155; G. Quazza, *L'esperienza giobertiana del 1848 e il "Rinnovamento"*, «Bollettino storico bibliografico subalpino», LIII (1955), pp.7-34; G. P. Romagnani, *Gioberti, Chiodo, De Launay, d'Azeglio. I presidenti del Consiglio del 1849*, Roma, La Navicella, 1992.

emblematico del nuovo clima di opinione affermatosi in Piemonte dopo l'avvento al trono di Carlo Alberto[29]. Non è questa la sede per soffermarci sull'importanza di Cesare Balbo e del gruppo di intellettuali a lui vicino (Sclopis, Cibrario, Ricotti, Baudi di Vesme, ecc.) formatisi nell'ambiente dell'Accademia delle Scienze e della Deputazione di storia patria in anni decisivi per il formarsi della coscienza nazionale italiana, e tutti implicati con ruoli di primo piano nella prima esperienza costituzionale del 1848. Limitiamoci a prendere in esame una delle più note e diffuse opere storiche di Balbo, il *Sommario della storia d'Italia*, pubblicato per la prima volta a Torino nel 1845 sotto forma di voce storica per l'*Enciclopedia popolare* Pomba, diretta da Francesco Predari. In quello che resta uno dei primi tentativi di scrivere una sintesi generale di storia italiana, Balbo - che finisce comunque per porre al centro della sua opera la monarchia sabauda accanto alla chiesa cattolica - dedica alcuni fugaci, ma non per questo meno significatici alla vicenda valdese, nei capitoli dedicati alle eresie medievali ed in quello dedicato al regno di Vittorio Amedeo II[30].

Il conte Federico Sclopis - alto magistrato e successivamente ministro della giustizia, che sarà fra gli estensori dello *Statuto* del 1848 - riconosceva a sua volta che «nessun'altra popolazione dello Stato poteva venire paragonata alla Valdese per le morali e private virtù». Il giovane Camillo Cavour, infine, si augurava all'inizio del 1848 che la carta costituzionale promessa da Carlo Alberto consacrasse "«il principio della libertà religiosa (...), principio che io ho professato per tutta la vita».

Ma non erano solo gli intellettuali piemontesi a pensarla in questo modo. Uno fra i più tenaci difensori dei diritti dei valdesi - l'abbiamo già visto - era stato l'ambasciatore prussiano Friedrich von Waldburg-Truchsess

Nell'agosto del 1844 Waldburg-Truchsess morì a Torino e le sue spoglie - secondo la sua volontà ed in coerenza con la sua fede evangelica - furono tumulate nel cimitero valdese di Torre Pellice. Il solenne funerale - celebrato dal pastore Bert alla presenza degli ambasciatori delle potenze protestanti - rappresentò un'ulteriore occasione per riproporre all'opinione pubblica il problema della discriminazione dei Valdesi, sullo sfondo, fra l'altro, del triste caso Heldewier che aveva messo in agitazione la diplomazia europea. La vicenda è presto detta; la figlia quindicenne del rappresentante olandese a Torino, Carolina Heldewier, era stata sedotta da un giovanotto il quale - allontanato dal padre della ragazza - aveva dato luogo ad un pubblico scandalo

[29] Su Cesare Balbo cfr. G. B. Scaglia, *Cesare Balbo. Il Risorgimento nella prospettiva storica del "progresso cristiano"*, Roma, Studium, 1975.

[30] Su questi ambienti intellettuali cfr. G. P. Romagnani, *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto* cit.; Id., *"Fortemente moderati". Intellettuali subalpini fra Sette e Ottocento*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1999; L. Moscati, *Da Savigny al Piemonte. Cultura storico-giuridica subalpina tra la Restaurazione e l'unità*, Roma, Carucci, 1984.

affermando che il rappresentante olandese teneva la figlia prigioniera per impedirle di convertirsi al cattolicesimo. Con la complicità di alcuni ecclesiastici e delle autorità di polizia Carolina fu quindi aiutata a fuggire di casa e nascosta in un monastero, senza che il padre, pur coperto dall'immunità diplomatica, riuscisse ad affermare la patria potestà[31]. Si trattò, evidentemente di una vicenda minore, ma che riproponeva ad un livello più alto, per la qualità dei personaggi coinvolti, l'antica prassi delle conversioni forzate e dei "rapimenti" dei fanciulli valdesi ed ebrei per porli sotto la protezione della chiesa cattolica e del sovrano. Del resto il tristemente noto Ospizio dei Catecumeni era stato da poco riaperto a Pinerolo per volontà del vescovo Charvaz[32].

6. *La preparazione*

All'inizio dell'autunno di quello stesso anno 1844 - per la precisione il 22 settembre - Carlo Alberto in persona compì una visita ufficiale a Torre Pellice - accompagnato da numerosi dignitari di corte fra i quali il marchese Roberto d'Azeglio - per inaugurare la nuova ed imponente chiesa dell'Ordine Mauriziano, voluta con forza dal vescovo di Pinerolo Charvaz e costruita all'ingresso del paese proprio per simboleggiare l'intento di riconquistare le Valli alla fede cattolica. La breve visita si trasformò però in un primo parziale successo dei valdesi nei confronti dei quali il re manifestò fiducia e simpatia, decidendo di rinunciare alla scorta armata, ricevendo in udienza i membri della Tavola e concedendo la croce di cavaliere dei SS. Maurizio e Lazzaro al sindaco valdese di Torre Pellice, il notaio Ami Comba. Negli anni che seguirono Roberto d'Azeglio compì altre visite alle Valli in forma privata, incontrandosi con pastori e notabili valdesi, per conoscere a fondo la loro realtà. Cattolico fervente, ma illuminato, d'Azeglio maturò così la convinzione che fosse un suo dovere di cristiano adoperarsi affinché fossero concessi anche ai protestanti e agli ebrei i pieni diritti civili e politici e la piena libertà di culto[33].

[31] Sul caso Heldewier cfr. E. D'Azeglio, *Carteggi e documenti diplomatici inediti*, a cura di A. Colombo, Torino, Bonis e Rossi, 1920, pp. CX-XXII e 420-434; G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 199.

[32] Sul vescovo Charvaz cfr. ora *Un evèque entre la Savoie et l'Italie. André Charvaz (1793-1870) précepteur de Victor Emmanuel II, èvêque de Pignerol, archevêque de Gênes*, Actes du Colloque franco-italien de Moutiers '10-12 septembre 1993), Chambéry-Moutiers, Bibiothèque des Etudes Savisiennes-Université de Savoie, 1994.

[33] Sulle vicende che prepararono il terreno all'editto del 17 febbraio 1848 cfr. D. Jahier, *Carles Albert et les Vaudois avant 1848*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 1898, n. 15, pp. 1-32; si vedano anche gli altri contributi compresi nello stesso fascicolo, interamente dedicato al primo Cinquantenario dell'Emancipazione.

L'opera di d'Azeglio, cui si affiancarono in seguito altri intellettuali e uomini politici liberali, fu determinante per giungere alla stesura delle patenti del 17 febbraio 1848. Il 15 novembre 1847 il pastore Amedeo Bert ricevette infatti nella sua abitazione torinese la visita di Roberto d'Azeglio il quale lo mise a parte della sue intenzioni, premurandosi di chiedere quale fosse a giudizio suo e della Tavola valdese la maniera migliore di agire. Consultatosi con i membri della la Tavola ed ascoltato l'autorevole consiglio del banchiere Giuseppe Malan, membro della comunità torinese e futuro deputato al parlamento Subalpino, il pastore Bert concluse che la Tavola avrebbe dovuto astenersi da qualsiasi passo ufficiale nei confronti del sovrano, riponendo piena fiducia nella prudenza del d'Azeglio. Dal quel momento in avanti la pressione sul sovrano crebbe di giorno in giorno, sia attraverso i colloqui settimanali col d'Azeglio, sia attraverso la mobilitazione dell'opinione pubblica liberale che da tempo rivendicava maggior coraggio nel condurre avanti le riforme. Anticipata da una campagna di opinione venne quindi redatta una supplica al sovrano per richiedere l'emancipazione dei non cattolici. Alle firme di Roberto d'Azeglio, Cesare Balbo e Camillo Cavour si aggiunsero quelle di oltre seicento personalità politiche ed intellettuali piemontesi (fra cui 65 ecclesiastici cattolici). La supplica fu presentata a Carlo Alberto alla vigilia di Natale 1847. Pochi giorni dopo, il 27 dicembre, la Camera di Commercio di Torino promuoveva un banchetto pubblico per festeggiare le riforme amministrative e sollecitare ulteriori riforme politiche: fra i 620 invitati vi era anche il pastore Amedeo Bert al quale fu richiesto di parlare dei valdesi fra gli applausi generali. Ormai la "questione valdese" si era imposta all'ordine del giorno ed il sovrano non avrebbe potuto fare a meno di intervenire. Il 5 gennaio 1848, infatti, Carlo Alberto convocò in udienza a Torino i membri della Tavola Valdese assicurando loro che avrebbe «fatto il possibile». Il Consiglio di Conferenza[34] fu finalmente investito della questione ed iniziò a discutere della possibilità, dei modi e dei tempi di un editto di emancipazione dei sudditi non cattolici. Frattanto la campagna di stampa a favore dei valdesi proseguiva sugli organi liberali: Vincenzo Gioberti ne difendeva la causa su «La Concordia» del 7 gennaio 1848, «L'Opinione» e «Il Risorgimento» facevano eco. Frattanto Massimo d'Azeglio - futuro presidente del Consiglio nel 1849 - aveva dato alle stampe a Firenze il volumetto *Della emancipazione civile degl'Israeliti*, dedicato significativamente al fratello Roberto che per quella causa si stava efficacemente adoperando. Riprendendo alcuni temi già sviluppati nel 1836 da Carlo Cattaneo nelle *Interdizioni israelitiche*, Massimo d'Azeglio metteva in risalto il contributo dato dagli ebrei alla civiltà occidentale, invocandone la piena emancipazione civile. Il saggio fu sapientemente sfruttato da Roberto d'Azeglio per indurre Carlo Alberto ad agire concedendo l'emancipazione ai valdesi ed in seguito anche agli ebrei.

[34] Consiglio dei ministri allargato ai principali consiglieri del sovrano.

7. *L'Editto del 17 febbraio 1848*

Dai primi giorni di febbraio 1848 gli eventi si susseguirono vorticosamente. Il 2 febbraio il sovrano sembrava essersi lasciato travolgere dalle cose, minacciando l'abdicazione, ma il giorno seguente risollevato, annunciava che la via sarebbe stata quella di dar vita ad un progetto di costituzione. Il 7 febbraio, al termine di un Consiglio di Conferenza durato sette ore, si decise per la concessione di una carta costituzionale che Carlo Alberto volle definire "Statuto" per non adoperare un termine troppo forte[35]. Il successivo 8 febbraio il re annunciò con un proclama pubblico l'imminente concessione dello *Statuto*, indicandone sommariamente lo schema. Una commissione informale composta dai ministri Des Ambrois, Borelli e Alfieri e successivamente allargata ai consiglieri Gallina, Cristiani e Sclopis, si mise all'opera per predisporre una bozza. Fra il 10 e il 15 febbraio il Consiglio di conferenza - il supremo organo di governo dello Stato sabaudo, costituito dai sette titolari dei dicasteri più altri dieci notabili, per lo più dieci ex ministri ed alti magistrati[36] - discusse segretamente, oltre al progetto di Statuto, anche un progetto di "Regie Patenti" di emancipazione dei valdesi predisposto da Roberto d'Azeglio. Il testo definitivo delle Patenti di emancipazione è quindi il risultato di un complesso e a tratti contraddittorio insieme di iniziative che videro affrontarsi e scontrarsi conservatori e riformatori all'interno del Consiglio di Conferenza con il sovrano perennemente in bilico fra aperture e chiusure, attentissimo al quadro politico internazionale, ma al tempo stesso preoccupato di non mettersi in urto con le autorità cattoliche. Il "partito riformatore" era rappresentato dal ministro degli Interni Giacinto Borelli, affiancato dal ministro di Grazia e Giustizia Giacinto Avet, da quello della Pubblica Istruzione Alfieri, dall'ex ministro delle Finanze Stefano Gallina e dall'avvocato generale Federico Sclopis. Il fronte conservatore era invece rappresentato dall'ex ministro degli esteri Vittorio Amedeo Sallier de la Tour, dall'ex ministro degli interni Beraudo di Pralormo, dal presidente della Corte di Cassazione Coller e dai magistrati Peyretti e Gromo. Nella riunione del 10 febbraio il ministro Borelli sollevò la questione chiedendo entro quali limiti si sarebbe dovuta contenere l'emancipazione dei non cattolici. Il prudente Des Ambrois propose che fosse stabilita con nettezza una linea di demarcazione fra sfera civile e sfera religiosa, concedendo cioè la piena emancipazione

[35] D. ZANICHELLI (a cura di), *Lo Statuto di Carlo Alberto secondo i processi verbali del Consiglio di conferenza dal 3 febbraio al 4 marzo 1848*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 1898.

[36] Borelli, Avet, San Marzano, Revel, Des Ambrois, Alfieri, Broglia, ministri segretari di Stato; de la Tour (governatore di Torino), Provana di Collegno, Peyretti di Condove, Raggio, Beraudo di Pralormo, Coller (presidente della Corte di Cassazione), Gromo (vicepresidente della medesima), il procuratore generale della Camera dei Conti Quarelli di Lesegno, l'ex ministro delle Finanze Gallina e l'avvocato generale Sclopis.

civile e politica, ma non la libertà di culto. Il re propendeva per la soluzione più moderata. Uno dei punti più spinosi sembrava essere rappresentato dal giuramento religioso richiesto a chi volesse ottenere i gradi accademici, ma il ministro della Pubblica Istruzione Cesare Alfieri di Sostegno dichiarò che tale clausola poteva facilmente non essere richiesta ai non cattolici. Borelli e Alfieri, in particolare, insistettero affinché le Patenti si trasformassero un articolo da inserire nello Statuto, aggiungendo al primo articolo del progetto predisposto da Sclopis, che affermava la religione di Stato, un secondo che affermasse solennemente l'uguaglianza dei diritti civili e politici per valdesi ed ebrei. Ma Carlo Alberto decise in senso contrario, per l'editto separato. Le Regie Patenti dovevano sancire non un *diritto*, ma una *concessione*. E la concessione doveva promanare dal sovrano prima che fosse approvato lo *Statuto,* all'interno del quale la religione cattolica sarebbe stata denominata come la sola «religione dello stato»[37]. Il 17 febbraio il re firmava le Regie Patenti che sancivano l'emancipazione dei valdesi:

> Prendendo in considerazione la fedeltà ed i buoni sentimenti delle popolazioni Valdesi (...) abbiamo concedute a que' Nostri sudditi sempre più ampie facilitazioni, accordando frequenti e larghe dispense dalla osservanza delle leggi medesime. Ora poi che, cessati i motivi da cui quelle restrizioni erano state suggerite, può compiersi il sistema a loro favore progressivamente già adottato. Ci siamo di buon grado risoluti a farli partecipi a tutti i vantaggi conciliabili con le massime generali della nostra legislazione (...).
> I Valdesi sono ammessi a godere di tutti i diritti civili e politici de' Nostri sudditi; a frequentare le scuole dentro e fuori delle Università, ed a conseguire i gradi accademici.

Nulla è però innovato quanto all'esercizio del loro culto ed alle scuole da essi dirette.

Delle Patenti firmate il 17 febbraio venne però data notizia pubblica solo il giorno 24 con un articolo della «Gazzetta Piemontese» che ne annunciava ufficialmente la promulgazione, rinviando però di un giorno la pubblicazione del testo. I valdesi di Torino si riunirono sotto la residenza dl pastore per festeggiare e chiedere notizie e in poco tempo si radunò una grande folla di cittadini che intonarono canti patriottici acclamando alla libertà. Lo studente in teologia Jacques Parander, ospite del pastore Bert e suo collaboratore, si offrì di portare la felice notizia alle Valli, mentre Stefano Malan, fabbricante di cioccolato residente a Torino, si procurò un carrozzino in affitto per raggiungere più rapidamente la meta. Amedeo Bert, dal canto suo, scrisse velocemente una lettera al Moderatore Bonjour invitando i valdesi a celebrare l'avvenimento

[37] Cfr. D. Bosio, *Dove, quando e come fu formulato l'Atto di Emancipazione*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 1898, n. 15, pp. 68-73.

accendendo fuochi sulle montagne ed illuminando i loro villaggi e convocando tutti a Torino per domenica 27 febbraio, giorno in cui era già prevista una grande dimostrazione di ringraziamento al sovrano per la concessione dello *Statuto*. A mezzanotte Parander e Malan partirono per le Valli dove giunsero all'alba del 25 febbraio; a Torre Pellice si stava radunando la consueta folla per il mercato del venerdì; la notizia corse di bocca in bocca e in poco tempo raggiunse tutte le borgate della valle del Pellice e di Angrogna. La mattina del 25 febbraio a Torino venne finalmente pubblicato sui giornali il testo integrale dell'editto di emancipazione. La sera del 26 un gran numero di valdesi giunse a Torino per partecipare ai festeggiamenti e subito un piccolo corteo raggiunse palazzo d'Azeglio, invocando il nome del marchese Roberto. Il mattino seguente Torino fu teatro di una grande manifestazione organizzata per festeggiare la concessione dello *Statuto*: alle 8 i valdesi si riunirono davanti alla cappella delle Legazioni per assistere al culto solenne - il primo culto protestante libero e pubblico - celebrato dal pastore Bert; alle 10 un corteo raggiunse il Campo di Marte per congiungersi alla folla convenuta da tutto lo Stato per festeggiare la libertà; Roberto d'Azeglio, presidente del comitato organizzatore, salutò i valdesi dando disposizione che fossero loro ad aprire il grande corteo che avrebbe raggiunto piazza Castello dove il re attendeva a cavallo sul lato di palazzo Madama. Si trattava della prima manifestazione nazionale per la libertà religiosa: il corteo fu aperto da una bandiera in seta azzurra con lo stemma sabaudo e la scritta ricamata in oro «A Carlo Alberto i Valdesi riconoscenti», sorretta a turno da Giuseppe Malan, Giovanni Amedeo Vertu ed Eugenio Bert. Per i protestanti italiani stava iniziando una nuova era[38].

8. *Lo Statuto*

Il 4 marzo 1848 venne quindi promulgato lo *Statuto del Regno*, che sanciva solennemente il principio dell'uguaglianza civile di tutti i sudditi[39]. L'articolo 24 recitava infatti:

Tutti i regnicoli qualunque sia il loro titolo e grado sono uguali dinnanzi alla legge. Tutti godono ugualmente i diritti civili e politici e sono ammissibili alle cariche civili e militari, salvo le eccezioni determinate dalle leggi.

[38] Sulle manifestazioni del 1848 la testimonianza più viva è ancora quella di J.-J. Parander, *La fête du 17 février*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 1898, n. 15, pp.58-67; cfr. inoltre A. Jalla, *Le manifestazioni valdesi del febbraio 1848*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 1927, n. 49, pp. 56-62; sulle celebrazioni per la proclamazione dello Statuto cfr. ora I. Porciani, *La festa della nazione. Rappresentazione dello Stato e spazi sociali nell'Italia unita*, Bologna, Il Mulino, 1997.

[39] *Lo Statuto Albertino e i lavori preparatori*, a cura di G. Negri e S. Simoni, Torino, Fondazione dell'Istituto Bancario San Paolo, 1992. Per i commenti di parte valdese cfr. E. Comba, *L'interprétation progressive de l'Edit d' Emancipation en corrélation avec la*

In quest'ultima frase era però contenuto un pericolo, che non sfuggì ai lettori più attenti; non essendo stabilita nello *Statuto* la libertà di religione ed essendo definita quella cattolica come "religione di stato", nulla impediva che le previste eccezioni riguardassero proprio i diritti dei non cattolici. Il successivo 17 marzo fu quindi pubblicata la nuova legge elettorale che consentiva che la qualità di elettore fosse concessa indipendentemente dal culto professato. Pertanto i valdesi e gli ebrei venivano ammessi al voto alla stessa stregua degli altri sudditi, ferme restando le restrizioni di carattere censitario valevoli per tutti. Non era tuttavia ancora del tutto chiaro se l'estensione dei diritti riguardasse solo valdesi ed ebrei o chiunque professasse culti diversi da quello cattolico. Per sciogliere il dilemma fu necessaria un'apposita legge, proposta da un gruppo di parlamentari liberali ed approvata a larga maggioranza tra il 7 e il 17 giugno 1848, che affermava: «La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari»[40]. È infine giusto ricordare che all'inizio del 1848 il sovrano piemontese non fu il solo a concedere i diritti civili e politici ai "non cattolici". Un'iniziativa analoga venne assunta - per combinazione nello stesso giorno del 17 febbraio - anche dal granduca di Toscana Leopoldo II di Lorena il quale, nell'ambito di un più ampio disegno di riforme politiche ed amministrative e rispondendo ad un'istanza proveniente dell'opinione pubblica liberale - sostenuta con particolare forza dal sacerdote e filantropo cattolico Raffaello Lambruschini - promulgò un editto con il quale aboliva le discriminazioni giuridiche nei confronti delle minoranze religiose. Nel 1849, però, in seguito alla proclamazione della Repubblica ed alla conseguente restaurazione granducale imposta dalle armi austriache, ogni concessione fu ritirata riportando la legislazione al punto di partenza.

Per comprendere quale significato abbia assunto il concetto di "emancipazione" per i protestanti italiani bisogna partire da un esame del testo dell'Editto del 17 febbraio 1848 e del successivo *Statuto* del Regno di Sardegna del 4 marzo 1848, con il quale si pose fine, almeno sul piano formale, ad ogni discriminazione giuridica nei confronti dei sudditi "non cattolici". La stessa definizione di "acattolici", successivamente adottata, rivela quanto sia stato difficile affermare con chiarezza l'idea di parità di tutte le confessioni religiose di fronte allo stato. Secondo l'articolo primo dello *Statuto* del 1848, infatti, la «religione cattolica romana» era definita come la «religione dello stato»; mentre

Constitution et telle qu'elle à eté provoquée par la Maison Evangélique Vaudoise, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 1898, n. 15, pp.75-94; D. Jahier, *Il 1° articolo dello Statuto e la libertà religiosa in Italia*. Torino, D. Lattes, 1925; G. Peyrot, *Rapporti fra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1840-51*, «Il Diritto ecclesiastico», LXVI (1955), p.111-227.

[40] *Atti del Parlamento Subalpino, Documenti*, 1° legislatura, Sessione 1848, pp.64-65. Cfr. anche U. Marcelli, *Dibattito al Parlamento subalpino sulla questione degli acattolici*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 1954, n. 102, pp. 57-62.

per i due soli «culti ammessi» (valdesi ed ebrei) era previsto un riconoscimento ufficiale. Lo *Statuto* confermò, pur con alcune ambiguità di formulazione, l'Editto del 17 febbraio, sancendo così - almeno sul piano formale - l'avvenuta emancipazione civile e politica delle minoranze religiose in Piemonte. L'editto del 1848, tuttavia, non fu ancora un'affermazione della piena libertà religiosa: esso fu infatti formalmente concesso da un sovrano assoluto che solo allora stava aprendosi alla via parlamentare. Da quel momento i valdesi potevano essere considerati come cittadini (o meglio sudditi) a pieno titolo, ma - così recitava l'Editto del 17 febbraio: «nulla è innovato quanto all'esercizio del loro culto». Non era pertanto consentito loro di fare propaganda religiosa, se non entro i limiti definiti dalla legge. I limiti dello Statuto furono immediatamente riconosciuti con grande lucidità da Camillo Cavour in un articolo pubblicato su «Il Risorgimento» del 10 marzo 1848, che esprimeva le perplessità dei liberali più conseguenti. Dopo aver illustrato le principali novità politiche contenute nella nuova carta fondamentale del Regno egli aggiungeva:

> Ma, dicesi, la libertà dei culti non è pienamente riconosciuta. Ciò è vero. E da questo lato dichiariamo non essere lo Statuto del tutto conforme ai nostri desideri. Tuttavia ci pare essere questa quistione più di parole che di fatti. L'emancipazione dei protestanti ha fatto sparire una parte delle fondate obbiezioni a cui l'articolo primo poteva dar luogo. Non dubitiamo che la prossima emancipazione ridurrà questo articolo ad essere nella pratica un semplice omaggio reso alla religione cattolica, alla quale faremo allora plauso di tutto il cuore.

L'emancipazione dei valdesi e degli ebrei - proclamata quest'ultima con le Regie Patenti del 29 marzo 1848 - sanciva di fatto la fine di un regime di intolleranza religiosa che era andato progressivamente attenuandosi negli ultimi anni e che appariva ormai inutile e controproducente. Ma la concessione dei diritti politici e civili ai valdesi rappresentava soprattutto una via sicura per garantire al re di Sardegna e alla sua nuova politica internazionale antiasburgica il sostegno delle potenze protestanti europee ed in primo luogo della Gran Bretagna e della Prussia.

L'atteggiamento delle autorità sabaude nei confronti della minoranza valdese appena emancipata - sulla quale continuavano a vigilare le potenze protestanti europee - passò quindi dall'iniziale diffidenza dei primi anni alla maggior disponibilità degli anni postunitari, coerentemente con il mutare dell'atteggiamento politico del gruppo dirigente liberale, ancora fortemente legato alla tradizione cattolica "neoguelfa" nei primi anni cinquanta, sempre più laico negli anni sessanta e tendenzialmente anticlericale verso la fine del secolo. Pur rimanendo formalmente la religione cattolica "religione di stato", sempre più la fede religiosa veniva considerata un affare privato dei singoli cittadini, chiamati semmai a testimoniare pubblicamente la loro fedeltà allo stato e alla monarchia.

VERSO L'INTEGRAZIONE NAZIONALE: L'EMANCIPAZIONE DEI CATTOLICI, DEI PROTESTANTI E DEGLI EBREI NELL'EUROPA DELL'OTTOCENTO

di Stephan Wendehorst[1]

Il mio intervento intende innanzitutto segnalare la problematica storiografica che riguarda l'emancipazione delle minoranze religiose. In un secondo momento cercherà di tirare le somme su quanto i saggi contenuti nel volume *The emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the nation state in nineteenth-century Europe*, da me curato insieme con Rainer Liedtke, abbiano contribuito ad una migliore comprensione dell'esperienza di emancipazione da parte delle minoranze religiose. Nell'ultimo paragrafo si offriranno suggerimenti su possibili ulteriori ricerche.

I

Lo studio dell'esperienza di una minoranza non è solo interessante di per sé, ma lo è anche per quanto ci rivela sulla società in cui si trova. Se è vero che l'angolo visuale di una minoranza offre allo storico un terreno favorevole da cui ben note vicende storiche si presentano in una luce diversa, meno intima, tale impostazione è tuttavia soggetta a due rischi: in primo luogo quello di considerare il rapporto fra la minoranza e il resto della società come determinato soprattutto da una dinamica intrinseca a quel rapporto piuttosto che da sviluppi originati e finalizzati all'esterno di quel rapporto, e in secondo luogo il rischio di non tener abbastanza conto della società in cui viene a trovarsi la minoranza. Ed è proprio il come incorporare tale società

[1] Pubblichiamo qui, con alcune modifiche ed in traduzione italiana, il saggio conclusivo di Stephan Wendehorst già comparso nel volume *The emancipation of Catholics, Jews and Protestants. Minorities and the nation state in nineteenth-century Europe*, a cura di S. Wendehorst e R. Liedtke, Manchester-New York, Manchester University Press, 1999, con contributi di Rainer Liedtke, Ian Machin, David Cesarani, André Encrevé, Frances Malino, Wolfgang Altgeld, Christoper Clark, Gian Paolo Romagnani, Gadi Luzzatto Voghera, Stephan Wendehorst.

che viene a costituire un problema cui qualsiasi studio di una minoranza deve far fronte. Stabilire un collegamento fra la minoranza e i principali sviluppi nell'ambito della società in generale, con particolare riferimento a quelli dello spettro politico, all'opinione pubblica o allo Stato costituisce uno dei modi più comuni in cui si può far entrare in gioco la società di maggioranza. Ma pur essendo queste scelte legittime e necessarie, esse non dovrebbero nascondere le perdite che inevitabilmente comportano. Il ridurre la società circostante a pochi elementi chiave, grazie ai quali i suoi atteggiamenti e le sue azioni nei confronti di una minoranza assumono un grado di coerenza e di finalità che non trova necessariamente riscontro nella realtà, è tanto più discutibile quanto più frammentata la società di riferimento. La correlazione fra la storia di una minoranza e la storia politica soffre spesso di indiscriminate rivendicazioni di cause politiche da parte delle minoranze, come per esempio il caso delle minoranze ebraiche presentate come 'Progressiste nate' o comunque quasi automaticamente orientate a sinistra, senza tener conto di controcorrenti interne. Un possibile rischio nel considerare lo Stato come punto di riferimento per la storia della minoranza è costituito dalla tentazione di ritenere la politica dello Stato nei confronti della minoranza come specchio della società nel suo insieme.

Ci sono due modi in cui si può integrare la conoscenza dell'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose, arrivando così a tracciare un quadro più esauriente e articolato. In primo luogo è solo confrontando l'emancipazione di svariate minoranze religiose che ci si trova in grado di individuare sotto quali aspetti il rapporto fra una minoranza e la società in generale era determinato da una dinamica intrinseca a quel rapporto o da fattori operanti in modo ad essa estraneo. E a questo proposito si può operare un'ulteriore differenziazione fra fattori che hanno caratterizzato il rapporto fra maggioranza e minoranza in generale e sviluppi che, pur influenzandolo, hanno avuto origini e scopi in ambito diverso. In secondo luogo analizzando il processo d'emancipazione di una minoranza religiosa inteso come «via verso l'integrazione nazionale», si sposta l'accento dall'impatto dello Stato e dei fattori intrinseci ad uno specifico rapporto minoranza-maggioranza e lo si porta invece sulle ripercussioni che l'ottocentesca costruzione della nazione ha avuto sull'esperienza di emancipazione di una minoranza religiosa. Se si prende così la nazione come punto di riferimento nello scrivere la storia di una minoranza religiosa si è in grado di sottolineare le divisioni fra i diversi Stati nazionali europei, rifacendosi in particolare a teorie sul nazionalismo e anche a concetti che mettono in discussione l'omogeneità stessa delle società nazionali, quali per esempio la costruzione della nazione interna, la sottocultura, il *milieu* o il *verzuiling*. Tutto ciò porta a un quadro degli Stati nazionali europei caratterizzati da divisioni di carattere politico, religioso, sociale linguistico e regionale e impegnati in progetti di costruzione della nazione, spesso fra loro concorrenziali. Lo studio delle divisioni interne e delle continue lotte per la definizione di tali società nazionali ha portato ad

una comprensione più complessa e dinamica della società in generale ed ha quindi accentuato la consapevolezza dell'impatto che tali divisioni e progetti di costruzione della nazione hanno avuto sull'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose.

II

Inquadrando senza remore lo sviluppo di una minoranza nel contesto della problematica riguardante la costruzione della nazione nell'ottocento; svariati studi recenti hanno posto rimedio a molte delle mancanze dovute ad un trattamento per così dire «isolazionista» dei rapporti fra minoranza e maggioranza. Seguendo questa strada, la ricerca da noi coordinata ha cercato di offrire ulteriori contributi svolgendo uno studio parallelo dell'esperienza di emancipazione degli Ebrei e di una minoranza cristiana non dominante nel contesto di un singolo Stato nazionale, e quella di una singola minoranza nelle condizioni prevalenti in Stati nazionali diversi. Ci sono state due idee-guida all'inizio del progetto di studio sull'emancipazione di minoranze cattoliche, protestanti ed ebraiche nell'Europa dell'Ottocento: la prima è stata quella di applicare il metodo comparativo allo studio dell'emancipazione delle minoranze religiose, la seconda quella di mettere a fuoco l'impatto che la costruzione della nazione in Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia ha avuto sull'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose. Nella ricerca da noi coordinata, si sono potuti sfruttare i vantaggi dell'impostazione comparativa solo in parte, per la semplice ragione che sono ancora mosche bianche gli studiosi che possono vantare uguale dimestichezza con la storia di diversi gruppi religiosi. Gli studi comparativi esistenti sulle minoranze religiose tendono o a paragonare una singola minoranza in svariati contesti o, nel caso di trattazione di più di un gruppo religioso, si concentrano su un argomento specifico e su un'area geografica particolare. L'altra alternativa era quella di chiedere agli storici di scrivere contributi su una minoranza ebraica e una cristiana non dominante in Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia, invece di avere uno studio comparativo opera di un singolo: questo significa che si tratta di risultati non definitivi ed impliciti, e che viene lasciato per lo più al lettore di trarre le proprie conclusioni.

La ricerca da noi coordinata ha confermato prove e documenti esistenti, presentandoli sotto un nuovo angolo visuale, ha individuato campi problematici finora trascurati e ha sollevato nuovi interrogativi riguardo sia al concetto di emancipazione, sia all'impatto esercitato dalla costruzione della nazione sull'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose. Pur non trattandosi di una visione originale, tutti i contributi hanno sottolineato la necessità di tener conto non solo dell'aspetto formale, ma anche dell'aspetto informale dell'emancipazione al fine di raggiungere un'esauriente comprensione di tale fenomeno. Di carattere più originale è stato invece l'aver messo in evidenza

l'aspetto per così dire «collettivo» dell'emancipazione ritenendolo un fattore decisivo per l'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose. Per quanto riguarda l'incontro fra l'emancipazione di una minoranza religiosa e la formazione del moderno Stato nazionale sembra rendersi necessario un riesame delle ripercussioni che la costruzione della nazione nell'Ottocento ha avuto sulle minoranze religiose.

Al fine di tracciare un quadro esauriente dell'esperienza di emancipazione di una minoranza religiosa, si vuole tener conto sia della sua emancipazione «formale» che di quella «informale». Perfino l'emancipazione «formale» ha avuto i suoi problemi, sebbene alla fine del secolo scorso l'eguaglianza di fronte alla legge indipendentemente dall'appartenenza a diverse religioni fosse stata formalmente garantita a livello nazionale in Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia. Per quanto riguardava l'emancipazione «formale», furono le piccole clausole legislative, i resti della vecchia legislazione sfavorevole alle minoranze religiose e il dover contare sull'amministrazione per l'attuazione delle leggi a rivelarsi cruciali sia per i successi che per gli insuccessi dell'emancipazione di una minoranza religiosa, e non tanto le garanzie costituzionali di uguaglianza di fronte alla legge e di libertà di coscienza.

Encrevé ha mostrato come, dopo la Rivoluzione, sia il governo centrale francese che la classe politica ebbero la tendenza a difendere i diritti dei Protestanti, sia pure con qualche discontinuità. Tuttavia a livello locale, dove la Chiesa Cattolica continuava a detenere una considerevole influenza e dove si facevano sentire immediatamente antagonismi religiosi e sociali che si sovrapponevano, i Protestanti continuarono ad essere vittime di discriminazione. Quando si trattava di ammettere ministri di culto protestanti, le pratiche amministrative favorirono i Cattolici fin ben oltre la metà dell'Ottocento. Mentre l'esempio dei Protestanti francesi illustra l'importanza sia nelle pratiche amministrative che della discrepanza fra il centro e la periferia per quanto riguarda l'attuazione delle leggi di emancipazione, in Germania ad arrecare danni alle minoranze religiose erano anche le clausole «scritte in piccolo» nella legislazione, uno strato residuo di vecchia legislazione nei singoli Stati, la differenza fra i diritti di cittadinanza a livello municipale e statale, come pure la *Ausnahmegesetze*. L'articolo 14 della Costituzione Prussiana del 1850 definiva la Prussia come Stato Cristiano e serviva da giustificazione per l'esclusione degli Ebrei dall'Amministrazione Statale e da incarichi in campo militare e didattico, dimostrando così che le promesse di uguaglianza sostenute dalla Costituzione prima della Federazione della Germania del Nord e poi dell'Impero Guglielmino non furono necessariamente mantenute al livello di singoli stati tedeschi. Come ha fatto notare Altgeld i Cattolici continuavano ad essere oggetto di discriminazione a livello formale in un certo numero di piccoli stati tedeschi fino al 1918. Più gravi effetti sugli insuccessi dell'emancipazione Cattolica in Germania ebbe però la legislazione del *Kulturkampf*, parte della quale, come per esempio il bando della Compagnia di Gesù, continuò ad occupare un posto di tutto rispetto

nelle priorità della politica nazionale. Per quanto rivolto contro un settore numericamente piuttosto ridotto della popolazione cattolica tedesca, essa costituì un monito costante perché non si dimenticasse quanto controversa fosse la partecipazione cattolica alla comunità nazionale.

Se l'emancipazione formale dei Cattolici, dei Protestanti e degli Ebrei lasciò a desiderare sotto parecchi aspetti ancora alla fine del secolo scorso, il quadro si presenta ancor più problematico se si rivolge l'attenzione al lato informale di tale emancipazione. Sia a livello sociale che culturale le riserve della società di maggioranza nei confronti di membri delle minoranze religiose rimasero piuttosto forti. In Germania gli Ebrei rimasero esclusi fino al 1914 dai gruppi di élite per i quali vigevano meccanismi di cooptazione, come nel mondo accademico o fra gli ufficiali dell'esercito (e questo valeva anche per i Cattolici in campo accademico). L'esempio dei Cattolici tedeschi, che, contrariamente agli Ebrei tedeschi, non si erano emancipati in un senso formale, mette in risalto l'importanza del concetto di emancipazione «informale». Furono le potenti convenzioni sociali e culturali, vere e proprie barriere contro la loro integrazione, che li resero «una minoranza non solo quantitativa, ma anche qualitativa».

Mentre nel caso dell'aspetto globale dell'emancipazione si può ormai parlare di pratica consueta, l'accento posto da tutti gli autori sull'aspetto «collettivo» viene invece a rappresentare una novità importante nella comprensione di ciò che si rivelò cruciale per il successo dell'emancipazione di una minoranza religiosa. Quantunque di solito si parli di «Emancipazione Cattolica» o di «Emancipazione degli Ebrei tedeschi» intendendo quindi riferirsi a un gruppo, gli studi sulle minoranze religiose si sono tradizionalmente concentrati sull'individuo. La lotta per l'uguaglianza di fronte alla legge, per il raggiungimento dei diritti, per l'accesso a cariche pubbliche e per l'apertura di occasioni di carriera costituivano gli argomenti su cui si incentrava il dibattito. Nella misura in cui la minoranza emancipata veniva analizzata in quanto fenomeno collettivo si restava pur sempre nell'ambito del suo profilo socio-economico, per esempio l'imborghesimento degli Ebrei tedeschi o il ruolo dei banchieri protestanti in Francia. Quello che si è finito per trascurare è stato l'aspetto per così dire «collettivo» dell'emancipazione. In mancanza di un'espressione più appropriata, sotto il termine di «emancipazione collettiva» verranno classificate tre questioni strettamente intrecciate fra di loro: in primo luogo, la questione della dipendenza dell'emancipazione individuale dalla disintegrazione della collettività, in secondo luogo la questione dei parametri in base ai quali lo Stato e la società nel suo complesso definivano e riconoscevano il carattere collettivo di una minoranza dopo la sua emancipazione, e in terzo luogo, la questione (che è a lungo termine la più importante) se (e in caso affermativo, in quale misura) la continuità collettiva di una minoranza fu considerata come legittima e desiderabile nello Stato nazionale in questione. Con l'attuazione dell'emancipazione del singolo cattolico, protestante o ebreo nel senso dell'eguaglianza di fronte alla legge

in Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia – sia pur con tutte le riserve e restrizioni del caso - ormai avvenuta alla fine del secolo scorso, si potrebbe sostenere che la vera cartina di tornasole per il successo dell'emancipazione di una minoranza religiosa fosse proprio l'«emancipazione collettiva».

I vari contributi di questa raccolta hanno dimostrato come sia stato proprio il disaccordo sulla delimitazione della «emancipazione collettiva» piuttosto che di quella «individuale» che provocò tensione nei rapporti con lo Stato e la società più in generale nel corso del diciannovesimo secolo. Per quanto riguarda gli Ebrei Malino ha individuato diversi presupposti a proposito del fatto se la *régénération* richiedesse un abbandono dell'identità ebraica e la fusione con la comunità non ebraica: si tratta qui di un campo in cui ebrei e non ebrei si trovano in disaccordo. Cesarani ha sostenuto che la discussione verteva su quale fosse il comportamento ammissibile degli ebrei britannici nella sfera pubblica. Per offrire un esempio più concreto fra gli altri ha segnalato il dibattito sull'offerta di una istruzione ebraica separata in occasione Legge sull'Istruzione del 1870, quando si manifestò lo scontro fra l'universalismo dei Liberal (Progressisti) e il particolarismo ebraico. Oltre ai dibattiti sull'offerta di un'istruzione religiosa separata e di scuole confessionali, la questione dei culti pubblici dei gruppi di minoranza costituì uno dei temi che contribuì a non far dimenticare la natura collettiva delle minoranze religiose. L'eguaglianza civile dei protestanti francesi non fu mai messa in discussione neppure durante il periodo della Restaurazione, ma con l'apertura di chiese protestanti in zone prive di una tradizione protestante lasciata alla discrezione degli amministratori fino alla Terza Repubblica, era l'eguaglianza religiosa ad essere in discussione nella Francia dell'Ottocento, come ha fatto notare Encrevé.

Aggiungendo all'emancipazione individuale quella «collettiva» si avvia non un concetto più ampio di emancipazione, ma una maggiore accettazione della dimensione collettiva dell'emancipazione che mette anche più a fuoco la natura ambivalente del rapporto esperienza di emancipazione delle minoranze religiose e il fenomeno della modernizzazione. L'opinione tradizionale ha sempre considerato il successo dell'emancipazione delle minoranze come legato all'emancipazione della società nel suo complesso. Questa visione dell'emancipazione come intrinsecamente legata al processo di modernizzazione è stata messa in discussione. Il conseguente dibattito sul rapporto fra emancipazione e modernità è stato rispecchiato anche nei vari contributi inseriti in questo volume. E quanto più radicale è stato l'aspetto critico, tanto accentuata si è rivelata la tendenza a considerare la modernizzazione e l'emancipazione di una minoranza religiosa non come sinonimi ma come processi che sono andati a volte di pari passo, ma in altre occasioni si sono scontrati.

Da una parte la modernizzazione ha indubbiamente favorito l'emancipazione delle minoranze religiose sotto parecchi aspetti piuttosto cruciali. Come ha fatto notare Clark a proposito degli ebrei tedeschi, l'idea dell'emancipazione

legale e il concetto della cittadinanza universale presupponevano il passaggio dalla legge religiosa e personale dell'*ancien régime* al moderno, astratto, formale e impersonale sistema delle leggi. L'emancipazione presupponeva la distruzione della struttura corporativa di *ancien régime*, con le sue proprietà, gilde ed altri privilegi corporativi o almeno la trasformazione di questi enti in organizzazioni volontarie.

L'argomento secondo cui l'emancipazione di una minoranza progredisce di pari passo con la modernizzazione della società conserva la sua validità generale purché ci si concentri sul singolo membro di una minoranza religiosa e purché si ritenga che la modernizzazione equivalga all'evoluzione della società liberale e all'emancipazione dell'individuo dalle strutture corporative dell'ordine politico, religioso e sociale pre-moderno. Ma se si sposta l'accento dall'aspetto individuale a quello collettivo e si adotta una visione più ampia della modernizzazione, allora si viene a sottolineare il fatto che l'emancipazione di una minoranza religiosa non costituiva semplicemente un corollario della modernizzazione, ma godeva di una sua propria linea di evoluzione, che la modernizzazione rafforzava sotto molti aspetti ma poteva anche complicare in altri sensi. Al fine dunque di valutare appieno i successi e gli insuccessi dell'esperienza di emancipazione di una minoranza, si rivela quindi più promettente considerare l'emancipazione e la modernizzazione non come due processi paralleli e in progressione, col successo della seconda automaticamente sufficiente per il raggiungimento della prima, ma far uso invece di un più ampio concetto di modernizzazione che includa per esempio l'urbanizzazione, lo sviluppo delle professioni, l'ascesa della società borghese, l'espansione della partecipazione politica e l'intervento dello stato. Dato che molti di questi sviluppi legati alla modernizzazione possono essere comunque fatti rientrare nell'ambito dello stato e della nazione, cambiando la prospettiva attraverso lo studio dei processi di emancipazione delle minoranze cattolica, ebraica e protestante come vie verso l'integrazione nazionale sarà possibile offrire una visione più adeguata delle esperienze di emancipazione delle minoranze religiose in Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia. L'interpretazione della minoranza intesa come corollario di un processo mono-lineare di modernizzazione liberale favorisce la classificazione bipolare delle determinanti del processo di emancipazione come o di sostegno o d'opposizione e il ritenerle equivalenti ai sostenitori e agli oppositori della modernizzazione. L'analisi dell'esperienza di emancipazione nel quadro della moderna costruzione dello stato e della nazione rivela invece non solo una più vasta gamma di variabili che foggiarono l'esperienza di dimensione di una minoranza religiosa, ma anche mostra che l'impatto che esse hanno avuto sulla minoranza poteva essere contraddittorio, a seconda dell'aspetto dell'esperienza della minoranza che viene esaminato.

La costruzione degli Stati nazionali dell'Ottocento è l'esito di una combinazione di formazione interna ed esterna dello stato e della nazione che hanno avuto ripercussioni molto profonde sui processi di emancipazione

delle minoranze religiose. Le loro evoluzioni rispecchiavano le variazioni britanniche, francesi, tedesche e italiane sullo stesso tema della moderna nazione-stato, per esempio a proposito dell'emergere di società civili con specifici caratteri nazionali, o riguardo ai campi e al grado di intervento dello stato o ai rapporti fra Chiesa e Stato.

L'evoluzione della società civile in Gran Bretagna, Francia, Germania e Italia non significò soltanto emancipazione dell'individuo dai vincoli corporativi dell'ordine sociale e politico pre-moderno, ma anche la formazione di una singola entità nazionale di cittadini idealmente uguali e l'instaurazione di un rapporto immediato fra l'individuo e la nazione. Molti degli handicap e degli svantaggi informali cui dovettero far fronte le minoranze religiose nel corso del diciannovesimo secolo a causa dei loro interessi collettivi non furono quindi la conseguenza di deviazioni dal processo di modernizzazione, ma furono legati all'emergere del moderno Stato nazionale, che presupponeva un corpo omogeneo di cittadini e la delegittimazione delle strutture intermedie. L'ostilità nei confronti delle manifestazioni collettive delle minoranze religiose non era necessariamente rivolta contro una specifica comunità. Encrevé ha fatto notare che l'ostilità nei confronti dei Protestanti nella Francia dell'Ottocento fu dovuta più a ragioni di stato che non religiose e che era la logica dello Stato nazionale ottocentesco che andava contro la diversità di culto pubblico vista come potenziale fonte di disordini. L'antagonismo nei riguardi della continuità collettiva delle minoranze religiose non era prerogativa esclusiva delle autorità di Stato, ma era condivisa dai seguaci dell'Illuminismo e del Liberalismo. In Francia costituì il retroterra dell'emblematica richiesta da parte di Clermont-Tonnere secondo cui: «Si deve rifiutare tutto agli Ebrei in quanto nazione ma si deve dare loro tutto in quanto individui; devono diventare cittadini». Come hanno sottolineato Clark e Malino i sostenitori non ebrei liberali (progressisti) dell'emancipazione ebraica si attendevano prima o poi l'abbandono della unicità ebraica. La difesa da parte di Theodor Mommsen degli ebrei contro le diatribe di Heinrich von Treitschke e la sua concomitante avversione nei riguardi delle manifestazioni della collettività ebraica, per esempio la continuazione da parte degli ebrei post-emancipazione di attività che li avevano contraddistinti, costituiscono esempi tipici dell'ambivalenza liberale (progressista) nei confronti degli ebrei. Le speranze liberali di disintegrazione del carattere collettivo della minoranza ebraica non erano solo tedesche, ma potevano essere riscontrate anche in Gran Bretagna, come ha fatto Cesarani. La Legge sull'Istruzione del 1870, un passo avanti in direzione di un'istruzione popolare universale, obbligatoria e non confessionale, che significava la fine per le scuole ebraica autonome, fu oggetto di critiche da parte della comunità ebraica. I protagonisti della costruzione dello Stato nazionale liberale del diciannovesimo secolo reagivano duramente non solo contro le divisioni interne alla nazione per motivi religiosi, ma anche contro legami trans-nazionali intrecciati fra le minoranze religiose di diversi paesi. Il sostegno offerto da Disraeli all'Impero Ottomano nella Questione Orien-

tale e le simpatie a favore dei Turchi da parte degli ebrei britannici durante i disordini bulgari portarono ad accuse di doppia lealtà da parte di Gladstone e dei suoi seguaci liberali. In Germania i Cattolici furono accusati di formare uno stato nello stato a causa della loro fedeltà a Roma. In Francia i Protestanti erano accusati di stare dalla parte dei tedeschi.

Gli sforzi di omogeneizzazione da parte degli Stati nazionali liberali del diciannovesimo secolo non furono necessariamente strumenti di esclusione, ma potevano anche costituire un mezzo per includere minoranze di carattere religioso, come dimostrato dai progetti nazionali della Repubblica Francese e dell'Italia. Il legame fra l'emancipazione ebraica e protestante e il successo del movimento nazionale fu particolarmente evidente nella caso italiano in cui la conquista di Roma significò non soltanto il completamento della costruzione dello Stato nazionale, ma anche l'introduzione dell'eguaglianza civile indipendentemente dalle credenze religiose. Perfino dove il nazionalismo creava soprattutto divisioni come in Germania, si manifestò una controcorrente a dimostrazione del fatto che la costruzione della nazione prevedeva una possibilità di inclusione delle minoranze. La creazione dello Stato nazionale tedesco-prussiano e il contemporaneo completamento dell'emancipazione formale degli ebrei grazie alla costituzione della Federazione della Germania del Nord del 1867 (estesa poi agli stati tedeschi del sud nel 1871) testimoniano proprio di questo fenomeno. Altri esempi si possono trovare quando, presentatasi l'occasione, membri di una minoranza salirono sulla carro del nazionalismo. Nella Slesia Superiore e fra gli immigrati polacchi della zona della Ruhr il clero cattolico fu strumento di germanizzazione; negli scontri nazionalistici a Posen i cattolici e gli ebrei tedeschi tendevano a mettersi contro i polacchi. Sintomatica del successo dell'integrazione nazionale delle minoranze religiose fu la loro cultura delle festività. La mancanza di identità nazionale da parte dei cattolici tedeschi può essere desunta dalla loro riluttanza, particolarmente accentuata negli anni settanta dell'Ottocento, a partecipare alle feste nazionali dell'Impero guglielmino, al «Giorno di Sedan» o al «Compleanno dell'Imperatore» e dal fatto che invece creavano una cultura alternativa di loro proprie feste. I Valdesi, invece, stabilirono deliberatamente un calendario delle loro feste in modo da celebrarle in concomitanza con le feste dello Stato nazionale italiano e, parte, in contrasto con la religione dominante.

Un importante filone della costruzione interna della nazione ottocentesca che non andò necessariamente di pari passo con l'emancipazione delle minoranze fu l'espansione della partecipazione politica. Con riferimento a parecchi studi recenti sugli ebrei tedeschi nell'epoca della restaurazione e prequarantottesca, Clark ha fatto notare come il sostegno a favore dell'emancipazione degli ebrei provenisse quasi esclusivamente dai ceti sociali facoltosi e soprattutto cittadini che dominavano la politica parlamentare e la stampa progressista, mentre invece vi si opponevano le circoscrizioni elettorali prevalentemente rurali e

piccolo-borghesi che si estendevano oltre i confini dell'elettorato. Anche se in Gran Bretagna non si verificò l'equivalente degli scoppi di violenza anti-ebraica prima del 1848 che si ebbero in Germania, Cesarani ha sostenuto che la moderna politica di massa causò nuovi problemi per le minoranze a causa del fatto che le politiche basate sul principio maggioritario ed utilitaristico della «massima felicità per il massimo numero» non potevano non andar contro gli interessi delle minoranze. Anche se Encrevé non ha sottolineato nessuno scontro essenziale fra la concessione di diritti a settori sempre più vasti della popolazione e la condizione degli ebrei e dei protestanti francesi, i rapporti fra l'espansione della partecipazione politica e l'emancipazione delle minoranze religiose sembrano essere stati per lo meno ambivalenti. Il caso italiano, in cui con il solo dodici per cento della popolazione col diritto di voto fino alle riforme elettorali del 1912 la disparità fra *pays réel* e *pays légal* era estremamente ampia in confronto alla Gran Bretagna, alla Francia e alla Germania, sembra proprio confermare l'argomento secondo cui in assenza di una politica di massa viene resa più facile l'emancipazione di una minoranza, mentre invece in presenza di una espansione della partecipazione politica vengono alla luce nuovi terreni di scontro nei rapporti fra minoranze religiose e società di maggioranza.

Un altro aspetto del processo di modernizzazione ottocentesca che vede le minoranze religiose di fronte a un dilemma fu l'intervento dello Stato. Come osservato da Cesarani la tendenza da parte dello Stato a interferire in campi un tempo ritenuti prerogativa dell'individuo si accentuò a partire dalla metà dell'Ottocento. Parecchi dei regolamenti messi in vigore dallo Stato ebbero delle conseguenze per gli Ebrei britannici in due sensi. In primo luogo imponendo regole vincolanti in questioni che andavano dal lavoro, alle scuole, ai macelli per quanto riguardava la domenica; tali regolamenti si scontravano spesso col modo di vivere degli ebrei britannici, e in secondo luogo, rendendo necessarie delle esenzioni li facevano sentire come diversi dalla maggioranza. Se è vero che Cesarani non ha tutti i torti nel ritenere la tendenza verso un maggior intervento dello Stato qualcosa di problematico per le minoranze e anche se si trattò di una caratteristica comune ai diversi Stati nazionali britannico, tedesco, francese e italiano, questo non dovrebbe far dimenticare che i confini entro i quali agiva lo Stato (i campi e il grado di intervento dello Stato, le modalità in cui esso veniva attuato come pure il sistema legale attraverso cui operava) variavano notevolmente da paese a paese. Le differenze di tali confini si rispecchiavano nel diverso raggio d'azione di quello che significava l'emancipazione formale delle minoranze religiose. Nel caso della Gran Bretagna in cui lo Stato era «debole» l'emancipazione degli ebrei s'incentrava sul loro status politico-legale. In Germania, invece, dove i confini dello Stato si estendevano molto più profondamente nei campi della società, dell'economia, dell'istruzione e della religione, l'emancipazione degli ebrei non fu solo una questione di riforma politica, ma anche una questione di mutamenti di carattere sociale, economico, educativo e psicologico, come

dimostrato da Clark. Se in Germania, e fino a un certo punto anche in Francia, fu soprattutto lo Stato che cercò di mutare la struttura socio-economica della minoranza ebraica, modellandola idealmente sulla società di maggioranza, attraverso un intervento attivo, in Gran Bretagna e in Italia invece la maggior parte dell'iniziativa volta a rimodellare le comunità ebraiche per adattarle agli standard della società di maggioranza proviene dagli stessi leader della comunità. Non meno cruciale del grado di intervento dello Stato per la vita dei membri delle minoranze religiose fu il modo in cui esso venne attuato. In Gran Bretagna le misure del governo che riguardavano le minoranze religiose erano di solito oggetto di trattativa. Nell'Europa Continentale, invece, tali misure tendevano ad essere unilateralmente imposte dallo Stato, come dimostrato dalla riorganizzazione napoleonica delle comunità ebraiche e protestanti francesi. Il fatto che le società continentali fossero maggiormente invase dall'intervento statale non costituì però sempre un danno per le minoranze. I sistemi d'istruzione italiano, francese e tedesco controllati dallo Stato (nell'ultimo caso almeno a livello studentesco) erano aperti ai membri delle minoranze religiose nel secolo scorso, mentre nelle Università britanniche di Oxford e Cambridge come pure nelle Public Schools (Scuole Private) i non Anglicani erano vittime di discriminazione.

Un altro importante aspetto della costruzione degli Stati nazionali britannico, francese, tedesco e italiano che ebbe importanti ripercussioni sull'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose fu la rispettiva organizzazione dei rapporti fra Chiesa e Stato; un campo per il quale la ricerca da noi coordinata sembra indicare sia pure implicitamente che ci sia spazio per un certo riesame. La separazione fra Chiesa e Stato sul modello americano è sempre stata ritenuta indiscutibilmente favorevole per le minoranze religiose. Questo argomento ha trovato eco nei contributi su ebrei e protestanti francesi. Malino mette esplicitamente in relazione la riabilitazione di Dreyfus nel 1906 con la separazione Chiesa-Stato dell'anno prima. Se è vero che l'attenuazione della posizione esclusiva goduta dalla Chiesa nei confronti della sfera pubblica costituì una necessaria precondizione per l'emancipazione delle minoranze religiose, gli esempi della Gran Bretagna e dell'Italia dimostrano che l'esistenza di una Religione di Stato non fu di per sé nociva. Fattore più importante per i successi e i fallimenti dell'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose sembra essere stato il grado di consenso nazionale a proposito dei rapporti Chiesa-Stato, indipendentemente dal fatto che fosse fondato su una rigida separazione, come negli USA, o sul cooptare gradualmente minoranze di carattere religioso in uno Stato nazionale con una religione di Stato come in Gran Bretagna.

La secolarizzazione è ormai in generale considerata come una caratteristica della storia britannica, francese, tedesca e italiana del diciannovesimo secolo e non meno della separazione fra Chiesa e Stato, come un aspetto favorevole per l'emancipazione delle minoranze religiose. Ponendo l'accento sull'emergere di una sfera pubblica secolare come precondizione necessaria

per l'emancipazione delle minoranze religiose, due questioni sollevate dal fenomeno della secolarizzazione non hanno avuto fino a poco tempo fa grande spazio nei dibattiti. Primo, che impatto hanno avuto sulle minoranze religiose le correnti contrarie alla secolarizzazione? Secondo, le comunità religiose di minoranza come affrontarono la sfida di un processo che minava proprio l'elemento che le definiva? Negli svariati contributi al riguardo emerge il fatto che il diciannovesimo secolo non fu solamente caratterizzato dalla secolarizzazione ma anche da correnti che andavano in senso opposto, e che il persistere di un revival delle credenze religiose della popolazione di maggioranza e delle élite dominanti costituì un problema per le minoranze religiose. Attirando l'attenzione sul concetto di «Stato Cristiano» sulla scia dell'emancipazione cattolica, Cesarani ha sottolineato non solo la posizione goduta dalla Cristianità dell'ambito della politica britannica, ma le ha messo anche in risalto l'elemento di novità. Fu solamente quando l'emancipazione cattolica aveva minato il carattere protestante dello Stato Britannico che esso fu ridefinito come Cristiano. Questo ebbe come conseguenza che gli ebrei britannici si trovavano in una posizione di relativo svantaggio, in quanto prima avevano occupato un posto simile a quello degli altri non Anglicani, senza dover quindi distinguersi in quanto ebrei. Sarebbe certamente stimolante indagare se la visione di Cesarani secondo cui lo Stato Cristiano fu una piattaforma comune fra cattolici e protestanti in Gran Bretagna, non abbia avuto un equivalente nello Stato Cristiano tedesco come mezzo per smorzare l'antagonismo fra cattolici e protestanti ai danni degli ebrei.

Per quanto riguarda ciò che sostituì la religione tradizionale, Cesarani ha sostenuto che la mentalità di maggioranza vittoriana caratterizzata da un misto di protestantesimo, di convinzioni liberali e utilitaristiche e di forme secolarizzate di protestantesimo non erano necessariamente favorevoli al particolarismo ebraico-britannico, alla quale si opponevano anche le loro pretese universalistiche. Non maggiormente favorevole all'unicità ebraica fu il protestantesimo secolarizzato tedesco. Theodor Mommsen, per esempio, non credeva più nelle tradizionali dottrine cristiane, ma credeva in una civiltà cristiana, alla quale egli pensava che gli ebrei avrebbero fatto bene a partecipare non fosse altro che per ragioni puramente secolari. La propagazione del concetto di cultura protestante come della sola legittima forma dell'essere tedeschi si nutriva dell'esclusione di qualsiasi cosa che fosse cattolica, come ha argomentato Altgeld. La religione non costituì solo una discriminante fra minoranze religiose, società di maggioranza e Stato, ma era anche il criterio in base al quale se ne definiva la posizione nell'ambito degli Stati nazionali britannico, francese, tedesca e italiano, per quanto problematica tale posizione potesse apparire. Ci si chiede allora come le comunità religiose di minoranza abbiano affrontato la sfida di un processo che minava alle basi proprio l'elemento che le definiva.

III

La ricerca da noi coordinata ha da una parte confermato prove e documenti già esistenti sull'esperienza di emancipazione delle minoranze religiose dell'Europa del diciannovesimo secolo, fornito una nuova visione del loro sviluppi svolgendo un'indagine parallela e aprendo la strada a nuove visioni, ma d'altro lato ha anche messo in notevole evidenza la presenza di lacune. Campi che richiedono ulteriori ricerche sono per esempio le forme della continuità collettiva dopo l'emancipazione, i rapporti fra le minoranze, le diversità all'interno delle stesse minoranze, il peso di una minoranza in rapporto alla popolazione nel suo insieme e le sue dimensioni all'interno di specifici settori socio-economici.

L'importanza della delimitazione della continuità collettiva delle minoranze religiose dopo la loro emancipazione è stata messa in rilievo. Continuando su questa linea si potrebbero stabilire i seguenti criteri di paragone. In primo luogo come si è manifestato il lato collettivo di una minoranza religiosa? L'infrastruttura tenuta in piedi da una minoranza religiosa si proponeva fini puramente religiosi o riguardava anche alti campi, quali la politica dei partiti, opere di bene e vita collettiva? In quali modi le varie minoranze mantenevano collegamenti con confratelli di altri paesi? In secondo luogo, si devono individuare gli elementi caratterizzanti l'esistenza collettiva di una minoranza che furono fonte di controversie fra la minoranza e la società di maggioranza? In terzo luogo, come ha fatto la minoranza a difendere i suoi interessi collettivi di fronte alla società più in generale? Era possibile sostenere rivendicazioni in quanto membri di un gruppo particolare o occorreva presentarle in una veste universale al fine di raggiungere i risultati politici voluti? La terza domanda può anche essere posta alla rovescia. Il che misura, se lo hanno fatto, lo Stato e la società più in generale riconoscevano l'esistenza collettiva di una minoranza religiosa? Il che misura essi erano preparati a tollerare usi e costumi di minoranza, consentire l'esistenza di loro proprie scuole, rispettare le feste religiose o le esigenze in fatto di dieta dei membri di una minoranza religiosa?

A parte la desiderabilità metodologica di stabilire il lato collettivo dell'emancipazione considerandola una categoria a sé stante e di svolgere ulteriori ricerche che si occupino di una serie di corrispondenti questioni, svariati campi tematici meritano maggior attenzione. Si sa ancora relativamente poco a proposito dei rapporti fra le varie minoranze. Se è vero che si è manifestato un certo interesse nei rapporti fra minoranze nell'ambito dello studio dell'antisemitismo e di tentativi di cooperazione in campo politico, nondimeno i rapporti quotidiani fra membri di diverse minoranze religiose possono ancora definirsi per lo più terreno vergine. Quantunque si vorrebbe sapere di più riguardo alla cooperazione o non cooperazione nella politica nazionale, una storia sociale nei rapporti fra minoranze si può ancora considerare come qualcosa da desiderare fortemente. Quando il Conte Beust,

già Primo Ministro di Sassonia, descriveva i suoi compatrioti come persone del tutto amabili e tolleranti ma che si facevano venire il sangue alla testa al solo vedere un ebreo o un gesuita, non si può fare a meno di domandarsi in che modo la discriminazione, il disprezzo e il senso di superiorità manifestati dalla società di maggioranza si ripercuotessero sull'atteggiamento dei membri di una minoranza gli uni nei confronti degli altri, e se essi si tenessero in disparte o se le antipatie che suscitavano all'interno della società in generale portassero alla creazione di una sfera di interazione sociale al loro interno. Nel *Doctor Faustus* Thomas Mann sembra alludere proprio a questo quando fa dire a Serenus Zeitbloom, un cattolico proveniente dall'immaginaria città di Kaisersachern situata nel cuore protestante della Germania: «Era sorprendente che oltre al nostro prete, il canonico Zwilling, anche il rabbino locale, che si chiamava Dottor Carlebach, fosse solito venirci a trovare nella nostra casa sopra il negozio e laboratorio, cosa che non sarebbe stata tanto facile in case protestanti». Al fine di stabilire se affermazioni del genere possano essere ritenute sintomatiche di una significativa realtà sociale o debbano essere considerate non più che episodiche curiosità occorre analizzare i rapporti fra minoranze a livello locale.

Oltre ai rapporti fra minoranze anche le divisioni all'interno delle minoranze religiose meritano di essere oggetto di ulteriori studi. Le svariate componenti delle minoranze religiose hanno suscitato interesse di per sé e anche come fonti di frizioni intracomunitarie. Ian Machin ha attirato l'attenzione sulle differenze fra «Vecchi Cattolici» e immigrati inglesi, così come Romagnani lo ha fatto sulle divisioni fra i Valdesi e i più recenti aderenti al protestantesimo italiano. Ancora meno che sulla dimensione delle minoranze religiose al loro interno si sa sulle divisioni provocate dall'identificazione, o dalla mancata identificazione, con il moderno Stato nazionale. Mentre Birnbaum ha offerto un ritratto esauriente dei «*juifs d'état*», gli ebrei francesi che intrattennero rapporti stretti con la Terza Repubblica, si vorrebbe sapere di più sul retroterra culturale e sociale dello «*Staatketholiken*», quei cattolici che si misero dalla parte dello Stato nella *Kulturkampf* o quel settore del cattolicesimo britannico che costituì la matrice sociale dell'ultramontano «Cisalpine Club» del 1792 e sui successivi tentativi di creare una forma di cattolicesimo indigeno britannico.

L'illustrazione delle dimensioni della minoranza all'interno della popolazione in generale come pure nell'ambito di specifici settori socio-economici, quali le professioni, il mondo accademico, il mondo militare, il commercio, l'industria o la classe politica rappresenta ormai un tratto comune degli studi sulle minoranze. Da un angolo visuale comparativo però è molto più facile distinguere l'impatto che il peso numerico, il ruolo economico o la posizione sociale che i membri di una minoranza hanno avuto sui rapporti fra minoranza e maggioranza. Il fatto che i cattolici tedeschi costituissero circa un terzo della popolazione e giocassero un ruolo corrispondente nella politica nazionale pare essere una ragione importante dell'intensità della *Kulturkampf*, cui mancò un

vero e proprio equivalente in Gran Bretagna, sebbene l'ostilità anticattolica della maggioranza della società fu un fenomeno radicato. La differenza sarà messa in maggior luce se si paragona, per esempio, l'imborghesimento ottocentesco degli ebrei tedeschi con quello della loro controparte britannica, che però fu per lo più un fenomeno di questo secolo.

Come si può intuire dai suggerimenti e dalle osservazioni di cui sopra, c'è ampio spazio per studi comparativi sulle minoranze religiose in Europa, che promettono una migliore comprensione sia dell'esperienza di emancipazione delle minoranze stesse che degli Stati nazionali di cui facevano parte. Si spera che questa ricerca abbia messo in rilievo i benefici che si possono trarre da un angolo visuale comparativo e che possa agire da sprone per affrontare lo studio parallelo delle varie minoranze.

LE PROTESTANTISME FRANÇAIS FACE À LA REVOLUTION DE 1848

di André Encrevé

Rédigeant ses *Mémoires*, un demi-siècle après les événements, le pasteur Jean Pédézert écrit, caractérisant bien l'ambiance qui prévaut au début de la Révolution de 1848 dans les rangs du protestantisme français:

> «Si la Révolution du 1848 fut une surprise pour la France, elle le fut aussi pour nos Églises. Dès les premiers jours, elles éprouvèrent à la fois de grandes espérances et de grandes craintes. Elles se demandaient si une ère nouvelle n'allait pas s'ouvrir pour elles comme pour le pays […] Une chose semblait impossible: le maintien du *statu quo*; en bien comme en mal, il allait être inévitablement et profondément changé. Naturelles et fausses prévisions[1].»

Cette atmosphère de renouvellement presque complet est particulièrement perceptible dans bien des articles publiés alors par la presse protestante; comme, par exemple, dans cet extrait, paru dans les *Archives du christianisme* du 25 mars 1848:

> «Nous entrons *dans des temps nouveaux*! nous avons été transportés, comme par l'aile puissante d'un esprit, au seuil d'un avenir qui éblouit tour à tour et qui effraie nos regards, mais qui renferme de magnifiques promesses pour notre foi. Sachons y reconnaître et y bénir la main de Dieu! L'édifice du passé craque de toutes parts; l'édifice de l'avenir devra s'élever sur de nouveaux fondements. Ce n'est pas trop pour un tel travail de tous les efforts de tous les cœurs réunis; nous y réclamons notre place au milieu de tous nos frères[2]».

Il reste que, comme l'écrit J. Pédézert, l'année 1848 est pour les huguenots celle des illusions. En février-mars, ils se croient à l'aube des grands changements, tant pour la nation française qu'en ce qui concerne leur place dans la nation et

[1] Jean Pedezert, *Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques (1830-1880)*, Paris, 1896, p. 132.

[2] *Archives du christianisme*, numéro du 25 mars 1848, p. 53, col. 2.

leur statut légal. De ce fait, ils prennent des initiatives, nombreuses, dans le but de peser sur des événements, qu'ils croient proches, pour les souhaiter ou pour les redouter. En fait, quelques mois plus tard, ils constatent que les changements ont été beaucoup moins importants qu'ils ne le pensaient à l'origine.

Pour exposer, rapidement, cette évolution, finalement décevante, j'aborderai successivement trois points. Tout d'abord je présenterai la situation du protestantisme français avant la Révolution; j'étudierai ensuite l'action des protestants dans les domaines politiques et sociaux; j'analyserai, enfin leur activité dans le domaine ecclésiastique, ce qui me permettra aussi d'évoquer l'émancipation des Vaudois vue par les journaux huguenots.

Situation des protestants français à la veille de la Révolution de 1848

Au milieu du XIXe siècle, en France les protestants sont peu nombreux. En général on estime leur nombre total à environ 830000 personnes, soit 2,4 % des 36 millions de Français (560000 réformés et 270000 luthériens). Au point de vue géographique, ils ne rassemblent des communautés assez importantes que dans quelques régions. Dans la moitié nord, ils sont surtout installés en Alsace et dans le Pays de Montbéliard; dans la moitié sud ils sont installés le long d'une sorte de grand croissant entourant le Massif Central: partant de la région Poitou-Charentes, il longe la vallée de la Garonne, atteint les Cévennes et le Languedoc, puis remonte vers le nord, par les départements de l'Ardèche et de la Drôme, de part et d'autre du Rhône. On note, aussi, quelques groupes isolés, fruits d'une longue histoire, dans le Béarn, la basse vallée de la Seine ou la Thiérache et des communautés, souvent plus récentes, dans quelques grandes villes, comme Bordeaux, Rouen ou Paris, par exemple.

Il convient aussi de bien noter qu'il s'agit, le plus souvent, d'une présence quelque peu diffuse: rares sont les cantons où les protestants sont très largement majoritaires (plus de 75%°), cela n'arrive, en général, que dans quelques secteurs du Poitou ou des Cévennes et aussi en Alsace du Nord. Il est donc peu fréquent que les protestants soient autonomes; le plus souvent ils dépendent des autres, qui sont catholiques. Cela ne facilite pas une action politique spécifique.

Au point de vue juridique, en 1848 les protestants jouissent, en théorie, le la liberté et de l'égalité. La Révolution française les a émancipés et, en 1802, les Articles Organiques – on les appelle en général «Loi de germinal an X» –, qui viennent en complément du Concordat, fixent leur statut juridique. Il convient, toutefois, de se souvenir que ce texte n'a nullement été négocié par des représentants des protestants, il a été imposé par Bonaparte[3],

[3] Consulter, à ce sujet, la thèse de DANIEL ROBERT, *Les Églises réformées en France, 1800-1830*, Paris, P.U.F., 1961.

d'où l'existence d'une série de dispositions qui déplaisent beaucoup aux protestants. Ceux-ci n'attendent donc que l'occasion de modifier cette loi; et nombre d'entre eux vont tenter d'utiliser la situation crée par la Révolution de 1848 pour le faire.

La loi reconnaît deux cultes protestants: le culte réformé et celui dit «de la Confession d'Augsbourg», appelé en général luthérien. Les pasteurs sont rémunérés par l'Etat. Mais, et c'est là l'une des dispositions qui choque les protestants, la loi ne reconnaît pas l'Église locale, pourtant au cœur de l'ecclésiologie, mais seulement l'Église dit «consistoriale», qui rassemble «6000 âmes de la même communion»; or une telle situation est exceptionnelle, en général les groupes sont plus petits (quelquefois plus grands). De ce fait, pour parvenir à former ces Églises «consistoriales», il faut procéder à des regroupements artificiels, ce qui ne facilite pas les choses. Car, naturellement, l'Église locale ne disparaît pas, pas plus que son conseil d'Anciens, mais il n'a pas d'existence légale, ce qui ne peut manquer de provoquer des conflits avec l'assemblée consistoriale (appelée en général «consistoire»).

Par ailleurs, et c'est là le second point qui choque les protestants, les Anciens qui administrent l'Église consistoriale aux côtés des pasteurs ne sont pas choisis par les fidèles mais seulement par une petite oligarchie de la fortune («les plus imposés» précise le texte de la loi); ce qui est contraire à toutes les traditions protestantes: jamais des conditions de fortune n'avaient été édictées.

En ce qui concerne la direction de l'Église, la loi présente un troisième défaut grave. Pour les réformés elle ne prévoit aucun organisme central. Il n'existe, en effet, aucune structure qui puisse jouer un rôle de fédérateur. La loi évoque, certes, les synode régionaux, mais le pouvoir ne les laisse pas se réunir, pas plus sous l'Empire qu'ensuite; et elle est muette sur le synode général. Cette suppression, de fait, du synode général provoque une transformation de l'Église réformée, parce que, jusqu'alors le synode était l'autorité doctrinale et disciplinaire; de ce fait, cette vieille Église presbytérienne synodale devient une sorte d'Église congrégationaliste, où tout se règle au niveau intermédiaire du consistoire (même pas, on le voit, au niveau local comme le veut la théorie congrégationaliste). Ceci est en contradiction complète avec l'histoire des Églises réformées en France. Pour cette raison, dès 1802 une partie de huguenots tente de faire rétablir le système synodal. Mais, jusqu'en 1848 toutes les tentatives se soldent par un échec. Naturellement cette question ne peut manquer de se poser à nouveau après la révolution du 24 février 1848.

Pour les Églises luthériennes, le problème de l'autorité centrale est quelque peu différent. Avant 1802 ces Églises ne possèdent aucune unité; elles sont régies pas des statuts assez divers (chaque seigneurie, ou chaque ville libre, a sa propre organisation) issus de ceux que l'on retrouve dans le Saint Empire. Avec les Articles organiques, Bonaparte centralise; il institue, comme pour les Églises réformées, des Églises «consistoriales». Au dessus est placée

l'Inspection ecclésiastique: une pour cinq consistoriales[4]. Au sommet se trouve le consistoire général, composé d'un président et de deux inspecteurs nommés par le chef de l'État, et d'un député de chaque inspection. Mais ce consistoire général, qui ne se réunit que rarement, possède peu de pouvoir. Dans l'intervalle de ses sessions, c'est-à-dire la plupart du temps, le pouvoir est exercé par un Directoire de cinq membres, dont trois (la majorité, donc) sont nommés par l'Etat[5]. Par ailleurs, comme dans l'Église réformée, seuls les plus riches peuvent participer aux élections des Anciens, ce qui est mal accepté, naturellement.

En fait, en 1802 les protestants se contentent de la Loi de germinal parce qu'ils pensent qu'ils parviendront rapidement à la modifier. Mais Bonaparte s'y oppose, et les régimes suivant ne le permettent pas eux non plus. Pourtant, l'idée selon laquelle il est indispensable de modifier le statut légal qui les régit, reste présente en permanence au sein de la communauté protestante. Il n'est donc pas surprenant que, dès l'annonce de la Révolution, certains huguenots aient agi en ce sens.

La question de la liberté religieuse agite aussi les protestants; il est vrai qu'il en ont été longtemps privés. Au XIXe siècle, le pouvoir politique est décidé, non seulement à ne plus les persécuter, mais aussi, à leur permettre de jouir de la liberté religieuse. Le problème se pose pourtant de la définition de la liberté religieuse. Pour les protestant cela signifie le libre exercice du culte, aussi bien dans les région où des communautés protestantes sont implantées depuis des siècle, que dans les communes qui ne comptent aucun groupe protestant ancien. Pour eux, la pierre de touche de leur liberté, c'est la possibilité de propagande religieuse, qui est pour eux un devoir de conscience, en tout temps et en tout lieu. De plus, ils soutiennent que, puisque les catholiques possèdent des lieux de culte dans toutes les communes, l'égalité promise par la loi implique la même possibilité pour les protestants. Mais une telle conception de la liberté religieuse n'est pas partagée par la hiérarchie de l'Église catholique, et par la bourgeoisie de province qui est sensible à son autorité: ces hommes acceptent la tolérance religieuse, c'est-à-dire la liberté de culte des communautés protestantes anciennes. Mais ils refusent l'égalité, qui inclut la possibilité de propagande religieuse dans toutes les communes; ils pensent même qu'ils doivent s'opposer à l'évangélisation protestante, parce qu'ils ont le devoir de protéger les paysans catholiques contre les prédications des pasteurs et des évangélistes protestants.

[4] L'assemblée d'inspection est composée de 10 membres, 5 pasteurs et 5 laïcs, qui choisissent un «pasteur inspecteur», qui joue un peu, *mutatis mutandis*, le rôle d'un évêque.

[5] Sont membres du Directoire: le président du consistoire général, le plus âgé des deux inspecteurs nommés au consistoire général, un laïc nommé par le chef de l'Etat et deux autres laïcs choisis par le consistoire général.

De ces divergences, naissent, naturellement un certain nombre de conflits au niveau local. Mais à Paris, au niveau gouvernemental, la situation est différente. Depuis la révolution de 1830 les responsables sont, en général, membres de la grande bourgeoisie; le plus souvent libéraux dans le domaine politique, ils sont partisans de la liberté et de l'égalité et non pas de la simple tolérance, comme la moyenne bourgeoisie de province et la hiérarchie catholique. De ce fait, ils ont tendance à donner raison aux protestants qui souhaitent pouvoir tenir des réunions religieuses où bon leur semble. Mais, pour qu'ils soient en mesure d'agir, il faut que l'affaire leur soit connue, qu'il y ait eu conflit, que celui-ci ait franchi tous les degrés de la juridiction, etc. Or tel n'est pas toujours le cas; et, de plus, le fait même de devoir épuiser tous les degrés des juridictions pour obtenir gain de cause mécontente les protestants, provoque des polémiques et entretient un climat de méfiance. Certes, ces problèmes ne concernent directement d'un petit nombre de personnes (quelques milliers) mais, comme pour les huguenots la liberté de prosélytisme est la marque de leur réintégration dans la communauté nationale et que les journaux protestants leur accordent une large place, cela peut influencer les choix politiques des protestants qui désirent être libres et non pas simplement tolérés. Logiquement, ils seront tentés de se rapprocher de tout régime leur promettant le libre exercice de leur culte dans toutes les communes de France.

Chacun le sait, la Révolution de 1848 provoque une changement de régime. Pour comprendre d'attitude des huguenots à cette occasion, il est bon de s'interroger sur leurs options politiques antérieure. D'une façon générale, au XIXe siècle les protestants entendent manifester leur attachement aux Principes de 1789, aux grands idéaux de la Révolution française et donc à la Philosophie des Lumières. Comme la Révolution leur a accordé la liberté et l'égalité, les huguenots en sont, en quelque sorte les héritiers, ce qu'ils ne peuvent pas l'oublier. Mais cet attachement va plus loin qu'une simple reconnaissance historique. En effet, ils ne voient aucune contradiction entre les Lumières et l'Evangile; ils constatent aussi qu'on remarque nombre de protestants parmi les théoriciens des Lumières (Locke, J.-J. Rousseau, etc.). De ce fait ils développent souvent l'idée selon laquelle le protestantisme est, fondamentalement, l'inspirateur des Lumières et donc du monde moderne, fondé sur la liberté et sur l'égalité. Ils ne peuvent qu'être partisans de la Révolution de 1789 et de la société qui en est issue. Ce qui, dans la France de ce temps, induit un choix politique de gauche, puisque alors la ligne qui partage la droite de la gauche est justement l'acceptation, ou le refus, des Principes de 1789. Mais cela n'induit pas, pour autant, un choix politique républicain. D'ailleurs, entre 1789 et 1792, au moment où les protestants obtiennent la liberté et l'égalité, la France vit encore sous un régime monarchique.

Quelle est donc leur attitude vis-à-vis de la monarchie de Juillet, qui dirige la France depuis 1830? C'est une monarchie libérale, qui affirme sa

filiation avec 1789 (elle adopte, chacun le sait, le drapeau tricolore et non plus le drapeau blanc des Bourbons); elle a chassé les Bourbons, qui ont laissé de fort mauvais souvenirs aux protestants. Certes, en 1814 on ne constate pas de retour à l'Ancien Régime, mais les protestants n'en remarquent pas moins que le catholicisme redevient la religion de l'État. Tandis que Louis-Philippe ne lui accorde plus que le statut de «religion de la grande majorité des Français», titre qui était le sien sous l'Empire et qui indique une situation de fait, mais n'induit pas la promesse de privilèges. Par ailleurs, Louis-Philippe est en mauvais termes avec la hiérarchie de l'Église catholique, il n'hésite pas à marier deux de ses filles à des princes protestants (en 1832 et 1837) et, surtout son fils aîné, prince héritier, duc d'Orléans, épouse une protestante en 1837 et le mariage comporte une double cérémonie catholique et protestante. Chaque dimanche, la future reine de France se rend, officiellement, au temple protestant (luthérien). De plus, comme les catholiques les plus convaincus boudent en général le régime, on remarque un nombre non négligeable de protestants dans les allées du pouvoir, parmi les ministres notamment, à commencer par François Guizot, premier ministre de fait de 1840 à 1848. Tout cet ensemble de fait ne peut qu'induire une certaine sympathie en faveur de la monarchie de Juillet, en particulier au sein de la bourgeoisie protestante, d'autant plus que ce régime place la bourgeoisie au pouvoir. Quant au peuple protestant, son attitude est moins tranchée; en pratique, certes, il n'est pas hostile au pouvoir; mais en théorie il semble bien avoir opté pour la république depuis 1815. En 1814, en effet, lors de la première restauration, il était prêt à accepter tout régime qui lui assurerait le maintien des acquis de la Révolution, et donc les Bourbons s'ils agissaient en ce sens: mais, en 1815 la seconde restauration s'accompagne des massacres de la Terreur Blanche (une centaine de protestants massacrés dans le Gard, au moins un millier de blessés). Désormais il y a du sang entre les protestants et le régime monarchique; et comme, à cela s'ajoutent les mauvais souvenirs de la monarchie d'avant 1789, il semble bien que le peuple protestant en à tiré la conclusion que seule une république modérée était en mesure de lui garantir la liberté et l'égalité, civile et religieuse. Ils ne s'opposent pas, en tant que groupe, à la monarchie de Juillet, mais seule une république est en mesure de les satisfaire, comme le montre d'ailleurs, leur attitude en 1848.

Les choix politiques et sociaux des protestants en 1848

Les éditoriaux des journaux protestants publiés dans les jours qui suivent la Révolution de février 1848 montrent à quel point le changement de régime les a surpris. Par ailleurs, ces publications, rédigées par des membres de la bourgeoisie marquent souvent une certaine nostalgie, non pas tant du régime déchu, mais de la famille royale et, en particulier, de la «dauphine» protestante. On lit, ainsi, par exemple dans *L'Espérance* du 2 mars 1848:

> «L'Eternel règne. Quelles grandes et saisissantes leçons sa Providence vient encore une fois de donner au monde! Que les grandeurs terrestres sont fragiles, et qu'il y a de vanité dans tous les conseils et dans toutes les prévisions de la sagesse humaine! Un trône qui, en 1830, s'élevait aux acclamations de la nation sur les débris de celui qu'elle venait de renverser, a été à son tour brisé et emporté, comme une paille, par un ouragan plus impétueux encore que celui d'où il était sorti […] nul ne prévoyait, nul n'avait préparé sa chute; et quand cette ruine a été consommée, ceux qui l'avaient vue ou qui en avaient entendu le bruit on été quelque temps à se demander, comme au sortir d'un sommeil agité, si c'était bien une réalité ou si ce n'était qu'un rêve»[6].

On ne saurait mieux suggérer que le changement de régime est une sorte de cauchemar. D'ailleurs, dans *L'Echo de la Réforme*, publié à Montpellier, le pasteur Ch. Grawitz intitule l'éditorial du premier numéro paru après la Révolution «La duchesse d'Orléans», et il y fait l'éloge de cette princesse[7]. On trouve la même tonalité de surprise quelque peu nostalgique dans les autres journaux protestants comme *Le Lien*[8] ou les *Archives du Christianisme*, qui affirment prier «pour ceux que Dieu a abaissé et pour ceux que Dieu a élevés»[9]. Il est clair que la révolution n'était pas désirée par la bourgeoisie protestante.

Nuançons, cependant. Les articles que je viens de citer constituent les toutes premières réactions et, rapidement, les journaux protestants se consolent de la chute de Louis-Philippe. Il est clair, d'ailleurs, que l'une des explications des craintes qui se sont exprimées tient aux souvenirs laissés par la Première République, avec son cortège de discordes civiles, de guerres, de Terreur, de non respect de la liberté, au fond. Or très vite le nouveau gouvernement tient à se démarquer de la Première République, en abolissant, par exemple, la peine de mort pour raisons politiques, en affirmant son respect pour toutes les libertés et en particulier la liberté religieuse des protestants. Dans son arrêté du 10 mars 1848 il affirme:

[6] Numéro du 2 mars 1848, p. 35, col. 1; article non signé. Consulter aussi, par exemple, le numéro du 15 mars 1848 de *La Sentinelle*.

[7] On y lit, notamment: «Ce n'est pas sans émotion que nous écrivons le nom de cette princesse auguste, naguère entourée de vœux et d'hommages, maintenant condamnée à fuir comme une criminelle […] Nos prières suivront dans l'exil la mère de l'orphelin; nos regrets accompagneront sur la terre cette princesse bienfaisante […] dût le culte rendu au malheur devenir un crime, nous vénérerons toujours la mémoire de cette noble femme.» (Numéro du 10 mars 1848, p. 1, col. 1.)

[8] Numéro du 4 mars 1848, p. 225.

[9] Numéro du 26 février 1848, p. 25, col. 1. Le journal cite d'abord le roi «qu'une révolution exila dans sa jeunesse, qu'une révolution porta sur le trône et qu'une révolution force à l'âge de 75 ans, d'aller mourir sur la terre étrangère» (*idid.*); ensuite seulement il cite le nouveau gouvernement et les victimes de la révolution.

> «Le gouvernement provisoire, convaincu que de toutes les libertés, la liberté de conscience est la plus précieuse et la plus sainte arrête: les citoyens détenus par suite de condamnations prononcées contre eux pour faits relatifs au libre exercice du culte seront immédiatement remis en liberté […] Toute poursuite commencée est abolie. Remise est faite des amendes prononcées et non encore acquittées»[10].

Or il est clair qu'en fait cet arrêté s'applique seulement aux évangélistes protestants; cela ne peut que conduire les huguenots à soutenir le nouveau régime. D'autant plus que très vite le gouvernement affirme qu'il va faire régner une complète liberté de réunion, ce qui implique la liberté pour les protestants de tenir librement des réunions religieuses dans toutes les communes de France; et cela permet aussi de songer à provoquer la réunion d'assemblées protestantes dans le but de régler les différents problèmes qui se posent dans l'Église.

Par ailleurs, les premières semaines de la Révolution se déroulent dans une atmosphère de concorde nationale et de religiosité diffuse. Par exemple, quand on plante des arbres de la liberté, souvent on demande aux ministres des différents cultes (protestant, catholique, juif) de participer à la cérémonie. Tel est le cas, par exemple à Montauban, où le pasteur Jean Pédézert rapporte que, comme des auditeurs s'étonnent de l'accord qui règne entre le discours du président du consistoire réformé et celui de l'évêque catholique, ce dernier répond: «Nous les avons puisés à la même source, l'Évangile»; «c'était la religion mixte», conclut Jean Pédézert[11].

De ce fait, assez vite dans le courant du mois de mars on voit fleurir dans la presse protestante des articles favorables au nouveau régime. Par ailleurs, dès le 3 mars le consistoire de Nîmes fait célébrer une service religieux spécial à l'occasion des «événements»; le même jour le consistoire de Paris fait modifier les formules de la prière officielle (elle ne mentionne plus le roi mais la république). Les deux consistoire réformé et luthérien de Paris demandent, et obtiennent, une audience du nouveau ministre des cultes, qui leur réserve un accueil très cordial et les encourage à se rendre auprès du gouvernement provisoire qui siège alors à l'Hôtel de Ville, ce qu'ils font. A cette occasion, rapporte Jean Pédézert, un ministre leur fait remarquer que «les trois grandes vertus, la liberté, l'égalité, la fraternité étaient écrites dans les livres saints et il leur demanda la continuation de leurs prières»[12]. On peut

[10] Archives nationales, BB 18 1461.

[11] Jean Pédézert, *Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques*, Paris, 1896, p. 133, note 2. Tout ne se passe pas toujours aussi bien, cependant; on remarque ainsi dans une petite ville du département du Tarn (La Bastide-Rouairoux) que, pour se démarquer du peuple protestant qui a planté un arbre de la liberté peint en bleu, blanc, rouge et coiffé d'un bonnet phrygien, le peuple catholique exige de planter son propre arbre de la liberté non peint (cité par Jean Faury, *Cléricalisme et anticléricalisme dans le Tarn,* Toulouse, 1980, p. 29).

[12] Jean Pédézert, *Cinquante ans…*, p. 135.

aussi noter que, dans le courant du mois de mars 1848, 15 consistoires font officiellement acte d'adhésion à la République sur un ton qui peut être très chaleureux[13]. Plusieurs pasteurs prononcent, puis font imprimer, des sermons où ils affirment que la devise de la République est tout à fait en accord avec l'Evangile[14]. Les étudiants de la Faculté de théologie protestante de Montauban adressent, pour leur part, au gouvernement un vibrant acte d'adhésion à la République, et ils organisent un club[15]; tandis que les étudiants en théologie de Strasbourg ne se privent pas pour participer aux manifestations républicaines. Et, dans certaines régions où les protestants sont nombreux, la population protestante ne cache pas sa satisfaction, en particulier dans le Gard[16], dans la Drôme[17] ou dans le Tarn[18].

Naturellement, on peut aussi citer des exemples contraires. Il est clair qu'une fraction de la bourgeoisie protestante participe à la sorte de «grande peur» qui se répand dans cette catégorie sociale à l'annonce de la Révolution. C'est ainsi, par exemple, que Jean André, receveur général des finances à Tours, accueille dans son hôtel particulier un certain nombre de membres de la grande bourgeoisie qui fuient les agitations de la capitale (en particulier Chateaubriand, Mérimée, Balzac, Mme Récamier)[19]. Cette peur ressentie par une fraction de la bourgeoisie se mesure aussi à la diminution des ressources financières des principales œuvres protestantes en 1848[20].

[13] Archives Nationales, F 19 10123.

[14] Citons, par exemple: Jules Dhombres, *Religion et patrie*…, s.l., 1848, 16 p.; François Vidal, *Les questions du jour (Liberté, Egalité, Fraternité)*, Paris, 1849, 104 p.; Athanase Coquerel (père), *Liberté, Egalité, Fraternité* (dans: *Sixième recueil de sermons*, Paris, 1852, p. 271-190).

[15] Bibliothèque de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français, lettre d'Etienne Bost à Adolphe Monod, ms. 1548-19 (lettre non datée).

[16] Archives nationales, rapport du procureur général de Nîmes du 12 août 1848, BB 30 363.

[17] Consulter: Philippe Vigier, *La Seconde République dans la région alpine*, Paris, 1963, *passim*.

[18] Voir Jean Faury, *Cléricalisme*…, p. 25-26.

[19] Consulter: Alfred André, *Madame André-Walther*, Paris, 1896, p. 226. L'auteur, fils de Jean André, écrit à ce sujet: «Le Gouvernement nouveau, représenté par un commissaire venu de Paris, était accepté sans enthousiasme. La municipalité était aux mains de délégués sans considération ni capacité. On y voyait figurer un concierge, connu pour ses idées exaltées, un cordonnier philosophe, dont les enfants avaient été élevés à l'école protestante, un artisan ayant derrière lui un triste passé dont le secret était connu de Mme André, ce qui donnait quelque prise sur lui, et d'autres ouvriers, plus ignorants que mal intentionnés, sur lesquels il n'était pourtant pas impossible d'exercer une certaine action» (p. 226).

[20] Voir, notamment, à ce sujet: Orentin Douen, *Histoire de la Société biblique protestante de Paris*, Paris, 1868, p. 260. Il précise que les recettes passent de 28 500 F en 1847 à 20 000 F en 1848; à Paris le produit des collectes faites dans les temples au profit de la Société biblique diminue de moitié (p. 262).

Il reste qu'en général, après un moment de surprise, les protestants semblent bien avoir accueilli la Révolution de février avec plaisir et même parfois avec enthousiasme, parce qu'elle porte en elle des promesses de liberté et d'égalité en matière religieuse. Et comme elle a d'emblée répudié le spectre de la Terreur en abolissant la peine de mort pour raison politique et en insistant sur son profond respect pour toutes les libertés, elle satisfait, au fond, la grande majorité des protestants.

Cela se manifeste par la participation d'une partie d'entre eux à la vie politique. Certains ressentent d'ailleurs la Révolution de 1848 comme un appel à l'action des chrétiens dans la Cité, sinon dans la politique. *Le Lien* explique ainsi dans son éditorial du 4 mars:

> «La surprise de la victoire, l'étrangeté du résultat, la pente irrésistible où la nation se voit entraînée; telles sont les réflexions qui se présentent d'abord quand on essaie de contempler la chute subite du dernier ordre de chose»[21]; le journal explique, cependant qu'il entend rester religieux et ne pas participer directement à la vie politique, il n'en écrit pas moins: «Dans aucun temps plus que dans le nôtre il devient nécessaire que la puissante voix du christianisme et sa loi d'amour se fassent entendre pour calmer les haines, pour rapprocher les partis et pour tourner toutes les pensées vers le but commun du progrès pacifique et de l'intérêt de la patrie»[22].

Par ailleurs, durant cette période exceptionnelle on voit vite que deux problèmes nouveaux se posent: celui du socialisme, compris comme un bouleversement complet de la société par suite de l'abolition de la propriété privée et de la domination de l'État sur l'individu; et celui de la séparation des Églises et de l'État. Ces deux questions intéressent vivement les protestants qui agissent; d'autant plus qu'elles sont indépendante de l'adhésion, fondamentale, à la République, puisqu'on peut fort bien être républicain et hostile au socialisme.

En effet, dans la ligne de la pensée d'Alexandre Vinet, nombre de protestants regardent le socialisme comme un mouvement dont l'essence même s'oppose au protestantisme, compris comme l'individualisation des choix, religieux ou politiques, tandis que le socialisme est regardé comme d'essence collectiviste. En caricaturant à peine on pourrait dire que le socialisme leur rappelle trop le catholicisme, et ses aspects collectifs, pour qu'ils ne tentent pas de lutter contre lui. Certains décident donc d'agir. Tel est le cas, par exemple, du pasteur de Paris Athanase Coquerel (1795-1868), qui décide de se présenter aux élections à l'Assemblée constituante, tout en conservant son ministère. Or il est rare qu'un pasteur en exercice se lance dans l'action

[21] P. 225, col. 1.
[22] *Ibid.*, p. 225, col. 2.

politique. Pourtant, dès le 4 mars son journal, *Le Lien*, soutient que les pasteurs ont le devoir de se préoccuper du maintien de l'union entre l'État et les Églises, ainsi que des réformes à promouvoir[23]. Le 16 mars il explique qu'un pasteur peut parfaitement se présenter aux élections et la sorte de «portrait-robot» du bon pasteur député qu'il esquisse, ressemble trait pour trait à Athanase Coquerel. Le 23 mars ses amis constituent un *Comité démocratique protestant* dont le but est de faire obstacle à la séparation des Églises et de l'État et, pour y parvenir, notamment de présenter la candidature d'A. Coquerel. Ce comité est composé de notables réformés et luthériens, et il bénéficie de l'appui de plusieurs maires parisiens non protestants[24]; ainsi que de celui de plusieurs journaux politiques importants comme *Le Journal des Débats* ou *La Liberté*. L'atmosphère de concorde qui règne alors entre les Églises conduit d'ailleurs ce Comité à présenter, symboliquement, la candidature d'un prêtre catholique, l'abbé Deguerry, curé de l'église Saint Eustache à Paris. Athanase Coquerel fait une campagne active: 45 clubs lui demandent de venir prendre la parole, mais, faute de temps, il ne parvient à le faire que dans 19 cas (souvent devant des auditoires nombreux, toutefois). Il s'y montre habile, bon orateur. Jean Pédézert raconte:

> «C'est là [dans les clubs] qu'il dit qu'il fallait mettre sur les murs des Tuileries ces mots: «Maison à louer», et que le gouvernement républicain est enseigné dans l'Evangile. Quand on lui demanda s'il admettait aussi les rabbins à l'Assemblée Nationale, il répondit: Nous avons trois beaux livres: le Talmud, la Bible, l'Evangile. Nous en lisons trois: ils n'en lisent qu'un, c'est toute [c'est-à-dire, c'est la seule] la différence»[25].

Toutefois, dans le domaine social le programme d'A. Coquerel est assez conservateur, tout comme celui des autres candidats soutenus par le Comité. On lit notamment dans celui de Coquerel:

> «Je veux toutes les libertés politiques, civiles et religieuses et je ne les veux que sous la garantie de l'ordre […] du respect des liens sacrés de la propriété»; et il termine en soutenant que la société doit s'organiser selon le principe du «nécessaire au moins pour chacun sans rien ravir à ceux à qui la providence donne plus»[26].

Coquerel est élu à Paris, difficilement il est vrai (il est 31e sur 34) et à l'Assemblée son attitude confirme ses choix conservateurs. C'est ainsi, par exemple, qu'en juillet 1848 il accepte d'être le rapporteur d'un projet de loi

[23] Editorial non signé, p. 225-226.

[24] Voir Ernest Stroehlin, *Athanase Coquerel fils,* Paris, 1886, lettre d'Athanase Coquerel fils à sa femme du 15 avril 1848, p. 139.

[25] Jean Pedezert, *Cinquante ans…*, p. 134.

[26] Cité par *Le Lien* du 1er avril 1848.

contre les clubs et qu'en 1849 il vote en faveur de l'expédition de Rome, chargée de rétablir le pape sur son trône, ce que nombre de protestants lui pardonneront difficilement[27].

Le pasteur Coquerel n'est pas le seul protestant à agir. Le groupe des revivalistes parisiens rassemblés autour du journal *Le Semeur*, et qui sont les adversaires de Coquerel dans le domaine théologique (à Paris ce dernier est le principal animateur du courant libéral), sont également hostiles à ses options ecclésiologiques. Ils sont en effet de fermes partisans de la séparation des Églises et de l'État. Pour cette raison, dès le mois de mars 1848 ils fondent, eux aussi, un organisme spécifique, la *Société pour l'application du christianisme aux questions sociales*. Dans une lettre privée l'un des principaux animateurs de cette Société, Edmond de Pressensé, explique bien qu'ils ont pour but premier de lutter contre le socialisme: il écrit, notamment:

> «La masse gouverne absolument; tout ce qu'elle demande est accordé et, infailliblement, elle ira jusqu'au bout de ses prétentions. Je ne crois pas au communisme, mais bien au socialisme de [Louis] Blanc, l'*État dominant complètement l'individu*. L'organisation du travail y mène tout droit. Voilà contre quoi il faut lutter avec toute son énergie. C'est dans ce but que nous nous sommes formés en société pour l'application du christianisme aux questions sociales»[28].

En fait, cependant, de façon publique cette Société agit surtout pour tenter de faire prévaloir la séparation des Églises et de l'État. De ce fait, naturellement, ils s'opposent à la candidature de Coquerel, allant, par exemple, lui porter la contradiction dans les clubs où il prend la parole[29]. Ils présentent eux aussi des candidats et, symboliquement (dans le département de l'Yonne) le pasteur Léon Pilatte, favorable, quant à lui, à la séparation. D'ailleurs

[27] Consulter, à ce sujet, le livre, déjà cité, d'Ernest Stroehlin; il cite le discours de Coquerel à l'Assemblée le 21 février 1849 . On y lit notamment: «Comme Français, comme citoyen, comme représentant du peuple, je déclare que dans ma pensée, au point de vue de la morale et au point de vue de la politique, si la République française rétablit le pape à Rome elle fera très bien […] au point de vue moral il est bon de montrer aux romains que le premier effet de l'ingratitude est de faire environner de plus de respect et d'empressement à le servir, celui même qui en est l'objet. Au point de vue politique, tenez pour certain que si la France ne rétablit pas le pape à Rome […] l'Autriche ou Naples tôt ou tard le feront. Et je ne sais pas si l'Autriche ou Naples le feront à un point de vue plus catholique, mais je sais que la France le fera à un point de vue plus libéral et qui sauvegardera mieux la liberté. […] c'est précisément parce que celui qui vous parle croit que la papauté finira, qu'il ne veut pas qu'elle finisse par la politique […] je ne veux pas pour la papauté l'abandon des rois, des républiques; je veux simplement l'abandon des fidèles; il viendra en son temps.» (Cité p. 142).

[28] Cité par Henri Cordey, *Edmond de Pressensé et son temps*, Lausanne, 1916, p. 132.

[29] Voir, notamment *Le Lien* du 1er et du 11 avril 1848 et *Le Semeur* du 4 avril 1848.

cette Société cesse pratiquement toute activité après les élections d'avril 1848, qui voient l'échec complet des partisans de la séparation. Pourtant, à l'origine elle affiche de vastes ambitions. Selon son premier manifeste elle doit s'occuper: de la liberté des cultes, de l'éducation populaire, du régime des prisons, des questions économiques; au fond de faire pénétrer l'esprit du christianisme dans la loi et dans les mœurs. Mais le problème de la séparation l'accapare tout entière.

Certes, cela peut nous paraître un peu étrange aujourd'hui, mais il est clair que, dans le domaine politique, la question qui agite le plus les protestants au début de l'année 1848 est celle de la séparation des Églises et de l'État. En effet, d'emblée nombre d'entre eux pensent que la séparation a des très bonnes chances d'être votée. Dans ses mémoires le pasteur Pédézert raconte, à ce sujet:

> «Une dame, excellente amie et non moins excellente chrétienne me dit: [si la séparation est adoptée] 'Il faudra que les pasteurs travaillent davantage.' 'Oui Madame et il faudra que les fidèles donnent beaucoup plus.' Je crus m'apercevoir qu'elle goûtait moins mon propos que moi le sien»[30].

Pourquoi les journaux protestants se focalisent-ils sur cette question dès l'annonce du changement de régime[31]? Pour le comprendre, il convient de se souvenir de l'ensemble du contexte européen. En 1848, aussi bien en Allemagne qu'en Italie ou dans l'Empire des Habsbourg des voix se font entendre pour réclamer la séparation des Églises et de l'État. Par ailleurs, en 1848 deux pays à majorité protestante viennent de voir, dans les années précédentes, de puissantes Églises indépendantes se constituer (par suite d'une scission à l'intérieur de l'Église nationale et non pas par suite de la suppression de tout lien entre Église et État, il est vrai): en 1843 en Écosse et, en Suisse, dans le canton de Vaud, en 1846. Naturellement plus d'un huguenot pense que cet exemple doit être médité. La principale raison reste, pourtant, nationale: en février 1848 l'homme politique français le plus important est Alphonse de Lamartine. Or, dès 1843 dans deux articles parus dans un journal intitulé *Le Bien Public*, bientôt rassemblés en brochure (intitulée *L'État, l'Église et l'enseignement*), Lamartine prend très nettement position pour la séparation. De plus, il développe à nouveau cette idée en 1847 dans une «Déclaration de principes», à nouveau parue dans *Le Bien Public*. En 1848 il est donc assez logique de penser qu'il va tenter d'appliquer ses principes à ce sujet. D'ailleurs, en mars 1848, dans une conversation privée avec son

[30] *Cinquante ans*…, p. 134.

[31] Voir, par exemple, les trois principaux journaux protestants: *L'Espérance* du 2 mars 1848, p. 35; *Le Lien* du 4 mars 1848, p. 226; les *Archives du Christianisme* du 26 février 1848, p. 25; sans compter *Le Semeur*, dirigé dès sa fondation en 1831 par des partisans de la séparation.

ami le pasteur Martin-Paschoud, Lamartine précise bien qu'il est toujours partisan de cette mesure[32]. De plus, le nouveau ministre de l'instruction publique, Hippolyte Carnot, biographe de l'abbé Grégoire, y semble bien favorable lui aussi. Enfin l'exemple de la Première République est présent dans toutes les mémoires.

Dans un tel contexte il n'est pas surprenant de voir les *Archives du Christianisme* expliquer, dans un article paru le 11 mars, les trois raisons qui permettent de penser que le gouvernement va tenter de séparer les Églises de l'État: - cela permettrait de faire des économies (le budget des cultes se monte à 40 millions de francs); - cela rendrait facilement perceptible la filiation entre la première et la seconde République; - cela illustrerait la volonté, nettement affirmée par le nouveau gouvernement, de respecter la liberté et l'égalité entre les citoyens; or il apparaîtra vite contraire à l'égalité de se borner à subventionner les trois cultes reconnus (protestant, catholique et israélite), et donc «qu'on ne pourrait repousser aucune Église, aucune secte nouvelle qui demanderait sa part de budget»; or «entre *tout payer*, jusqu'à l'inconnu et à l'imprévu, et ne *rien payer*, le choix ne semble pas pouvoir être douteux»[33].

En 1848 les protestants prennent donc cette question très au sérieux; et comme la situation générale les incite à participer au débat politique, une vaste polémique se développe au sein de la communauté protestante parce que, naturellement, comme à l'accoutumée ils ne sont pas unanimes, loin de là. Sans entrer dans tous les détails de l'affaire, on doit noter que les protestants se divisent en trois groupes:

- Les partisans convaincus de la séparation, dont une partie (les animateurs du *Semeur* en particulier) sont déjà membres d'Églises indépendantes et, au point de vue théologique, font partie du camp évangélique, issu du Réveil, constituent le premier groupe. Dès le premier numéro du *Semeur* paru après la Révolution de février et daté du 1er mars ils défendent cette idée. Puis, dans pratiquement tous les numéros publiés avant les élections à l'Assemblée constituante, ils rédigent des articles à ce sujet en plaidant vigoureusement la cause de la séparation. Le point central de leur argumentation peut se résumer en ces termes:

> «L'Église est le domaine privé de la conscience; on peut même dire que l'Église est un fait de conscience. Elle n'existe que dans l'accord des volontés individuelles, on n'en fait partie que par un acte positif et personnel [… qui] doit sans cesse se renouveler»[34].

[32] Voir E. Stroehlin, *op. cit.*, p. 137, note 1.

[33] *Archives*…, 11 mars 1848, p. 37, col. 1 et 2.

[34] *Appel aux catholiques indépendants*, p. 10 (il s'agit d'une petite brochure qu'ils font paraître à cette occasion).

Ils fondent aussi, nous le savons, la Société pour l'application du christianisme aux questions sociales et ils agissent par son intermédiaire: ils font placarder des affiches pour réclamer la séparation; ils font signer une pétition, qu'ils adressent aux députés; ils rédigent cinq brochures de propagande, qui ne remportent, il est vrai, qu'un succès des plus mitigé. Ils sont donc actifs, et leur choix est uniquement le résultat d'impératifs de conscience; en effet, ils ne se préoccupent pas des conséquences matérielles que la séparation pourrait avoir.

- Le second groupe est formé par une petite fraction du camp évangélique[35]; centristes, en quelque sorte, ils se contentent d'attendre avec calme la décision de l'Assemblée constituante. On lit, ainsi, dans les *Archives du christianisme* (ses rédacteurs sont plutôt favorables au principe de la séparation) du 11 mars: «Nous ne ferons rien pour hâter la séparation, que nous attendons; nous ne ferons rien pour l'empêcher»[36]. *L'Espérance*, plutôt hostile au principe de la séparation, mais qui ne semble nullement effrayée par cette perspective, adopte pour sa part une attitude voisine.

- Le troisième groupe rassemble les adversaires de la séparation. Très largement majoritaire, il regroupe presque tous les libéraux[37] et une très large fraction du camp évangélique. Les libéraux s'expriment surtout dans *Le Lien* en insistant, pour l'essentiel, sur deux points: si la séparation est décidée, les pasteurs seront réduits à mendier leur salaire à leurs paroissiens, ils ne seront donc plus en mesure de les diriger; si les fidèles sont livrés à eux-mêmes ils risquent de laisser les cultes péricliter. Pour défendre le Concordat, *Le Lien* est parfois très vif; ainsi, il n'hésite pas à comparer la séparation *des* Églises et de l'État (et non pas des seules Églises protestantes), à … la révocation de l'Edit de Nantes[38]. Vivacité de réaction qui ne laisse pas de surprendre et qui semble méconnaître une réalité historique banale: avant 1802 jamais les Églises réformées de France n'avaient été liées à l'État.

Plus que l'argumentation, souvent utilitaire, des partisans du maintien du Concordat, cette attitude, largement majoritaire dans les rangs du protestantisme français, illustre surtout la grande satisfaction des huguenots devant les acquis de la Révolution et de l'Empire. Entre 1685 et 1787 les Églises réformées sont non seulement séparées, mais illégales;ses pasteurs sont des hommes traqués, réduits à la clandestinité. De ce fait en 1848 ils considèrent que l'union avec l'État présente sans doute quelques inconvénients; mais

[35] Rappelons qu'alors le protestantisme français est divisé en deux camps: les évangéliques, issus du Réveil et les libéraux qui, à cette date, se considèrent surtout comme les continuateurs de l'élaboration doctrinale du XVIIIe siècle.

[36] P. 37, col. 2.

[37] On note, toutefois que le pasteur libéral de Paris, Joseph Martin-Paschoud, est partisan de la séparation (cf. E. Stroehlin, *op. cit*., p. 137, note 1).

[38] Cf. le numéro du 1er avril 1848, p. 243.

qu'elle offre aussi de nombreux avantages, en particulier celui de placer les protestants sur le même plan que les catholiques! Pour des hommes dont une partie a vu son enfance bercée des récits de persécutions, cette qualité vaut bien quelques sacrifices.

Peut-on, d'autre part, tenter de dégager les grandes lignes d'une opinion protestante dans les domaines politiques et sociaux. Les rapports adressés par les préfets au ministre de l'intérieur permettent de se faire une idée sur cette question. Dans quelques départements où les protestants sont nombreux, il est clair que, des les premiers mois de l'année 1848, les administrateurs locaux regardent collectivement les huguenots comme des hommes de gauche. Tel n'est pas véritablement le cas dans le département de l'Ardèche, où seuls quelques pasteurs se concertent dans le but d'inviter leurs paroissiens à voter à gauche en avril 1848[39], ni même dans le Drôme où, pourtant, en 1849 les protestants seront accusés de nourrir de vives sympathies pour la gauche. Mais c'est plus net dans le département du Gard où, il est vrai, l'hostilité entre protestants et catholiques est souvent encore assez vive. En 1842 un préfet, perspicace, n'écrivait-il pas: «les catholiques et les protestants se font une guerre acharnée dans les moments de trouble; dans les temps calmes ils se tolèrent, mais en conservant la pensée de s'exterminer quand l'occasion s'en présentera»[40]. Or l'occasion n'est pas loin de se présenter en 1848. D'autant plus que, dans le Gard la monarchie de Juillet, favorable à la bourgeoisie, avait placé les protestants au pouvoir, puisqu'ils composent localement la majorité de la bourgeoisie. Naturellement le suffrage universel, qui donne le pouvoir à la majorité des citoyens quel que soit leur niveau de fortune, permet aux catholiques généralement conservateurs dans le Gard, de reprendre le pouvoir. Mais la campagne électorale attise les passions, et elle est l'occasion d'incidents violents entre protestants et catholiques: le 27 avril 1848 une véritable émeute éclate après l'attaque, par des catholiques exaltés, d'un café «qui est le lieu de réunion habituelle des protestants»[41]. Rapidement dans les deux camps on s'arme fiévreusement et la fusillade commence, malgré l'état de siège immédiatement décrété par les autorités. Le rapport du procureur général précise:

> «[…] des groupes armés de protestants et de catholiques se portèrent aux extrémités opposées de certaines rues des faubourgs et engagèrent une fusillade assez vive», pendant que des bandes de catholiques forcent la porte de maisons protestantes, brisant le mobilier, «quelques actes indi-

[39] Cf. Samuel Mours, *Le Protestantisme en Vivarais et en Velay*…, Valence, 1949, p. 523.

[40] Cité par André-Jean Tudesq, *Les grands notables en France, 1840-1849*, Paris, 1964, tome 1, p. 154.

[41] Archives nationales, BB 30 363, rapport du procureur général du 1er mai 1848.

> viduels de violence […] furent exercés par des catholiques sur quelques protestants isolés, des femmes mêmes furent brutalement maltraitées.» Et le procureur de conclure: «le souvenir des anciennes divisions politiques, ravivé par la différence religieuse a seul déterminé l'événement»[42].

La situation est assez semblable dans le département de la Lozère, limitrophe du Gard, et qui constitue à l'époque l'une des forteresses du protestantisme français. Les administrateurs y signalent souvent les protestants comme favorables aux idées républicaines avancées, fait d'autant plus remarquable qu'ils sont les seuls à professer de telles opinions dans ces régions montagneuses à l'écart des grands courants de la vie intellectuelle. Résumant la situation en 1852 le sous-préfet de Florac écrit, ainsi:

> «Il est un fait assez singulier à constater; c'est que parmi les populations protestantes l'orléanisme et le républicanisme s'allient fréquemment, formant une étrange confusion d'idées chez les mêmes personnes. Les protestants, naturellement libéraux, pencheraient volontiers vers la République; mais le souvenir de la protection dont ils ont joui sous le règne de Louis-Philippe leur fait souvent regretter le passé; aussi arrive-t-il continuellement de trouver un rouge enté sur un orléaniste»[43].

Ce texte est fort instructif: il illustre bien les relations complexes des protestants avec la monarchie de Juillet, même si l'affirmation sur la prétendue «protection» dont les protestants auraient joui entre 1830 et 1848 est très contestable. Il reste que, dès 1848 dans ces régions les protestants sont regardés par les administrateurs comme des hommes de gauche.

On trouve également des affirmations de ce type dans le département du Tarn, où, après la Révolution de février il est clair que, pour parvenir à s'implanter les nouvelles autorités républicaines cherchent à s'appuyer sur la minorité protestante; ce qui a naturellement pour effet d'indisposer la majorité catholique, qui accorde une large victoire à la droite lors des élections. Car, comme l'écrit le commissaire de la république, qui ignore de toute évidence la date de la Réforme, dans ces régions «protestants et catholiques se font encore la guerre comme au Moyen Âge»[44].

On doit toutefois remarquer que, durant les premiers mois de l'année 1848 les groupes protestants ne sont catalogués à gauche, républicains, favorables aux idées avancées, que dans les régions où les antagonismes confessionnels sont encore prononcés, et tel est bien le cas dans le Gard ou dans le Tarn. Ailleurs, en Poitou ou dans le Sud-Ouest de la France, par exemple, les administrateurs locaux ne classent pas les groupes protestants à gauche.

[42] *Ibid.*
[43] Archives nationales, F1 C III, Lozère 6.
[44] Cité par Jean Faury, *op. cit.*, p. 25.

Il est vrai que la situation évoluera et qu'à partir de 1849 l'idée républicaine, le choix en faveur d'une gauche, modérée ou plus radicale, sera nettement plus prononcé dans les rangs des protestants français. Il reste que les premiers mois de 1848 nous offrent l'une des principales clés d'interprétation de ce choix des protestants en faveur de la gauche: la peur du cléricalisme, la crainte pour leurs biens, quand ce n'est pas leur liberté, voire, comme dans le Gard où tout le monde se souvient de la Terreur Blanche, pour leur vie et celle des leurs. Dans les régions où les catholiques militants, alors le plus souvent également conservateurs et monarchistes, leur paraissent menaçants, tout naturellement les protestants se classent parmi leurs adversaires, c'est-à-dire à gauche. Mais ailleurs, ils n'ont pas de raison de le faire. Il faut l'évolution conservatrice de la Seconde République et surtout le coup d'État du 2 décembre 1851 accompagné de son approbation par le hiérarchie de l'Église romaine, pour que cette tendance vers la gauche se répande dans l'ensemble du groupe protestant.

Pourtant, ce choix politique ne se double pas d'un choix en faveur de la gauche sociale. Nous avons déjà observé que, dans le but de lutter contre le socialisme, les membres du groupe du *Semeur* ont fondé au début de l'année 1848 la *Société pour l'application du christianisme aux questions sociales*; mais il s'agit là d'une opposition théorique à un système général de pensée. Sur un plan pratique, l'analyse des réactions lors des émeutes de juin 1848, qui ensanglantent Paris (plusieurs milliers de morts) se révèle instructive, d'autant plus que ces émeutes sont généralement regardées comme marquant la fin de la période révolutionnaire. Comme on peut le penser, les hommes qui dirigent les journaux protestants, et qui font partie de la bourgeoisie, s'opposent aux émeutiers. Mais il est également clair qu'ils font preuve de bien peu de compréhension, même pour les intentions générales qui guident les réformateurs sociaux. De plus, dans les solutions qu'ils préconisent pour résoudre les difficultés sociales, ils ne mettent en avant que le vieux remède de la charité chrétienne, mais ils n'évoquent guère la justice sociale. Au fond, ils continuent à poser les problèmes sociaux en termes moraux. Seul *Le Semeur* fait preuve de lucidité: naturellement, il réprouve l'insurrection, mais il affirme qu'il convient d'en rechercher les causes dans l'absence de véritables réformes sociales depuis février 1848. De ce fait, pour éviter le retour de tels affrontements, il est indispensable de s'attaquer dès maintenant au problème:

> «Qu'on ne vienne pas aujourd'hui jeter la pierre à une école qui, avec plus de franchise a systématisé ce qui était dans la pensée de tous! La plupart des théories socialistes ne font que la formuler et, *si l'avantage est d'un côté c'est du leur*. Leur intention est plus généreuse que celle du grand nombre de sectateurs de cette religion de la terre dont nous avons parlé; ces théories, en effet, veulent distribuer les bienfaits à tous, tandis que les privilégiés essayent de maintenir une espèce de sacerdoce en leur faveur»[45].

[45] Il est édité en brochure (Paris, 1848, 24 p.); citation de la page 12.

Mais la plupart des protestants qui écrivent se montrent passionnément hostiles au socialisme qu'ils regardent comme antichrétien. Il est vrai que tel était déjà le cas avant 1848; mais le moins qu'on puisse dire est que les événements révolutionnaires ne les conduisent pas à changer d'avis. En fait, il faudra attendre les années 1880, et le développement du mouvement du *Christianisme social*, pour que la situation se modifie réellement.

Les questions ecclésiastiques

La révolution de février 1848 n'est pas seulement l'occasion d'une interrogation au sujet de la vie politique et de la question sociale. La disparition, temporaire, d'un gouvernement régulier, la mise sur pied d'un gouvernement provisoire, qui laisse prévoir de grands changements, permettent de tenter de résoudre un certain nombre de problèmes internes restés, jusqu'alors, sans solution. En particulier celui des institutions ecclésiastiques, imposées par le pouvoir, et non pas négociées, en 1802. On se demande, en particulier, si l'on peut continuer à faire élire les Anciens par une étroite aristocratie de la fortune, alors que la société civile a adopté le suffrage universel (masculin) pour les élections politiques. Et cela d'autant plus que le protestantisme se réclame du principe du sacerdoce universel. Comme on peut le penser, c'est dans l'Église luthérienne, plus centralisée, que la réaction initiale est la plus vive.

- Les luthériens

Dès le début du mois de mars Strasbourg est le théâtre d'une véritable «révolution ecclésiastique». Bien que le 7 mars le Directoire tente de prendre les devants en demandant aux pasteurs de prier désormais chaque dimanche pour la prospérité de la République, nombre de républicains strasbourgeois le soupçonnent de nourrir, en réalité, fort peu de sympathie pour le nouveau régime. Beaucoup regardent aussi ce corps (il est composé de 5 membres dont trois sont nommés par le pouvoir) comme inadapté au nouvel état de choses; comme le diront les hommes qui vont le remplacer il n'est pas «l'émanation directe de l'esprit des fidèles»[46].

Si bien que, dès son entrée en fonction le nouveau maire provisoire de Strasbourg, le protestant G. Lauth, membre lui-même de l'un des quatre consistoires luthériens de la ville, convoque la réunion d'une petite commission mixte (composée d'homme politiques protestants et de responsables ecclésiastiques) à l'Hôtel de Ville, dans le but de discuter des réformes qu'il serait bon de faire prévaloir, en ce qui concerne la direction de l'Église luthérienne.

[46] Adresse de la Commission directoriale provisoire, du 11 mars 1848, cité par *Le Lien* du 1er avril 1848, p. 245, col. 2.

Mais la réunion se passe mal, des extrémistes politiques profèrent des menaces, envisageant, par exemple, l'occupation d'une partie des locaux ecclésiastiques par la Garde nationale, voire la sécularisation des biens ecclésiastiques[47]. Ils réclament aussi la démission des membres du Directoire. Devant la tournure des événements, ceux-ci acceptent de s'effacer. Et le commissaire de la République, le protestant Lichtenberger, accepte leur démission.

Toutefois, le procédé apparaît peu démocratique à une partie des dirigeants, et des fidèles, trop entaché de violence, même si celle-ci était plus morale que physique, et finalement non conforme aux principes de la république, comme à ceux du christianisme. Si bien que dès le lendemain, le 9 mars, le maire convoque une nouvelle réunion au Temple Neuf; plus vaste, elle doit compter 90 personnes, elle est nettement plus représentative, puisqu'elle rassemble les membres protestants de l'administration départementale, ceux de la commission municipale (qui remplace provisoirement le conseil municipal) et les membres des quatre consistoire luthériens de Strasbourg. Les débats y sont à nouveau animés. Mais, en fin de compte, le maire parvient à y faire approuver la nomination d'une Commission directoriale provisoire de 10 membres, considérant: «qu'il importe de faire sortir l'Église de la situation déplorable dans laquelle elle se trouve depuis longtemps par suite des vices nombreux de la loi de germinal an X, et préparer dans le plus bref délai les éléments d'une constitution nouvelle»[48].

Certes, à l'instar du gouvernement provisoire parisien, cette Commission directoriale n'est pas élue mais nommée par les membres protestants de l'autorité départementale et du corps municipal, et les noms des 10 membres sont approuvés par l'Assemblée réunie au Temple Neuf, mais sa mission est limitée. Elle doit:

> «préparer un projet de reconstitution de l'Église […] d'après les bases admises par l'ancienne Église, c'est-à-dire la souveraineté de la communauté des fidèles, l'intervention des citoyens dans le choix des dignitaires et dans le règlement des affaires d'intérêt général»[49].

On le voit, d'ambition démocratique est évidente et l'on s'efforce de la relier à l'Église primitive, dans le but de ne pas donner l'impression de se contenter de céder à une mode ou à la menace des extrémistes[50].

[47] En Alsace, pendant la Révolution de 1789, l'Église luthérienne a pu conserver une partie de ses biens, en compensation des spoliations effectuées sous la monarchie.

[48] P.V. de la nomination de cette Commission, *Le Lien* du 1er avril 1848, p. 247, col. 1.

[49] *Ibid.*, p. 246, col. 2.

[50] Ce point est nettement mis en valeur dans l'Adresse rédigée par la Commission le 11 mars. On y lit notamment: «En matière religieuse, admettre le principe du concours des fidèles à l'élection de leurs mandataires c'est renouer la chaîne des âges, c'est remonter aux premiers siècles de l'Église chrétienne, à l'époque apostolique où les laïcs eux-mêmes

Par ailleurs on précise bien que la Commission doit aussi, et peut-être surtout, préparer la convocation d'assemblées primaires permettant l'élection d'un nouveau consistoire général, représentatif, chargé de fixer définitivement le nouveau statut, avec l'accord du gouvernement si le Concordat est maintenu. Comme le ministre des cultes accepte ces diverses décisions, la Commission se met au travail. Elle prend sont temps, mais parvient toutefois, en septembre 1848, à faire réunir une assemblée des délégués des consistoires luthériens, qui adopte le projet de la commission après l'avoir amendé. D'esprit démocratique, il prévoit la transformation du consistoire général en une assemblée assez large (43 membres) exerçant le pouvoir effectif.

Toutefois, le délai écoulé entre la révolution ecclésiastique de mars et l'assemblée de septembre – inévitable, il est vrai, si l'on veut que cette réunion soit représentative – a sans doute été trop long. A l'automne de l'année 1848 le temps n'est plus aux utopies démocratiques, fraternelles et généreuses; au contraire, les conservateurs sont de retour et le gouvernement, qui réagit déjà contre «l'esprit de 1848» a d'autres priorités. Des plus, les élections à l'assemblée constituante, en avril, ont fait prévaloir les partisans du maintien du Concordat. Pour obtenir une modification de la législation religieuse, l'accord des fidèles ne suffit donc pas, celui de l'État est indispensable. Or il fait défaut. Si bien que le projet se perd dans les sables. Lassée, la Commission directoriale provisoire démissionne après 33 mois de gestion, et le gouvernement se contente de désigner les membres d'un nouveau directoire, conformément à la loi de germinal an X. On en revient donc à la situation initiale.

- Les réformés

Dans cette Église, les problèmes sont voisins, tout comme les résultats; mais les modalités ne sont pas identiques. A l'origine, en effet, on ne remarque pas de révolution ecclésiastique réformée. Y aurait-on songé, d'ailleurs, que c'eût été difficile: aucune autorité centrale n'existant, il n'est pas possible de songer à lui demander de démissionner! Par ailleurs, les problèmes des réformés et des luthériens ne sont pas identiques. Certes l'élection des membres laïcs des consistoires par une petite oligarchie de la fortune déplaît à la plupart des huguenots: «Ni les apôtres ni Jésus-Christ n'auraient pu

élisaient leurs diacres, leurs prêtres, leurs évêques; c'est accomplir l'œuvre tronquée de la réforme, qui s'était efforcée de rétablir la pureté de l'Église primitive, puis avait vu les princes et les rois prendre la place vacante du pontife détrôné.» (*Ibid*., p. 246, col.1.) Cédant à l'air du temps, l'Adresse explique aussi que même dans les affaires religieuses, «admettre le principe du concours des fidèles c'est donner satisfaction à toutes les nobles aspirations de l'homme; c'est couper court à toute simonie, le plus infâme des marchés que l'Église et la conscience publique de tous les siècles ont constamment réprouvé et flétri. (*Ibid.*).

être électeurs ou élus dans notre Église, telle que Napoléon et ses ministres l'avaient voulue et faite», rappelle J. Pédézert[51]. Mais le problème principal est celui de l'autorité centrale. Dans la tradition réformée, on le sait, ce rôle est dévolu au synode national, que la loi de germinal an X a supprimé, en fait (elle n'en parle pas). Comme il est difficile de se passer de toute autorité, apte par exemple à définir les critères de l'appartenance à l'Église, depuis 1802 certains songent à le faire rétablir; mais d'autres songent à une sorte de compromis qui permettrait de remédier aux principaux problèmes sans pour autant revenir aux institutions historiques de l'Église. D'autant plus que l'absence de toute autorité doctrinale depuis 1802 a provoqué, logiquement, l'apparition d'assez vives dissensions doctrinales entre la tendance évangélique, issue du Réveil, et la tendance libérale; or nul ne sait si la Confession de foi de La Rochelle, de 1571 est toujours un texte normatif, puisque la loi de germinal n'en parle pas.

De plus, en offrant brutalement des possibilités d'action, les événements de 1848 révèlent de nouvelles divisions dans l'Église réformée. Certains, en effet, tel le pasteur Frédéric Monod se montrent très hostiles à la loi de germinal et souhaitent son abrogation. Il écrit, par exemple:

> «On n'améliore que ce qui est déjà bon, au moins fondamentalement. Ce qui est fondamentalement mauvais, on le détruit, et on le remplace. Or tel est le cas de la loi de l'an X; elle est radicalement mauvaise dans son principe même qui est l'assujettissement de l'Église à l'État et sa pétrification par le moyen de l'aristocratie financière […] Il faut donc […] faire disparaître cette loi, qui nous a fait quelque bien, mais qui nous a fait encore plus de mal»[52].

Mais d'autres, en particulier les libéraux du Midi, majoritaires au sein du consistoire de Nîmes, souhaitent au contraire ne lui apporter que de menus aménagements et ne désirent pas, au fond, le rétablissement du régime presbytérien-synodal de la tradition huguenote.

Enfin, le problème est compliqué par l'apparition de deux problèmes liés à la Révolution de 1848: - l'éventualité d'une séparation des Églises et de l'État (nous l'avons vu); - la menace d'un schisme au sein de l'Église réformée. Depuis longtemps, en effet, les évangéliques, qui souhaitent clarifier le problème de la confession de foi de l'Église mais qui considèrent aussi que la confession de La Rochelle n'est plus adaptée au XIXe siècle, réclament l'adoption d'une nouvelle confession de foi. De ce fait, dès lors qu'on envisage d'utiliser la liberté de réunion – principal résultat immédiat de la Révolution de février – pour tenir une grande assemblée protestante, qui serait la pre-

[51] *Cinquante ans*…, p. 141.
[52] *Ibid.*, p. 142.

mière depuis 1659, est-il concevable que cette assemblée ne confesse pas sa foi? Certes; mais si elle met au point un nouveau texte normatif, un schisme ne risque-t-il pas d'éclater puisqu'une partie des libéraux sont hostiles au principe même des confessions de foi obligatoires et que, de toute façon, un texte doctrinal de ce type est toujours susceptible de provoquer des divisions? Cependant, si l'assemblée refuse de confesser sa foi, les évangéliques les plus attachés aux grandes affirmations doctrinales des Réformateurs peuvent être conduits à quitter une Église qu'ils regarderaient désormais comme infidèle à sa mission. On le voit, pour les réformés la situation est plus complexe et plus périlleuse que pour les luthériens; toutefois, étant donné la situation et l'exemple des Strasbourgeois, les premiers ne peuvent guère envisager de rester inactifs.

Assez vite, donc, les journaux réformés font paraître des articles qui affirment que la réunion d'une grande assemblée protestante serait une bonne chose. Le premier à le faire est *L'Echo de la Réforme* (libéral), publié à Montpellier, dans son numéro du 10 mars. Il est suivit par *L'Espérance* (évangélique) le 16 mars. Dans son éditorial ce journal explique qu'une assemblé protestante serait utile pour deux raisons: elle permettrait de discuter des avantages et des inconvénients de la séparation des Églises et de l'État, tout en ne cachant pas sa préférence pour le maintien du Concordat; par ailleurs, quelles que soient les décisions que le gouvernement arrêtera, il est nécessaire que les protestants se concertent. En effet, même si l'union est maintenue «nous devrons nous entendre sur les modifications à demander au Concordat, dont les défauts sont manifestes»[53]; d'autant plus qu'il est nécessaire de ne pas se laisser imposer des institutions, comme cela avait été fait en 1802, mais:

> «comme le gouvernement prend l'avis des ouvriers sur les questions qui les concernent, et il fait bien, il sera sans doute disposé à prendre aussi notre avis sur l'organisation de notre culte […] Dans l'état actuel des esprits, demander les synodes et les obtenir, c'est la même chose. Nous ne laisserons pas passer une aussi bonne occasion de rentrer dans le libre et plein exercice de tous nos droits»[54].

On le voit, l'occasion de la réunion d'une vaste assemblée protestante est bien la question de la séparation; mais l'ambition fondamentale est la reconstitution du régime presbytérien-synodal, cher au cœur des huguenots, et dont ils n'ont pas fait leur deuil.

D'ailleurs, on comprend assez vite que cette question suscite un vaste écho dans l'Église. Le principal problème porte moins sur l'opportunité qu'il y aurait à réunir une assemblée, assez vite accepté, que sur le mode de

[53] P. 43, col. 1.
[54] *Ibid.*, p. 48, col. 2 et 49, col. 1.

désignation des délégués, puisque rien n'est prévu à ce sujet dans la loi de germinal. Dès le 16 mars *L'Espérance* propose un plan détaillé, qui prévoit l'élection des délégués au suffrage universel, bien qu'un mode de scrutin de ce type n'ait jamais été en usage dans l'Église réformée, même au temps de l'édit de Nantes.

Mais, le 24 mars le consistoire de Nîmes, citadelle du libéralisme théologique, propose un autre plan pour, dit-il, à la fois obtenir le maintien de l'union avec l'État – problème qui semble bien à cette date être la principale préoccupation des libéraux – et éviter un schisme dans l'Église réformée. Fidèle à sa tradition oligarchique, il rejette toute utilisation du suffrage universel; au contraire, il propose de faire désigner les délégués par les consistoires, dont les membres ont été choisis par les plus riches paroissiens. Mis en application, ce plan aurait probablement conduit à ne proposer que de menus aménagements à la loi de germinal et aussi à écarter toute idée de rédaction d'une nouvelle confession de foi.

De ce fait, ce plan déplaît aux évangéliques; de plus, son caractère oligarchique déplaît aux libéraux parisiens qui s'expriment dans *Le Lien* et qui ne soutiennent pas le plan des Nîmois. Si bien que, pendant plusieurs semaines la polémique se développe dans les journaux, tandis que les projets les plus divers fleurissent dans les colonnes des journaux. Finalement, le 14 avril le consistoire de Paris prend une initiative qui permet de débloquer la situation. Il propose qu'une assemblée protestante se tienne à Paris le 10 mai 1848 et que chaque Église y envoie le nombre de délégués qu'elle souhaite, en les choisissant comme elle l'entend. Cette proposition originale, peu contraignante est facilement acceptée. Et, le 10 mai la première réunion de ce que, faute de qualificatif précis on a coutume d'appeler l'*Assemblée des délégués,* peut se tenir. Mais c'est au prix de l'efficacité. En effet, ses membres ont été désignés de façon si diverse qu'il apparaît rapidement qu'il leur est impossible de prendre des décisions importantes. Si bien qu'elle se contente de rédiger un règlement électoral devant permettre, à l'automne, la réunion d'une *Assemblée générale* représentative. Comme on peut le penser, en raison du climat général des esprits, et en dépit de l'opposition des libéraux du Midi, le suffrage universel, indirect, est adopté. Mis en application sans difficulté, il permet enfin, en septembre 1848, de réunir l'Assemblée générale prévue.

Il n'entre pas dans mon propos d'étudier en détail les débats de cette Assemblée générale. Notons, simplement, qu'à l'instar de l'assemblée luthérienne, elle adopte un projet de réorganisation d'essence démocratique, qui reconstitue, comme prévu, le régime presbytérien-synodal et, tout en maintenant les liens entre l'Église et l'État, cherche à limiter au maximum le pouvoir de l'État sur l'Église. Ce succès est, cependant, amoindri par le vif débat au sujet de la confession de foi. Comme, finalement, l'assemblée refuse d'en adopter une nouvelle, une petite partie des évangéliques quitte l'Église réformée et fonde une Église indépendante, qui adopte peu après une confession de foi. Mais les conséquences de ce schisme ne sont pas très

importantes parce que le nombre des séparatistes demeure très limité. Par ailleurs, comme dans l'Église luthérienne, le projet de réorganisation des réformés vient sans doute trop tard; l'État fait la sourde oreille, et il se perd dans les méandres de l'indifférence.

On le voit, en dépit de leurs efforts, nombreux, les protestants français, tant luthériens que réformés, ne parviennent pas à utiliser l'occasion offerte pas la Révolution de 1848 pour modifier en profondeur leur statut légal.

- Regard sur l'émancipation des Vaudois en 1848

Naturellement, les huguenots s'intéressent aux Vaudois: non seulement ce sont de frères dans la foi, mais ils ont longtemps été persécutés, comme les protestants français. De plus, leur histoire a été associée à celle des Français, en particulier pendant la période de la Révolution et de l'Empire; enfin, dans la première moitié du XIXe siècle les Vaudois ne jouissent que d'une tolérance précaire, et donc d'un statut inférieur à celui dont ils jouissaient lorsqu'une partie de l'Italie du Nord était sous administration française. Cet intérêt se marque, notamment, par la publication de comptes rendus d'ouvrages traitant des Vaudois. C'est ainsi, par exemple, que les *Archives du christianisme* publient en janvier 1848 une assez longue recension du livre d'A. Monastier intitulé *Histoire de l'Église des Vaudois*…[55], qui vient de paraître à Paris, et qu'au mois de mars ce journal est imité par *Le Semeur*[56].

De ce fait, on peut penser qu'au début de l'année 1848 les journaux protestants français vont accorder une large place à leur émancipation. D'autant plus qu'en raison des événements romains les huguenots s'intéressent particulièrement à l'Italie; en effet, ils ont le sentiment d'assister à une crise des États catholiques[57]. Le 24 mai 1848 *Le Semeur* écrit ainsi, à propos de la situation en Italie:

> «Ce n'est pas seulement une nationalité qui se constitue: l'affranchissement politique de ce peuple aura pour conséquence nécessaire l'émancipation de la pensée religieuse dans le monde entier. Ce n'est pas la fin du catholicisme mais sa transformation qui est au bout de la régénération de l'Italie. Si son esprit se renouvelle, même en conservant son ancien nom, il aura toutes nos sympathies»[58].

Toutefois, les circonstances de la vie politique française, la Révolution de février, ne leur laisse pas la possibilité d'accorder à l'émancipation des Vaudois toute l'attention qu'elle mérite. D'autant plus que l'édit de Charles-

[55] Cf. les numéros des 8 et 22 janvier 1848.
[56] Cf. les numéros des 25 mars et 5 avril 1848.
[57] Voir, par exemple *Le Semeur* du 5 janvier 1848, p. 1 et 2.
[58] Conclusion de l'éditorial, p. 162, col. 2.

Albert est signé le 17 février et qu'il est publié le 25 février, le lendemain de la révolution parisienne du 24 février.

Au début de l'année 1848, toutefois, la plupart des journaux protestants se font l'écho des premiers événements italiens. Dès le 5 janvier, *Le Semeur* reproduit la pétition du marquis d'Azeglio, en se félicitant de cette nouvelle. Il fait bien remarquer que ce texte demande l'émancipation des juifs ainsi que celle des protestants, bien que ce soit plus difficile à obtenir pour ces derniers parce que, si les juifs sont un peuple à part, pour les protestants «leur isolement de l'Église romaine est un fait volontaire […] Aussi le catholicisme s'est-il toujours montré plus sévère envers les hérétiques qu'envers les Juifs»[59]. Et il conclut en se félicitant vivement que quatre évêques aient signé cette pétition. Ce journal est imité par *L'Espérance* quelques semaines plus tard: elle publie une assez longue lettre, signée «Un Vaudois» et datée du 11 janvier 1848.

Celle-ci évoque «l'enthousiasme porté jusqu'au délire qu'elles [les réformes de Charles-Albert] ont excité dans tous les cœurs. […] De concert avec nos frères catholiques romains, nous avons applaudi au prince réformateur; mais ce n'est qu'aujourd'hui que nous pouvons donner un véritable élan à l'expression de notre reconnaissance»[60].

Optimiste, l'auteur de la lettre se croit au début de l'effondrement du catholicisme en Italie et d'une grande expansion du protestantisme dans ce pays.

Deux autres journaux protestants se font également l'écho de ces événements, de façon plus rapide, il est vrai[61]. Seul *Le Lien*, le journal des libéraux parisiens, reste muet sur cette question, et il conserve cette attitude pendant toute l'année 1848, bien qu'il évoque à plusieurs reprises les problèmes italiens. Sans doute le peu d'écho de la pensée théologique libérale au sein des Églises vaudoises à cette époque incite-t-il *Le Lien* à ne pas évoquer leur émancipation.

Ensuite, la plupart des journaux protestants sont accaparés par les problèmes français. La signature de l'édit par Charles-Albert est peu annoncée. Certes *L'Espérance* publie, le 2 mars, un petit entrefilet signalant que les Églises vaudoises ont célébré un service d'action de grâce en raison de leur émancipation civile et politique[62]. Puis ce journal cesse de parler des Vaudois. Seule *La Sentinelle*, peut-être en raison de son lieu de publication (Valence n'est pas loin de l'Italie, d'autant plus qu'à cette date la Savoie fait en partie

[59] P. 6, col. 1.

[60] Numéro du 3 février 1848, p. 24, col. 2.

[61] Les *Archives du christianisme* du 12 février 1848 publient le texte de la pétition avec un bref commentaire; il en est de même de *La Sentinelle*, publiée à Valence; notons que ce journal conclut en empruntant (sans le dire) la conclusion de l'article du *Semeur* du 5 janvier.

[62] P. 42, col. 2.

des possessions de Charles-Albert), leur accorde une assez large place. Dans son numéro du 1er mai ce journal publie intégralement le texte officiel de l'édit du 17 février. Elle l'accompagne d'une assez longue lettre, datée de La Tour le 9 mars 1848, qui décrit, avec beaucoup de détails, d'enthousiasme et d'émotion la réaction des Vaudois, mais aussi la grande manifestation du 27 février à Turin. On y lit notamment:

> «Depuis le moment où nous nous mîmes en route jusqu'à celui où nous nous dispersâmes, pendant au moins quatre heures de temps, ce ne fut, à travers ces immenses rues de Turin, du milieu de la foule qui formait une haie épaisse de chaque côté du cortège, du haut des fenêtres, des balcons, des terrasses, que témoignages non interrompus de la plus vive sympathie, que cris mille fois répétés *Vivano i fratelli Valdesi! E viva l'emencipazione de Valdesi!* Dans les rues habitées par la haute bourgeoisie et par les classes cultivées, les cris redoublaient, les démonstrations devenaient plus expressives et plus énergiques. J'ai vu des prêtres, sur notre passage jeter leur chapeau en l'air, en criant de toutes leurs forces: *Vivano i fratelli Valdesi!* J'en ai vu d'autres s'élancer dans les rangs et venir embrasser l'un de nous […] Que les temps étaient changés! que de préjugés ce grand acte de justice du monarque avait fait tomber en un instant»[63].

Toutefois, chacun le sait, l'édit du 17 février ne règle pas tous les problèmes, bien au contraire. Mais, accaparés par d'autres questions, les journaux français ne le signalent guère. Certes, à nouveau le 1er mai un petit journal protestant, publié alternativement à Nîmes et à Montauban, les *Archives évangéliques* s'y intéresse . Dans un court article, ce journal évoque la grande manifestation du 27 février; mais il précise aussi que la liberté des Vaudois est loin d'être complète: ils ne peuvent pas posséder plus de 13 pasteurs, ni bâtir de temples hors de leurs anciennes limites; «quant aux écoles, le gouvernement ne les tolère que dans les limites assignées aux églises, et il ne contribue en rien à leur entretien»[64]. Il conclut, toutefois, sur une note optimiste, affirmant qu'il ne s'agit sans doute là que de modestes commencements, qui seront améliorés avec le temps.

En fait, en ce qui concerne l'application de l'édit du 17 février, le journal le plus précis est *Le Semeur*. Il est, d'ailleurs, le seul à évoquer le problème avec quelque attention en 1848. Dans son numéro du 19 juillet 1848 il publie un article désenchanté où l'on peut lire notamment: «On nous écrit des Vallées Vaudoises que les dernières lois n'ont presque rien changé, au moins dans la pratique, à l'état d'oppression sous lequel ont si longtemps gémis les protestants de cette contrée»[65].

[63] Numéro du 1er mai 1848, p. 39, col. 2.
[64] Numéro du 1er mai 1848, p. 4, col. 3.
[65] P. 223, col. 2.

Après avoir détaillé les limites de l'édit, il fait remarquer que si la presse est désormais libre, les Bibles, catéchismes, livres de liturgie et de prières ne peuvent être imprimés qu'avec l'autorisation de l'évêque catholique, même quand il s'agit de livres uniquement destinés aux Vaudois. La controverse religieuse leur est, quant à elle, totalement interdite, sous peine de prison, puisqu'il demeure interdit d'attaquer la religion de l'État. Et il ajoute:

> «On aura le droit de les attaquer, mais ils n'auront pas le droit de répondre. Qui sait? un simple livre de théologie, ou même d'histoire, composé dans les termes les plus convenables, pourra être puni des peines indiquées dans le code, puisqu'il attaquera indirectement l'Église catholique»[66].

Et il soutient, désenchanté, «il paraît que nos espérances avaient dépassé la réalité, et que nous avions attribué à l'Église catholique plus de libéralisme qu'elle n'en a véritablement»[67].

On le voit, les protestants français peuvent se tenir informés de la situation dans les Vallées vaudoises. Mais, pour le faire, il ne leur faut pas se contenter de la lecture d'un seul périodique, il leur est nécessaire de lire l'ensemble de la presse protestante. On peut douter qu'ils aient été nombreux à le faire.

Au total on peut affirmer qu'en 1848 les huguenots ont le sentiment d'avoir une occasion à saisir et un devoir à remplir dans de nombreux domaines. Mais, en dépit de leurs efforts, tant les luthériens que les réformés ne parviennent pas à obtenir une modification de leur statut légal, qui, pourtant, ne le satisfait pas. Par ailleurs, dans le domaine politique ils font confiance, pour la plupart, aux républicains modérés; or dans ce domaine aussi l'évolution de la situation française ne peut que les décevoir. Dès l'été 1848 ils sont en mesure de comprendre que l'évolution de la Seconde République risque de leur réserver plus de déceptions que de satisfactions.

[66] *Ibid.*, p. 224, col. 1.
[67] *Ibid.*, p. 223, col. 2.

EBREI E RISORGIMENTO: APPUNTI PER UNA RICERCA

di Francesca Sofia

Nell'ambito delle manifestazioni che hanno commemorato, nel 1998, l'affermazione della libertà religiosa a partire dallo Statuto albertino, è stato fatto notare come la minoranza ebraica sia tutt'oggi priva di una ricostruzione storica dell'apporto degli ebrei al Risorgimento, comparabile a quella che i protestanti possono vantare nei confronti del saggio imperituro di Giorgio Spini[1]. Esistono ormai studi accurati sui movimenti di idee che hanno accompagnato l'emancipazione ebraica[2], ma quale e quanta sia stata la partecipazione degli ebrei alla formazione dell'Italia unita, che significato abbia assunto nei confronti della cultura nazionale e per lo stessa identità diasporica, è difatti una questione affrontata solo in via frammentaria.

Emulando con il titolo di questo intervento l'opera di Spini, mi sembra doveroso dichiarare in via preventiva che non pretendo colmare questa lacuna. Con l'espressione «ebrei e Risorgimento» alludo a un problema molto più circoscritto, quello della circolazione dei motivi biblici nella nostra cultura risorgimentale. «Ebrei», secondo questa mia prospettiva parziale, sta ad indicare il popolo biblico, e la funzione simbolica da questo svolta nel promuovere il moto di riscatto nazionale: in che misura, mi sono chiesta, il Risorgimento ha attinto agli esempi biblici nel rappresentare se stesso? In che modo ha riscritto, e che significato ha conferito a quella vicenda universale?

Va da sé che il problema è difficilmente scindibile dal processo di ridefinizione della propria identità culturale, di rimodellamento delle caratteristiche salienti dei propri confini compiuto nel frattempo dal nucleo diasporico presente in carne ed ossa nella penisola, e definito dalla storiografia con il termine, un po' più ambiguo, di «rigenerazione». Come sembrava adombrare

[1] G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, Esi, 1956; 3 ªed., Torino, Claudiana, 1998.

[2] Si veda tra i contributi più recenti F. Della Peruta, *Gli ebrei nel Risorgimento fra interdizioni e emancipazione*, in *Storia d'Italia. Annali*, 11/2: *Gli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1135-1167; G. Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, F. Angeli, 1998; il numero monografico della «Rassegna mensile d'Israel», LXIV, 1998, n.1, dedicato a *Risorgimento e minoranze religiose*, a cura di M. Toscano e M. Procaccia.

[3] Si veda in particolare quanto afferma in polemica con Samuel David Luzzatto, in

uno dei più lucidi rabbini dell'Ottocento, Elia Benamozegh[3], la lettura della metafora biblica in chiave politica - quella stessa compiuta da parte della nostra cultura risorgimentale - poteva rappresentare per l'ebraismo diasporico uno stimolo fortissimo a portare a termine il proprio processo di integrazione / assimilazione.

Nelle pagine che seguono tuttavia mi limiterò ad affrontare solo il primo aspetto della questione, quello della risonanza della Bibbia nel Risorgimento, consapevole, inoltre, che le domande sollevate meriterebbero risposte molto più articolate di quelle che vi propongo in questa sede. Mi auguro, in ogni modo, che questa frammentaria imbastitura sia sufficiente a dimostrare come il rapporto tra la Bibbia e il tricolore, posto ad insegna di questo incontro, sia capace di riannodare le fila di un tratto importante della formazione identitaria italiana.

La rilevanza del popolo biblico nell'immaginario collettivo del Risorgimento fa capo innanzi tutto a un fenomeno europeo, che è necessario mettere sullo sfondo: la nuova sensibilità romantica. Esso, com'è chiaro, non origina dalle istanze dissacratorie dell'illuminismo, da quel razionalismo settecentesco che alle religioni aveva rivolto uno sguardo sdegnoso e sprezzante (Voltaire non è insieme il padre della tolleranza e del moderno antisemitismo?)[4], scorgendovi la matrice di ogni usurpazione successiva. Sono invece i fermenti romantici europei a rivolgersi alla Bibbia proprio perché capace di essere un potente strumento di protesta contro il classicismo dei borghesi voltairiani[5]. A partire dal primo eroe della nostra stagione romantica, lo *Jacopo Ortis* che muore con una Bibbia accanto, i motivi biblici anche nell'Ottocento italiano hanno rappresentato un repertorio assolutamente centrale nell'ispirazione letteraria.

una lettera da Livorno il 21 settembre 1863: «la nazionalità nostra è cosa nobile e santa senza meno, ma più nobile e santa è la nostra religione: anzi quella non ha nulla di più che non ebbero le altre, se non serve di mezzo alla perpetuazione e incremento di questa. Ridurre quindi i precetti rivelati a meri preservativi nazionali, è far loro perdere un trequarti del loro valore, è abbassare Dio al rango di Licurgo e di un Romolo, è rendere solidale la religione che non può morire dalla nazionalità nostra che lo può, è esporre la verità religiosa a tutti quei mutamenti e vicissitudini e pericoli a cui è esposta la nazionalità, è dire all'uomo ebreo: se a te non cale più di vivere nazionalmente separato, cessa per te ogni motivo di osservare; è fare dell'eternità un satellite del tempo» (E. Benamozegh, *Lettere dirette a S. D. Luzzatto*, Livorno, presso l'autore, 1890, p. 78). Un'affermazione che, a mio parere, va posta sullo sfondo del travaglio risorgimentale, di cui Benamozegh è stato uno degli esegeti di parte ebraica più sensibili e rigorosi.

[4] Si veda in maniera esemplificativa, per questa divaricazione della critica nei confronti di Voltaire, P. Alatri, *I philosophes furono antisemiti?*, in *La questione ebraica dall'illuminismo all'Impero (1770-1815)*, a cura di P. Alatri e S. Grassi, Napoli, Esi, 1994, pp. 72-83 e Voltaire, *Juifs. Il primo manifesto antisemita scritto dal padre della tolleranza*, commento di E. Loewenthal, Milano, Gallone, 1997.

[5] Cfr. in via generale J.P. Lacassagne, *Lectures romantiques de la Bible*, in *Bible de tous les temps*, VIII: *Le monde contemporain et la Bible*, sous la direction de C. Savart et J.N. Aletti, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 211-228.

In mancanza di ricognizioni esaustive del problema - se si eccettuano gli studi dedicati in anni recenti a Giacomo Leopardi[6] - ci si può riferire alla testimonianza scettica e malevola di Giuseppe Giusti. In sua lettera aperta ai giovani scrittori, avvertiva:

> Attaccate per ora il salterio ad un chiodo, ed esercitatevi sopra uno strumento più usuale, più casalingo, se m'è permesso chiamarlo così. Toccate la corda degli affetti di famiglia, di fratellanza, di patria; [...] e di quando in quando, frammezzo, tanto per assuefarci voi stessi e gli orecchi del pubblico, una tastatina religiosa, ma spicciativa e senza frastuono. Così lemme lemme potrete forse percorrere tutta la scala de' tuoni. Se durerete così, se dal pastorello d'Anfrisio rinculerete a un tratto a quello che sfrombolò Golia, vi farete canzonare e desterete la nausea di Dio e degli uomini[7].

Ma la sensibilità estetica in Italia si complica con il problema della riforma cattolica. È stato Francesco Ruffini il primo a notare che le iniziali idee di tolleranza vennero sostenute nella penisola soprattutto da esponenti del mondo cattolico, «ecclesiastici», come egli scriveva, «sospetti è vero alla Curia e liberali, ma pur sempre cattolici»[8]. Furono infatti esponenti dei gruppi giansenisti ed episcopalisti che al momento dell'editto giuseppino, prima e dell'emancipazione rivoluzionaria, poi, intervennero pubblicamente a favore del tema della tolleranza dei culti, pur non rinnegando l'esistenza di una religione dominante.

L'osservazione è stata felicemente ripresa qualche anno orsono da Marina Caffiero, che l'ha anche reinvestita del forte contenuto mitico-simbolico originario[9]. Per quanto attiene le comunità ebraiche, la libertà di culto a loro concessa veniva letta da questi cattolici in chiave millenaristica ed escatologica, come segno di una futura e vasta riforma ecclesiale e religiosa. La «rigenerazione» degli ebrei più che alludere alla loro integrazione nella compagine civile e politica - nel significato assimilatorio presente ad esempio nella *Verbesserung* di Christian Wilhem Dohm[10] - assumeva un significato «sostitutivo», preludeva,

[6] Si veda E. Niccoli - B. Salvarani, *In difesa di Giobbe e Salomon. Leopardi e la Bibbia*, Reggio Emilia, Diabasis, 1998, ma anche P. Girolami, *L'antiteodicea. Dio, Dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Firenze, Olschki, 1995, specie pp. 112 ss. e G. Sciloni, *Leopardi e l'ebraico*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*. Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 30 settembre - 5 ottobre 1991), Firenze, Olschki, 1994, pp. 459-464.

[7] G. Giusti, *A quelli che verseggiano la religione*, in *Tutti gli scritti editi e inediti*, a cura di F. Martini, Firenze, Barbera, 1924, pp. 409-410.

[8] F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano, Feltrinelli, 1967^2, p. 285.

[9] M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, pp. 276-285.

[10] In merito alla quale cfr. P. Bernardini, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo «Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden» di C.W. Dohm (1781)*, Firenze, Giuntina, 1992.

per questi gruppi anticuriali, alla «rinascita» dell'intera collettività cristiana. Al centro di quest'attesa mistica e religiosa operava il mito della conversione degli ebrei, la profezia paolina dell'adesione degli ebrei al cristianesimo in prossimità della fine dei tempi. In tal modo, gli eventi rivoluzionari acquistavano un significato ben diverso da quello apocalittico e pessimistico, fatto proprio nel frattempo da alcune correnti filoromane e legittimiste: non erano tanto segni della persecuzione della Chiesa da parte delle milizie dell'Anticristo, quanto annuncio di un imminente Millenio terrestre, portatore di una rigenerazione universale. L'aspetto interessante di questa visione consiste nel fatto che i suoi due nuclei ideologici portanti - quello di una cristianità bisognosa di riforma, in quanto apostata e quello della sostituzione degli ebrei ai gentili come popolo eletto - finivano per dare origine ad atteggiamenti di sostanziale filoebraismo, opposti tanto all'antigiudaismo tradizionale della Chiesa quanto all'indifferentismo del pensiero «laico».

Non si tratta poi di una visione destinata a ricomporsi con la successiva Restaurazione. Alcuni degli scritti analizzati dalla Caffiero risalgono, per esempio, agli anni Venti dell'Ottocento; altri, pur stesi in precedenza, godettero di un'estesa e diversificata diffusione negli stessi anni. Lo scritto dell'ex gesuita cileno Manuel Lacunza su *La venida del Mesìas*, redatto in Italia tra il 1775 e il 1790 e qui soggetto ad un'ampia circolazione manoscritta, dove la certezza della sostituzione degli ebrei ai gentili si congiungeva al pronostico del prossimo ritorno dei primi in Palestina, ebbe un notevole influsso sugli ambienti del «Risveglio» evangelico, anche in Italia. L'identificazione di Babilonia con la Roma papale - altro topos argomentativo di questa corrente di pensiero escatologico - valse inoltre ad attrarre in maniera crescente l'interesse delle cerchie del Risveglio verso il moto del Risorgimento, in quanto preludio della distruzione di Roma-Babilonia[11].

Spetta poi ancora una volta a Francesco Ruffini aver segnalato l'incidenza di queste correnti sulla formazione religiosa di Alessandro Manzoni[12]. Uno dei maggiori esponenti, se non il maggiore in assoluto, dell'ambiente giansenista sopra ricordato, il genovese Eustachio Degola, attivissimo diffusore delle idee di riforma della Chiesa e delle teorie millenariste in Italia e in Francia, preparò la conversione della moglie del Manzoni, Enrichetta Blondel, e per quell'occasione scrisse un'orazione parenetica dedicata al tema a lui caro del prossimo ritorno di Israele. La consonanza religiosa, dogmatica e morale tra il letterato e l'istitutore giansenista portava addirittura Ruffini a ritenere - a torto - manzoniane le correzioni stilistiche all'inedito trattato dell'aprile 1821 da Degola dedicato espressamente alla *Conversione degli ebrei*[13].

[11] G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, pp. 153-155 (che si cita dall'ed., Milano, Mondadori, 1989)

[12] Cfr. il suo *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, 2 voll., Bari, Laterza, 1931, I, pp. 379-416.

[13] M. Caffiero, *La nuova era* cit., pp. 86 e 121-122.

Ed era proprio al magistero giansenista che Ruffini riconduceva le testimonianze letterarie filoebraiche del Manzoni, laddove egli riafferma l'unità dell'antica e della nuova legge e recupera le tradizioni profetiche ebraiche come premessa del cristianesimo. Gli *Inni sacri* affermano più volte la filiazione «ebraica» del cristianesimo: nel *Nome di Maria*, quando è ricordato il ceppo davidico della madre di Gesù; nella *Resurrezione*, quando è detto che il Messia venturo s'era rivelato ai profeti d'Israele, «i mirabili veggenti»; nella *Passione*, quando Manzoni equipara Cristo «il Giusto» a Sansone, «che morendo francheggia Israele»[14].

Consapevolmente o meno, Ruffini però ometteva di citare altre due liriche, di poco posteriori agli *Inni Sacri*, dove il riferimento alla storia biblica è ancora più marcato e condiviso, anche se con un'angolazione che si avrebbe serie difficoltà a ricondurre nell'alveo giansenista. Si tratta del frammento in occasione del *Proclama di Rimini* (1815) e dell'ode *Marzo 1821*, le più platealmente «risorgimentali» delle liriche manzoniane. Mi sia consentito rinverdire i vostri ricordi liceali con una citazione testuale:

> Egli è sorto, per Dio!, sì, per Colui
> Che un dì trascelse il giovinetto ebreo,
> Che del fratello il percussor percosse;
> E fattol duce e salvator de' suoi
> Degli avari ladron sul capo reo
> L'ardua furia soffiò dell'onde rosse;
> Per quel Dio che talora a stranie posse
> Certo in pena, il valor d'un popol trade;
> Ma che l'inique spade
> Frange una volta, e gli oppressor confonde;
> E all'uomo che pugna per le sue contrade
> L'ira e la gioia de' perigli infonde.

Questo è il saluto rivolto da Manzoni a all'impresa di Murat nel 1815, al quale si può accostare l'ode scritta dopo la rivoluzione di Napoli del 1820-21, rimasta nascosta significativamente fino al 1848:

> Chi v'ha detto che sterile, eterno,
> Saria il lutto dell'itale genti?
> Chi v'ha detto che ai nostri lamenti
> Saria sordo quel Dio che v'udì?
> Sì quel Dio che nell'onda vermiglia
> Chiuse il rio che inseguiva Israele,
> Quel che in pugno alla maschia Giaele
> Pose il maglio, ed il colpo guidò;

[14] F. Ruffini, *La vita religiosa* cit., I, pp. 390-391.

Quel che è padre di tutte le genti,
Che non disse al Germano giammai:
Va', raccogli ove arato non hai;
Spiega l'ugne, l'Italia ti do[15].

Se possiamo attribuire al giansenismo del Manzoni una lettura delle Scritture meno orientata allegoricamente rispetto a quella praticata nella Chiesa cattolica del suo tempo, qui tuttavia la vicenda esemplare del popolo ebraico è tutta ricompresa all'interno di una visione mondana e terrena. L'esemplarità del popolo biblico sta nel prefigurare il riscatto politico del popolo italiano.

È stato detto che, dal punto di vista della riflessione politica, l'originalità del Manzoni delle *Osservazioni sulla morale cattolica* del 1819 consiste nello scindere il nesso, tipico del tradizionalismo teocratico, tra verità religiose e sistemi di sovranità politica, tra precetti della morale evangelica e organizzazioni politiche mondane[16]. In maniera corrispondente, nei versi che ho citato, l'elemento religioso viene chiamato a svolgere una funzione salvifica nei confronti dell'identità nazionale, scavalcando il problema del detentore della sovranità. O meglio: la nazione s'identifica con un principio religioso, non tanto perché quest'ultimo è garante di una specifica organizzazione politica e sociale, ma perché solo il fattore religioso può dare identità ad una nazione. Il modello biblico della schiavitù d'Egitto e dell'Esodo, richiamato nei versi, d'altronde, riappare come struttura paradigmatica all'interno dello stesso *Discorso sui longobardi*, dove i pontefici romani appaiono i difensori della nazione italica e latina, non tanto perché principi italiani, ma in quanto autorità religiosa, in quanto custodi religiosi della nazione. L'oltremontanesimo, che aveva segnato in senso conservatore la cultura cattolica dei primi due decenni del secolo, si ribaltava con Manzoni in una tensione riformista che interessava sia l'ambito politico che quello ecclesiastico, allo scopo di dar voce a quell'entità storica popolare che era la nazione.

Sarebbe difficile esemplare sul Manzoni il variegato mondo dei cattolici liberali e delle concomitanti tendenze guelfo-nazionali[17]. Quello che mi ha spinto a ricordare determinate movenze del suo pensiero è invece la convinzione che egli testimoni in maniera compiuta alcuni punti fermi - potremmo

[15] Cito dall'ed. di *Tutte le poesie*, a cura di G. Lonardi, 2 voll., Venezia, Marsilio, 1987, II, pp. 83 e 107.

[16] Cfr. F. Traniello, *Religione, nazione e sovranità nel Risorgimento italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVIII, 1992, pp. 324-33, che menziona espressamente come modello di riferimento della riflessione manzoniana «il modello biblico del popolo d'Israele soggetto alla servitù d'Egitto».

[17] Per un'approfondita disamina della complessità del tema rimando a F. Traniello, *Le origini del cattolicesimo liberale*, ora in Id., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano, F. Angeli, 1990, pp. 11-24.

quasi dire archetipi - dell'idea di nazione maturata nella variegata cultura italiana d'impronta risorgimentale.

Innanzi tutto, l'assumere le vicende dell'Israele biblico come paradigma del movimento di indipendenza nazionale. Sembrerebbe a prima vista una reminiscenza quasi obbligata, dopo che Michael Walzer ci ha ricordato le innumerevoli identificazioni con l'Esodo compiute dai popoli oppressi nella storia[18]. Ma proprio Walzer ha scritto che l'Esodo «sorregge gli spiriti e (qualche volta) ispira la resistenza del popolo» laddove «sia conosciuta la Bibbia e vi sia oppressione»[19]. L'Italia era sicuramente percepita come illegittimamente soggetta ad uno straniero, ma quanto in quel torno di tempo conoscesse la Bibbia resta per ora un enigma. Secondo un calcolo compiuto da uno studioso francese, un cattolico praticante che andava regolarmente alla messa era in grado di essere a conoscenza, oltre dei Vangeli, solo dei cinque Salmi dei vespri della domenica, di sei versetti di Isaia letti il giorno dell'Epifania, di dieci atti dell'Ecclesiaste per il giorno dell'Assunzione. Certo, nella seconda metà del Settecento vi era stata la traduzione in volgare della Bibbia di Antonio Martini, e, a parere dell'unico studio dedicato in Italia alla questione, proprio gli anni racchiusi tra il 1826 e il 1850, segnano l'acme della produzione libraria religiosa in Italia: tuttavia va anche ricordato che la «quarta regola» dell'Indice, secondo la quale la lettura delle Scritture in volgare da parte dei laici era subordinata all'autorizzazione scritta concessa dall'autorità vescovile, era ancora in vigore (sarà soppressa solo nel 1897)[20]. Se così stanno le cose, sarebbe interessante verificare quanto in questo rinnovato rapporto col Libro abbiano svolto la propria parte i contatti più intimi avuti dalle nostre élites politiche - tramite l'esilio, tramite le missioni evangeliche del Risveglio - con il mondo protestante. Per quell'anima inquieta e «tormentata» che corrisponde al nome di Giuseppe Montanelli, l'incontro nel 1843 con il ginevrino Charles Eynard fu, com'è noto, decisivo[21]. Né va taciuto, in merito a questa riappropriazione della Bibbia da parte dell'Italia, come la traduzione di Martini non sempre risulti essere quella preferita: sulla scia dell'Antonio Rosmini delle *Massime di perfezione cristiana* (1830), anche il sacerdote Vincenzo Gioberti, nel

[18] M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1986.

[19] Ivi, p. 12.

[20] Cfr. C. Savart, *Quelle Bible les catholiques français lisaient-ils*?, in *Bible de tous les temps*, VIII cit., pp. 19-34 e P. Stella, *Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, a cura di M. Rosa, Roma, Herder, 1981, pp. 99-125.

[21] E. Passerin, *Giuseppe Montanelli a cent'anni dalla sua morte*, ora in Id., *La Toscana civile. Lotte politiche e correnti culturali tra Sette e Ottocento*, Pisa, Domus Mazziniana, 1994, pp. 197-221. Sul missionarismo protestante in Italia precedente al 1848 rimando a G. Spini, *Le società bibliche e l'Italia del Risorgimento*, in «Protestantesimo», XXVI, 1971, pp. 1 ss.

momento in cui è costretto a intraprendere il cammino dell'esilio, sceglie la traduzione di Diodati[22].

In secondo luogo, l'identificazione con l'Esodo biblico cela un'altra questione. Northrop Freye, lo storico della letteratura che al problema della riscrittura della Bibbia ha dedicato studi insigni, ha più volte insistito sul fatto che nella visione cristiana l'Antico Testamento è un'antologia di «tipi», di cui il Nuovo Testamento fornisce gli antitipi, dove per tipi bisogna intendere i simboli e per antitipi gli avvenimenti reali[23]. L'osservazione mi sembra che meriti di essere estesa dal piano letterario a quello politico: se era necessario riorientare l'azione della Chiesa in funzione dei nuovi fermenti sociali, compiere, in nome di un'identità che era comunitaria e religiosa ad un tempo, una riforma che fosse insieme ecclesiastica e politica, s'imponeva una lettura della Bibbia - di tutta la Bibbia - consona ai nuovi imperativi. E tutto questo non è affatto irrilevante nei confronti della storia ebraica della Bibbia: tradurre dalla Vulgata il giovanneo «*nunc autem* regnum meum non est hinc» (Gio, 18,36) con un «*non adesso*» o un «*non ancora*», come spesso avviene nelle frange più impegnate del cattolicesimo sociale di quegli anni, rendere Gesù uno dei protagonisti delle barricate[24], poteva incidere non poco nei rapporti con la vecchia Legge, e modificare gli ambiti fino ad allora indiscussi di quanto abolito o realizzato con la redenzione evangelica di quella stessa Legge. Si ha spesso l'impressione - ma il fenomeno meriterebbe uno sguardo molto più circostanziato - che per queste frange impregnate di utopismo profetico la visione tradizionale della Sinagoga come una donna con un'asta spezzata[25] a volte venga integralmente sostituita con quella di Israele che porge alla Chiesa un testimonio. Avviene, ad esempio, in due esponenti francesi di punta

[22] Cfr. P. Stella, *Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia* cit., p. 119, nonché V. Gioberti, *Epistolario*, ed. naz. a cura di G. Gentile e G. Balsamo - Crivelli, I, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. 217-220, dove è pubblicata la lista dei libri da «serbare e mandare in Francia», acclusa alla lettera indirizzata a Pier Dionigi Pinelli, da Torino, 26 settembre 1833.

[23] Cfr., di N. Freye, oltre a *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it., Torino, Einaudi, 1986, anche *Il potere delle parole. Nuovi studi su Bibbia e letteratura*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1994 e l'ultima limpida sintesi, *La duplice visione. Linguaggio e significato nella religione*, trad. it., Venezia, Marsilio, 1993.

[24] Cfr. F.P. Bowman, *Il Cristo delle barricate, 1789-1848*, trad. it., Brescia, Morcelliana, 1991. La traduzione del «nunc autem» con il «*non adesso*» è di Enfantin, sul «Courrier français» dell'8 febbraio 1844; il «*non ancora*», invece, è di Lamennais e compare per la prima volta negli articoli pubblicati sul «Monde» del 1837, poi raccolti in *Politique à l'usage de peuple*, 2 voll., Paris, Pagnerre, 1839, I, p.106, e poi verrà più volte ribadito: né lo sforzo ermeneutico di questi due autori sembra essere esclusivo. Cfr. sul punto anche P. Bénichou, *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1997, p. 186.

[25] *The Broken Staff* è appunto il titolo originale del saggio di F.E. Manuel, *Chiesa e Sinagoga. Il giudaismo visto dai cristiani*, trad. it., Genova, Egic, 1998, che però sorvola sulle vicende ottocentesche.

di quest'eresia romantica, Etienne Cabet e Alphonse Esquiros, per i quali il loro evangelismo sociale si tinge senz'altro di reminiscenze bibliche[26]: ma avviene pure nella gerarchia ecclesiastica impegnata sulla questione operaia durante la Repubblica francese del 1848, che utilizza un repertorio simbolico analogo a quello dei propri compagni di strada «umanitari», e che forse non è neppure diverso, ancorché diversamente orientato, da quello di molti cattolici contemporanei peninsulari[27].

Infine, il modello biblico di liberazione nazionale, come ci hanno ricordato studi recenti sull'idea di nazione, è paradigmatico non solo da un punto di vista delle rimeniscenze giudeo-cristiane, ma pure se lo consideriamo sotto un'angolazione sociologica. Anthony D. Smith ha individuato nell'ebraismo - in verità diasporico, ma la schiavitù in Egitto è anche una prefigurazione delle successive dispersioni - l'etnia fornita dei connotati più consoni ad assicurare la sua sopravvivenza e il mantenimento della sua integrità in vista della successiva metamorfosi nazionale[28]. In mancanza di una patria e dell'autonomia, è il fattore religioso l'elemento coesivo, sotto un duplice aspetto: come fattore conservativo ma anche come fattore di rinnovamento adattativo. Non solo: venendo a parlare dei caratteri tipici delle mitologie nazionali, intese come narrazione delle origini che «danno senso» alla coscienza storica comune, lo stesso enuclea una serie di costanti straordinariamente già presenti nel racconto biblico. Quando infatti enuclea come motivi sufficienti e necessari per l'emersione di un'identità storica collettiva la presenza di un racconto delle origini nel tempo, delle origini nello spazio, degli antenati dai quali si discende, del dove partimmo, del come fummo emancipati, dell'età dell'oro, della decadenza e della rinascita sembra prendere a modello le vicende del popolo ebraico[29].

[26] Di Cabet vedi soprattutto il *Voyage en Icarie* (1840), Paris, Anthopos, 1972, mentre per Esquiros rimando a *Histoire des martyrs de la liberté*, Paris, J. Bry aîné, 1851. Entrambi si iscrivono nel movimento evangelico umanitario.

[27] Sulla ripresa di motivi biblici da parte della gerarchia cattolica impegnata nella repubblica del 1848, cfr. i documenti raccolti da P. Christophe, *L'Eglise de France dans la révolution de 1848*, Paris, Cerf, 1998, specie pp. 113-140. Non sappiamo finora quanto la suggestione del popolo biblico sia stato presente tra le file del nostro evangelismo democratico (per la cui estesissima diffusione nel 1848-1849 rimando a G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 8-49). Per una testimonianza più tarda vedi la preghiera stesa da un anonimo lucchese, quasi certamente ecclesiastico, per *Il maggio del 1859* pubblicata da P.G. Camaiani, *Dallo stato cittadino alla città bianca. La «società cristiana» lucchese e la rivoluzione toscana*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 477-481.

[28] A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 251-253; sui caratteri teocratici e geocomunitari dell'identità collettiva ebraica cfr. anche le pp.146-147.

[29] Ivi, pp. 390-393.

Proprio queste indicazioni rintracciabili tra le pagine di un sociologo, ci ricordano che il racconto dell'Esodo è una vicenda archetipa di un destino comune. E quindi può svolgere nei confronti della formazione delle identità nazionali un duplice ruolo: un ruolo implicito e non dichiarato, in quanto le fasi tipiche del suo racconto strutturano la memoria collettiva; e un ruolo esplicito e palese, laddove la Bibbia è letta e conosciuta, secondo l'opportuna precisazione di Michael Walzer. Nell'Italia del Risorgimento possiamo riscontrare entrambe le fenomenologie: se la nostra mitologia nazionale adotta, sulla scorta della felice intuizione sismondiana, lo scenario medievale (pur diversamente interpretato), spesso ne articola il racconto seguendo il paradigma biblico, così come altre volte assume quest'ultimo in maniera manifesta e positiva. Ho già fatto menzione della trasposizione compiuta dal Manzoni dell'Israele biblico nella descrizione del popolo latino sottoposto alla dominazione longobarda e dell'assunzione positiva del primo come modello universale di riscatto politico. Ma la stessa tendenza è presente anche nel giovane Giuseppe Verdi, in particolare in quelle due opere giovanili - il *Nabucco* e *I lombardi alle crociate* - che consacrarono la sua fama di musicista (i libretti delle quali - va ricordato - furono entrambi scritti da Temistocle Solera, uno fra i tanti farcitori di liriche d'ispirazione religiosa dell'epoca). Se la prima rappresenta la consacrazione imperitura della vicenda emblematica della schiavitù di Israele, della seconda mi preme ricordare un particolare minore, eppure per il nostro discorso significativo: uno dei passi dell'opera più conosciuti, il coro dei crociati, riprende (anche da un punto di vista musicale) quello di *Va' pensiero* del *Nabucco*, che a sua volta è una derivazione quasi letterale di un Salmo (137, 1-2)[30].

Sarebbe interessante compiere una ricognizione esaustiva dei temi ricavati dalla Bibbia, espliciti e impliciti, disseminati nella cultura italiana della prima metà dell'Ottocento. E, ancora di più, capire se esista un'interferenza, e di che specie, tra la riattualizzazione biblica compiuta dalle dottrine politiche e sociali e le espressioni artistiche e letterarie (dalle arti figurative al melodramma, dal teatro alla poesia), spesso anche loro orientate verso il soggetto biblico, rivissuto in chiave «civile». Ma tutto ciò presuppone un inventario minuto e accurato di alcuni «motivi» ricorrenti della storia biblica all'interno del romanticismo italiano, che fino ad oggi non è stato

[30] Su Temistocle Solera (1815-1878) che da elemento di spicco della bohème milanese finirà nel 1860 delegato di polizia in Basilicata per combattere il brigantaggio cfr. il profilo biografico tracciato da C. B. Fabbricotti, *Temistocle Solera*, in «Rassegna nazionale», CXCII, 1913, pp. 537-558. Per le sue liriche si veda *L'arpa cattolica*, Milano, tip. E. Besozzi, 1854. Su queste opere giovanili di Verdi e sui loro rapporti rimando a M. Mila, *La giovinezza di Verdi*, Torino, Eri, 1974, pp. 74-91; cfr. inoltre il recente B. Pauls, *Giuseppe Verdi und das Risorgimento. Ein politischen Mythos im Prozess der Nationenbildung*, Frankfurt a.M., Akademie Verlag, 1996, pp. 171-192.

ancora compiuto. In questa sede mi limiterò pertanto ad accennare all'influenza dei referenti biblici nelle proposte politiche più importanti maturate nell'ambiente risorgimentale.

*

Partiamo dal sansimonismo, alla cui influenza, com'è noto, furono soggetti inizialmente quasi tutti i padri del nostro Risorgimento[31], e che ancora agli occhi di Nello Rosselli appariva quella «fede religiosa [...] finalmente chiamata a facilitare il raggiungere quel massimo di giustizia sociale e quel minimo di benessere per tutti senza dei quali l'umanità non avrebbe mai trovato un suo stabile e precipuo assetto»[32]. Rosselli - ce lo ha ricordato di recente Alberto Cavaglion[33] - riprendeva con queste parole la lezione del patriota risorgimentale David Levi, e perciò al problema accennerò soltanto, per non trasbordare su altre relazioni di questo convegno. Ma qualcosa sono costretta a riferire per l'importanza svolta dal sansimonismo nella nostra cultura risorgimentale. Che appunto il sansimonismo non fosse solo un complesso di orientamenti politici e sociali, ma anche una dottrina religiosa, nel significato più pieno dell'espressione, è ormai un dato di fatto acquisito. E altrettanto può dirsi per l'incidenza che esso avuto nel dare espressione alle esigenze di riforma religiosa che si facevano sentire nell'Italia precedente il 1848. Gli studi condotti da Francesco Pitocco per la Toscana[34] non lasciano dubbi sull'importanza rivestita dalla dottrina di Saint-Simon - e proprio nella versione religiosa diffusa dai suoi apostoli a partire dal 1828 - nell'esaltare le implicazioni sociali dei progetti di riforma religiosa: molti dei nostri più rilevanti protagonisti del Risorgimento - Niccolò Tommaseo, Giuseppe Montanelli, Raffaello Lambruschini - prima di dividersi in schieramenti opposti nella catarsi risolutiva del 1848 avevano condotto un tratto di strada comune in nome del credo sansimoniano. Ma il sansimonismo è tutto ed esclusivamente sintetizzabile in quel «compimento del Cristianesimo ben inteso», nello «sviluppo dei germi che sono nel Vangelo» come appariva a

[31] Sulla diffusione del sansimonismo in Italia cfr. in via generale R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino, Giappichelli, 1973², nonché F. Gentile, *Saint-Simon in Italia. Emozioni e risonanze saintsimoniane nell'Ottocento italiano*, Napoli, Morano 1969 (tenendo presente di quest'ultimo la recensione scritta dallo stesso Treves in «Il Pensiero politico», III, 1970, pp. 422-427).

[32] N. Rosselli, *Giuseppe Montanelli*, in Id., *Scritti sul Risorgimento e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1946, p. 121.

[33] A. Cavaglion, *Ebraismo e antifascismo negli anni Trenta*, in «Clio», XXXIII, 1997, in particolare pp. 774-777.

[34] Cfr. F. Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento. Il sansimonismo nella cultura toscana*, Bari, Laterza, 1972.

Raffaello Lambruschini nel 1831[35]? Quel compimento e quello sviluppo non erano anche una riattualizzazione del messaggio veterotestamentario, per usare un'espressione cristiana? Nell'ecumenismo prospettato da Enfantin, l'ebreo Eugène Rodrigues[36] non ha un'importanza minore del cristiano Bazard. I mistici colori dell'escatologia coi quali Rodrigues ammantava la sua dottrina sociale non erano infatti solo prestiti incauti al tradizionalismo di De Maistre, come apparivano allo sguardo inorridito del laico Adolfo Omodeo[37]: Rodrigues non aveva bisogno di spingersi così lontano per recuperare e il messianismo e il profetismo.

Ma oltre ai due fratelli Rodrigues, Eugène e Olinde, la «chiesa» sansimoniana enumera tutta una schiera di ebrei tra i suoi fondatori: il banchiere Perèire, Gustave d'Eichthal, Léon Halevy, Joseph Salvador, al punto che è stato possibile definire il sansimonismo come la prima manifestazione di pensiero sociale dell'Ottocento che ha integrato l'ebraismo in quanto tale[38]. Il credo religioso di Saint-Simon, in quanto sincretico, dà uno spazio di tutto rilievo al popolo della Bibbia. Si pensi, ad esempio, all'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu* (1828) di Salvador, le cui tesi finirono per suggestionare anche un rabbino piemontese, Giuseppe Levi, che proprio sulla sua scia compose nel 1863 uno studio *Sulla teocrazia mosaica*[39]. Qui Mosè viene raffigurato non solo alla stregua del legislatore del *Contratto sociale* rousseauviano, ma è anche colui che introduce per la prima volta nella storia la democrazia temperata e l'ordine sociale armonioso dell'utopia sansimoniana. Molti dei capisaldi della dottrina di Saint-Simon, codificati dagli adepti della «chiesa» dopo la morte del maestro, vengono ricondotti

[35] Lo scriveva in una lettera a Gino Capponi del 7 agosto 1831, cit. ivi, p. 50.

[36] Considerato il promotore più alacre della trasformazione in senso religioso del sansimonismo, di lui furono pubblicate postume nel 1832 - era morto l'anno prima - le *Lettres sur la religion et la politique*, insieme al *Nouveau Christianisme* di Saint-Simon e alla sua traduzione francese del *Die Erziehung des Menschengeschlechts* di G.E. Lessing.

[37] Cfr. A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, in Id., *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, Einaudi, 1970, pp.192-94.

[38] Così M. Espagne, *Le juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénase*, Paris, Puf, 1996, p. 111. Ma in merito si veda anche R. Alun Jones - R. M. Anservitz, *Saint-Simon and Saint-simonism: a weberian view*, in «American Journal of Sociology», LXXX, 1975, pp. 1095-1123; B. M. Ratcliffe, *Crisis and Identity: Gustave d'Eichtal and judaism in the emancipation record*, in «Jewish Social Studies», XXXVII, 1975, pp. 122-40; Id., *Saintsimonian and Messianism: the case of Gustave d'Eichtal*, in «French Historical Studies», IX, 1976, pp. 484-503; E. Silberner, *Pierre Leroux 's Ideas of the Jewish People*, in «Jewish Social Studies», XII, 1950, pp. 367-384.

[39] Dell'opera di Salvador si citerà la seconda ed., pubblicata a Bruxelles, L. Hauman et C., 1829- 30, 3 voll. Cfr. inoltre G. Levi, *Sulla teocrazia mosaica. Studio critico e storico*, Firenze, Le Monnier 1863; dell'opera di Salvador il rabbino scriveva: «Vi manca affatto la distinzione cronologica, vi abbondano troppo le tinte moderne, ma la sostanza è vera: e il suo lavoro inoltre è riuscito un distinto documento letterario» (pp. 7-8).

nella pagine di Salvador ad una matrice ebraica. L'integrazione della divinità nell'uomo, la riunificazione della carne e dello spirito, l'oggettivismo della norme sociali - «La loi, scrive Salvador, n'est donc pas seulement une règle, comme la definit M. de Bonald, mais une règle revêtue de l'assentissement de tous. Elle n'est pas seulement l'expression de la volonté générale, comme dit Rousseau, mais l'expression de la vérité politique sanctionée par la volonté générale»[40] - , perfino il sorgere della nuova casta scientifica sacerdotale (prefigurata dai Leviti) e gli aspetti simbolici trinitari, cari a Enfantin e a Rodrigues, sono ricompresi nell'ordine sociale fondato da Mosè[41]. Il «nuovo cristianesimo», secondo questa lettura, non sarebbe altro allora che un ritorno enfatizzato ai principi sociali del mosaismo, che proprio l'insegnamento di Gesù aveva stravolto, trasfigurandoli in un «regno» spirituale[42]. Si comprende allora come confortato da questo scritto, che del resto non è neanche l'unico uscito dalla penna della componente ebraica della scuola, David Levi riuscisse a riconoscere parecchi anni più tardi una prefigurazione della sintesi saintsimoniana «nei profeti d'Israello, i quali già presentono e cantono l'avvenire dell'umanità», in Giobbe, nei salmi, «in cui i cieli *ennarant gloriam Dei*». Così come, solo se inserita in questa attardata prospettiva saintsimoniana, è possibile chiarire la matrice di quell'accorata rivendicazione della primogenitura rivoluzionaria dell'ebraismo scritta dal patriarca di Chieri nel 1884, e secondo la quale l'ebraismo rappresentava «la potenza determinante dei più fecondi movimenti sociali e principio alle più razionali e gloriose manifestazioni religiose nel seno dell'umanità, le quali trovano tuttora in esso la loro ragione d'essere, le loro tradizioni o il loro fondamento storico e morale»[43].

L'opera di Salvador è l'unica opera d'ispirazione sansimoniana che Gioberti porta con sé nell'esilio[44]. Sarebbe interessante sapere se fosse an-

[40] J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, cit., I, pp. 70, 98, 109.

[41] Ivi, I, pp. 118-147 e 112, dove a conclusione della sua esposizione della teoria della legge mosaica, scrive: «La théorie précédente mérite que le lecteur y réflechisse. Elle montre dans la science politique l'unité nationale pour base, l'égalité politique pour moyen, la liberté pour but; et une espèce de trinité de principes, sous ce rapport, que l'unité est toute dans l'égalité, l'égalité dans la liberté, et réciproquement».

[42] Questo giudizio sul cristianesimo, d'altra parte, serve a Salvador per giustificare il processo e la condanna di Gesù: cfr. ivi, II, pp. 81 ss. All'epoca fu sicuramente questo il capitolo dello scritto che fece più scalpore: per una breve descrizione dei dibattiti suscitati, che valsero a Salvador anche un procedimento penale, cfr. F.P. Bowman, *Il Cristo delle barricate* cit., pp. 142-143.

[43] Si veda D. Levi, *Prima fase del socialismo in Italia*, in «Nuova Antologia», CLIII, 1897, p. 448 nota, nonché Id., *Il semitismo nella civiltà dei popoli*, Torino, Unione tipografico - editrice, 1884, specie p. 82.

[44] Si veda la lista dei libri da «serbare e mandare in Francia», acclusa alla lettera indirizzata a Pier Dionigi Pinelli, da Torino, 26 settembre 1833 cit. alla nota 22.

che la sola, tra quante prodotte dalla scuola e circolanti in quegli anni, da lui posseduta. E conviene anche chiedersi se è da qui che Gioberti riprende quell'immagine positiva dell'ebraismo, che lo convincerà più tardi a farsi paladino dell'emancipazione ebraica subalpina, ma che già allora lo rendeva sensibile al messianismo ebraico[45] e che nella santificazione dei Maccabei gli faceva sperare nella libertà d'Italia[46]. È una domanda che difficilmente potrà trovare una risposta. Comunque, quella raffigurazione del popolo ebraico inteso come nazione prodotta dall'alleanza divina, sorretta dalla guida di un élite che era insieme civile e sacerdotale - vale a dire, i caratteri più salienti dell'ebraismo rivisitato alla luce della dottrina sansimoniana di Salvador - da quel momento in poi sarebbe rimasta un punto fermo della dottrina giobertiana. E avrebbe condizionato anche la sua declinazione ideale di comunità nazionale. Fra i molti scritti dedicati da Gioberti al problema, conviene soffermarsi soprattutto su quello che gli valse una fama imperitura e grazie al quale il neo-guelfismo sembrò trovare una definitiva consacrazione: il *Primato morale e civile degli italiani* (1843).

Come è ampiamente noto, in quest'opera Gioberti legava strettamente il risorgimento italiano al papato e alla cattolicità. Dal momento che il centro ideale si trova laddove è custodita la cognizione dei principi, e siccome questi ultimi coincidono con la religione rivelata, il centro della civiltà finiva per collimare col cattolicesimo e, quindi, con Roma e l'Italia: all'Italia ricostituita politicamente sarebbe spettato pertanto la missione di ricondurre la civiltà alle sue origini cattoliche, ristabilendo l'unità del genere umano.

L'aspetto sorprendente di questo scritto - qualora lo si legga con un'ottica incentrata sulla storia biblica - consiste nella sua completa obliterazione del momento di rottura rappresentato da Mosè e dal nuovo patto. La rivelazione ha invece i suoi principali punti di riferimento in Noè e in Gesù, nella Genesi e nel Vangelo. Il cristianesimo, non l'ebraismo, è il compimento della dottrina noachide, l'esordio del ciclo storico che troverà fine solo «nell'esito palingenetico di questo, vaticinato nel volume profetico di Giovanni»[47].

[45] Cfr. quanto scriveva in una lettera indirizzata a Carlo Verga, da Torino, 28 gennaio 1832: «tengo per fermo che l'età dell'oro dee venir quanto prima, non che sia già trascorsa da molti secoli, come cantano i poeti. E se gli ebrei, che aspettano il Messia, la intendano in questo modo, hanno ragione» (*Epistolario*, I cit., p. 76).

[46] Assai significativa è l'orazione scritta prima di partire dall'esilio e inviata a Pietro Riberi: «Oremus. Deus, qui ab omnibus hominibus, ac praecipue a Christianis, patriam diligi jussisti, et sanctos Machabaeos pro eius libertate pugnantes ac fortiter morientes gloria cumulasti; Italiam patriam nostram propitius respice; ut ipsa, te adiuvante, internos atque externos hostes vincere valeat, et animis legibusque coniunta ac libera, tibi UNICO REGE servire mereatur. Per Dominum» (acclusa ad una lettera della fine del settembre del 1833: ivi, p. 202).

[47] V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, a cura di U. Redanò, 2 voll., Milano, Bocca 1938, II, p. 119.

L'Idea, il Primo tradizionale, la rivelazione che fonda la filosofia e la civiltà si scompongono - a parere di Gioberti - in questi due fondamenti biblici, «due patti divini», come lui stesso li definisce, che fondano l'alleanza primitiva[48]. La rivelazione cristiana, l'investitura divina, che ha scelto a proprio centro Roma e l'Italia, funge quindi da sostituta al patto che il popolo ebraico ha concluso con Dio nel deserto. E, così facendo, ne assimila anche qualche conclusione.

Innanzi tutto, proprio nel farsi garante del principio di nazionalità. Per Gioberti, è possibile affermare la coincidenza tra religione cattolica e idea nazionale, solo perché la Chiesa ha ereditato con la rivelazione cristiana la funzione di nazione sacerdotale, prima esercitata da Israele. Quando quest'ultimo, scrive Gioberti, «ricusò di riconoscere l'adempimento delle promesse, i suoi privilegi per volontà del testatore, passarono alla Chiesa cristiana: la quale, sottentrando alle prerogative ed ai carichi dell'antico popolo eletto, ne redò parimenti il titolo e l'onore ieratico»[49]. Più che di un nuovo patto, si potrebbe parlare per Gioberti di traslazione della titolarità del vecchio. Tant'è che mosaismo e cattolicesimo, nelle pagine del *Primato*, vengono entrambi qualificati come «legittimi» e «ortodossi»[50], quasi che il primo fosse soltanto un principio trascendentale confluito integralmente nel secondo.

È poi anche risaputo che un'altra affermazione caratteristica del *Primato* è quella relativa all'origine teocratica della società e del potere. Se la religione crea la società, ne consegue che è il sacerdozio che istituisce il principato civile, e che la Chiesa è superiore allo Stato. Il principio ierocratico, come lo definisce Gioberti, ha anch'esso origini bibliche: in un doppio significato. La gerarchia cattolica ribadisce ed estende il principio sacerdotale della prima alleanza, incarnato nei patriarchi biblici e reso perenne nella figura di Melchisedec, pontefice e principe, «presagio e figura di Cristo e del suo

[48] Genesi e Vangeli, osserva Gioberti, sono la partizione fondamentale «del doppio Primo biblico, per via dei due cicli rivelati del Giudaismo e del Cristianesimo, e per la successione dei due patti divini, che rampollano dall'alleanza primitiva, come due rami germinanti da unico tronco, e due fiumi che sgorgano da una sola sorgiva». Il primo sta a rappresentare il principio di creazione, il secondo quello della redenzione (che una volta compiuta riporterà la storia all'inizio): cfr. ivi, II, p. 12-13 e 114.

[49] Ivi, I, p. 38. In un altro passo, poi, Gioberti definisce la Chiesa la «nazione sacerdotale, risalente fino alle origini di esso Primo biblico» (II, p. 14). Su questi temi d'altronde Gioberti ritornerà in maniera anche più esplicita in *Il Gesuita moderno* del 1847: cfr. F. Traniello, *La polemica Gioberti - Taparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità*, ora in Id., *Da Gioberti a Moro* cit., pp. 42-62.

[50] Si veda, ad esempio, per questa connotazione degli Ebrei come Oriente ortodosso e per il continuo accostamento di cattolico a mosaico, *Del primato morale e civile* cit., II, pp. 136, 139, 185, ma anche quanto afferma nella lettera a Giovanni Baracco, da Bruxelles, 23 dicembre 1841: «E quando io parlo di formola ideale, io lo fo senza rossore; perché, grazie a Dio, questo gran dogma e il suo primato non sono un parto di me poveretto, ma di Mosé e del Catechismo cattolico» (*Epistolario*, III, Firenze, Vallecchi, 1928, p. 311).

vicario». Il sacerdozio cristiano non è altro che un rinnovamento dell'antica supremazia di Dio sul suo popolo, è l'anello che «congiunge la sovranità divina con quella degli uomini»[51]. Ma quello stesso principio fa sì che del nuovo patto non siano compartecipi allo stesso grado tutti i popoli. Come nel popolo ebraico, scrive Gioberti, v'era una distinzione genealogica delle tribù e ai figli di Levi era affidata la custodia della legge e gli uffici del tempio, così nella società cosmopolitica cristiana esiste una gerarchia tra le nazioni: «tanto che gl'Italiani, umanamente parlando, sono i Leviti dell'Umanità; essendo stati prescelti dalla Providenza ad aver fra loro il pontificato cristiano, e a tutelare coll'amore, colla venerazione, e se occorre, con sante e pietose armi, l'arca della nuova alleanza»[52]. Il primato dell'Italia, che in quanto è religioso, è - a parere di Gioberti - anche civile, rimanda quindi in ultimo alla gerarchia più specifica della nazione sacerdotale.

Nella lettura di Gioberti il racconto biblico viene piegato a riaffermare l'ortodossia cattolica, ancorché in una versione parzialmente secolarizzata, necessaria all'affermazione dell'ideologia nazionale. Ma la storia dell'Esodo, oltre che a ribadire la missione nazionale delle religioni esistenti, può anche servire ad istituirne di nuove.

In questa riscrittura politica del racconto biblico, accanto al sansimonismo, non avrei esitazione a collocare la dottrina di Giuseppe Mazzini. Non sto naturalmente parlando del contenuto della sua fede, che era una cosa nuova, da ricercare semmai in tutti i codici religiosi per ascensione graduale e rivelazioni progressive. Penso piuttosto alla struttura archetipa della liberazione mazziniana, che ricalca il paradigma dell'Esodo. Tra gli scritti dell'Apostolo (il suo appellativo abituale), vi è più di un riferimento che legittima l'accostamento che sto tentando. Nello scritto del 1832 *D'alcune cause che impedirono finora lo sviluppo della libertà in Italia*, Mazzini ricordava che il travaglio politico degli ultimi diciotto secoli poteva ridursi, nei suoi minimi termini, alla lotta tra il principio del privilegio e il principio popolare: anche se ormai il privilegio stava scomparendo. «Il popolo ha seguito sempre il suo movimento ascendente, finché trovato un simbolo nella Convenzione, si posò eretto davanti al Creatore, e riconoscendone solennemente l'esistenza, ne derivò come Mosè la tavola dei suoi diritti e della sua legge, e ridusse l'universo a due termini: *Dio e popolo*»[53]. Oggi, ribadirà l'anno dopo, tutti i popoli sono fratelli e tutti «verranno, presto o tardi, e loro malgrado, a schierarsi colla loro insegna, come le tribù ebree si incamminavano alla Terra Promessa»[54]. «Dov'è l'inno di David? - chiedeva poi alla cultura cattolica - Dov'è il canto di gioia trionfatrice che Mosé innalzava al Dio degli

[51] *Del primato morale e civile* cit., I, pp. 159 e 163.
[52] Ivi, I, p. 39.
[53] In *Scritti editi ed inediti*, II, Imola, Galeati, 1907, p. 194.
[54] *Dell'Ungheria* (1833), in *Scritti editi ed inediti*, Imola, Galeati, 1907, p. 87.

eserciti?»[55]. Quest'epoca, ribadirà qualche tempo dopo a Lamennais, «si sente capace di collocarsi al cospetto di Dio e chiedergli come Mosè sul Sinai la Legge dei propri fati»[56]. E la legge di Dio, precisava ancora a sua madre, «è quella che vuole l'emancipazione del popolo ebreo dalla schiavitù straniera degli Egiziani»; è certo anche quella che ha «emancipato i neri e i servi dell'impero romano e de' bassi tempi», ma quest'ultima convive con l'altra «che ispira ai profeti cantici di patria pei quali verrebbero oggidì sottomessi alle commissioni militari»[57].

Quando poi arringa la gioventù italiana, l'esorta ad essere «i Mosé che guidino la Nazione alla Terra promessa. Siate i primi sacerdoti della Fede d'un'Epoca», e alle madri suggerisce di insegnare ai propri figli «alcune parole di Cristo e tutto quel libro de' Maccabei che par dettato per gl'Italiani»[58]. Ma è all'apice delle vicende della Repubblica romana che Mazzini sembra aver espresso la forma più alta di immedesimazione con la vicenda biblica. Definendo la scomunica lanciata da Pio IX nei confronti della Repubblica , «l'irco emissario sul quale debbono rovesciarsi tutte le iniquità d'Israele», Mazzini aggiunge:

> Ma l'Israele è la parte rivoluzionaria senza eccezioni; la parte nazionale che dice agli Italiani: «*voi non siete una gente nata ad essere schiava del pastorale o del bastone tedesco; siete ventisei milioni d'uomini creati liberi, eguali, fratelli, figli tutti di Dio, non servi d'altro che della sua Legge*». DIO E IL POPOLO: è la formula alla quale mira l'enciclica[59].

Ma non solo attraverso il rinnovato patto di Dio con l'umanità Mazzini suggestiona per i suoi ricordi biblici. Anche la consacrazione religiosa del popolo come fondamento del repubblicanesimo (Dio è il re per la nazione sacerdotale), la grande rilevanza dell'etica, intesa come educazione, impegno pubblico, autoemancipazione (che è quanto allontana Mazzini, nonostante i tentativi insurrezionali, dalle prospettive escatologiche di tanti «agitatori di popoli» a lui contemporanei)[60], persino gli avvertimenti profetici - si pensi

[55] *Intorno all'enciclica di Gregorio XVI, Papa. Pensieri ai preti italiani* (1833), ivi, p. 142.

[56] In una lettera del 12 ottobre 1834, in *Scritti editi ed inediti*, X, Imola, Galeati, 1911, p. 143.

[57] Nella lettera da Londra del 31 gennaio 1838, in *Scritti editi ed inediti*, XIV, Imola, Galeati, 1912, p. 257.

[58] *Alla Gioventù italiana. Lettera* (1840), in *Scritti editi ed inediti*, XXV, Imola, Galeati, 1919, p. 183, nonché *Ricordi dei fratelli Bandiera* (1844), in *Scritti editi ed inediti*, XXXI, Imola, Galeati, 1921, p. 41.

[59] *Sull'enciclica di papa Pio IX agli arcivescovi e vescovi d'Italia* (1849), in *Scritti editi ed inediti*, XXXIX, Imola, Galeati, 1924, pp. 351-352 (la sottolineatura è nell'originale),

[60] Si veda quanto scriveva in *Condizioni e avvenire dell'Europa* (1852) (*Scritti editi ed inediti*, XLVI, Imola, Galeati, 1926, pp. 229 ss., specie p. 259): «L'utopista può

alle molte lettere indirizzate ai potenti (faraoni?) dell'epoca[61] - e l'esilio (la lunga traversata del deserto) riconducono il mazzinianesimo e Mazzini al racconto esemplare biblico. D'altronde lui stesso riteneva di stare rivivendo, in questo suo pellegrinaggio terreno, la condanna di Mosè: «salutar la Terra promessa, ma esserne per sempre bandito»[62]. Si può comprendere allora il fascino da lui esercitato su tanti ebrei emancipati italiani, fin quasi dentro la generazione attuale.

Ora, è rispetto a queste insinuazioni, tanto metaforiche quanto dense di echi emotivi per il cuore ebraico, che a mio parere conviene guardare all'emancipazione della diaspora italiana. E tenendo presente una duplice prospettiva. *A parte objecti*, questa circolazione dei motivi biblici, inaudita rispetto ai canoni della cultura cattolica tradizionale, finiva per modificare gli stereotipi prevalenti relativi agli ebrei. Lungi da me dall'asserire che tutto ciò fosse sufficiente a eliminare ogni motivo di antigiudaismo nella cultura italiana e a preparare il terreno per un'accettazione paritaria dell'ebraismo: allo stereotipo negativo del popolo deicida si sostituiva uno stereotipo positivo del popolo biblico, ma appunto sempre di uno stereotipo si trattava, come tale destinato a cozzare contro la realtà irriducibile dell'ebraismo post-biblico. Eppure, questa sostituzione finiva per conferire all'ebraismo una genealogia più che dignitosa e serviva poi a riscoprire per suo tramite l'esistenza di un patrimonio comune. Molti degli scritti favorevoli all'emancipazione ebraica fanno proprio appello alle vicende del popolo biblico nel caldeggiare l'abbattimento delle mura dei ghetti e la parificazione giuridica degli ebrei. Quando Massimo d'Azeglio ricorda il perdono di Giosué ai Gabaoniti per dimostrare la benevolenza degli ebrei[63], quando Niccolò Tommaseo assegna al popolo

intravedere le terre lontane, che daranno un giorno alla società un'aria più pura, un più vergine suolo; egli deve additarle colla voce e col gesto ai fratelli; ma non può sollevare tra le braccia l'Umanità e trasportarla d'un balzo su quelle terre; e, s'anche ei potesse, l'Umanità non progredirebbe per questo. Il progresso sta nella coscienza del progresso. L'uomo deve conquistarlo, di passo in passo, col sudore della propria fronte». Vale la pena di ricordare che la storia della peregrinazione nel deserto non è altro che la storia dell'educazione all'autonomia nella Legge?

[61] Molte delle quali sono oggi raccolte in G. Mazzini, *Lettere aperte*, a cura di G. Tramarollo, Pisa, Pacini, 1978.

[62] In una lettera a Giuseppe Lamberti, probabilmente da Grenchen del gennaio 1836 (*Scritti editi ed inediti*, XI, Imola, Galeati, 1911, p. 219). Ma l'espressione era già apparsa sulle prime pagine della «Giovine Italia» (cfr. *Ai lettori italiani. Un esule*, 1832, in *Scritti editi ed inediti,* II, cit, p. 245) e verrà ripresa nella recensione agli *Etudes sur les constitutions des peuples libres* di Sismondi (1838), (*Scritti editi ed inediti*, XVII, Imola, Galeati, 1913, p. 231). D'altra parte, l'esemplarità biblica della sua vicenda umana traspare, almeno implicitamente, nelle antologie dei suoi scritti curate da studiosi ebrei: cfr. per tutti G. Mazzini, *Pensiero e azione. Scritti scelti*, con prefazione e note di F. Momigliano, Nuova ed. a cura di A. Levi, Firenze, La Nuova Italia, 1949.

[63] M. d'Azeglio, *Dell'emancipazione civile degli israeliti* (1848), in Id., *Scritti e discorsi politici*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1931, p. 383.

ebraico la primogenitura del sentimento nazionale, «perché la tradizione è la condizione della vita dei popoli», e solo «dalle memorie lontane e profonde, vengono le lontane, e tenaci e eccelse speranze»[64], entrambi subiscono l'influenza di quell'immedesimazione emotiva che aveva contraddistinto l'onda trainante del Risorgimento.

A parte subjecti, invece, se il Risorgimento poteva essere letto come un duplicato dell'Esodo, la velocità del processo assimilatorio compiuto dalla diaspora italiana acquista un diverso significato. Nel sansimonismo e nel mazzinianesimo, così come in un'indistinta religione della patria che nel suo crogiolo formativo alla Bibbia aveva fatto ricorso in abbondanza, gli ebrei ritrovarono più che una religione sostitutiva una sorta di «eresia gnostica» (così l'avrebbe definita all'epoca un padre gesuita), un contenitore in cui riversare buona parte del proprio patrimonio culturale. Ecco dove si nascondeva il fascino di queste nuove forme di panteismo: il richiamo al mondo poteva convivere con un riadattamento del messaggio biblico.

E con ciò spero di aver anche chiarito il senso di un'espressione sfuggita dalla penna di Arnaldo Momigliano - non so dire in che misura in maniera consapevole - che mi intriga da parecchi anni: il fatto cioè che «in tutto il Risorgimento gli Ebrei siano stati all'avanguardia»[65].

[64] N. Tommaseo, *Diritti degli israeliti alla civile eguaglianza. Discorso*, ora in «La Rassegna mensile d'Israel», X, 1935, pp. 164-165 (lo scritto, steso nel gennaio 1848 a Venezia, poté essere pubblicato solo il 25 novembre dello stesso anno sul foglio volante di Trieste «Il Telegrafo della sera»).

[65] Cfr. la sua celebre recensione del 1933 a C. Roth, *Gli ebrei in Venezia*, ora in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torino, Einaudi, 1987, p. 237.

GLI EBREI ITALIANI E IL RISORGIMENTO: LA LEZIONE DI DAVID LEVI

di Alberto Cavaglion

Nel definire la qualità di una causa non va trascurato quel fattore eminentemente politico che è la consapevolezza degli individui nel momento in cui s'accingono a compiere determinate azioni. Ora non vi è dubbio che la consapevolezza, supponiamo, di un uomo politico come Nello Rosselli, o come altri intellettuali ebrei che militarono nelle organizzazioni antifasciste, fosse di antica data e avesse un assetto solo in seconda istanza ebraico, ma ho la sensazione che si sorvoli su alcuni aspetti della loro formazione che invece forse sono assai importanti, ancorché generici e difficilmente dimostrabili.

Di che cosa si nutrisse tale consapevolezza è facile dire. Crocianesimo ed eredità risorgimentali erano due punti di forza. Che l'eredità risorgimentale di uomini come David Levi, Tullo Massarani fosse alla radice delle scelte di larga parte dell'antifascismo italiano è un dato incontestabile, non meno dell'altro che ci ricorda quanto vivo fosse, non solo nei fratelli Rosselli, lo sforzo di applicare al terreno della politica la lezione della storiografia etico-civile di Croce.

Accanto al crocianesimo vi erano, lo si è detto, le memorie risorgimentali, al crocianesimo fortemente legate (quando addirittura non si risalisse - con gratitudine - al De Sanctis, che a Pisa aveva favorito il sorgere della prima cattedra di ebraico).

Su questo aspetto occorrerà fermarsi ed in particolar modo su di una particolare fonte. Converrà dire qualcosa in più anche perché, se non erro, nessuno vi ha posto la dovuta attenzione.

Nel 1932 Nello Rosselli aveva riordinato e consegnato al Museo del Risorgimento di Torino le diverse redazioni manoscritte delle memorie di David Levi, il patriota e letterato mazziniano, nato a Chieri nel 1821, dalla vita raminga e avventurosa. Le sue memorie in larghissima misura inedite erano state conservate fino ad allora a Firenze dalla famiglia Olivetti, in ricordo certo dei trascorsi sansimoniani e toscani del Levi, che ebbe lunga consuetudine con il gruppo pisano gravitante intorno a Giuseppe Montanelli.

Non mi soffermo sull'importanza assunta dal Levi in ambito massonico, potendosi già fare ricorso alle importanti pagine di Augusto Comba[1]. La

[1] A. Comba, *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel «Grande Oriente*

fortuna di David Levi in ambito socialista è invece impressionante e non si ferma certo al sansimonismo; a scorrerla ci s'imbatte nella parte migliore dell'intellettualità ebraico-socialista di questo secolo.

Sei anni dopo che Nello Rosselli aveva lasciato a Torino le carte autobiografiche di David Levi - quasi un lascito testamentario -, su quegli stessi documenti trascorrerà lunghe ore un'altra futura vittima della ferocia, Emanuele Artom[2].

Ora, nel 1897, ai tempi del socialismo prampoliniano, del Gesù socialista, ultra-ottuagenario, sulla «Nuova Antologia» il vecchio patriota chierese aveva stampato un saggio: *Prima fase del socialismo in Italia*, ricco di spunti autobiografici relativi proprio al periodo pisano della sua esistenza. Su questo saggio aveva già scritto pagine dense e importanti Salvemini, pagine che di certo non erano sfuggite a Nello Rosselli (vennero raccolte nell'appendice su *Le idee socialiste in Italia fra il 1815 e il 1860*, in coda all'edizione del '15 del libro di Salvemini su Mazzini). Più tardi Renato Treves discuterà con Gioele Solari una tesi sul sansimonismo nel Risorgimento italiano, di cui è parte centrale la figura di David Levi ed infine, nel profilo biografico di Pisacane, in quell'appassionato capitolo che s'intitola «Piemonte socialista», Rosselli di nuovo evoca la lezione del patriota chierese[3].

Nella parte conclusiva del saggio del '97 David Levi dunque scriveva:

> Il socialismo, presso di noi, tranne poche nobili eccezioni, non è più un apostolato, diviene purtroppo pervertimento; un mestiere di retori, di facinorosi, uno sgabello agli ambiziosi per farsi innanzi e salire, di astiosi, i quali servono ad interessi personali, ne fanno un affare, o cercano sbramare passioni non sempre confessabili. Il socialismo, in quella prima fase, tentava di associare le varie classi e condurle unite e concordi verso uno scopo di miglioramento fisico, economico, morale, per tutti, ora invece

Italiano», in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 134, dicembre 1973, pp. 101 ss. Per un inquadramento generale della figura del Levi d'obbligo è il rinvio innanzitutto a D. Cantimori, *Un sansimoniano italiano: D.Levi dal socialismo al liberalismo massonico*, in «Socialismo», 1, 1947, pp. 44 ss.; L. Bulferetti, *Il socialismo e il 1848 nell'autobiografia inedita di D. Levi*, in «Società», II, 1948, pp.219-238 e dello stesso autore *Un utopista ebreo: D. Levi* in *Socialismo risorgimentale*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 81-103.

[2] Tali memorie, a lungo inedite, sono ora state pubblicate, sia pure parzialmente: si possono ora rileggere in appendice a *La moralità armata. Studi su E.Artom (1915-1944)*, a c. di A.Cavaglion, Milano, F.Angeli, 1993, pp. 87 e ss.

[3] G. Salvemini, *Scritti sul Risorgimento*, Milano, Feltrinelli, 1973, pp.241-242; R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino, Istituto giuridico, 1931; N. Rosselli, *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 129, 192 (la prima ed. è del '32). Su questi motivi rinvio al mio saggio *«Il socialismo ci renderà felici?». Ebraismo e cultura socialista in Piemonte*, in *Democratici e socialisti nel Piemonte dell'Ottocento*, a c. di P.Audenino, Milano, F.Angeli, 1995, pp. 399 e ss.

> con parole avvelenate predica la guerra di classe, che è un vero parricidio appo un popolo appena unito da pochi anni; e accende le guerre civili e feroci; è il socialismo dell'odio e del ventre[4].

Erano parole destinate a lasciare un segno presso la giovane generazione che s'accingeva a vivere le persecuzioni anti-socialiste di fine-secolo; ma erano parole destinate a lasciare un segno anche nella seconda e nella terza generazione che verrà. Il socialismo che stava per nascere in Italia, secondo David Levi, non poteva non dirsi religioso:

> Il sentimento religioso non si atrofizza, né si spegne; avviene nelle istituzioni sociali come nel mondo organico; gli organi subiscono trasformazioni, riduzioni più o meno profonde nel corso del loro sviluppo, e trasformandosi si affinano, si elevano. Nel mondo morale e umano la coscienza non si arresta né s'acqueta alla negazione, essa sente il bisogno di comprendersi, di rispondere al principio di causalità, che la domina e incalza, di spiegarsi il mistero della vita. Gran parte dell'Europa, malgrado i suoi cantati progressi, è immersa ancora in una specie di feticismo primitivo, che si rinnova sotto forme più speciose, e perdura; adora gli idoli effigiati e fusi nelle sue officine. (...) E chi si sollevi dalle contraddizioni, che ora ci combattono e ci affaticano, a sfere più serene ed inalterate per penetrare l'avvenire, già mira nello spazio e nel tempo disegnarsi le grandi linee del tempio futuro, il quale sotto la vasta volta, che ascende e si sprofonda nell'Infinito, accoglie le razze e i popoli già avversi, redenti veramente, e consociati[5].

Proprio il cenno finale alla «consociazione dei popoli già avversi», ossia delle minoranze come quella ebraica, emozionava e suscitava nei lettori ebrei e socialisti di quel saggio una forte spinta all'azione, ancora a molti anni di distanza da quando venne stampata sulla «Nuova Antologia». Spogliato del suo innegabile irenismo, il discorso di Levi seppe tenere unite esperienze diverse che massimaliste certo non erano, ma rischiavano di diventarlo. Erano elementi tutti - questo del «sansimonismo ebraico» in modo particolare, su cui bisognerebbe indagare di più - che rifioriranno più tardi, in veste rinnovata e adattata ai nuovi tempi. Poco effetto ebbero su Claudio Treves, che rimase sempre ancorato alla visione positivistico - scientistica e negò rilevanza alla sfera religiosa. Per dirla tutta non credo invece siano - quelle frasi - del tutto estranee alla gestazione del noto discorso di Nello Rosselli del '24 al congresso della gioventù ebraica di Livorno.

Intorno a questo storico discorso è calato negli ultimi tempi un inspiegabile silenzio, così come un po' su tutta la cultura ebraico-italiana dell'età

[4] D. Levi, *Prima fase del socialismo in Italia. Il sansimonismo*, in «La Nuova Antologia», 1° giugno 1897, pp. 432-458 (il brano citato è alla p. 453).

[5] D. Levi, *Prima fase del socialismo in Italia. Il sansimonismo* cit., p. 457.

giolittiana, negli ultimi tempi sembra che gli storici, soprattutto quelli di parte ebraica, vogliano accanirsi su quanto si è detto e scritto prima della Grande Guerra (o subito dopo).

Una storiografia ebraica come quella oggi attualmente dominante in Italia, eccessivamente recriminatoria nei confronti dell'età liberale, diventa addirittura, a mio giudizio, crudele quando si trova a giudicare l'atteggiamento dai liberali assunto a proposito dell'emancipazione. Tale storiografia tende di norma a schiacciare il liberalismo dell'età giolittiana sul fascismo, imputando al primo la nascita del secondo, in una specie di determinismo storiografico che in teoria viene da tutti contestato salvo poi applicarlo rozzamente quando fa comodo: ecco quindi che si tende con estrema leggerezza ad attribuire al cosiddetto «assimilazionismo» una responsabilità, quando non una imperdonabile colpa delle future persecuzioni.

Si accusano così con estrema superficialità i D'Ancona, Alessandro Levi, Claudio Treves (David Levi è troppo poco conosciuto e quindi la reprimenda, fino ad oggi, gli è stata risparmiata) di non essere stati bravi profeti per il fatto di non aver previsto (prima della Grande Guerra!) la tragedia del '38-'45. Persino il povero Isacco Artom viene di tanto in tanto svillaneggiato. Della loro azione politica quotidiana, di ciò che scrissero o fecero nessuno più si cura. S'ignora quasi tutto della cultura liberale che stava alle loro spalle quando si arriva a parlare di «antisemitismo liberale»; infine nessuno s'accorge che, così facendo, si cade nella pretesa anacronistica di pensare che nel passato si dovesse pensare come si pensa oggi.

La figura di David Levi è una fra le tante, per le quali oggi c'è il rischio di un fraintendimento, di uno di quegli «errori teleologici» di cui ha parlato con molta competenza un grande storico dell'età classica[6].

In verità David Levi, nella storia dell'identità ebraica novecentesca, ha assunto quasi subito, quando ancora era in vita, il valore simbolico e rassicurante della figura paterna, protettiva; le sue opere furono il luogo a tutti assai caro, dove fare ritorno nei momenti di crisi, di svolta personale e politica. È sempre stata buona norma ritornare a lui, per esempio, quando, come facciamo noi oggi in questo convegno, s'intende commemorare lo Statuto e l'emancipazione. Se le tradizioni nascono dalle consuetudini, si può dire che dedicare un po' di tempo alle opere di questo autore in concomitanza di qualche scadenza cinquantenaria dello Statuto sia ormai una regola consolidata da illustri predecessori, anche non ebrei. Mezzo secolo fa lo fecero, da

[6] Secondo Moses Finley (*Schiavitù antica e ideologie moderne*, Bari, Laterza, 1990, pp. 32-33) uno degli errori più comuni nella storia delle idee consiste «nel postulare l'esistenza sin dagli inizi del tempo, per così dire, dei valori di chi scrive e nell'esaminare poi i pensieri e le azioni di chi ci ha preceduto come se essi si muovessero, o avrebbero dovuto muoversi, nella direzione di tali valori; come se gli uomini in altre epoche si ponessero le medesime domande o si trovassero ad affrontare i medesimi problemi di quelli dello storico del suo tempo».

par loro, Benvenuto Terracini, Delio Cantimori e Luigi Bulferetti; cent'anni fa ci provarono i primi studenti ebrei torinesi che si erano laureati nelle università del Regno, liberi finalmemnte dalla segregazione nel ghetto. Se la storia fosse stata meno crudele con lui, e non fosse sopraggiunta la guerra, Emanuele Artom ci avrebbe dato finalmente, nel 1948, l'edizione critica degli scritti inediti, alla quale aveva incominciato a lavorare poco prima di salire in montagna a fare il partigiano.

David Levi è una specie di montagna, dai contorni famigliari, che si sente il bisogno di tornare a scalare di tanto in tanto, ricercando certezze nei momenti di spaesamento e soprattutto nei momenti in cui l'identità ebraica soffre delle lacerazioni. Se potessero parlare, le sue carte racconterebbero un avventuroso viaggio delle idee dagli Olivetti fiorentini ai Rosselli a Emanuele Artom, un luogo di riflessione sull'autocoscienza ebraica che dura da almeno tre generazioni. In un momento di crisi come quello odierno, che attraversa l'ebraismo non solo in Italia, ritornare a scalare le pendici di quella montagna può non essere inutile, pur nella consapevolezza che si tratti di una personalità assai complessa, «un po' diversiva e svagata», è stato detto[7], ma ricca di implicazioni storiografiche importanti: fervore ebraico, interessi poetici, mazzinianesimo, socialismo sansimoniano, attività parlamentare con Crispi e Depretis, religione democratica e così via.

Fra le carte, che si conservano al Museo del Risorgimento, ancora in larga parte da studiare, vorrei almeno cavare fuori una notizia che ha tutta l'aria di essere una piccola rivelazione e giovi a ripristinare un diritto di primogenitura - ma anche, come vedremo, per ragioni di contenuto, poiché vi si annuncia un soggiorno, sia pur temporaneo, in Palestina già nel 1897.

Si tratta di una lettera di un ebreo romeno, Heinrich Rosembaum, indirizzata al vecchio patriarca del Risorgimento ebraico-piemontese David Levi. La lettera reca la data del 17 maggio 1897; in essa Rosembaum si rallegra per l'opera proteiforme di David Levi, scrive di voler leggere tutti i libri dell'anziano e dotto chierese, lo invita a comporre un inno nazionale ebraico, per il quale era stato indetto un concorso: «Fra poco vado a fare un viaggio in Palestina, la carissima nostra patria. Voglio studiare quel paese per vedere se si potrebbe incominciare colla fondazione di stabilimenti industriali. E se il tempo è già arrivato voglio cambiare il mio domicilio e stabilirmi in Erez Israel (in caratteri ebraici nell'originale) come fabbricante». Alla richiesta di Rosembaum Levi risponde affermativamente, inviando un inno che il romeno giudicherà troppo poco patriottico, ma il dado ormai era tratto e il pacchetto di lettere (complessivamente quattro) che i due si scambiarono fino al 31 marzo 1898 è da ritenersi la prova più eloquente del doppio nodo che lega le sorti del neonato movimento di emancipazione nazionale ebraico all'ultimo e più rappresentativo esponente del Risorgimento italiano[8].

[7] A. Comba, *Patriottismo cavouriano* cit., p. 100.

[8] Museo del Risorgimento di Torino, fondo David Levi, carteggio con H. Rosembaum, lettere del 17 maggio, 11 agosto 1897, 15 e 31 marzo 1898.

Esattamente un secolo fa, commemorando i cinquant'anni dello Statuto, un gruppo di giovani ebrei torinesi stamparono un numero unico, intitolandolo *1848-1898. XXIX Marzo*. Il pezzo forte del giornale, in larga parte intessuto di poesie di David Levi e di frammenti e citazioni da suoi scritti, era una lunga intervista che due giovani studenti universitari raccolsero con lo spirito con cui oggi due studenti universitari potrebbero recarsi da Vittorio Foa per intervistarlo sull'antifascismo degli anni Trenta: «Ci recammo, desiderosi della sua collaborazione presso uno degli ultimi superstiti del periodo patriottico, David Levi, il quale, oltreché persona eruditissima e nota nel mondo letterario per varie e celebri opere, fu nella lunga vita attiva e battagliera, uno spirito indomito e ribelle, che trascorse i suoi anni fra le cospirazioni nazionali, i movimenti liberali ed umanitari e diede l'ingegno e la ricchezza a pro' di ogni causa giusta - dimostrando che gli Ebrei non costituiscono una casta a parte, ma si sentono prima e soprattutto cittadini italiani e fautori d'ogni progresso»[9]. Ai due giovani che gli chiedevano di spiegare l'importanza del 1848 e dell'emancipazione, il Levi rispose: «Benché Torino in questi movimenti liberali fosse alquanto apatica, perché allora sotto il giogo dell'aristocrazia, quivi venivano ad infiammare le anime giovani ardenti da tutte le provincie, dalla Lomellina, da Asti, ecc. E, quando le classi dirigenti e lo stesso Carlo Alberto, sempre dubbio e tentennante, sentirono mancarsi il terreno di sotto, fu compiuto quell'atto riparatore che voi volete ricordare»[10]. Incalzato dai due interlocutori sul problema del sionismo nascente, David Levi concludeva così, con quel suo tono tipicamente oracolare che suona più che mai come una profezia per il secolo che allora si apriva: «La Palestina non potrà mai essere nostra, essa appartiene al mondo intiero, è un paese che unisce tre mondi, è un luogo cosmopolita. Tuttavia se non si ricostituirà la Nazione Semitica - il che è assurdo perché una vera ed unica razza semitica ora non più esiste - io sono convinto che l'Ebraismo non ha ancora compiuta la sua missione. C'è qualche cosa che sembra provvidenziale nel movimento e nella storia di questo popolo. Il popolo d'Israele non s'imbarbarì mai in tanti secoli di servaggio e nelle tenebre del Medio Evo, come dice il Michelet, "non c'erano in quell'era di ignoranza che gli Ebrei che pensassero". Io credo che anche nell'avvenire compirà egli un'opera di civiltà e di pace»[11].

[9] A. Momigliano-B. Segre, *Un'intervista con un antico patriota*, in *1848-1898. XXIX Marzo*, n. unico, s.i., 1898, pp.12-13.

[10] Ibidem.

[11] Ibidem.

GIUSEPPE MALAN, DEPUTATO VALDESE AL PARLAMENTO SUBALPINO

di Gianni Long

1. Alla morte di Giuseppe Malan (1886) il Sinodo deliberò di far scrivere e pubblicare una sua biografia[1]. Si trattò indubbiamente di un grande onore, sia pure in un'epoca più prodiga della nostra di lapidi sulle facciate delle case, busti nei corridoi ed erme nei giardini. Il mondo valdese lo riteneva evidentemente un grande personaggio. Nella storiografia successiva il suo ricordo si è per altro stinto. Se Giorgio Spini[2] lo menziona nove volte - riferendone con qualche ampiezza solo rari particolari biografici, che per altro sono significativi e costituiscono il primo abbozzo di una ricostruzione moderna dell'attività di Joseph Malan - e Valdo Vinay[3] più o meno altrettante, il suo nome manca del tutto nella monumentale biografia dedicata da Rosario Romeo al conte di Cavour[4]. Èquesto un dato significativo dell'oblio sceso su di un personaggio che, anche senza volerne esagerare l'importanza, ha comunque svolto il suo ruolo anche nella vita del ben più importante suo amico Camillo Benso.

L'elemento confessionale, nel caso «protestante», è stato largamente trascurato dalla storiografia italiana, tanto che si era persa anche la memoria dei deputati protestanti dal 1848 ad oggi. Quando la Camera dei deputati ha deciso, sul finire del 1997, di ricordare l'anniversario dei provvedimenti di emancipazione delle minoranze nel Piemonte di Carlo Alberto con la pubblicazione dei discorsi parlamentari dei deputati evangelici[5], la prima difficoltà è stata proprio quella di stabilirne un attendibile elenco. Tale elenco risulta

[1] W. Meille, *Un vaudois de la vieille roche. Souvenirs de Joseph Malan*, UTE, Torino 1889.

[2] G. Spini, *Risorgimento e protestanti,* Claudiana, Torino 1998 (prima ed. 1956).

[3] V. Vinay, *Storia dei Valdesi,* 3, Claudiana, Torino 1980.

[4] R. Romeo, *Cavour e il suo tempo*, Laterza, Bari , 1969 (I) - 1977 (II) - 1984 (III).

[5] *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, a cura di G. Long e con prefazione di D. Maselli, Camera dei deputati, Roma, 1999. Una edizione provvisoria, con distribuzione molto ridotta e limitato ai deputati del periodo regio, era uscita in occasione del 17 febbraio 1998. Vedi anche *Evangelici in Parlamento: dalle Valli valdesi alla politica italiana*, Camera dei deputati, Roma, 2000, che raccoglie una serie di interventi di presentazione del primo volume.

per altro tuttora opinabile, non mancando i casi «dubbi» di personaggi che per ragioni geografiche o familiari sono stati vicini a qualche Chiesa evangelica senza farne parte, o di parlamentari che, pur sicuramente evangelici, non hanno in alcun modo connotato la loro attività politica all'appartenenza ecclesiastica.

Questo non è certo il caso di Joseph-Giuseppe Malan[6], valdese e membro della Tavola, incarico che conservò per gran parte del suo mandato parlamentare, con una scelta che oggi sarebbe probabilmente assai controversa. Non risulta invece che lo sia stata all'epoca, sembrando naturale il cumulo del mandato politico con quello nella amministrazione ecclesiastica. Per altri versi, però, Malan fu certo personaggio discusso negli ambienti valdesi. La Tavola di cui faceva parte fu sconfitta in Sinodo e integralmente sostituita proprio nel corso del suo mandato parlamentare, per poi essere rieletta al Sinodo seguente. E la sua decisione di non ripresentarsi alle elezioni del 1860, oltre che da motivi personali, fu probabilmente dettata da dissapori con una parte dell'elettorato valdese che lo giudicava troppo conservatore. Per altro, Malan non tardò ad impegnarsi in una nuova importante impresa nell'ambito della Chiesa (il Comitato per l'evangelizzazione) e la scelta degli elettori valdesi continuò per decenni ad orientarsi su candidati affini politicamente a Malan, cioè liberali moderati.

2. Con l'istituzione della Camera dei deputati nel 1848 (prima Camera elettiva nella storia sabauda, mentre il Senato era di nomina regia), il territorio del Regno di Sardegna fu suddiviso in collegi elettorali uninominali. Salvo una breve parentesi negli anni '80, il sistema uninominale «secco» o all'inglese (viene eletto il candidato che riporta la maggioranza relativa dei voti) sarebbe rimasto in vigore sino al 1919. Questo meccanismo, insieme alla natura strettamente censitaria del suffragio, faceva sì che gli iscritti al voto in ogni collegio fossero, nell'epoca di Giuseppe Malan, poche centinaia e che talora bastassero quindi per essere eletti con la maggioranza relativa anche meno di cento voti.

La distribuzione dei collegi, in uno Stato prevalentemente montano, seguiva il criterio della «valle», fungendo da capoluogo del collegio il centro di fondovalle. L'unità etnica e culturale delle valli valdesi fu quindi spezzata in tre diversi collegi, facenti capo rispettivamente a Bricherasio, Pinerolo e Perosa e comprendenti ciascuno vari comuni della pianura pinerolese. Trattandosi di uno schema riprodotto nelle altre zone montane del Regno,

[6] A *Evangelici in Parlamento (1850-1982)*, cit., pp. 3 ss., si rinvia per una organica biografia di Malan e anche per alcune considerazioni sull'uso delle lingue francese e italiana da parte sua. Malan inizia la propria attività parlamentare nel 1850 parlando alla Camera sempre in francese, ma rispondendo in italiano a interruzioni in questa lingua. Dal 1851 passa ad usare regolarmente l'italiano. Le sue lettere alla Tavola valdese sono invece sempre in francese.

è improbabile che questa suddivisione sia stata voluta per «annacquare» il voto valdese. Ma certo questo fu l'effetto: i valdesi avevano una presenza forte, ma non maggioritaria, nel collegio di Bricherasio; minore a Perosa; minima a Pinerolo. Non vi era comunque un collegio dove i valdesi fossero maggioranza assoluta.

Forse anche per questo - nonché per l'impreparazione a fare politica nazionale in un popolo che sino a pochi mesi prima era privo di ogni diritto - nelle prime elezioni non si pensò ad una candidatura valdese. A Bricherasio, nelle prime tre legislature (tutte esauritesi tra il 1848 e il 1849) furono eletti personaggi non valdesi, ma da essi conosciuti e apprezzati: il pinerolese Buniva e l'esule romagnolo Melegari, che tra l'altro aveva sposato una protestante svizzera. Nelle elezioni per la quarta legislatura, sempre nel corso del 1849, a Bricherasio prevalse invece un candidato antivaldese, il clericale Cesano. Questi però fu rapidamente dichiarato decaduto per una norma prevista dalla legge elettorale, secondo la quale non potevano sedere alla Camera dipendenti pubblici (il Cesano era un insegnante) al di sopra di una certa percentuale. Dato il sistema elettorale, per sostituire il deputato decaduto, furono indette elezioni suppletive nel collegio di Bricherasio. Per i valdesi si presentò quindi la necessità di trovare rapidamente un «cavallo vincente», onde evitare che proprio nel collegio dove erano più numerosi fosse di nuovo eletto un candidato loro avverso.

Non si trattava di una preoccupazione strettamente confessionale, ma politica. E sembra che proprio da parte dei liberali, non valdesi, del collegio di Bricherasio sia stato suggerito il nome di Malan. Egli d'altra parte era già stato interpellato, pochi mesi prima, al momento delle elezioni generali, in vista di una possibile candidatura nel collegio di Perosa, ma aveva rifiutato. Malan ricopriva un ruolo di rilievo nella Tavola valdese, ma era anche ben noto a tutta la popolazione della valle: dal 1837 era stato direttore dello stabilimento di Pralafera, fondato da suo zio. Poi si era trasferito a Torino, dove svolgeva prevalentemente attività finanziaria. E a Torino si era legato agli ambienti dell'innovazione economica, industriale[7] e politica, in particolare a Camillo Benso, conte di Cavour che si profilava allora come figura emergente. Era quindi un candidato ideale per i liberali, al di là della sua appartenenza confessionale. Ma era anche un candidato ideale per i valdesi

[7] Si veda nell'epistolario cavouriano un interessante documento del 1852: Malan risulta tra i promotori - insieme a vari personaggi di rilievo, tra cui Cavour, Urbano Rattazzi, Ferdinando Rosellini - di un Istituto di Commercio (scuola e convitto) destinato a diventare «palestra agli ingegni più valenti della capitale, i quali volessero professare questo o quel ramo delle scienze economiche e industriali... insomma il nuovo istituto, se non gli manca favore nei suoi primordi, potrà diventare quasi il centro di quegli studi de' quali è più desiderato oggidì in Piemonte lo svolgimento» (Lettera di Ferdinando Rosellini a Cavour dell'11 novembre 1852, in C. Cavour, *Epistolario*, a cura di C. Pischedda e R. Roccia, IX (1852), Olschki, Firenze 1984, p.435 e nota 1.

che con un proprio deputato avrebbero acquistato pienamente la cittadinanza, a circa due anni dall'emancipazione.

Nel febbraio 1850 Giuseppe Malan fu eletto deputato alle elezioni suppletive nel collegio di Bricherasio.

3. Il collegio uninominale comportava uno strettissimo legame tra il deputato e il territorio, come d'altronde l'Italia sta riscoprendo negli ultimi anni, dopo l'adozione di un sistema uninominale, seppur parzialmente. Malan svolse una triplice funzione di rappresentanza: del collegio di Bricherasio e dei suoi elettori, anche cattolici; della sua categoria economica, l'industria (in particolare tessile) e la finanza; della Chiesa valdese e più in generale della libertà religiosa. Ma le modalità con cui svolse questa triplice rappresentanza furono abbastanza diverse. Scorrendo i suoi discorsi parlamentari, l'aspetto prevalente pare il secondo. La maggior parte dei suoi interventi - spesso con la presentazione di emendamenti tecnici a provvedimenti legislativi - sono in materia economica: tariffe doganali, questioni fiscali, servizi postali. Relativamente più limitati nel numero sono quelli che riguardano la libertà religiosa. Ma essi sono assai più significativi, poiché egli illustra in quei casi una posizione di principio, per lo più isolata nell'ambito del Parlamento. Invece, in materia economica Malan è parte di un procedimento in cui intervengono anche altri: spesso è evidente la sua funzione di «spalla» di Cavour che, nel corso del mandato di Malan ricoprì numerosi incarichi ministeriali (finanze, marina, agricoltura, industria e commercio) nonché quello di Presidente del Consiglio.

Negli interventi in materia religiosa, spicca, come si è detto, il fatto che Malan sia sovente il solo a sollevare una certa questione. Mentre, al contrario, è abbastanza sorprendente la sua assenza in dibattiti più generali. Ne ricordiamo qui due di grande rilievo.

Nel novembre 1850[8] si discute un progetto di legge per riconoscere le lauree che acattolici ed ebrei hanno conseguito all'estero prima dell'emancipazione, quando erano esclusi dalla frequenza delle università del Regno sardo. Il progetto della Commissione (relatore Demaria) prevede che sia sufficiente l'esame dei documenti provenienti dall'università estera da parte di una università del Regno. Prevale invece il testo del Governo secondo cui «I sudditi acattolici ed ebrei che conseguirono la laurea in qualche Università estera prima della promulgazione dello Statuto potranno ottenere la conferma mediante un esame privato nel modo che verrà definito per la singola Facoltà dal Consiglio superiore di pubblica istruzione». Costringere acattolici ed ebrei a sostenere un esame è una evidente discriminazione, tanto più che l'anno precedente un analogo provvedimento legislativo ha riconosciuto -

[8] Parlamento Subalpino, seduta dell'8 novembre 1850, in *Atti Camera dei deputati*, IV leg., sessione 1850, p. 3045 ss.

sulla sola base documentale e senza esame - i titoli rilasciati da università di altri Stati italiani agli esuli del 1848. Il dibattito è vibrato e interessante, anche perché alcuni deputati della sinistra politica, di solito favorevoli alle minoranze religiose, si schierano invece con il Governo in nome di principi statalisti e nazionalisti.

Nel gennaio 1853 si svolge alla Camera dei deputati un ampio dibattito, originato dai fatti di Chiavari (arresto dell'esule toscano Mazzinghi ed espulsione del capitano di marina inglese Packenham per la diffusione di opuscoli religiosi)[9]. Il dibattito fornisce al deputato Brofferio l'occasione per ricordare tutta una serie di procedimenti che hanno colpito i diffusori - o talora anche i privati lettori - di stampa protestante e per evidenziare le contraddizioni delle leggi tuttora vigenti con lo Statuto. Intervengono molti deputati e i rappresentanti del Governo e il dibattito si conclude con l'approvazione quasi unanime di un ordine del giorno dello stesso Brofferio che invita il Governo a riformare le leggi penali in armonia con lo Statuto.

In entrambe le occasioni Malan non interviene (anche se interverrà due volte, nella successiva legislatura, sulla riforma del codice penale presentata dal Governo in attuazione dell'ordine del giorno Brofferio). Ciò fa parte di una sua linea ben precisa: egli ha seguito da vicino la vicenda di Chiavari[10], come tutte le altre che riguardano le violazioni della libertà religiosa. In particolare, per quanto riguarda l'attività dei colportori, sin dal 1849 ha personalmente aperto un deposito di Bibbie della Società biblica di Londra[11]. Ma non interviene personalmente in Parlamento quando altri deputati si incaricano di sollevare una certa questione. Sono due i motivi di questo atteggiamento: da una parte, teme che il suo essere notoriamente valdese possa sminuire una sua pubblica presa di posizione; dall'altra, egli è politicamente lontano dalla sinistra di Brofferio, che del tema della libertà religiosa si serve per attaccare il Governo. Malan svolge quindi un'azione in gran parte dietro le quinte: scrive regolarmente ai ministri per sollevare problemi di libertà religiosa, tiene costantemente informata la Tavola di tutto ciò che succede. Ma interviene in prima persona in Parlamento solo quando è rimasto solo ad opporsi ad un compromesso generalmente accolto (è il caso del bellissimo intervento del 30 giugno 1854 sulla riforma del codice penale, cui sarà dedicato un successivo paragrafo) o in piccoli interventi estemporanei, quando un caso che interessa la libertà religiosa emerge da leggi di bilancio o fiscali.

[9] Parlamento Subalpino, seduta del 24 gennaio 1853, in *Atti Camera dei deputati*, IV leg., sessione 1852, p. 2188 ss. Sulla vicenda v. G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 255.

[10] Lettera al Moderatore del 19 dicembre 1852 (ATV, Serie IV, Cart. 103, n. 34).

[11] G. Spini, *Ancora sulle società bibliche e l'Italia del Risorgimento,* in *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Claudiana, Torino 1994, p. 94-95.

4. Per limitarsi ad un elenco indicativo - e non esaustivo - delle questioni trattate da Malan durante il suo mandato parlamentare e riguardanti la Chiesa valdese e la libertà di religione nel regno sardo, mi limiterò a citare i seguenti argomenti, tratti sia dall'esame degli atti parlamentari che da altre fonti, tra le quali primeggiano le lettere che, come si è detto, Malan indirizzava regolarmente al Moderatore per informare la Tavola:

- trattamento fiscale delle abitazioni dei pastori valdesi[12];
- sussidio ai cattolici delle Valli valdesi[13];
- finanziamenti all'Ospizio dei catecumeni di Pinerolo[14];
- partecipazione della guardia nazionale alle funzioni religiose[15];
- fatti di Favale e arresto della famiglia Cereghino[16];
- fatti di Chiavari e processo Mazzinghi[17];
- attività dei colportori[18];
- norme relative al vilipendio della religione nel codice penale[19];
- tenuta dei registri dello stato civile per i protestanti[20];
- attività di colportori a San Remo e relativo procedimento penale a Nizza[21];
- sussidio ai valdesi[22];
- esenzione degli studenti in teologia dal servizio militare[23];
- emigrazione dei valdesi[24].

Un accenno particolare deve essere fatto alla legislazione «anticattolica» che, dalle leggi Siccardi in poi, caratterizzò la politica del Regno di Sardegna. Sulla base di quanto si è già detto, è comprensibile che Malan si astenesse

[12] Parlamento Subalpino, seduta del 20 gennaio 1851, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 12.
[13] Parlamento Subalpino, seduta del 6 marzo 1851, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 15.
[14] Parlamento Subalpino, seduta del 31 marzo 1851, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 18.
[15] Parlamento Subalpino, seduta del 5 aprile 1851, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 20.
[16] Lettera al Moderatore dell'11 dicembre 1852 (ATV, Serie IV, Cart. 103, n. 33). V. anche la successiva n. 35, senza data, sullo stesso argomento,
[17] Lettera al Moderatore del 19 dicembre 1852 (ATV, id., n. 34).
[18] Lettera al Moderatore del 29 novembre 1853 (ATV, id., n. 48).
[19] Parlamento Subalpino, sedute del 9 marzo e 30 giugno 1854, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 35.
[20] Parlamento Subalpino, seduta del 22 giugno 1854, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 41.
[21] Su questo tema vedi l'ultimo paragrafo del testo.
[22] Parlamento Subalpino, seduta del 17 dicembre 1855, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* p. 43.
[23] Lettera al Moderatore del 28 settembre 1856 (ATV, id., n. 125).
[24] Lettera al Moderatore del 18 novembre 1856 (ATV, id., n. 160).

sempre dall'intervenire in Parlamento su questo argomento. La grande sobrietà con cui misurò i suoi interventi ufficiali in materia religiosa lo indusse sicuramente ad evitare prese di posizione che - favorevoli o contrarie che fossero - avrebbero potuto essere attribuite agli interessi particolari della sua Chiesa. Si può forse riscontrare nell'atteggiamento di Malan una sintonia con i membri protestanti dell'Assemblea Costituente francese che tendenzialmente non svolsero un ruolo rilevante nelle discussioni «religiose», come quella relativa alla costituzione civile del clero (legge 12 luglio 1790)[25]. Tuttavia, come immaginabile, Malan non mancò di seguire con attenzione le relative vicende parlamentari e di fornire alla Tavola informazioni di prima mano. Ciò avvenne, ad esempio, per quanto concerne il progetto di legge per la soppressione di comunità religiose e stabilimenti ecclesiastici. Nel *post scriptum* di una lettera al Moderatore dell'8 maggio 1854, che tratta altri argomenti, precisa che «*Le projet de loi sur les couvents marchera bon train à ce qu'il parait, et le Ministère ne doute nullement de son acceptation par le Sénat*»[26]. Un'informazione quasi «giornalistica», ma che prova sia l'interesse della Tavola per la vicenda, sia l'attività di «rappresentante» valdese (con termine moderno, si può forse dire *lobbista*, nel senso tutt'altro che negativo con cui questo termine è usato nei paesi anglosassoni) che Malan svolgeva, oltre che in Parlamento, negli uffici del Governo che egli sosteneva come deputato.

Nei paragrafi successivi verranno esaminate alcune vicende particolari dell'attività parlamentare di Giuseppe Malan.

5. Non ci sono documenti precisi sull'attività svolta da Malan per contrastare il progetto di una legge specifica sui valdesi. È noto che, subito dopo l'emancipazione, vennero posti in cantiere due progetti di legge per regolare la condizione giuridica degli ebrei e dei valdesi. Per i primi, l'iniziativa portò - seppure dopo lunghe discussioni e trattative, alla cosiddetta «legge Rattazzi». La Tavola valdese rispose invece all'elaborazione di un progetto sui valdesi, voluto dal ministro Pinelli, con la celebre Dichiarazione del 27 settembre 1849[27], in cui si affermava tra l'altro che *L'Eglise vaudoise se trouvant telle en vertu de sa règle de foi et de sa Constitution, doit se régir elle-même d'une manière absolument indépendante selon ses principes dans les limites du droit commun.* Il deputato Melegari, che all'epoca rappresentava il collegio di Bricherasio, fu attivo interprete presso il Governo di tale posizione[28].

[25] E.G. Leonard, *Storia del Protestantesimo*, III/1, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 226.

[26] Lettera al Moderatore dell'8 maggio 1854 (ATV, Serie IV, Cart. 103, n. 76).

[27] G. Peyrot, *Rapporti tra Stato e Chiesa Valdese in Piemonte nel triennio 1849-51*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 1955, in particolare p.156 ss.

[28] G. Peyrot, *op. cit.,* pp. 135 ss. con ampie citazioni di documenti; va per altro osservato che il Melegari, nel periodo in cui rappresentò il collegio di Bricherasio, non intervenne mai ufficialmente alla Camera su temi riguardanti la libertà religiosa o i rap-

Tuttavia il progetto di una legge sui valdesi non fu abbandonato e nel 1851, quando già Malan era da tempo deputato, fu elaborato un nuovo disegno di legge per iniziativa del ministro dell'interno Galvagno. Esso costituiva in qualche modo una risposta alle preoccupazioni sollevate dai clericali per l'apertura del tempio valdese di Torino, in cui tanta parte aveva avuto lo stesso Malan. Tale disegno non arrivò mai in Parlamento; ma che Malan - e la Tavola valdese - abbiano condotto una forte opposizione a livello di *lobby* è dimostrato da un dibattito parlamentare successivo. Nel marzo 1857, discutendosi alla Camera il secondo progetto di legge sull'ordinamento delle università israelitiche, il deputato Buffa si oppose a tale progetto, ricordando che esso traeva origine dalle discussioni del 1848-49: «I valdesi fin d'allora assolutamente rifiutarono di accettare una legge che regolasse il loro culto; ed è qui nella camera un nostro collega che può rendermene testimonianza, vale a dire l'on.le Malan, che tutti sanno appartenere alla confessione valdese. Ed essi ragionavano rettamente, essi sentivano che la loro credenza non aveva bisogno di mezzi artificiali per sorreggersi, di coercizioni legali per vivere»[29].

6. Gran parte dell'attività di Malan nel periodo 1848-60 fu dedicata alla costruzione di edifici di culto: nella sua corrispondenza con la Tavola ricorrono continuamente i problemi finanziari, edilizi e burocratici relativi ai templi di Torre Pellice, Torino, Pinerolo, Genova, Nizza. Ma non si trattava solo di questioni economiche, a cui la preparazione professionale di Malan faceva fronte. Erano spesso opposizioni di natura confessionale e politica, molto più difficili da superare. Occorse qui tutta la diplomazia di Malan che, per la posizione rivestita, era un po' il «plenipotenziario» dei valdesi presso il Governo piemontese. E questo ruolo emerge proprio nell'occasione in cui Malan e la Tavola valdese debbono accettare la sconfitta: la vicenda di Genova. I valdesi avevano acquistato la vecchia chiesa cattolica della Madre di Dio, da tempo sconsacrata ed adibita a magazzino, per trasformarla nel tempio valdese di Genova. Il potente arcivescovo di Genova Charvaz (già vescovo di Pinerolo e precettore reale, nonché figura leader dell'episcopato conservatore del Regno di Sardegna) inviò al re un lungo ricorso ed esercitò forti pressioni sul Governo. Cavour convinse Malan dell'inopportunità politica del progetto e la Tavola accettò di rivendere la vecchia chiesa, rinunciando a porre ulteriori condizioni[30].

porti Stato-Chiesa. Lo fece invece successivamente, quando fu eletto in altri collegi: ad esempio, intervenne nella quinta legislatura sul disegno di legge per la sopressione di comunità religiose e stabilimenti ecclesiastici.

[29] Parlamento Subalpino, seduta del 27 marzo 1857, in *Atti Camera dei deputati*, V leg., sessione 1857, p. 1214-15, citato da G. Peyrot, *op. cit.,* p. 195. Vedi però nella seduta del 30 giugno 1854, che sarà citata *infra*, un riferimento di Malan favorevole al progetto Pinelli, sia pure nell'ambito di una contingente polemica politica.

[30] In particolare, il divieto di riadibire l'edificio al culto cattolico (R. Romeo, *Cavour e il suo tempo*, cit., II, 2, p. 650, il quale per altro, come già osservato, non cita il Malan).

Cavour scrive a Charvaz (il 1° febbraio 1854) nominando Malan espressamente come il principale artefice dell'operazione e in qualche modo il garante della soluzione trovata.

> *Monseigneur,*
> *Je m'empresse de vous faire savoir que sur mes instances Mr Malan s'est engagé à écrire aujourd'hui à Gênes pour qu'on ne donnât plus suite aux travaux de réparation entrepris pour convertir l'église abandonnèe de N.D. en temple protestant. Je ne crois pas que Mr Malan et ses amis réclament d'indemnité, surtout s'ils trouvent un local convemable pour élever un édifice consacré à leur culte*[31].

7. Già si è accennato alla riforma del codice penale del Regno Sardo. Dopo l'invito formulato dalla Camera nel gennaio 1853, il Governo presentò un proprio progetto che manteneva il reato di offese alla religione dello Stato, ma con pene fortemente diminuite e soprattutto prevedendo la non applicabilità della norma «agli atti spettanti all'esercizio pubblico dei culti tollerati». Altre parti del progetto, pur di portata generale, erano invece rivolte chiaramente contro il clero cattolico, ad esempio con la norma rivolta ai «ministri dei culti che nell'esercizio del loro ministero pronuncino in pubblica adunanza un discorso contenente censura delle istituzioni e delle leggi dello Stato».

La norma sull'esercizio pubblico dei culti tollerati fu interpretata come libertà di propaganda e di proselitismo, e si scatenò l'opposizione del partito clericale che, già alla Camera, cercò di modificare la disposizione, limitando la non punibilità agli atti spettanti all'esercizio pubblico dei culti tollerati *nei luoghi destinati* a tale culto. La proposta di emendamento fu respinta, anche grazie ad un intervento di Malan. Ma al Senato, dove l'elemento cattolico era molto più forte, si rischiò l'affossamento dell'intero progetto. Il Governo accettò quindi una soluzione di compromesso, che prevedeva proprio la modifica dell'art. 1 nel senso sopra indicato: limitazione della non punibilità ai luoghi destinati all'esercizio dei culti tollerati. Era un compromesso, che fu accettato più o meno da tutti. Ma non da Malan: era questo il caso tipico in cui, come si è detto, egli rompeva la propria ritrosia ad intervenire su questi argomenti. Si trattava, potremmo dire, di *princìpi non negoziabili*. Ed è curioso che il «governativo» Malan, uomo d'ordine, faccia questo intervento - il 30 giugno 1854 - in violazione delle regole parlamentari del tempo, che escludevano che in un ramo del Parlamento (la Camera dei deputati) si censurasse ciò che era stato deciso nell'altra (il Senato del Regno). Egli dichiara di criticare non il Senato, ma il Governo che al Senato ha accettato le modifiche, ma l'espediente è così chiaro che Malan viene richiamato più volte dal Presidente. Malan nel suo discorso utilizza argomenti giuridici - ricordando anche il vecchio progetto

[31] C. Cavour, Lettera ad Andrea Charvaz del 1° febbraio 1854, in *Epistolario*, a cura di C. Pischedda e M.L. Sarcinelli (1854), Olschki, Firenze 1986, pp. 31-32.

Pinelli che gli appare più liberale dell'attuale - ma soprattutto si abbandona ad una poetica descrizione del culto nelle valli valdesi, che non ha luogo solo nei templi, ma anche nelle scuole e nelle riunioni di borgata.

> *Brevemente esaminerò quali siano questi locali destinati al culto ed a chi spetti la loro destinazione. Ed in primo luogo quali sono questi locali? Le chiese, mi si risponderà. È vero, le chiese sono i precipui locali destinati all'esercizio del culto in generale, ma non sono i soli realmente necessari. Senza la facoltà di avere scuole, niuno negherà che la tolleranza di un culto sarebbe meramente illusoria. Or bene, sappia la Camera che è invalso l'uso presso di noi, come di pressoché tutte le nazioni protestanti, di fare radunanze religiose nelle scuole pei servizi che si fanno talvolta ad ora avanzata, oppure in giorni di lavoro, allorquando si prevede che, per un motivo qualunque intervenendo minor gente, si starebbe meglio in una sala, che nell'inverno, per esempio, può essere riscaldata. Anche nelle scuole si fanno comunemente le spiegazioni del catechismo, istruzioni domenicali, ecc., ove, volendo, intervengono pure gli adulti.*
> *Dirò di più che nelle borgate lontane dal capoluogo del comune ove trovansi più frequentemente la chiesa e scuola, gli abitanti usano radunarsi per l'esercizio del culto del pomeriggio e della sera, in un altro locale qualunque più vicino, per semplice e nudo che sia, non avendo essi bisogno di verun apparato esterno, bastando loro di avere una bibbia ed un individuo, anche laico, di mediocre coltura, per leggerla e spiegarla.*
> *Ora io chieggo al signor ministro di grazia e giustizia se in questi locali, perché non sono denominati chiese o non hanno destinazione diretta pel culto, saranno applicabili a quanto vi si potrà dire od insegnare gli umanissimi articoli 164 e165 del Codice penale. In questo caso sarebbe retrocedere anche da quanto venne concesso anche sotto il Governo assoluto*[32].

Era un discorso a futura memoria, in una Camera che aveva accettato il compromesso. E, a dire il vero, quel compromesso servì a far procedere la legislazione liberale e a migliorare, nel giro di qualche anno, la condizione giuridica delle minoranze religiose. Ma certo la testimonianza di Giuseppe Malan resta il suo più bell'intervento parlamentare. Per altro, si sarebbero prodotti ulteriori momenti di tensione, come quello testimoniato nel prossimo paragrafo.

8. Un episodio divertente e molto significativo dei rapporti tra Malan e Cavour, da una parte, ma anche di quelli di quest'ultimo con il protestantesimo

[32] Parlamento subalpino, seduta del 30 giugno 1854, in *Evangelici in Parlamento, cit.,* pp. 37-38.

«evangelical» inglese, guidato da Lord Shaftesbury[33], si verificò a Nizza. Nel 1855 le autorità locali procedettero a varie perquisizioni e sequestri di libri religiosi presso la chiesa protestante francese di Nizza ed arrestarono anche un colportore, contro cui si era suscitato un tumulto a Sanremo. La vicenda traeva origine - secondo l'epistolario di Cavour - dall'*imprudence d'un méchant colporteur, qui a eu la sottise d'aller faire de la propagande dans la petite ville de San Remo, où les bigots abbondent et les hommes d'esprit sont rares.* Il tribunale di Nizza, competente per territorio, procedette contro il colportore. Malan si rivolse subito a Cavour, e ci furono anche interventi diplomatici da parte dell'Inghilterra. L'*affaire* diventava un caso internazionale. Cavour scrisse all'avvocato generale di Nizza per moderare lo zelo dei magistrati e cercare di concludere la vicenda rapidamente. Ma poi, in privato, egli si sfogò in una lettera a Emanuele d'Azeglio: risulta che Malan interveniva presso di lui con tanta regolarità da far considerare chiuso il caso quando il deputato di Bricherasio lo lasciava tranquillo... e che l'amicizia del mondo anglosassone era così importante per il Piemonte da dover sopportare anche qualche *méchant colporteur.*

> *J'ai lieu de croire que ces instructions ont produit un bon effet, car Malan m'a laissé tranquille depuis lors, bien que je le voie tous les jours à la Chambre; et Hudson ne m'en a jamais dit un mot.*
> *Quelque regrettables que soient ces événements, on ne saurait en faire retomber la responsabilité sur le ministère, qui est animé de l'esprit de la plus grande tollérance (*sic*); mais qui ne peut pas toujours empêcher que les lois encore en vigueur contre la propagande active ne soient appliquées par des magistrats subalternes.*
> *Pour être juste toutefois, il faut bien dire que les missionnaires bibliques sont insupportables, et que bien des fois on dirait qu'ils cherchent à provoquer des scandales. Nous laissons les protestants bâtir des temples, ouvrir des chapelles, établir des cultes publics et privés autant qu'ils veulent; tout ce que nous leur demandons c'est de ne pas aller au milieu des populations rurales et des petites villes, où le fanatisme religieux existe encore, exciter des désordres. Et cela nous ne pouvons l'obtenir!!*[34]

[33] Su di lui G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit., p. 169. Sugli episodi di Nizza e Sanremo v. ivi, p. 289.

[34] C. Cavour, Lettera a Emanuele Tapparelli d'Azeglio del 28 marzo 1855, in *Epistolario*, a cura di C. Pischedda e E. Mangosio, XII (1855), Olschki, Firenze 1990, p. 161.

GUGLIELMO GAJANI (1819-1868) DALLA REPUBBLICA ROMANA ALLA FEDE EVANGELICA

di Mario Cignoni

Guglielmo Gajani (1819-1868), avvocato romagnolo della provincia di Forlì, aderì alla Giovine Italia e fu eletto deputato all'Assemblea costituente della Repubblica Romana (1849). Si distinse per entusiasmo e integrità morale con incarichi politici e militari. Esule prima a Torino, poi ramingo per l'Europa, si stabilì negli USA dove pubblicò un libro importante sulla Repubblica (*The Roman Exile*, Boston 1856), accolse la fede evangelica e fu professore universitario. Tornato in Italia Gajani divenne membro della chiesa valdese (1863).

* * *

Tra Repubblica Romana e protestantesimo vi furono delle relazioni poco frequentate, per la verità, tra gli storici del Risorgimento e tra quelli evangelici. Al più si parla del Gavazzi, il cappellano di Garibaldi che fondò una chiesa libera e dell'influenza che sulla Repubblica ebbe l'Inghilterra protestante (Spini)[1]. Questo lavoro si inserisce nella ricerca che conduco da tempo sulle relazioni che sono intercorse tra la Repubblica Romana e la chiesa valdese e più in generale sul Risorgimento laico ed evangelico[2].

[1] G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, Milano 1989, pp. 249-252.

[2] Mario Cignoni, *I Valdesi a Roma* (Roma 1983), *Un patriota del Risorgimento: Giambattista Ferri di Porto San Giorgio (1807-1861)* (Ed. Soc. Operaia, Porto S.Giorgio 1991), *Il Marchese Giulio Especo (1801-1883)* (Ed. GBU 1992); *Colportori evangelici a Porta Pia nel 1870* (BSSV 1991); *La Bibbia a Roma nel Risorgimento* (1993), *La Bibbia all'isola d'Elba* (1995) *La Società Biblica Britannica & Forestiera in Italia* (1996) nei supplementi a *La Parola* degli anni indicati; *I Valdesi in Italia (1848-1870)* in «Dalle Valli all'Italia», pp. 103-139 (Ed. Claudiana, Torino 1997); *La presenza in Italia delle Società Bibliche*, in «La Parola che cambia il mondo», a cura di A.F. Jesson e M. Cignoni, SBBF, Roma 2000, pp. 33-41. Aggiungo anche qualche articolo su *Riforma*: *Il protestante che navigava il Tevere* (18.II.94), *I protestanti e la contestazione in Toscana tra 1853 e 1863: un legame affascinante* (8.IV.94), *La Bibbia in italiano veicolo di libertà* (17.V.96), *Dalla Repubblica romana alla Chiesa valdese, G. Gajani* (26.X.96), *Ci fu anche l'evangelizzazione* (10.IV.98), *La stagione della Repubblica Romana* (5.II.99), *G. Avezzana, patriota e protestante* (19.III.99) e varie conferenze sull'argomento tenute ai convegni storici della Società di Studi Valdesi e altrove.

Mi sono imbattuto dunque nella vedova Gajani nella mia breve storia *I valdesi a Roma* (1983), ma solo successivamente ho scoperto che anche il marito fu membro della chiesa valdese. Una figura insomma completamente dimenticata dalla storiografia evangelica, e poco nota a quella risorgimentale, eppure di notevole interesse.

Guglielmo Gajani nacque a Mercato Saraceno (Forlì, Stato Pontificio) nel 1819, da Pellegrino, proprietario terriero, e di Elisabetta Ricchi, che avevano avuto dodici figli. Lo zio materno, Giampaolo Ricchi, era stato ufficiale napoleonico e aveva combattuto in Russia e a Waterloo.

Dopo il Liceo a Ravenna studiò all'Università di Bologna (1838-42) dove si laureò in giurisprudenza. Già allora, entusiasmato dall'ideale unitario di Mazzini e dal suo programma «Dio e Popolo», aderì alla Giovine Italia, prendendo le distanze dalla Carboneria. Si trasferì quindi a Roma per fare pratica nello studio dell'avvocato C. Villani. Sospettato di interesse politico coi ribelli romagnoli (suo fratello Enrico, coinvolto nei moti del 43-45 fu arrestato e imprigionato), venne sorvegliato con misure preventive dalla polizia, tra l'altro con l'obbligo di presentarsi al commissariato e di esibire periodicamente il certificato di confessione redatto da un prete.

Nel 1848 il fratello e lo zio parteciparono col generale Durando alla prima guerra d'Indipendenza nelle campagne del Veneto e di Venezia. Dopo l'assassinio di Pellegrino Rossi (15.XI.48), considerato da Gajani per la sua integrità morale un «rigido calvinista», ma non altrettanto apprezzato per la sua politica temporeggiatrice, e la fuga di Pio IX a Gaeta (24.XI), l'Assemblea Costituente indisse le elezioni.

Gajani, che aveva affinato le sue vedute politiche anche con la lettura del Sismondi, fu eletto in rappresentanza della provincia di Forlì, con Felice Orsini e Aurelio Saffi, futuro triumviro della Repubblica. Nella prima seduta in Campidoglio il 5 febbraio 49 fu nominato segretario, perché era tra i deputati più giovani.

Diede all'assemblea un contributo non secondario grazie anche alla sua preparazione giuridica. Partecipò a tutte le votazioni principali, a partire dalla deposizione del papa e dalla proclamazione della Repubblica Romana. Nelle sue memorie, dopo avere asserito che Dio è padre e maestro e che il Popolo è l'interprete della sua legge, racconta: «*la questione della deposizione del Papa fu portata davanti all'Assemblea. Fu un momento solenne. Il papato, carico dei crimini di parecchi secoli, stava davanti ai rappresentanti del popolo romano per essere giudicato... Noi sentivamo l'altezza della missione che la fiducia del popolo ci aveva affidato; noi pronunciammo la condanna del papato con la fermezza coscienziosa di uomini che mettevano in palio le loro vite... Io considero la deposizione del Papa un avvenimento di importanza capitale, non solo per l'Italia, ma anche per l'intera umanità... Noi avevamo il diritto di deporre il Papa, l'abbiamo deposto ed è per sempre finita col papato (spaventosa istituzione)...*» Interviene poi in Assemblea come relatore

della Commissione per il prestito forzoso (25 febbraio), perché sulle monete sia impressa l'effige dell'Italia intera e non solo di Roma (1 marzo), per sollecitare i soccorsi ai feriti nelle battaglie venete d'Indipendenza (20 marzo), perché «*dopo il dominio anarchico di una casta sacerdotale corrotta...gli incarichi siano dati al merito e non all'intrigo!*» (24 aprile).

Scoppiata la guerra con la Francia domanda che venga destituito immediatamente il comandante di Civitavecchia che non ha impedito lo sbarco dei francesi (25 aprile). E ancora, al momento dello scontro armato col nemico scrive: «*vi è qualcosa di grande e di poetico nel carattere del popolo romano. All'intimazione di resistenza ad oltranza decisa dall'Assemblea nessuno ebbe paura, quasi tutti furono anzi lusingati ed eccitati dall'idea che Roma stava sola di fronte all'Europa...*» È membro di una Commissione di cinque persone per evitare le requisizioni illegali (8 maggio, prova della stima che godeva per la sua integrità); dopo gli scontri contro i borbonici propone all'Assemblea di sequestrare i beni del re di Napoli nel territorio della Repubblica (11 maggio)! Unisce all'impegno politico quello militare e il 28 maggio è nominato rappresentante del Rione VII (Regola) al comando della difesa e delle barricate di Ponte Sisto. Relaziona sui fatti di guerra a S. Pancrazio (suo fratello Enrico è ferito al Vascello) e ispira fiducia al popolo con la parola e l'esempio (5 giugno). Si esprime contro la censura preventiva delle pubbliche rappresentazioni (28 giugno) e in fine il 4 luglio firma la solenne protesta contro i francesi occupanti. Scrive ancora: «*l'assedio di Roma è stato uno degli eventi più importanti dell'età nostra e anche il più infame delitto della diplomazia europea*».

Lascia Roma quindi col fratello e lo zio per riparare a San Marino e poi vive nascosto a Mercato Saraceno nella casa di famiglia fino al 26 dicembre. Braccato, sfugge ai gendarmi pontifici giunti a cavallo e ripara a Torino, sempre in contatto con Mazzini, fino al febbraio 1853 quando, implicato nel moto rivoluzionario scoppiato a Milano contro gli austriaci (6 febbraio 53), moto appoggiato da Saffi in Romagna, è bandito e clandestinamente attraverso Svizzera e Francia (Parigi) raggiunge Bruxelles. Anche qui è raggiunto dalla polizia pontificia e emigra a Londra dove mantiene le relazioni con A. Saffi. Infine dopo un viaggio per mare di trentacinque giorni si stabilisce a New York (luglio 1853).

In America prima vive dando lezioni di italiano poi scrive sui giornali come patriota sensibilizzando l'opinione pubblica alla questione italiana. Si sposa con Mary Henderson di Cincinnati (Ohio), che gli sarà «premurosa e fedele compagna», e abbraccia la fede protestante: «*amo Dio e osservo la sua legge ma le cattiverie dei preti e del Papa mi disgustarono e mi faceva male quel volere imporre per forza la religione che deve consistere nell'amore di Dio e del prossimo. Ora che sono libero trovo che la religione cristiana è il migliore conforto dell'uomo lasciando da parte il bigottismo e i preti, che la guastano.*» Integrato nell'ambiente, è professore universitario a Boston (Ist. Lowell), dove anche pubblica in inglese il suo appassionato diario *The*

Roman Exile (Boston 1856). Tale diario è quindi l'unica testimonianza di un protagonista dei fatti della Repubblica Romana che sia divenuto valdese. Il libro, di cui qui di seguito si presenta la traduzione di alcune pagine, è notevole sotto diversi aspetti e per la passione con il quale è scritto. Mette in rilievo (e in questo si differenzia dalla storiografia corrente) che una delle cause della sconfitta della Repubblica fu l'immobilismo dell'Inghilterra di Lord Palmerston.

Ammiratore sincero di Lincoln segue tutte le fasi della battaglia americana tra nordisti e sudisti. Dal 1859 è segretario di un Comitato italo-americano che raccolse e inviò cospicue somme al governo piemontese per il sostegno delle battaglie d'Indipendenza e il 24 luglio 1860 Vittorio Emanuele II, sotto sua richiesta, gli concede la cittadinanza italiana con facoltà di restare in America, a causa della sua malferma salute, per tre anni.

Dalla corrispondenza veniamo a conoscere i suoi rapporti con T. Riboli, medico di Garibaldi, e anche col Cav. Bertinatti, ambasciatore di Sardegna in USA, ma soprattutto le continue e ottime relazioni con George P. Marsh, primo ambasciatore USA in Italia e con Felice Foresti patriota reduce da 15 anni di prigione nello Spielberg che, essendosi spostato da posizioni democratiche alla politica del Cavour, verrà accettato quale console degli USA a Genova. Foresti lo metterà in contatto con l'ambiente progressista livornese (Mayer e il Console USA).

I personaggi cui fa riferimento per la politica italiana sono sempre Garibaldi e specialmente Mazzini «il più grande uomo d'Italia». Gajani, che si professa sempre «democratico», è apprezzato nell'ambiente dell'estrema sinistra, come Asproni e Valerio, che recensice *The Roman Exile* sul suo giornale *il Diritto*.

Nel 1863 torna in Italia e in breve si stabilisce a Torino dove esercita la professione di avvocato e diviene membro della chiesa valdese (9 marzo 1863) insieme alla moglie, che nel 1864 risulta tra i sostenitori dell'opera valdese di evangelizzazione. Nel 1865 col trasferimento della capitale anche Gajani si stabilisce a Firenze (membro della locale chiesa valdese) e si candida alle elezioni politiche, ma senza successo.

Deve presto interrompere l'attività legale e per motivi di salute e si stabilisce alla natia Mercato Saraceno, sempre in stretta relazione col Marsh che qui lo verrà a visitare, al quale scriverà di detestare la politica reazionaria del Menabrea (e di Minghetti) e di volere andare a combattere per liberare Roma, ma la salute malferma non gli consente di partecipare allo scontro di Mentana (1867).

È infatti preda della tubercolosi e dopo lunga malattia qui morirà il 9 giugno 1868 assistito amorevolmente dalla moglie. Dalla Repubblica Romana alla Chiesa valdese, laico, anticlericale e protestante: la sua salma è rifiutata ai cimiteri di Mercato Saraceno e di Cesena e verrà tumulata nel cimitero degli inglesi a Firenze. Sulla lapide la moglie farà porre il passo evangelico: «beati i puri di cuore perché vedranno Dio».

Scrivendo di lui a un amico (1853) Mazzini definiva il Gajani «deputato romano, nostro nell'anima». E coglieva nel segno: nostro nell'anima. E nella fede.

Mary Gajani Henderson, dopo un nuovo periodo negli USA, si stabilirà a Roma, dove sarà membro impegnato della chiesa valdese di via Nazionale (oggi via Quattro Novembre) per ventuno anni (1873-1894): nei registri rimane traccia delle sue generosissime offerte. Sarà anche per vari anni membro del Comitato delle scuole evangeliche dell'istituto Gould. Morirà il 13 marzo 1894 e verrà sepolta nel cimitero protestante del Testaccio.

Bibliografia specifica

Francesco SANTUCCI, *Un illustre romagnolo deputato alla Repubblica Romana: Guglielmo Gajani*, con prefazione di G. Spadolini, Le Monnier, Firenze 1983 (l'autore non è a conoscenza del fatto che Gajani divenne valdese); Mario CIGNONI, *G. Gajani*, in Riforma del 25 ottobre 1996.

Dopo questa relazione è stata pubblicata la voce *Gajani* in D.B.I., vol. LI (1998), pp. 319-320 a cura di G. Monsagrati, dove non è ricordata la sua conversione al protestantesimo.

Documenti manoscritti e d'archivio.

Biblioteca Malatestiana di Cesena (Fo):
Carte della donazione TROVANELLI:
A. COMANDINI, *G. Gajani*, Milano 1923 (memoria dattiloscritta)
Traduzione parziale manoscritta di The Roman Exile
Lettere manoscritte [19, pubblicate nel 1983]

Archivio della Chiesa valdese di Torino:
Registro dei membri di chiesa in data 9 marzo 1863

Archivio della Chiesa valdese di Roma/Via Quattro novembre:
vari registri con dati sulla moglie Mary Gajani Henderson

Lettere edite, scritte da Gajani

Conservate nella donazione Trovanelli della Biblioteca di Cesena edite da Santucci 1983 - (MS = Mercato Saraceno)

Roma, 12 agosto 48, allo zio Giampaolo Ricchi a Mercato Saraceno
Torino, 4 maggio 52, al dott. Giovanni Sargeni a Levanto
Torino 22 luglio 52, al fratello Enrico a MS
Bruxelles 11 marzo 53, al padre Pellegrino a MS

Londra 29 maggio 53, alla madre Elisabetta a MS
New York 12 agosto 53, " " a MS
New York 7 ottobre 53, " " a MS
New York (senza data), al fratello Enrico a MS
New York 16 dicembre 53, alla madre Elisabetta a MS
New York 30 marzo 54, " " a MS
New York 3 giugno 54, ai fratelli Enrico e Agoardo a MS
New York 23 giugno 54, al padre Pellegrino a MS
New York 9 agosto 54, al fratello Enrico a MS
New York (senza data), " " a MS
New York 22 ottobre 54, al " " a MS
New York 16 febbraio 55, alla madre Elisabetta a MS
New York (..) febbraio (..), al padre Pellegrino (a MS)
Mercato Saraceno 18 ottobre 65, a Ulisse Topi a Savigno di Romagna

Lettere inedite

Conservate al Museo centrale del Risorgimento, Roma, Vittoriano:
Lettere [34] nelle buste 2/102, 65/28(15), 255/85(2), 723/15(15), Misc. 177/30. Sono inedite e sconosciute al Santucci (1983).

Lettere scritte da Gajani

(MS = Mercato Saraceno; dove non diversamente indicato sono inviate a G.P.Marsh)

[Londra, inizio 1853] a Aurelio Saffi, Busta 255/85
Londra 5 maggio 1853 a Aurelio Saffi, Busta 255/85
New York 27 febbraio 60 a George P. Marsh (a Burlington NY) Busta 723/15
" 19 marzo 61 (a Washington)
" 10 aprile 61 (a Torino)
" 8 aprile 62
" 18 febbraio 1863 a Timoteo Riboli (medico di Garibaldi) Misc 177/30
Mercato Saraceno 6 ottobre 63 a G.P.Marsh
Torino 1 marzo 64
Torino 28 marzo 64
" idem
" 2 luglio 64
Mercato Saraceno 3 maggio 65
" 26 ottobre 65
" 15 aprile 67
" 16 ottobre 67
" 20 gennaio 68
" 10 giugno 68, lettera di Mary H. Gajani a G.P.Marsh

Lettere scritte a Gajani

- da Felice Foresti (1789-1858): Busta 65/28
New York 25 settembre 54 da Felice Foresti Busta 65/28
" 24 dicembre 54
" 31 ottobre 55
" 26 novembre 55
" 20 marzo 56
" 13 aprile 56
Genova 4 agosto 56
" 26 agosto 56
" 12 ottobre 56
" 17 ottobre 56
" 23 gennaio 57
" 1 maggio 57
" 31 gennaio 58
" 10 febbraio 58
" 20 giugno 58

- da Giuseppe Mazzini: Busta 2/102
Londra 24 novembre 1856 (a New Haven, Conn.)

[G. è citato nella corrispondenza di Mazzini, per es: in relazione con G.Modena e la preparazione dei moti di Milano del 6 febbraio 1853]

THE ROMAN EXILE

Il 24 novembre 1848 papa Pio IX, temendo un'insurrezione del popolo, fuggì a Gaeta nel regno di Napoli. Comincia qui il brano che ho tradotto dall'inglese dal libro di memorie che Gajani pubblicò negli USA sette anni dopo i fatti descritti The Roman Exile, Boston 1856. Viste da uno dei suoi protagonisti, vengono narrate dal vivo le vicende della Repubblica Romana del 1849, che deve essere considerata uno dei momenti più alti della storia del nostro Risorgimento e, come scrive Gajani, della storia d'Europa.

Erano le sei di mattina del 24 novembre 1848 quando una nota di Monsignor Muzzarelli e di altri membri della curia pontificia, informava il popolo di Roma che durante la notte il papa era fuggito. Questa notizia provocò uno scoppio generale di felicità senza limiti. I lavoratori proclamarono un giorno di festa, ma non vi furono sommosse di alcun tipo. Il primo uso che si fece della libertà appena acquisita fu quello di togliere dalle chiese tutti i confessionali di legno e di farne un immenso mucchio nella gran piazza del Popolo. Vi era un odio particolare per questi strumenti di spionaggio e di corruzione e si voleva bruciarli.

Ma comparve il capo della polizia pontificia e ordinò di rimettere i confessionali al loro posto. Il popolo non voleva ubbidire, e quell'ufficiale si appellò allora a Angelo Brunetti detto Ciceruacchio, il più influente tribuno popolare.

Ciceruacchio salì sulla montagna dei confessionali e disse: «prima avevo pensato che sarebbe stata cosa buona e giusta bruciare questi strumenti di corruzione delle nostre mogli e delle nostre figlie. Ma i nostri governanti temono che le fiamme di questo incendio possano offendere gli occhi dei diplomatici europei e mal disporli nei nostri confronti. Essi capiscono questa faccenda meglio di noi; obbediamo dunque, tanto ormai è chiaro, noi siamo liberi e nessuno andrà più a confessarsi».

Ciceruacchio aveva dunque salvato i confessionali, ma il popolo voleva un'altra vittima. Così portarono nella Piazza la ghigliottina e tutti gli strumenti di morte così disinvoltamente usati dal papa, li bruciarono e gettarono nel Tevere le ceneri e la lama. Questo fu il primo passo verso l'abolizione della pena di morte, che dopo sarebbe stata sancita per legge. Il papa comunque considerò la distruzione della ghigliottina una gran perdita e ne sentì grandemente la mancanza al suo ritorno a Roma, anche perché non trovò nessuno disposto

a costruirgliene un'altra neanche per denaro. Ma gentilmente il vescovo di Marsiglia sorse in suo aiuto inviandogli come dono due ghigliottine nuove, fatte in Francia, con tutti le migliorie moderne. In ricompensa del grande servigio reso a Santa Madre Chiesa il papa pensa di creare quel vescovo cardinale alla prima occasione.

La notizia della fuga del papa provocò in tutto lo stato pontificio la stessa gioia che aveva provocato a Roma; ma ordine e pace furono strettamente osservati dappertutto. Vi era una frase capace di far cessare tutte le passioni violente e di ispirare fiducia al popolo. Quella frase era *suffragio universale*. Non era mai stata pronunciata prima, ma tutti ne capivano perfettamente il significato. Il papa, che si era esiliato da solo, ne fu molto dispiaciuto, perché egli aveva pensato che la sua repentina fuga, lasciando lo stato senza forma alcuna di governo, avrebbe prodotto un'anarchia generale. Cosicché, cieco di rabbia, scagliò la scomunica generale contro i suoi ministri e contro tutti coloro che insieme a loro avevano concorso a mantenere l'ordine. Dichiarò inoltre che la stessa scomunica sarebbe stata estesa a tutti coloro che avessero preso parte all'annunciato suffragio generale.

La bolla papale con la scomunica fu inviata dal cardinale Antonelli a tutti i vescovi dello stato pontificio con l'ordine di affiggerla al momento delle elezioni. Ma essi non avevano voglia di correre alcun rischio per un papa che, dopo una fuga codarda, ora tuonava da un luogo sicuro. Per caso scoprimmo una copia della bolla e immediatamente le demmo il massimo rilievo possibile perché immaginavamo l'effetto che avrebbe avuto sul popolo. Infatti, perfino quelli che non avevano voglia di esercitare il loro nuovo diritto di voto, andarono alle urne in modo da manifestare in che considerazione tenevano la scomunica papale. Andarono alle urne 355.000 elettori su una popolazione di due milioni e mezzo. Ho assistito a elezioni politiche in Francia, in Svizzera, in Belgio, in Inghilterra e negli Stati Uniti d'America, eppure non le ho mai viste condotte in una maniera più calma, dignitosa e coscienziosa di quella del popolo romano in quella difficile emergenza. Molti illustri stranieri che erano presenti hanno confermato la veridicità di questa affermazione.

La nostra gente fu veramente divertita dalla vecchia farsa della scomunica, ripetuta ora come una commedia dei tempi antichi. A Roma, dove al popolo piacciono molto le pasquinate e le mascherate, si è fatto un immenso corteo attraverso le vie principali per portare in processione una copia della bolla pontificia sopra un gran drappo nero. Poi, a piazza del Popolo si è celebrato un funerale-burla in onore della morte della scomunica. Ciceruacchio, il tribuno popolare, ha presenziato l'orazione funebre e dopo la scomunica è stata sepolta in un luogo impuro.

La mattina dopo una folla di popolo si è riunita a Piazza del Popolo e là, in maniera calma e dignitosa, si è trattata seriamente la questione della scomunica al papa. Molti oratori ben conosciuti hanno parlato al popolo e alla fine è stata adottata la risoluzione di Ciceruacchio: siccome il papa è divenuto oggetto di scandalo in tutto il mondo, è stato deciso di toglierlo dalla

comunione cristiana. La decisione fu comunicata allo stesso pontefice con un documento votato all'unanimità nel quale ricorreva questa frase lapidaria: «Quando voi, signor papa, avete lasciato la città da una porta, la Bibbia vi entrava da un'altra porta, ed ora non c'è più posto per voi».

I rappresentanti del popolo, eletti a suffragio universale in tutto lo stato pontificio, si incontrarono al Campidoglio la mattina del 5 febbraio 1849. Io ero il più giovane. L'assemblea fu severa e dignitosa. I suoi membri compresero esattamente l'importanza della loro missione; inoltre erano chiaramente consci dell'idea che in quello stesso luogo l'antico senato di Roma dettava le leggi per il mondo. Ritengo che fu quest'idea che rese la nostra assemblea politica la più dignitosa e coraggiosa di quante ve ne furono in quel periodo rivoluzionario in tutta Europa. Gli stranieri ci hanno oppresso sempre, ci hanno rubato tutto, ma la nostra storia ancora rimane e la memoria orgogliosa del passato non può essere cancellata dalla coscienza del popolo di Roma.

La grande sala del Campidoglio, costruita da Michelangelo, non era ancora pronta per le nostre sessioni e andammo in corteo fino alla sala del palazzo della Cancelleria. Fu un corteo solenne. Tra i rappresentanti del popolo non c'era quasi nessuno che non avesse sofferto sotto la passata tirannia. Alcuni non erano ancora guariti dagli effetti dei tormenti patiti in orribili prigioni, altri erano ancora zoppi a causa delle pesanti catene che avevano dovuto sopportare a lungo. Nonostante ciò, la nostra prima parola, quando ci radunammo, fu *perdono*, il che voleva dire dimenticare completamente i torti subiti nel passato. Cosa ispirò il partito vittorioso a sì grande moderazione? Cosa diede a coloro che erano stati ingiuriati la forza di perdonare? Non fu la filosofia, perché noi non eravamo filosofi. Fu lo spirito cristiano più vero, coltivato dalla nostra associazione nazionale, la Giovine Italia.

I rappresentanti eletti dal popolo erano duecento. Appartenevano tutti alle classi migliori. I più numerosi erano gli avvocati e dopo di loro i ricchi proprietari terrieri. C'erano solo due commercianti. Avevamo fra noi due ebrei, due preti e un prelato, ma erano tutti gente di cultura e di idee liberali. È notevole che su duecento rappresentanti, scelti liberamente in un paese che fino allora era stato sotto il giogo del papa e dove c'era un clero numeroso e straordinariamente ricco, non ne fu trovato nessuno che volesse essere suo amico. Egli era fuggito come un traditore scoperto e non si era lasciato un solo amico alle spalle. Anche la maggioranza del basso clero, che era contenta della sua assenza, simpatizzava col popolo.

Appena furono risolti con attenzione i preliminari, la questione della deposizione del papa fu portata davanti all'Assemblea. Fu un momento solenne. Il papato carico dei crimini di parecchi secoli stava davanti ai rappresentanti del popolo romano per essere giudicato. Tutti gli intrighi della diplomazia europea non riuscirono a fermarci. Fummo minacciati di una restaurazione violenta e sapevamo che in questo caso saremmo stati condannati a morte per alto tradimento. Ma noi sentivamo l'importanza della missione che il popolo ci aveva affidato; noi pronunciammo la condanna del papato con la

coscienziosa fermezza di uomini che erano disposti a rischiare anche la vita se le loro convinzioni e il loro dovere lo avessero richiesto.

La nostra decisione comunque fu preceduta da una discussione libera, calma e dignitosa, che dalle dieci di mattina si protrasse fino a dopo mezzanotte. Tute le opinioni furono espresse nella libertà e furono informate da un senso di tolleranza e di rispetto, ma nessuno parlò in favore del papato. L'unica questione di rilievo fu quella di ritardare la scelta di un nuovo governo, e questa opinione fu sostenuta da una ristretta minoranza che riteneva che il re del Piemonte avrebbe ripreso la guerra in primavera e che voleva farne un re costituzionale d'Italia; ma anche questa minoranza ovviamente era contro il papa.

La votazione fu per chiamata personale e venne registrata con attenzione. Mi ricordo che quando si giunse a monsignor Muzzarelli, prelato pontificio per trenta anni, che aveva i titoli per diventare cardinale, egli si alzò dal suo seggio e proclamò il suo voto nel modo più solenne e deciso. Ora, vecchio e povero, è ramingo in esilio, ma la sua determinazione non può essere scossa.

Io considero la deposizione del papa un evento di importanza capitale non solo per l'Italia (la cui salvezza dipende da questo fatto), ma anche per l'intera umanità. Lo stato passeggero di violenza brutale che ora esiste a Roma non può cambiare la nostra sentenza: noi avevamo il diritto di deporre il papa, lo abbiamo deposto ed è finita per sempre col papato. La violenza straniera renderà soltanto più odiosa nella nostra memoria questa spaventosa istituzione.

Dopo la deposizione del papa, affrontammo la questione della nuova forma di governo da adottare; e qui ci potevano essere solo piccole differenza di opinione perché gli italiani, per tradizione, per sentimento, per lunga consuetudine, sono repubblicani. Così la proposta di stabilire la repubblica fu votata da tutti, tranne i quattordici che avrebbero preferito ritardare la soluzione, come ho detto prima.

Durante quella lunga discussione il popolo romano era in grande attesa: la sala e l'intero palazzo erano circondati, le strade e le piazze adiacenti occupate, tutti aspettavano con una solenne calma. Ma appena il decreto della deposizione del papa e della proclamazione della repubblica fu fatto conoscere, il popolo si esaltò in uno scoppio di gioia. Mezzanotte era già passata, ma l'intera città fu illuminata istantaneamente, le campane suonarono a distesa, bande di musicisti apparvero dappertutto e un'immensa processione alla quale tutti parteciparono trasportò quel decreto attraverso la città fino al Campidoglio, come un grande trionfo morale. Non fu una manifestazione di gioia vana. Fu la solenne dichiarazione dei nostri sacri diritti, fatta da un popolo generoso, che si sentiva pronto a combattere fino al sangue per difenderli.

Il decreto relativo alla deposizione del papa e alla proclamazione della repubblica Romana fu pubblicato la mattina del 9 febbraio 1849 «in nome di Dio e del popolo». Questa era la formula adottata da tempo dalla Giovine Italia. I colori del nuovo governo furono verde, bianco e rosso; sulla

parte bianca della bandiera spiccava il motto «Dio e Popolo». Era questo il programma del nostro movimento e noi rimanemmo costantemente fedeli ai principi cristiani della Giovine Italia. Il passaggio repentino dalla tirannia papale alla più completa libertà non fece versare né una goccia di sangue né una lacrima. Libertà totale, sia in politica che in religione: questo fu il nostro primo intento. E fummo felici di assicurarla a noi e a tutto il popolo.

Perfino i nostri nemici più acerrimi non possono negare che dalla fuga di Pio IX alla sua restaurazione ci fu in Roma un periodo di sei mesi durante i quali la libertà più assoluta fu mantenuta dalla stessa popolazione, infatti noi non avevamo un esercito permanente. Nessuno fu imprigionato, esiliato, o privato della sua proprietà per opinioni politiche o perché avverso al nostro governo. C'era un giornale, *il Costituzionale*, che apertamente invocava il ritorno della dominazione pontificia e questo giornale non fu mai perseguitato, perché la nostra costituzione garantiva la più totale libertà di stampa.

La precedente anarchia del governo pontificio aveva dato modo a diverse bande di contrabbandieri, di banditi, e di altri tipi simili, di prosperare; ma appena fu adottato l'autogoverno del popolo, tutti quei tipi sinistri lasciarono lo Stato oppure cambiarono la loro condotta. Fummo colti comunque da un grande imbarazzo quando si vennero a conoscere le condizioni disperate in cui le finanze pubbliche erano state lasciate dal papa. Lo Stato pontificio è ricco per natura. Quando fu governato da Napoleone, all'inizio del secolo, era in condizioni floride. Ma la dominazione anarchica di una casta sacerdotale corrotta, imposta allo Stato nel 1815 dal Congresso di Vienna, aveva distrutto la fiducia pubblica, rovinato l'industria, annichilito il commercio, ridotto la popolazione e reso il popolo infelice con una oppressione intollerabile. Una tensione continua opponeva la casta dominante al popolo sul quale gravava tutta la rovina, perché la prima godeva costantemente del sostegno degli eserciti stranieri.

Le tasse ordinarie che il papa impone ogni anno ai suoi sudditi sono di oltre dieci milioni di scudi, o dollari, e inoltre tutti devono pagare un'imposta ulteriore per i lavori pubblici, per gli stipendi dei giudici e di altri funzionari. Leone XII fu il primo papa che creò il debito pubblico. Fu nel 1828, quando la questione dell'emancipazione dei papisti fu dibattuta in Inghilterra. Il papa vi inviò due milioni di dollari, che furono usati probabilmente per corrompere giornalisti e oratori. Da quell'epoca alla fuga di Pio IX il debito pubblico è aumentato a quarantadue milioni, tutti divorati dalla «lupa», la cui voracità non è mai sazia, avendo ancora più fame dopo aver mangiato che prima, come dice Dante.

Ma il balsamo della libertà è in grado di guarire tutte le orribili ferite che il dispotismo infligge a una nazione. L'assemblea costituente romana ha abolito immediatamente la pena di morte e ha stabilito il processo con una giuria. La libertà più totale in materia di politica e di religione è stata garantita per legge. La libertà personale e il diritto di proprietà sono stati dichiarati sacri e inviolabili. L'istruzione pubblica è completamente gratuita. Sono state promosse religione e moralità pubblica, e non vi è stata traccia,

nelle nostre riforme, di socialismo né di comunismo. Vi è stata quindi una rapida trasformazione e nella primavera del 1849 la condizione della nostra repubblica era promettente. La successiva lunga resistenza del popolo contro la restaurazione pontificia è la migliore evidenza dell'amore per le libere istituzioni e della forza che avevamo acquisito in breve tempo.

Nel marzo 1849 un decreto dell'Assemblea costituente romana conferì all'illustre patriota italiano Giuseppe Mazzini la cittadinanza romana, invitandolo a venire a Roma. Subito dopo il popolo di Roma lo elesse rappresentante e l'assemblea lo nominò, insieme a Giuseppe Armellini e Aurelio Saffi, triumviro per rappresentare il potere esecutivo del governo. Mazzini in questa nuova carica mostrò le capacità di un grande uomo di Stato. La sua condotta saggia, moderata e dignitosa ha ridotto al silenzio le accuse dei suoi nemici più acerrimi. I grandi servizi che ha reso in quella occasione importante non saranno mai dimenticati a Roma né in Italia.

L'Assemblea costituente romana ha accettato anche l'aiuto di un altro illustre patriota italiano, il generale Giuseppe Garibaldi, il cui valore e la cui intelligenza si sono dimostrati di grandissima utilità durante l'assedio di Roma, che ebbe luogo poco dopo. Garibaldi, Calandrelli ed altri ufficiali furono incaricati di preparare un esercito; perché noi aspettavamo la ripresa della guerra d'indipendenza in tutta Italia e inoltre eravamo a conoscenza degli intrighi che il papa fuggito stava intrecciando per preparare un'orribile guerra contro di noi. Eravamo praticamente sicuri che l'Austria e la Spagna si sarebbero alleate con lui per la restaurazione. Ma non si poteva seriamente pensare che la Spagna potesse agire in maniera pericolosa, completamente rovinata com'è dall'inquisizione, dai gesuiti e dalla guerra civile.

Con l'Austria il problema, senza dubbio, era orribile; ma ci sentivamo capaci di cacciare questi feroci oppressori dall'Italia, ora che, con la deposizione del papa, avevamo rimosso l'ostacolo principale all'unità e all'indipendenza di tutta l'Italia; e per di più quasi tutti gli stati italiani erano ormai in grado di combattere insieme contro il nemico comune. Infatti, nonostante le sconfitte dell'anno precedente, la condizione dell'Italia era questa: a Venezia vi era una repubblica piena di vigore e di fiducia; la Sicilia era ancora libera; in Toscana si era instaurato un libero governo al posto del granduca che era fuggito a Gaeta insieme al papa; in Piemonte il popolo premeva sul re per riprendere la guerra nazionale; in Lombardia la rivoluzione era stata fisicamente schiacciata, ma non domata. La nostra rovina comunque venne da chi ci avrebbe invece dovuto aiutare, cioè la repubblica francese. Quel governo, nato da una rivoluzione che aveva avuto successo, era caduto nelle mani di gente immorale ed era stato presto scosso da questioni interne di socialismo e comunismo, che avevano provocato lo spargimento di molto sangue. Luigi Napoleone aveva inseguito il progetto sconsiderato di approfittare di questi travagli interni per impadronirsi del potere supremo. Egli era noto solo per i modi sventati con i quali, in precedenza, aveva tentato di ottenere il trono di Francia. Per questo e per il suo libertinaggio depravato era divenuto oggetto

di disprezzo. Ma aveva un partito dalla sua, composto dagli ammiratori di suo zio e aveva guadagnato alla sua causa anche un altro potente partito, cioè il partito dei gesuiti impegnandosi a riportare il papa a Roma.

Nel mese di Aprile 1849 si strinse una potente alleanza tra Francia, Spagna ed Austria per rovesciare il movimento italiano e rimettere il papa a Roma. Appena ne abbiamo avuto sentore, abbiamo inviato un ambasciatore in Inghilterra per convincere il governo inglese ad opporsi a quella alleanza. L'Inghilterra godeva allora di una posizione privilegiata: era l'unica nazione d'Europa a non essere sconvolta da agitazioni interne, ed era in grado di reggersi da sola e di tenere i destini del continente nelle sue mani. Il prestigio dell'Inghilterra era talmente grande che senza sparare un colpo di cannone, semplicemente col peso della sua influenza, avrebbe potuto assicurare il trionfo delle politiche liberali in tutta Europa. E ciò le avrebbe assicurato un'influenza generale e un grande beneficio. Ma il trionfo di una politica liberale in Europa avrebbe poi reagito contro l'Inghilterra stessa mettendo in pericolo l'esistenza e i privilegi dell'aristocrazia inglese, che era a capo del governo. Il ministro inglese quindi decise di schierarsi dalla parte sbagliata in favore del dispotismo e del papa. Questa vile abdicazione a una nobile missione sarebbe stata la causa della rovina morale dell'Inghilterra, e la preparò alla umiliazione ed al pericolo in cui si trova oggi.

Lord Palmerston, uomo volgare e ambizioso, la cui condotta senza principi ha disonorato continuamente il suo paese, si rifiutò di incontrare il nostro ambasciatore, e in un'udienza strettamente privata troncò il suo discorso dicendogli: «il papato deve essere restaurato a Roma, perché serve a mantenere l'equilibrio e la pace in Europa».

Ma ecco! Dio confonde i consigli dell'empio e frustra i progetti fondati sull'iniquità. L'equilibrio è rotto e non vi è pace in Europa, nonostante il papato sia stato restaurato a Roma. Mantenere l'Italia divisa e sottomessa è il grande obbiettivo della diplomazia europea, e per questa ragione tutte le potenze d'Europa, cattoliche, protestanti e scismatiche, concordano all'unanimità che il movimento insurrezionale italiano debba essere rovesciato e che il papa debba rientrare in Roma, con una potente alleanza stretta per l'interesse generale dell'Europa.

Ma Sismondi, che conosceva la situazione d'Europa molto meglio di quanto la conoscano gli attuali miseri diplomatici dalla vista corta, profetizzò con la famosa frase: «non vi sarà pace in Europa finché quella nazione che per prima, nel medioevo, ha acceso la fiamma della civiltà e della libertà, non potrà godere essa stessa della luce a cui ha dato vita».

La mattina del 26 aprile 1849 la flotta francese apparve davanti al porto di Civitavecchia. Un ufficiale scese a terra e domandò al comandante della città di permettere lo sbarco pacifico dell'esercito che era a bordo delle navi. «La repubblica francese», disse l'ufficiale «sa che voi siete minacciati dal rischio di un'invasione austriaca e ha mandato un esercito per sorvegliare le mosse austriache in Italia: è questo il vero interesse della Francia».

Il comandante di Civitavecchia espresse chiaramente il dubbio che i francesi venissero a distruggere la repubblica romana e a restaurare il papato.

«Non è possibile», replicò l'ufficiale francese, menzionando il quinto articolo della nuova costituzione francese che dice: «la repubblica francese non combatterà mai contro la libertà di nessun popolo».

In breve i francesi sbarcarono a Civitavecchia con un imbroglio vergognoso e immediatamente si diressero verso Roma, che pensavano di cogliere di sorpresa. Così cominciarono un'opera gesuitica con tattica gesuitica.

La città di Roma è sempre stata considerata incapace di opporre alcuna resistenza a causa della sua posizione, della sua grandezza e della mancanza di mura fortificate. Non vi era stata battaglia o assedio a Roma dal 1527 quando la città era stata assediata dal Conestabile di Borbone con un esercito di avventurieri francesi tedeschi e svizzeri, i più empi mercenari del tempo. Erano al soldo di Carlo V, il fatale distruttore dell'indipendenza e della libertà italiana. Il papa, Clemente VII, che fu la causa dell'attacco si era ritirato in un castello imprendibile e aveva abbandonato il popolo alla furia violenta dei mercenari.

Il popolo romano si era organizzato da solo e aveva combattuto coraggiosamente per difendere le proprie case. Il famoso artista Benvenuto Cellini aveva ucciso un capo dell'esercito nemico; ma nonostante tutto i nemici erano entrati in città da un passaggio sotterraneo scoperto grazie alla perfidia di un artista tedesco che risedeva a Roma.

È impossibile reprimere un brivido di orrore quando si leggono le descrizioni delle crudeltà che questi barbari commisero a Roma. Eppure subito dopo molti di loro morirono a causa di una malattia, e così si rinforza il detto secondo il quale l'Italia è sempre stata la tomba dei suoi conquistatori. Fu questa l'ultima battaglia del popolo romano. I papi hanno impedito l'uso delle armi e i giovani romani non hanno mai avuto occasione di combattere se non in paesi stranieri e sotto bandiere straniere. Tuttavia essi hanno mantenuto uno spirito guerriero.

All'annuncio della caduta di Civitavecchia in mano all'esercito francese, che ora stava marciando su Roma, l'Assemblea costituente romana convocò immediatamente una seduta straordinaria e promulgò il seguente coraggioso decreto: «L'Assemblea decide di rispondere alla forza con la forza».

Dopodiché l'Assemblea si presentò in una gran piazza dove nel frattanto la guardia nazionale stava radunando la folla. Il nostro presidente spiegò chiaramente che non solo la Francia, ma anche la Spagna e l'Austria cospiravano col papa e con il re di Napoli per rovesciare il movimento italiano e rimettere il papa a Roma. Egli aggiunse anche che Russia, Inghilterra e Prussia approvavano quella alleanza e che, a dispetto di tutta questa manovra dell'intera Europa contro di noi, l'Assemblea era determinata a opporre una resistenza ad oltranza, e che si affidava al popolo per l'esecuzione di questo decreto.

Vi è qualcosa di grande e di poetico nel popolo di Roma. All'intimazione di resistenza ad oltranza nessuno ebbe paura, anzi, alcuni furono orgogliosi

ed eccitati dall'idea che Roma stesse sola difronte all'Europa. Il tribuno del popolo, Ciceruacchio, parlò alla folla; ma era troppo emozionato e riuscì a dire solo poche parole. «Un nuovo Brenno» disse «e nuovi Galli sono alle porte di Roma, minacciano di ridurre noi, le nostre mogli e i nostri figli in schiavitù del papa. Proprio ora abbiamo spezzato le nostre catene, come Spartaco. Sopporterete di essere incatenati di nuovo?». Un terribile grido «no, no, mai!» si levò forte come un tuono dalla folla e fu seguito da una scena commovente. Tutti cominciarono ad abbracciarsi l'un l'altro, come se fosse per l'ultima volta e poi si diressero ai rispettivi Rioni.

Robuste barricate cominciarono allora ad essere alzate per tutta la città. Tutti si misero al lavoro con impegno. Adulti e giovani faticavano insieme in quel duro compito, donne e bambini trasportavano i materiali, i vecchi davano consigli e incoraggiamento. Per dirigere questo movimento generale e per comandare la battaglia imminente, l'assemblea nominò quattordici dei suoi membri, uno per ogni rione, con poteri discrezionali e con l'ordine di difendere il territorio palmo a palmo.

Io ebbi l'onore di essere nominato comandante al rione VII e stabilii il mio quartier generale a Ponte Sisto, che dovevo difendere. Lavorammo duro giorno e notte per alzare le barricate. La mattina dopo tutto era pronto per la difesa e il morale del popolo era alto. Avevamo solo diecimila fucili, con i quali furono equipaggiati i combattenti migliori; agli altri furono date delle picche e quel che potemmo trovare.

Alle nove del 30 aprile 1849 una sentinella piazzata in cima alla cupola di San Pietro avvisò che i francesi erano in vista. Garibaldi che era a Porta San Pancrazio lanciò il grido di allerta alla sua destra che fu immediatamente udito riecheggiare alla sua sinistra, segno che le mura erano ben difese.

Il piano del generale francese era di arrivare alle porte di Roma alle nove, prendere la città in due ore, cantare una messa solenne di ringraziamento a San Pietro e dopo pranzare felicemente nel palazzo pontificio in Vaticano, insieme agli ufficiali principali. Non si può negare che fosse un bel piano; ma il generale francese aveva dimenticato di consultarsi col popolo romano perché era troppo occupato con l'esecuzione del suo progetto, cosicché non ebbe successo a causa della mancanza di cooperazione da parte nostra. Venimmo infatti a conoscere il piano troppo tardi, quando lo trovammo in tasca a un prigioniero.

La chiave di Roma è il Gianicolo e la città era stata sempre attaccata da quella parte, per la prima volta da Porsenna e per l'ultima dal Connestabile di Borbone; così ci aspettavamo che il primo attacco dei francesi sarebbe stato contro Porta San Pancrazio. Garibaldi, con la forza del nostro piccolo esercito, prese posizione a ridosso della porta. Ma il generale francese, informato da una spia che il giardino del papa in Vaticano era difeso solo da qualche guardia nazionale, diresse il suo attacco in quella direzione.

I francesi sono senza dubbio gente di guerra; vanno a combattere con gioia ed entusiasmo, senza curarsi per niente del motivo o delle ragioni

della guerra. Combattono con lo stesso ammirevole valore contro i poveri beduini in Africa, contro gli italiani a Roma, i loro fratelli a Parigi, i Russi in Crimea e forse combatterebbero nello stesso modo contro gli inglesi, ora loro alleati. Per di più tutti i soldati francesi mandati contro Roma erano stati temprati alla guerra in Africa. Eppure un pugno di cittadini di Roma, male armati, riparati solo dal muro di un giardino, ha respinto il tremendo attacco francese. L'assalto fu rinnovato tre volte, sempre con truppe fresche, ma anche i romani avevano i loro rinforzi.

Il colonnello Calandrelli, il nostro migliore artigliere, era malato quel giorno; ma all'udire il rombo del cannone e informato del pericolo che correvano i suoi amici nel giardino del papa, dimenticò di essere malato e li raggiunse con due piccoli cannoni usati dalla guardia nazionale. Questi due cannoni erano stati predisposti dal papa ed erano quindi stati battezzati con i nomi di San Pietro e di San Paolo. E questi nuovi apostoli, sotto la direzione del colonnello Calandrelli, ebbero successo nel persuadere i francesi che avrebbero fatto meglio a ritirarsi e ad aspettare un momento più propizio per pranzare in Vaticano.

Quando Garibaldi vide i francesi passare in ritirata difronte a Porta San Pancrazio, fece una sortita e li attaccò di fianco. Essi si girarono di fronte e vi fu una battaglia generale, in campo aperto. I francesi levarono il grido di guerra «Francia, Francia!» e i romani risposero con l'antico grido «Italia e Roma». Si combatté furiosamente dalle due parti fino circa alle tre del pomeriggio, quando i francesi cominciarono a essere stanchi e scoraggiati. Garibaldi ne ebbe la chiara percezione e ordinò l'uscita della riserva. Era composta di un reggimento chiamato Prima legione romana, il meglio della gioventù di Roma, e di un battaglione di fucilieri, tutti studenti dell'Università. essi accolsero l'ordine con un grido di gioia e marciarono rapidamente attraverso la città accompagnati dai saluti e dagli auguri di madri, sorelle e amanti. Arrivarono sul campo di battaglia col morale altissimo: non spararono un colpo, ma si scagliarono furiosamente sui francesi con le spade sguainate e le baionette.

I francesi non furono in grado di reggere questo nuovo tremendo assalto, voltarono la schiena e scapparono via velocemente. Molti furono uccisi e noi prendemmo circa seicento prigionieri. Il generale francese si ritirò sulla collina di Castel di Guido e da là inviò un ufficiale a Roma per trattare un armistizio. Quell'ufficiale ci disse che essi avevano molti soldati feriti e nulla per curarli, perché il generale non aveva contemplato l'eventualità di essere sconfitto dal popolo di Roma.

Noi concedemmo l'armistizio così implorato e inviammo alcuni chirurghi al campo nemico con tutti gli strumenti necessari per curare i feriti. Il giorno dopo la guardia nazionale ha servito la colazione ai prigionieri, che poi sono stati liberati. Questa nostra nobile condotta è stata ricompensata con un tradimento.

La nostra gioia per la vittoria era senza limiti. Ed era naturale: un piccolo popolo, male equipaggiato, assalito a tradimento dal migliore esercito

d'Europa, lo aveva sconfitto. E per di più i francesi avevano dimostrato un grande disprezzo per il popolo di Roma. Quando un membro dell'assemblea francese domandò che cosa sarebbe successo se i romani avessero resistito all'esercito inviato per rimettere il papa sul trono, uno dei ministri gli rispose: «Non ti preoccupare, gli italiani non combattono». Era una bella frase e si sa che per i francesi una bella frase vale più di dieci buone ragioni. Ma non è così per noi: abbiamo combattuto con coraggio e abbiamo dato ai francesi una lezione per imparare a parlare con buon senso la prossima volta.

La vittoria fu ottenuta esclusivamente dai cittadini di Roma; non vi erano a Roma a quell'epoca né stranieri, né italiani di altre parti d'Italia. Alcuni vennero dopo, ma il loro numero fu sempre piccolo. È anche curioso sentire che gli invasori francesi e austriaci chiamano stranieri gli italiani che sono venuti ad aiutare i loro fratelli a Roma.

I francesi ci hanno intrattenuto con falsi discorsi di pace finché non hanno fatto sbarcare a Civitavecchia un'armata ancora più potente, e poi rompendo l'armistizio, hanno ripreso la guerra a tradimento. Nel frattempo i loro alleati cooperavano con loro. L'Austria è penetrata nello Stato romano dal nord e ha conquistato Bologna e tutte le nostre città settentrionali; il re di Napoli ha occupato le province orientali e un'armata spagnola è sbarcata nel regno di Napoli.

Combattendo da soli contro queta potente alleanza non avevamo speranza o possibilità di successo. Ma abbiamo combattuto con coraggio, abbiamo resistito fino all'estremo per difendere i nostri diritti che venivano calpestati. Abbiamo firmato la nostra protesta col sangue e in questo modo abbiamo assicurato il trionfo futuro della nostra causa. Il papato, il peggior nemico d'Italia, è annegato nel nostro sangue, il suo cadavere galvanizzato è ora tenuto in piedi dalle baionette di brutali soldati stranieri, ma essi non lo potranno riportare in vita: la sua puzza arriva fino al cielo.

L'assedio di Roma è stato uno degli eventi più importanti della nostra epoca e anche il crimine più infame della diplomazia europea. Le sue conseguenze si risentiranno mentre si avvicina la crisi dell'Europa; allora verrà valutato nella maniera giusta. La descrizione di quell'evento riempirebbe un libro intero, che sarebbe di grande interesse. Mi auguro che una persona competente lo presenti al pubblico nella sua vera luce.

Il 1 luglio 1849 la condizione di Roma era disperata. Non potevamo più mantenere le nostre posizioni esterne contro un'armata troppo numerosa né quindi potevamo impedire ai francesi di avvicinarsi alla città e di lanciarvi le loro orribili bombe. Inoltre un ufficiale prussiano che era a Roma, ebbe il permesso di visitare il nostro fronte per sperimentare un nuovo tipo di mina. Egli scoprì così un vecchio passaggio sotterraneo e fece entrare i francesi in città dietro le nostre linee. Infuriò nella notte una tremenda battaglia dentro le mura, fu combattuta all'arma bianca e fu sanguinosa. Alla fine riuscimmo a fermare l'avanzata dei francesi. Ma i nostri rifornimenti erano esauriti e gran parte dei combattenti erano feriti, malati o erano caduti sul campo. Tutto

quel che il valore e la virtù avevano potuto fare era stato fatto in maniera coraggiosa e generosa. Non era più possibile alcuno sforzo ulteriore.

L'assemblea, valutando questa situazione, emanò il seguente decreto: «Abbandoniamo la difesa perché è divenuta impossibile; ma ci rifiutiamo di capitolare e rimarremo a fare il nostro dovere».

Il 3 luglio i francesi entrarono cautamente in città. Le strade erano silenziose e desolate, l'aspetto della città era triste e desolato, il sole della libertà era tramontato, l'oscuro fantasma del papato lanciava la sua ombra orribile sulle rovine della guerra e sui miserabili volti di un popolo oppresso. Quando l'avanguardia francese arrivò in Campidoglio, trovò l'assemblea romana che stava proclamando al popolo la costituzione che era stata adottata per la repubblica. I soldati francesi rimasero impressionati da quella cerimonia imponente e non osarono disturbarla. Ma subito dopo un reggimento francese mandato apposta dal generale in capo entrò nell'aula generale del Campidoglio con uno spiegamento ridicolo di forze e di coraggio.

I rappresentanti del popolo erano seduti sui loro seggi, calmi e dignitosi, e stavano discutendo una nuova legge. I soldati francesi, puntando le baionette al nostro petto, ci intimarono, con un linguaggio ingiurioso, di abbandonare l'aula e la città.

Noi protestammo, e questo fu il tenore della nostra protesta: «Nel cospetto di Dio e davanti all'umanità, l'Assemblea costituente romana protesta contro l'insulto della forza bruta con il quale un esercito repubblicano francese distrugge la libertà del popolo di Roma, perfino violando il quinto articolo della sua stessa costituzione».

I soldati nemici e i loro perversi capi risero alla nostra protesta, perché erano più forti di noi; ma Dio la ha ascoltata. E i membri dell'assemblea francese furono dopo breve tempo imprigionati e inviati in esilio dagli stessi soldati con i quali ci avevano oppressi. Nessuno può avere compassione del loro destino. Essi avevano previsto il pericolo, ma non ebbero il coraggio di porvi rimedio: codardi, sono morti per paura di morire.

Dio, che ha retribuito duramente i nostri oppressori e i loro complici, senza dubbio guarderà con misericordia alla nostra miseria e alla fede che riponiamo nella sua giustizia eterna.

Abbiamo anticipato che la vendetta pontificia non avrebbe avuto limiti. Il cardinale Richelieu, un prete del papa, scrisse questa sentenza: «Un prete non perdona», e noi lo sapevamo per esperienza. Ma il generale francese, ubbidendo agli ordini di Luigi Napoleone, non restaurò immediatamente il governo pontificio. Ci fu un periodo di ventiquattro ore durante il quale tutti coloro che volevano e potevano andarsene non incontrarono opposizioni; perfino Luigi Napoleone temeva le sommosse che la cruenta vendetta del papa avrebbe provocato in tutta Europa. Ma la sua cautela si manifestò inutile. Il papa, incapace di raggiungere i principali capi della rivoluzione, che erano fuggiti, pose le sue mani su figure di secondo piano con estrema crudeltà. Un giornale conservatore di Firenze, che è sottoposto alla censura degli austriaci,

pubblicò nel 1851 le statistiche delle vittime della restaurazione pontificia. Seimila furono uccisi dalla guerra. Duecentotrenta furono giustiziati durante i primi due anni di restaurazione, oltre a quelli che morirono nelle carceri dove erano stati rinchiusi ottomila prigionieri. Il numero degli esiliati superò i ventimila, inclusi quelli che fuggirono per timore di essere perseguitati. Non vi è esempio nella storia di una vendetta più vasta perpetrata da un sovrano restaurato sul trono.

Due lettere inedite di Gajani a George P. Marsh, ambasciatore degli Stati Uniti d'America in Italia, scritte prima e dopo la battaglia di Mentana del 3 novembre 1867

Archivio Centrale del Risorgimento, Roma, Vittoriano:
1. del 16 ottobre 1867, busta 723/15 (13)
2. del 20 gennaio 1868, busta 723/15 (14)

Mercato Saraceno
16 ottobre 1867

Ill.mo Signore,

sperava di rivedere Lei e la gentilissima sua Signora alla fine del corrente autunno; ma diverse ragioni mi consigliano di passare anche il prossimo inverno qui in casa di mio padre. La mia salute è stata sufficientemente buona nell'estate. Ora io risente un poco della stagione umida e fredda; ma non da temere una nuova ricaduta. Mi rimane una tosse cronica che sarà difficile a vincersi; ma le lesioni della laringe e della trachea sembrano essere stabilmente cicatrizzate.

Che le pare del presente movimento per Roma? Sinora le bande non hanno armi; ma non si può negare che il movimento è veramente populare. Se continua ancora un poco, si può essere certi che Garibaldi raggiungerà i suoi e prenderà Roma. Il suo piano sembra essere quello di attirare il nerbo delle truppe mercenarie del papa nella provincia di Viterbo al Sud-Ovest *(sic)* di Roma, mentre i suoi ingrossano in silenzio al Nord-Est, con intenzione di piombare su Roma dalla parte che contiene solamente orti e vigne. Se non stassi male, credo non saprei resistere alla smania di partecipare a questa ultima battaglia della nostra indipendenza. Io non credo all'intervento francese: per terra, attraverso tutta l'Italia, è impossibile; per mare si dovrebbe limitare a 15 o 20 mila uomini e non riescirebbe.

Chi sarà il nuovo Presidente degli Stati Uniti? A me sembra che in quella grande nazione sia incominciato un movimento di trasformazione il quale ha gran bisogna d'esser guidato bene.

Mia moglie sta benissimo e desidera di presentare distinti ossequi a Lei ed alla sua Signora: a questa abbia la bontà di ricordarmi con ogni stima e rispetto. Gradisca i miei ossequj e mi abbia sempre per

suo dev.mo e obblmo servo
Guglielmo Gajani

Mercato Saraceno
January 20th, 1868

Ill.mo Sig. Ministro,

mi permetto di presentarle nuovi ringraziamenti pei giornali che mi manda. Le gentili di Lei visite, attenzioni e dimostrazioni d'affettuosa ricordanza non mi sono mai venute meno durante le mie lunghe sofferenze e mi furono di molto conforto. Ne serberò sempre grata memoria. La mia malattia, dicono i medici, è finita; in quanto che la natura, di per sé, ha operato una completa cicatrizzazione nella mia laringe e nella mia trachea. Ma rimangono le conseguenze di tante perdite di sangue. Sono debole e non posso liberarmi dalla tosse: forse progredirò in meglio a Primavera.

Sono molto addolorato pel cattivo andamento degli affari italiani. Quando le scrissi altra volta, io non credeva all'intervento francese perché non avea idea di un tradimento interno che lo permettesse! Si può facilmente condannare l'opportunità del movimento di Garibaldi; ma non si può negare che esso rappresentava il vero spirito nazionale, che sente di non poter andar avanti finché Roma è fomite interno di reazione e disorganizzazione, invece d'essere, la sola che sia possibile, Capitale d'Italia. Il Governo abbandonò l'iniziativa di Roma dal momento che Menabrea manipulò con Napoleone la famosa Convenzione di Settembre. Minghetti la fece passare falsificandone il senso; se pure egli stesso non fu ingannato dal Menabrea. Ma quell'iniziativa fu naturalmente riassunta dalla Rivoluzione. Giunte le cose al punto che erano, ed attesa la minaceria dell'intervento francese, il Governo italiano non avea altro rimedio che occupar Roma. Questo fatto disarmava i volontari ed impediva l'intervento: difatti Napoleone non mandò le sue truppe se non quando fu ben certo che eravamo caduti in man del triste savojardo. Napoleone sapeva benissimo che Roma non si prende con un colpo di mano da truppe sbarcate a Civitavecchia: il suo generale Oudinot, che lo tentava nel 1849, fu battuto; e la prese poi dopo 3 mesi di regolari lavori di assedio. Ma allora Roma era isolata, oggi avrebbe avuto dietro di sé l'Italia. Diveniva necessario fare una guerra regolare passando le Alpi e superando il famoso quadrilatero, oltre

Alessandria, Piacenza e Bologna. Noi non eravamo preparati; ma è facile difendersi in casa propria e prepararsi all'ombra delle proprie fortezze.

Il re si lasciò ingannare da Menabrea e si gettò nella reazione. Costui si è imposto alla nazione ed ha minato la monarchia: per ora gli italiani dissimuleranno; ma a suo tempo ne vedremo le conseguenze. Certamente nessun uomo ha fatto più di Garibaldi per l'unione d'Italia; e niuno certo l'ha odiata e tentato di prevenirla come Menabrea: io sento rabbia d'avere vissuto sino a vedere Garibaldi in prigione e Menabrea imposto come despota alla nazione! Menabrea ha osato vantarsi in parlamento d'avere abbandonata la Francia per servire l'Italia e di avere assunte le redini del potere quando nessuno el voleva. Quant'al primo tutti sanno che egli sorto dal nulla s'era fatto ricco, teneva sette impieghi, e godeva i primi onori in Italia: divenendo cittadino francese perdeva tutto e guadagnava niente. Degli uomini come Menabrea ce ne sono troppi in Francia; ed esso sarebbe finito obliato e disprezzato come il suo concittadino Mollard. La fama di cui gode tra noi è, in grossa parte, dovuta ad intrighi settarii: certamente poi non si appoggia ad alcun libro pubblicato o ad alcun'opera fatta da esso. Certamente che nessun italiano voleva ascendere al potere a patto di servire la Francia e tradire l'Italia: ci voleva un rinnegato savojardo per farlo. Esso ha ripetuta l'infame bestemmia di Moustier "Roma e lo Stato pontificio non sono necessarii all'unità d'Italia"!

Gradisca gli ossequj miei e di mia moglie e li presenti anche alla sua Signora e mi abbia per

suo dev.mo servo
Guglielmo Gajani

Note: L. F. Menabrea stipulò la Convenzione di settembre con Napoleone III nel 1864, fu capo del governo nel 1867-69 e fece imprigionare Garibaldi in seguito alla battaglia di Mentana.
F. Mollard, generale alla seconda guerra d'Indipendenza, eroe della battaglia di San Martino (1859). M.F.Moustier, ambasciatore in Francia nel 1866-68.

FELICE GOVEAN, LA «GAZZETTA DEL POPOLO» E I VALDESI

di Bartolo Gariglio

1. La «Gazzetta del popolo» assunse un notevole rilievo nel Risorgimento, recando nel decennio cavouriano un contributo significativo alla formazione dell'opinione pubblica del Regno sardo, tanto della capitale quanto delle province. Il quotidiano iniziava le pubblicazioni il 16 giugno 1848, precedendo di pochi giorni l'uscita di quello che sarebbe risultato il giornale antagonista, il periodico cattolico «L'Armonia», di tendenze prima conciliatoriste, poi intransigenti.

L'estate del 1848 rappresentò un momento importante per il giornalismo piemontese che, a otto mesi dalla pubblicazione delle lettere patenti del 30 ottobre 1847, concedenti una moderata libertà di stampa, era ormai pronto a compiere un salto di qualità e a dar vita a testate, che come la «Gazzetta» ambivano a rivolgersi non solo a ristrette *élites*, ma a raggiungere un pubblico più vasto.

In effetti la «Gazzetta» divenne rapidamente il quotidiano di gran lunga più diffuso sul piano nazionale, con tirature significative anche a livello europeo: essa toccava i 10.000 associati già nel 1850 e raggiungeva i 14.000 nell'estate del 1855 nelle fasi culminanti della guerra di Crimea. Se questi erano i punti alti, pur sempre significativi erano i dati della diffusione media, non lontana dalle sette-ottomila copie; nettamente superiore a quella del secondo quotidiano per numero di lettori, «L'Armonia» appunto: i suoi associati erano 2787 nel 1855 e raggiungevano i 4.000 alla vigilia delle consultazioni politiche del 1857, che vedevano il quotidiano di don Margotti fortemente impegnato nella campagna elettorale a sostegno delle candidature clericali[1].

Allora le redazioni dei giornali erano ridottissime. Per la «Gazzetta del popolo» possiamo ricordare il direttore, Felice Govean, nato a Racconigi nel 1819 da una famiglia borghese da secoli al servizio dei Savoia. Non priva di tradizioni culturali, era tuttavia decaduta dopo che tanto il nonno che il padre avevano fatto aperta adesione ai principi della rivoluzione francese:

[1] Cfr. B. Gariglio, *La stampa quotidiana torinese del Risorgimento*, in «Quaderni del Centro studi C. Trabucco», n. 20 (*La stampa in Piemonte tra Ottocento e Novecento*), 1994, pp. 27-28.

il secondo anzi con spiccate tendenze giacobine[2]. Giovanni Battista Bottero, che svolgeva le funzioni di capo-redattore, era, invece, nizzardo come Garibaldi; aveva seguito i corsi di retorica e filosofia presso il collegio dei gesuiti della sua città; era quindi venuto a Torino per frequentarvi l'università: titolare di un posto gratuito nel Collegio delle province, si era laureato brillantemente in medicina il 2 luglio 1847, con una tesi sullo scorbuto[3]. Nella redazione della «Gazzetta del popolo» ebbe inoltre una parte di rilievo Alessandro Borella, medico come Bottero e deputato a partire dalla seconda legislatura. Dotato di una facile dialettica, fu uno degli esponenti di punta di quella polemica anticlericale del giornale di cui parlerò in seguito[4]. Tra i membri della redazione meritano ancora di essere ricordati Cesare Dalmazzo, autore di articoli di carattere politico[5], e il poeta e letterato Norberto Rosa, entratovi nel 1850[6].

La «Gazzetta», nota -come si è visto- per le sue posizioni anticlericali, si caratterizzò nei primi mesi di vita per le tendenze giobertiane piuttosto spiccate, seppure di un giobertismo di sinistra, non insensibile agli scritti antigesuitici del filosofo[7]. Felice Govean, che giungeva al giornalismo dopo aver pubblicato una serie di volumetti a carattere popolare, destinati ad incontrare

[2] Su Govean cfr. V. Bersezio, *Il regno di Vittorio Emanuele II. Trent'anni di vita italiana*, Roux e Favale, Torino 1889, vol. V, pp. 28-30 e 33-35; Id., *Commemorazione di Felice Govean*, Bona, Torino 1899; V. Castronovo, *Giornalismo e giornalisti piemontesi nel decennio postunitario*, in *Il giornalismo italiano dal 1861 al 1870*. Dagli atti del 5° Congresso dell'Istituto nazionale per la storia del giornalismo, Ed. 45° Parallelo, Torino s.d. (ma 1966), pp. 4-5 e 11; E.R. Papa, *Origini delle società operaie in Piemonte*, Lerici, Milano 1976, pp. 93-94.

[3] Su Bottero cfr. V. Bersezio, *Il regno di Vittorio Emanuele II* cit., vol. V, pp. 30-31 e 33-34; E. Amicucci, *G.B. Bottero, giornalista del Risorgimento*, Soc. Ed. Torinese, Torino 1935; V. Castronovo, *Giornalismo e giornalisti piemontesi* cit., pp. 4-6. Inoltre G. Lacorotondo, *Bottero Giovanni Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1971, vol. XIII, pp. 432-40.

[4] Cfr. V. Castronovo, *Giornalismo e giornalisti* cit., p. 5; ma dello stesso Castronovo si veda pure il profilo biografico dedicato a Borella in *Dizionario biografico degli italiani* cit., vol. XII, pp. 528-29. Sull'anticlericalismo di Borella cfr. G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità. 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 25 e *passim*.

[5] Su di lui si vedano i cenni biografici contenuti in Museo del Risorgimento di Torino, Archivio storico della «Gazzetta del popolo», *Elenco della redazione dal 16 giugno 1848*, p. 3.

[6] Egli proveniva dal «Messaggiere torinese», che aveva cessato le pubblicazioni alla fine del 1849. Sulla collaborazione di N. Rosa al giornale di Brofferio cfr. F. Della Peruta, *Il giornalismo dal 1847 all'Unità*, in *Storia della stampa italiana*, a cura di V. Castronovo e N. Tranfaglia, Laterza, Roma-Bari 1979, vol. II, p. 334. Su Norberto Rosa cfr. inoltre *Dizionario del Risorgimento nazionale dalle origini a Roma capitale*, diretto da M. Rosi, Vallardi, Milano 1937, vol. IV, p. 107 ed *Elenco della redazione* cit., p. 3.

[7] Cfr. B. Gariglio, *Stampa e opinione pubblica nel Risorgimento. La «Gazzetta del popolo» (1848-1861)*, Angeli, Milano 1987, pp. 25 sgg.

grande successo di pubblico[8], già nella primavera del 1848 dedicava un interessante profilo biografico a Vincenzo Gioberti, analizzandone con precisione, seppure con intenti divulgativi, il pensiero politico[9]. Ancora nell'autunno del 1848, la «Gazzetta» dava ampio spazio agli atti della giobertiana Società per la Confederazione italiana; seguiva inoltre colla più viva partecipazione il Congresso federativo da questa promosso a Torino a partire dal 10 ottobre 1848; nello stesso mese pubblicava un *Catechismo*, chiaramente rivolto alle classi subalterne, in cui venivano esposti i principi del giobertismo[10].

Dal novembre-dicembre 1848, dopo la fuga di Pio IX a Gaeta e l'assunzione da parte di quest'ultimo di posizioni nettamente antiliberali, i toni del giornale tendevano a tramutarsi da neoguelfi in neoghibellini ed il papato appariva «eterna causa d'infiniti guai per l'Italia»[11]. Il giornale assumeva allora un carattere anticlericale: era il suo un anticlericalismo di natura antitemporalista, dovuto a ragioni politiche, non teologiche.

La rottura che che si era determinata nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche in seguito agli avvenimenti romani, non conduceva la «Gazzetta» ad esiti razionalistici. Sono posizioni che affioreranno sul giornale alquanto più tardi, soprattutto verso la metà del decennio successivo e soprattutto ad opera del Borella[12]. Ancora per molto tempo essa si muoverà nell'ambito di posizioni teistiche e cristiane, seppure di un cristianesimo *sui generis*: un cristianesimo «popolare», tutto incentrato sulla figura del «Cristo, che tanto predilesse i poveri e i deboli»[13] e democratico: «Osiamo rammentare -scriveva il 17 luglio- [...] che il trionfo della vera religione non può andar separato dal trionfo della vera democrazia. Sacrificate questa e avrete sacrificato la religione. Ma siccome è impossibile annichilire sì l'una che l'altra, così il trionfo di ambedue è certo. La questione non è che di tempo, ma l'avvenire

[8] F. Govean, *Balilla*, Torino s.d. (ma 1848), pp. 22; Id., *Ferruccio. Cenni storici*, Torino 1848, pp. 24; Id., *La battaglia di Legnano*, Torino 1848, pp. 26; Id., *Vincenzo Gioberti cenni pel popolo*, Torino 1848, pp. 24; Id., *Stamura d'Ancona*, Torino 1848, pp. 22; Id., *Gagliaudo*, Torino s.d. (ma 1848), pp. 22. Essi furono tutti editi dalla tipografia Baricco e Arnaldi, tra il tardo inverno e la primavera del 1848. In Id., *Stamura d'Ancona* cit., p. 22 si legge che del *Balilla* erano state esaurite tre edizioni di 12.000 copie complessive e che di poco minore era il numero di copie vendute del *Ferruccio*. Sulla fortuna di questi lavori, che avevano procurato «lauti guadagni al tipografo editore», cfr. V. Bersezio, *Commemorazione di Felice Govean* cit., p. 34.

[9] F. Govean, *Vincenzo Gioberti* cit. Per un'analisi di questo opuscolo cfr. B. Gariglio, *Stampa e opinione pubblica* cit., pp. 26 sgg.

[10] *Ibid*., pp. 31 sgg.

[11] *Torino, 11 agosto*, in «Gazzetta del popolo», a. II, n. 190, 11 agosto 1849, pp. 1-2. Ma si veda pure A. Borella, *Lezione di umanità ai preti*, *ibid*., a. II, n. 200, 23 agosto 1849, p. 3 e Id., *Benefattori dell'umanità*, *ibid*., a. II, n. 296, 14 dicembre 1849, p. 2.

[12] Sulle sue posizioni cfr. G. Verucci, *L'Italia laica* cit., pp. 25 e 27-28.

[13] *Torino, 28 settembre*, in «Gazzetta del popolo», a. II, n. 250, 28 settembre 1849, p. 1.

sorride ad entrambe»[14]. Un cristianesimo con prevalenti connotazioni etiche e scarse, per non dire nulle, radici dogmatiche: una religiosità che, più ancora di quanto non fosse avvenuto nel periodo giobertiano, tendeva ad assumere forti e quasi esclusive valenze politiche e sociali.

Se questa fu la linea seguita dalla «Gazzetta» in ambito religioso, sul piano politico essa assunse posizioni democratico-moderate. Tuttavia, il giornale non si rivelò insensibile ai successi della politica di Cavour, a cui si venne progressivamente accostando, soprattutto a partire dal Congresso di Parigi del 1856[15].

Vivace fu pure l'impegno del quotidiano in ambito sociale: esso svolse, infatti, una importante funzione propulsiva e di coordinamento nei confronti dell'intero movimento delle società piemontesi di mutuo soccorso, in cui la storiografia ha visto le origini del movimento operaio italiano[16].

2. La «Gazzetta del popolo», per tutto il periodo che definirei «giobertiano», non mostrava interesse per la questione protestante. La situazione mutava radicalmente col passaggio del giornale su posizioni anticlericali. Il 18 gennaio 1849 pubblicava, per esempio, un appello elettorale ai Valdesi, in cui li invitava a votare contro le forze conservatrici, contro «quella casta, che vi tenne oppressi per tanto tempo» e sosteneva, per il collegio di Perosa, la candidatura del direttore dell'«Opinione», Aurelio Bianchi-Giovini[17].

Il 6 marzo pubblicava una lettera di Graydon «ex ufficiale della Royal Navy» ed allora «attivissimo agente» «della Società Biblica Britannica e Straniera di Londra»[18], in cui questi offriva in vendita, al «prezzo modico di franchi 1 per copia», bibbie in lingua francese ed italiana[19]; il che richiedeva un certo coraggio, almeno da parte del Graydon, essendo la diffusione di bibbie in volgare un reato, che poteva essere punito col carcere.

Qualche mese dopo veniva pubblicata un'ampia e assai favorevole recensione a *I Valdesi* di Amedeo Bert, in cui l'autore veniva definito «persona dottissima, di puri costumi, di coscienza severa ed evangelica». La recensione offriva al giornale l'occasione di ripercorrere le principali tappe della storia del valdismo, con intenti divulgativi, secondo i moduli tipici del

[14] *La religione cristiana in gran pericolo*, in «Gazzetta del popolo», a. II, n. 168, 17 luglio 1849, pp. 3-4.

[15] B. Gariglio, *La «Gazzetta del popolo» e l'anticlericalismo risorgimentale*, in «Quaderni del Centro studi C. Trabucco», n. 4 (*Anticlericalismo, pacifismo e cultura cattolica*), 1984, pp. 16-17.

[16] Cfr. E.R. Papa, *Origini delle società operaie in Piemonte* cit., pp. 96 sgg. e B. Gariglio, *Stampa e opinione pubblica* cit., pp. 87 sgg.

[17] «Gazzetta del popolo», a. II, n. 16, 18 gennaio 1849, p. 3.

[18] G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Esi, Napoli 1956, p. 262. Ma cfr. pure Id., *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Claudiana, Torino 1994, pp. 93-95.

[19] «Gazzetta del popolo», a. II, n. 56, 6 marzo 1849, p. 2.

quotidiano; l'esatto opposto - a giudizio del recensore - dell'opera del Bert, che si caratterizzava per lo stile elevato e recava «documenti e documenti onde appoggiare le sue opinioni», che nelle pagine del volume «*diventavano* verità incontrastabili». Lo scritto si chiudeva facendo riferimento alle Patenti concesse da Carlo Alberto il 17 febbraio 1848 e all'emancipazione: ora, scriveva il giornale, «i Valdesi sono finalmente liberi, e lo saranno finché lo saremo noi»[20].

Ma al di là dei singoli articoli, è importante la chiave di lettura degli avvenimenti nazionali e internazionali offerta dalla «Gazzetta», in cui la questione protestante trovava una precisa collocazione. Il quotidiano ribaltava completamente il modulo interpretativo del cattolicesimo intransigente, secondo il quale il liberalismo era figlio del protestantesimo, e secondo cui questo processo genetico, destinato a segnare in profondità tutta l'età moderna, comportando un progressivo e sempre più accentuato distacco da Roma, avrebbe recato in sé le stigmate di una grave e quasi inarrestabile decadenza[21].

La risposta del giornale non si muoveva sul piano teologico, ma partiva dalla osservazione della realtà socio-politica: i paesi a religione protestante erano i più progrediti, quelli in cui «l'incivilimento *era* maggiore», quelli in cui c'era «maggior industria», «maggior ricchezza, maggiore potenza, maggior felicità temporale» dei cittadini; quelli in cui era più diffusa la cultura e l'alfabetizzazione[22].

Il quotidiano rovesciava anche l'affermazione secondo la quale il liberalismo, colla sua politica laicizzatrice, sarebbe stato causa di decadenza morale delle popolazioni. Si tratta di tesi ben presenti negli scritti di autori di matrice intransigente e ribaditi negli interventi dello stesso pontefice Pio IX[23]. Per la «Gazzetta», i paesi protestanti, quelli in cui il liberalismo era sorto ed era più radicato, erano anche quelli in cui più diffusa era la moralità. A sostegno di questa tesi, per esempio, il giornale pubblicava nell'agosto del 1854 una statistica, secondo la quale le persone processate per omicidio sarebbero state quattro per ogni milione di abitanti nella protestante Inghilterra, contro le cento dello Stato Pontificio e le duecento del Regno delle Due Sicilie[24].

[20] *I Valdesi. Cenni storici per Amedeo Bert*, in «Gazzetta del popolo», a. II, n. 287, 4 dicembre 1849, p. 3.

[21] Cfr. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, III, *L'età del liberalismo*, Morcelliana, Brescia 1980[4], pp. 8-9.

[22] *Torino, 1° novembre*, in «Gazzetta del popolo», a. III, n. 260, 1 novembre 1850, p. 2. Ma cfr. pure *Torino, 4 gennaio*, *ibid*., a. III, n. 4, 4 gennaio 1850, p. 1; *Torino, 8 giugno*, *ibid*., a. III, n. 135, 8 giugno 1850, p. 2; *Torino, 4 febbraio*, *ibid*., a. V, n. 30, 4 febbraio 1852, p. 2.

[23] Cfr. per esempio le interessanti osservazioni di P.G. Camaiani, *Motivi e riflessi religiosi della questione romana*, in Aa.Vv., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, Relazioni II, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 71 sgg.

[24] *Statistica*, in «Gazzetta del popolo», a. VII, n. 183, 1 agosto 1854, p. 3.

Poiché la decadenza dei paesi cattolici, ed in particolare di quelli mediterranei, per il giornale, era dovuta al nesso che si era stabilito in età moderna tra cattolicesimo e tendenze assolutiste in ambito politico, per superare il ritardo che si era manifestato nei confronti dei paesi più avanzati, era necessario procedere ad un completo rovesciamento della situazione: il cattolicesimo avrebbe dovuto emendarsi e riformarsi profondamente per rendere possibile uno stabile collegamento col liberalismo, la dottrina che sul piano politico ed economico aveva per sé il futuro[25].

Le posizioni del quotidiano avevano un riflesso in politica estera. Per tutto il 1848 e per i primi mesi del 1849 il giornale si era mosso all'interno di uno schema dualistico tendente a separare nettamente le potenze liberali d'occidente (Francia e Inghilterra soprattutto) dalle potenze autoritarie e reazionarie d'oriente (Russia e Austria, a cui veniva progressivamente aggiungendo la Prussia), secondo uno modello non discaro ai democratici e liberali italiani da Mazzini a Gioberti. Tra le potenze liberali le maggiori simpatie andavano alla Francia, patria della grande Rivoluzione, «cittadella della libertà». Ma la situazione era mutata radicalmente nell'aprile e nel maggio 1849, dopo la spedizione francese a Roma e la restaurazione del potere temporale del papa. Nel giornale erano emersi allora accenti di netta ostilità nei confronti della nazione transalpina e l'Inghilterra liberale appariva ormai come il principale punto di riferimento in politica estera per il regno di Sardegna[26].

Il 26 luglio 1850 il giornale invitava il governo a rendere più stretti i rapporti con l'Inghilterra, il paese più prospero del mondo. Ma il rafforzamento di tali rapporti implicava che il regno di Sardegna prendesse a modello la Gran Bretagna, «trovasse buona la via morale e politica percorsa da essa, via che la rese potentissima e ricchissima»[27]. Per rendere possibile nei fatti una stabile alleanza col paese d'Oltremanica bisognava in primo luogo rafforzare i metodi liberali di governo; in secondo luogo -siamo a pochi mesi di distanza dalle leggi Siccardi- occorreva resistere alle ingerenze pontificie nel Regno; in terzo luogo era necessaria l'adozione di una politica di larga tolleranza nei confronti dei protestanti presenti nel paese[28]. Con questo il giornale mostrava di conoscere bene le tendenze dell'opinione pubblica protestante in Gran Bretagna e gli orientamenti di figure come lord Shaftesbury; tendenze che saranno del resto utilizzate a suo tempo da Cavour[29].

[25] *Torino, 21 gennaio*, in «Gazzetta del popolo», a. V, n. 18, 21 gennaio 1852, pp. 1-2.

[26] Su questi temi cfr. B. Gariglio, *Stampa e opinione pubblica* cit., pp. 66 sgg.

[27] *L'alleanza inglese e il Piemonte*, in «Gazzetta del popolo», a. III, n. 176, 26 luglio 1850, p. 1.

[28] *Ibid*.

[29] Cfr. U. Marcelli, *Cavour e i metodisti inglesi*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), pp. 429 sgg.; D. Beales, *Il risorgimento protestante*, *ibid*., XLIII (1956), pp. 231 sgg.; G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 274 sgg.; R. Romeo, *Cavour e il suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 1977, vol. II/2, pp. 649 sgg.

Ma sostenendo tali posizioni la «Gazzetta» finiva per incappare nella accusa mossa dal quotidiano di don Margotti, «L'Armonia», di far parte del «grandioso complotto» che vedeva l'alleanza di evangelici inglesi e liberali piemontesi, che attraverso il regno di Sardegna, dove era il più significativo avamposto protestante in Italia, «stavano lavorando per compiere [...] il progetto iniziato da Lutero tre secoli prima, la distruzione della Chiesa» di Roma[30]. Non per nulla, qualche anno più tardi, «L'Armonia» avrebbe definito il quotidiano di Govean: «innamorato fradicio di tutto ciò che puzza di protestante»[31].

3. Coerentemente con le proprie posizioni, la «Gazzetta» era favorevole ad una interpretazione largamente liberale dell'articolo primo dello Statuto e delle stesse Patenti del 17 febbraio, e alla riforma dei codici per le parti relative agli acattolici, che non risultavano abrogate dalla legge fondamentale e che «continuavano anzi a sussistere in forma assolutamente restrittiva»[32]. Così, per esempio, nel giugno 1854 aveva parole molto severe contro il Senato che, discutendo le modifiche da apportare al codice penale, aveva votato contro l'aggiunta dell'aggettivo «pubblico» all'espressione: «esercizio dei culti tollerati»[33]. Per il giornale questo voto provava che «rispetto alla libertà dei culti» la destra cattolica, forte in tale ramo del parlamento, «non ammetteva nessuna mutazione, nessun progresso dai tempi anteriori ai tempi posteriori» allo Statuto. Quali sarebbero state le conseguenze per Valdesi ed Ebrei, se essa fosse andata al potere? «Precisamente un'odiosa intolleranza -rispondeva il giornale-, come prima» della promulgazione della carta costituzionale. L'opinione pubblica del Regno, ma anche gli Inglesi erano avvertiti[34].

Date queste posizioni, non stupisce che la «Gazzetta» salutasse con favore la costruzione del nuovo tempio valdese di Torino, il primo fuori delle Valli. Esso ebbe un notevole «impatto [...] sulla società e sull'opinione pubblica, perché rappresentava in modo "monumentale" l'uscita della comunità valdese

[30] P. Cozzo, *Protestantesimo e stampa cattolica nel Risorgimento: «L'Armonia» e la questione protestante nel decennio preunitario*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» (in corso di stampa. La cit. è a p. 38 del dattiloscritto).

[31] *Profanazione del cimitero in Dronero*, in «L'Armonia», a. VIII, n. 111, 16 maggio 1855, p. 420.

[32] P. Cozzo, *Protestantesimo e stampa cattolica* cit., p. 38. Ma cfr. pure G.P. Romagnani, *I valdesi nel 1848: dall'emancipazione alla scelta italiana*, in Aa.Vv., *Dalle Valli all'Italia. I valdesi nel Risorgimento*, Claudiana, Torino 1998, pp. 77 sgg.

[33] *Senato del Regno. Tornata del 21 giugno*, in «Gazzetta del popolo», a. VIII, n. 149, 22 giugno 1854, p. 1.

[34] *Alcune riflessioni sul voto del Senato*, in «Gazzetta del popolo», a. VII, n. 150, 23 giugno 1854, p. 1. Il giornale plaudiva, quindi, alla assicurazione offerta da Rattazzi, in risposta al deputato valdese Malan, «che la legge *sarebbe stata* intesa nel modo che in sostanza l'aggiunta di pubblico significava». *Camera dei deputati. Tornata del 30 giugno*, in «Gazzetta del popolo», a. VII, n. 157, 1 luglio 1854, p. 1.

dal ghetto alpino»[35] e più di altri avvenimenti del tempo provocò divisioni e contrasti, tra quanti erano per una interpretazione rigida dell'articolo 1° dello Statuto, e chi era favorevole ad una interpretazione liberale. La «Gazzetta» interveniva in questi dibattiti con toni di forte polemica. Riferendosi per esempio alle petizioni inviate al re dai vescovi piemontesi, scriveva con accenti giudicati irriguardosi negli ambienti cattolici: «La fede nel famoso *portae inferi non prevalebunt* è tanto venuta meno in voi [monsignori], che quattro mura alzate da galantuomini, i quali pregano Iddio diversamente da voi, vi danno la tremarella? Se avete ferma convinzione d'essere nel vero, perché temete il confronto?»[36].

Il giornale seguiva le varie fasi dei lavori di costruzione del tempio[37]; dava ampio spazio alla cerimonia di consacrazione e di apertura al culto, officiata dal pastore Bert[38], vecchia conoscenza del giornale; esaltava le qualità architettoniche dell'edificio. Esso è -scriveva il 16 dicembre 1853- «il più bel monumento d'architettura che vanti [...] la capitale» tra le opere di recente costruzione[39].

La «Gazzetta» interveniva inoltre nella guerra delle sepolture, che divideva autorità ecclesiastiche e civili. Le prime miravano a conservare il monopolio cattolico nella gestione dei cimiteri e, rifacendosi al diritto canonico, si sentivano autorizzate «a vietare a tutti gli acattolici l'accesso al luogo sacro». Ma la concessione dei diritti civili agli acattolici era venuta a mutare significativamente la situazione e l'autorità pubblica comprendeva «che tale esclusione avrebbe vanificato il senso stesso dell'emancipazione civile, o comunque lo avrebbe mutilato in maniera inaccettabile». Tanto più che già nel 1804 l'Editto di Saint-Cloud aveva sancito la municipalizzazione dei camposanti. Ma in Piemonte l'applicazione del provvedimento era proceduta a rilento[40]. Il giornale denunciava i ripetuti casi di sepolture inibite ai protestanti, come quello di una donna di Trino, convertitasi dal cattolicesimo, la cui salma non venne inumata nella propria città, ma «dovette (come nelle antiche leggende) viaggiare fino alla capitale, battendo invano alla porte dei cimiteri clericali, prima di trovare il riposo nella tomba»[41]. Il giornale, rifacendosi all'autorità

[35] P. Cozzo, *Protestantesimo e stampa cattolica* cit., p. 18.

[36] *Petizioni vescovili al re*, in «Gazzetta del popolo», a. IV, n. 278, 25 novembre 1851, p. 1.

[37] Cfr., per esempio, *Il tempio protestante in Torino*, in «Gazzetta del popolo», a. IV, n. 262, 27 agosto 1851, pp. 1-2; *Notizie varie*, *ibid*., a. VI, n. 155, 1 luglio 1852, p. 4; *Tempio valdese*, *ibid*., a. V, n. 286, 2 dicembre 1852, p. 2.

[38] Cfr. *Notizie varie*, in «Gazzetta del popolo», a. VI, n. 298, 16 dicembre 1853, p. 4 e *L'inaugurazione del tempio protestante e il fanatismo clericale*, *ibid*., a. VI, n. 300, 19 dicembre 1853, pp. 2-3.

[39] «Gazzetta del popolo», a. VI, n. 298, 16 dicembre 1853, p. 4.

[40] P. Cozzo, *Protestantesimo* cit., pp. 30-32.

[41] *Nuove infamie clericali*, in «Gazzetta del popolo», a. VII, n. 270, 11 novembre 1854, p. 1.

di scrittori e personalità cattoliche come Henrion de Pansey, si schierava nettamente a favore della proprietà comunale dei camposanti[42]: il cimitero, scriveva il 12 ottobre 1854, «deve essere sepoltura per tutti [...] sia per gli ebrei, come per i protestanti», come per i cattolici; «i morti come i vivi davanti a Dio sono eguali»[43].

Ma il caso più grave, quello che sollevava le maggiori proteste del giornale avvenne a Novara nel novembre dello stesso anno: essendo morta una valdese, per disposizione dell'autorità pubblica le venne data sepoltura nel cimitero cittadino, contro il parere espresso dal clero locale. Il vescovo di Novara, non potendo procedere alla «riesumazione» della salma, soluzione ritenuta preferibile, aveva disposto che la tomba fosse isolata dal resto del cimitero per mezzo di un muro ed aveva provveduto a riconsacrare il camposanto[44].

Il giornale si soffermava, inoltre, sui numerosi episodi di arresti di evangelici sorpresi a vendere la bibbia in volgare, come nel caso di Mazzinghi a Genova[45]; come in quello verificatosi sempre in Liguria, a Favale, dove venne incarcerata l'intera famiglia Cereghino, compresa una fanciulla non ancora sedicenne[46]; o come l'episodio denunciato in una lettera alla «Gazzetta del popolo» da Giacomo Prandero, pastore di Prali, circa il sequestro, avvenuto nella propria parrocchia, di numerose copie della bibbia ad un colportore, sfuggito a stento all'arresto; eppure, scriveva Prandero, in quella comunità non esisteva neppure «una sola famiglia cattolica romana»[47]. Per il giornale, che si appellava alla libertà di coscienza e a quella di stampa, la situazione era paradossale: se protestate «vi sentite dire -scriveva-: *nessuno ci ha colpa*. La colpa non è del ministero, il quale anzi» manifesta «idee più umane; la colpa non è del fisco, la colpa non è de' magistrati». Essa risiedeva unicamente in «qualche vergognoso articolo del Codice» penale.

Rivolgendosi a deputati e senatori li invitava alla immediata abrogazione di tali articoli, senza attendere la riforma generale dei codici: «Forse direte che assolutamente non si può lasciare senza provvedimento una tale materia. Noi crediamo che ciò non solo si può fare con sommo vantaggio della religione, *ma che si deve*»[48].

[42] *All'Armonia*, in «Gazzetta del popolo», a. VII, n. 271, 13 novembre 1854, p. 1.

[43] *Un fatto grave*, in «Gazzetta del popolo», a. VII, n. 244, 12 ottobre 1854, p.1.

[44] *Nuove infamie clericali* cit.

[45] *Torino, 24 gennaio*, in «Gazzetta del popolo», a. VI, n. 20, 24 gennaio 1853, p. 1. Su questa vicenda cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 306 e R. Romeo, *Cavour e il suo tempo* cit., vol. II/2, p. 650.

[46] «Gazzetta del popolo», a. VI, n. 21, 25 gennaio 1853, p. 2. Per un profilo biografico del capofamiglia Stefano Cereghino, futuro colportore, cfr. Aa.Vv., *Dalle Valli all'Italia* cit., p. 132.

[47] «Gazzetta del popolo», a. VI, n. 249, 20 ottobre 1849, p. 3.

[48] *Torino, 24 gennaio*, in «Gazzetta del popolo», a. VI, n. 20, 24 gennaio 1853, pp. 1-2.

Il giornale presentava ogni anno le celebrazioni che avvenivano il 17 febbraio in ricordo dell'avvenuta emancipazione[49]; dava notizia di iniziative caritative di protestanti, soprattutto se a favore di cattolici[50]; ribatteva ad accuse rivolte ai Valdesi. Il 20 dicembre 1852 pubblicava, per esempio, una lettera del pastore Bert, in cui questi difendeva la propria comunità dall'accusa di «far proseliti in Torino, con mezzi vergognosi, e segnatamente collo spargere denaro»[51]. Il 25 aprile 1851, sempre il pastore Bert smentiva la notizia pubblicata dal «Cattolico» di Genova di aver provocato l'abiura dal cattolicesimo di un banchiere torinese, indicato colla semplice iniziale del cognome «T.», e di averlo unito in matrimonio alla «signora C. protestante», che naturalmente sarebbe stata mossa da ragioni di interesse. Bert narra invece che trovandosi presso la famiglia di quest'ultima, dalla quale era stato invitato nella sua qualità di pastore, vi era giunto quando il banchiere, che egli non conosceva, veniva colto da malore. «La mia premura -osserva Bert- fu [...] di andare, *io stesso ministro protestante*, in traccia d'un prete cattolico romano, alla cui comunione mi venne detto appartenere il moriente, e che, per quanto fu la cosa lecita, io assistetti alle cerimonie che praticò allora l'onorevole vice-curato di S. Filippo; che a questi fui rispettoso ed ossequioso quanto più potei, [...] mentre pregava per l'anima» del defunto. Quando poi il «reverendo ecclesiastico» ebbe lasciato l'abitazione «si radunò tutta la famiglia C. intorno al letto dell'estinto, e tutti assieme porgemmo ancora noi le nostre preci ai piedi del trono di Dio e Padre comune de' cattolici e de' protestanti»[52].

Il giornale presentava inoltre le principali figure dell'evangelismo italiano del tempo, come Carlo Beckwith, di cui pubblicava un apposito profilo, dovuto ad Alessandro Borella. Del colonnello, e poi generale, Beckwith, mutilato nel corso della battaglia di Waterloo, che dopo un viaggio in America aveva deciso di stabilirsi nelle Valli e di consacrare le proprie energie residue ai Valdesi, «i patriarchi della riforma»[53], Borella sottolineava in particolare l'attività caritativa e l'impegno per la diffusione dell'istruzione. «Avendo osservato che le scuole, specialmente infantili, erano poco confacenti alla salute degli educandi, consistendo esse quasi in ogni» villaggio «di stalle oscure, umide, poco arieggiate, *a sue spese* procurò» il restauro o la costruzione di ben «novanta scuole». «Ah! monsignori, novanta scuole

[49] Cfr., per esempio, «Gazzetta del popolo», a. V, n. 44, 20 febbraio 1852, p. 3; *ibid*., a. VI, n. 44, 21 febbraio 1853, p. 3; *ibid*., a. VII, n. 51, 25 febbraio 1854, p. 3.

[50] Si veda, ad esempio, «Gazzetta del popolo», a. IV, n. 189, 12 agosto 1851, p. 3 e *ibid*., a. VII, n. 135, 5 giugno 1854, p. 4.

[51] «Gazzetta del popolo», a. V, n. 301, 20 dicembre 1852, p. 3.

[52] «Gazzetta del popolo», a. IV, n. 98, 25 aprile 1851, p. 3.

[53] Su di lui cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 195-207 e *passim*; V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, III, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1979)*, Claudiana, Torino 1980, pp. 40-42 e *passim*; B. Bellion, *Le chiese valdesi tra razionalismo e risveglio*, in Aa.Vv., *Dalle Valli all'Italia* cit., pp. 63 sgg.

fabbricate per cura d'un protestante! Quanti asili d'infanzia fece erigere don Luigi?»[54]. Il riferimento era evidentemente all'arcivescovo di Torino mons. Luigi Fransoni e alla sua ostilità nei confronti delle iniziative dell'Aporti[55]. Borella si soffermava quindi sull'istituzione del «*Pensionnat* femminile», dal quale dovevano uscire le future maestre[56]: in questo istituto «s'insegnava il francese, l'italiano, l'aritmetica, il disegno, la storia, la geografia»[57].

La «Gazzetta», che apparteneva alla corrente degli «italianissimi», apprezzava molto lo sforzo compiuto da Beckwith, per la diffusione della lingua italiana nelle Valli[58]. Questi, osservava, «pagò del suo il viaggio e la fermata in Toscana d'un professore Valdese, affinché appresa colà la lingua italiana la potesse insegnare e parlare nelle Valli; perché quel galantuomo di Carlo Beckwith s'è fitto in capo che i Valdesi sono e devono essere italiani, e forse italiani migliori degli altri [...]. Veduta la buona riescita del primo, pagò altri viaggi a quattro altri professori, ed ora i Valdesi (che generalmente parlano francese) sono al punto di capire i sermoni in italiano, come si pratica ogni prima domenica del mese»[59].

Sempre Beckwith stava «ora procurando l'erezione d'una biblioteca italiana, pubblica s'intende, nella quale i Valdesi *potessero* leggere senza spesa le opere dei nostri classici, e convincersi che i nostri migliori scrittori non furono mai d'accordo colla Corte Romana».

Borella concludeva: «Le elemosine, i soccorsi privati largiti da questo filantropo ad ogni generazione di poveri non vel posso contare, perché egli non tiene registro». E lamentava «che solamente nel dicembre dell'anno 1848» fosse stato insignito della «decorazione dei Santi Maurizio e Lazzaro, dopo venti anni che [...] beneficava le Valli», parte non trascurabile del Regno sardo[60].

Accanto agli articoli della «Gazzetta del popolo» merita di essere ricordato il dramma scritto dal suo direttore Felice Govean, *I Valdesi*, uscito nel febbraio 1852. Questi, oltre ad aver composto alcuni volumetti a carattere popolare, cui si è fatto cenno, era autore di altri due drammi: il *Guttemberg*, che era stato rappresentato per la prima volta l'11 gennaio 1849 dalla Com-

[54] A. Borella, *Benefattori dell'umanità. Carlo Beckwith*, in «Gazzetta del popolo», a. II, n. 296, 14 dicembre 1849, p. 2.

[55] Su questo tema si veda G. Chiosso, *Educare e istruire il popolo a Torino nel primo Ottocento*, in *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e unificazione*, a cura di L. Pazzaglia, La Scuola, Brescia 1994, pp. 229 sgg.

[56] Su di esso cfr. D. Tron, *Fra discriminazioni e libertà civili. I valdesi nel Piemonte sabaudo prima del 1848*, in *Dalle Valli all'Italia* cit., p. 27. Ma si veda pure G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 200.

[57] A. Borella, *Benefattori dell'umanità* cit., p. 2.

[58] Su questo tema cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 198 e 200.

[59] A. Borella, *Benefattori dell'umanità* cit., p. 2.

[60] *Ibid*.

pagnia Lombarda[61] ed aveva incontrato un certo successo sulle scene torinesi e *L'assedio di Alessandria nel 1174*. Il primo, pur rivelando una certa abilità nel taglio delle scene e pur non essendo privo dei principali ingredienti del dramma romantico, si era risolto nella sostanza in una esaltazione delle funzioni della libera stampa[62], delle cui vicende Govean era allora uno dei protagonisti.

Il secondo era stato composto dopo la sconfitta di Novara e l'armistizio di Vignale, che prevedeva la presenza di una guarnigione austriaca nella cittadella di Alessandria. Il dramma nasceva dalla convinzione esplicitamente dichiarata dall'autore, che «dai fatti dei nostri maggiori puossi apprendere come si giunga ad acquistar la libertà»[63]. Tuttavia, forse per non incappare nelle maglie della censura, l'autore aveva evitato «allusioni particolari a persone» e a situazioni del presente[64]. Ma data l'emozione dell'opinione pubblica, che aveva accompagnato l'occupazione di Alessandria, la rappresentazione del lavoro rischiava davvero di turbare l'ordine pubblico. Il ministro dell'Interno Pinelli l'aveva perciò proibita. Ne era seguita una durissima polemica, conclusasi solo in seguito alle dimissioni di quest'ultimo dal dicastero, avvenuta il 20 ottobre 1849[65].

Anche de *I Valdesi*, composto mentre più aspra ferveva la polemica intorno alla costruzione del tempio di Torino, era stata proibita la rappresentazione dal ministro degli Interni, che allora era Filippo Galvagno[66]. In questo caso, tuttavia, la polemica aveva assunto toni meno aspri, e soprattutto non aveva coinvolto la «Gazzetta del popolo». Il dramma venne tuttavia stampato dalla Tipografia Luigi Arnaldi, una delle maggiori di Torino[67], e conobbe almeno due traduzioni: in lingua francese nel 1854 e in lingua tedesca nel 1869[68].

Le ampie note poste in calce al volume ci permettono di ricostruire le fonti storiografiche, a cui Govean intese rifarsi: tra queste in particolare *I Valdesi*

[61] Cfr. F. Govean, *Guttemberg. Dramma in quattro atti*, Arnaldi, Torino 1849, p. 79.

[62] Essa, scriveva Govean, dissipava «il denso velo dell'ignoranza» e affratellava i popoli. Veniva, inoltre, sottolineata la funzione da questa esercitata nell'elevare le condizioni delle classi popolari: «I libri, i sacrosanti codici del sapere per mezzo di semplicissimo congegno riprodotti a migliaia, ridotti ad infimo prezzo, potranno essere comperati dall'obolo del popolano, del colono e del servo; i quali da essi impareranno i loro doveri, i loro diritti». *Ibid*., pp. 40-41.

[63] F. Govean, *L'assedio di Alessandria del 1174. Dramma in cinque atti*, Arnaldi, Torino 1849, pp. 95-96. Su questo lavoro si veda pure L. Collino, *Felice Govean autore drammatico e la censura*, in «Il Risorgimento italiano», vol XIX, fasc. IV, ottobre-dicembre 1926, pp. 555-57.

[64] F. Govean, *L'assedio di Alessandria* cit., p. 96.

[65] Cfr. B. Gariglio, *Stampa e opinione pubblica* cit., p. 59.

[66] Si veda F. Govean, *Dedica*, in *I Valdesi. Dramma storico in cinque atti con prologo*, Arnaldi, Torino 1852, pp. I-V.

[67] Era la stessa che pubblicava la «Gazzetta del popolo».

[68] Cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 340.

di Bert, l'*Histoire des Vaudois* di Perrin, il tomo I dell'*Histoire complète des Vaudois du Piemont* di Alexis Muston, la *Storia d'Italia* di Botta[69].

L'opera è ambientata nel XVI secolo e ruota attorno alla prigionia e alla condanna al rogo di Giaffredo Varaglia, avvenuta a Torino il 29 marzo 1558. Essa presenta i principali caratteri della drammatica valdese, come enucleati da Subilia e Balma[70]: una trama lineare; personaggi nettamente caratterizzati; «la persecuzione di fronte alla quale», «dopo varie peripezie», i Valdesi «resistono vittoriosamente»; una tenera storia d'amore tra un giovane valdese e una fanciulla cattolica, che alla fine si converte; una serie di preti in veste di cattivi, e su tutti il grande inquisitore Tommaso Giacomelli.

In effetti nel dramma molto netta è la polemica antigesuitica e antiromana, contro l'oscurantismo e le preoccupazioni temporalistiche della chiesa cattolica[71]. Ad essa si contrappone la purezza della fede e la competenza nelle scritture dei Valdesi[72]. Ed ancora una volta nel protestantesimo vengono viste le premesse del liberalismo. Fu questa probabilmente una delle ragioni del successo della *pièce* teatrale a Torino e nelle valli valdesi: se il dramma «non fu recitato al Carignano [...] -ha scritto Bruna Peyrot- in compenso divenne, nella seconda metà dell'Ottocento, un best-seller delle nascenti Unioni giovanili, contribuendo a fare schierare politicamente il tradizionale anticlericalismo valdese a fianco delle istanze politiche liberali»[73].

L'attenzione della «Gazzetta del popolo» per il mondo evangelico non fu quindi marginale, ma toccò punti centrali della riflessione emergente dalle pagine del quotidiano, riguardò la sua linea politica, ed alcune importanti scelte, operate dal direttore, Felice Govean, destinate a influire sui rapporti futuri tra liberali e valdesi.

[69] Si veda F. Govean, *I Valdesi* cit., pp. 109-41.

[70] Cfr. V. Subilia-T. Balma, *La drammatica valdese*, collezione «Valdismo», n. 5, Torre Pellice 1938, p. 12 e *passim*.

[71] In conclusione del dramma, per esempio, il protagonista afferma: «Noi abbiamo combattuto per la libertà della fede e per la libertà del pensiero; voi [cattolici, di tendenze gesuitiche] per i roghi, per le tenaglie e per le monete. Fra voi e noi Dio ha già giudicato». Cfr. F. Govean, *I Valdesi* cit., p. 107. Ma cfr. pure *ibid*., pp. 83 e 104.

[72] Cfr. *ibid*, pp. 13 e 43.

[73] B. Peyrot, *La roccia dove Dio chiama. Viaggio nella memoria valdese fra oralità e scrittura*, Forni, Sala Bolognese 1990, p. 235.

LA POLEMICA ANTIPROTESTANTE DELL'«ARMONIA»

di Paolo Cozzo

Il 4 luglio 1848 usciva a Torino il primo numero dell'«Armonia della religione colla civiltà», che ancora a fine Ottocento veniva considerato negli ambienti conservatori «come il migliore dei giornali cattolici dell'Italia, per la erudizione, per la forma elegante dello scrivere e per la sua piena conformità alle dottrine della Chiesa»[1].

Tra i tanti temi trattati nei suoi primi anni di vita, la polemica antiprotestante fu tra quelli che maggiormente caratterizzarono l'«Armonia» nel decennio preunitario: proprio negli anni 1848-1858 si fece più violento sulla testata l'atteggiamento verso i protestanti e i valdesi in particolare, ammessi da poco a godere dei diritti civili.

Costituitasi nell'estate 1848, a pochi mesi dalla concessione delle lettere patenti e dello Statuto, la redazione dell'«Armonia», che aveva sede a Torino, era composta da personalità culturalmente eterogenee ma legate dalla volontà di promuovere la parola del pontefice «nel clero, nel popolo ed in ogni famiglia»[2] e di difendere la Chiesa «attraverso un'energica battaglia contro gli avversari politici di ogni colore»[3]. Tra i fondatori del giornale spiccavano le figure del vescovo di Ivrea, monsignor Moreno, del canonico Guglielmo Audisio, presidente dell'Accademia di Superga, del marchese Gustavo di Cavour, fratello di Camillo, vero artefice della linea editoriale nei primi anni, e dell'abate Antonio Rosmini per il quale il giornale rientrava nel «disegno di una risposta dottrinale cattolica ai grandi problemi del momento»[4].

Guidata da queste personalità l'«Armonia», che usciva due volte a settimana[5], riuscì a presentarsi come giornale clerico-conservatore ma costituzio-

[1] T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai nostri giorni*, IV, Torino 1892, p. 25

[2] *Natura e scopo di questo giornale*, «L'Armonia», a.I, n.1, 4 luglio 1848, p.1.

[3] B. Montale, *Lineamenti generali per la storia dell'«Armonia» dal 1848 al 1857*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, XLIII (1956), p.476.

[4] F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, Milano 1970, p. 178.

[5] La trasformazione del periodico in quotidiano avvenne nel 1855. Già dal novembre 1848 il giornale era diventato trisettimanale. La direzione margottiana vide un rapido aumento di associati: dai 960 del 1848 si passò ai poco meno di 3000 nel 1855, mentre nel 1857 superavano i 4000 (cfr. B. Gariglio, *La stampa quotidiana torinese nel Risorgimento,* in *Quaderni del Centro Studi «Carlo Trabucco»*, XIX, 1993, pp. 27-28).

nale. Gustavo di Cavour e l'Audisio esercitavano una «funzione moderatrice rispetto alle tendenze più oltranziste di certi altri collaboratori»[6], uno dei quali, il sanremese Giacomo Margotti[7], era destinato a diventare l'anima del giornale e a trasformarlo «nell'organo più celebrato del cattolicesimo illiberale»[8]. Approdato all'«Armonia» nel settembre '49, in meno di due anni Margotti riuscì ad impadronirsene e a divenirne il vero direttore, imponendo quella linea intransigente che portò i moderati (Audisio e Cavour per primi) ad abbandonare una testata via via fattasi sempre più vicina ai gesuiti e allo stile della «Civiltà cattolica»[9].

L'arrivo di Margotti ebbe evidenti ripercussioni anche sull'atteggiamento nei confronti del protestantesimo. Infatti nei primi mesi di vita, sotto la guida moderata di Gustavo di Cavour, l'«Armonia» non diede l'impressione di un'aperta ostilità nei confronti del protestantesimo e affrontò con organicità un solo argomento polemico , che ebbe come protagonista il pastore valdese Giosuè Amedeo Bert[10].

[6] F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, cit., p. 182.

[7] Margotti era nato nel 1823 a San Remo. Seminarista a Ventimiglia, approdò giovanissimo all'Accademia di Superga, dove conobbe Guglielmo Audisio. Ordinato sacerdote nel 1846, Margotti cominciò a respirare quel clima di crescente diffidenza che si andava instaurando tra Chiesa e Stato alla vigilia dello Statuto. Lo scoppio del «caso Fransoni» spinse Margotti a schierarsi contro il processo di laicizzazione del regno : il giornalismo gli sembrò il mezzo migliore per denunciare gli abusi verso il clero e per diffondere nell'opinione pubblica la voce della Chiesa attaccata dello Stato. L'amicizia con l'Audisio gli spalancò le porte dell'«Armonia» di cui, dal settembre 1849, divenne redattore. Su Giacomo Margotti cfr. M.F. Mellano, voce, in *Dizionario storico del Movimento Cattolico in Italia,* II, Casale Monferrato 1982, pp.330-332; A. Lucatello, *Don Margotti direttore dell'«Armonia»*,in *Giornalismo del Risorgimento*, Torino 1961, pp. 297-339; M. Macchi, *Giacomo Margotti e il dramma del Risorgimento italiano*, Pinerolo 1981.

[8] F. Della Peruta, *Il giornalismo dal 1847 all'Unità*, in *Storia della stampa italiana,* a cura di V. Castronovo e N. Tranfaglia, Bari 1979, vol. II, p. 349.

[9] G. Spadolini, *L'intransigentismo cattolico: dalla «Civiltà Cattolica» al «Sillabo»*, in *Rassegna Storica Toscana*, a. IV, nn. 3-4, 1961, p. 313.

[10] Nato a Torre Pellice nel 1807, studiò a Ginevra. Dal 1833 al 1865 restò a Torino come cappellano delle ambasciate protestanti. Nella città fondò la Chiesa Valdese e un «rifugio» per i malati, nucleo originario dell'ospedale valdese. Nel 1865 tornò a Torre Pellice, dove divenne ispettore scolastico e giudice conciliatore. Il Governo nel 1870 lo nominò cavaliere e nel 1877 ufficiale della Corona d'Italia. Eletto nel consiglio comunale di Torre Pellice e di San Secondo, mantenne la prima carica sino alla morte, che avvenne il 14 marzo 1883. Bert scrisse diverse opere: *I Valdesi, ossia i Cristiano-Cattolici*; *Brevi cenni sui Valdesi*; *Piccolo Vocabolario Italiano-Francese*, e l'opera postuma, pubblicata dal figlio nel 1884 *Gite e Ricordi di un bisnonno* (cfr. L. Santini, voce, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Roma 1967, pp. 426-427; T.J. Pons, *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854*, Torre Pellice 1948, pp. 288-289; A. Bert, *Gite e ricordi di un bisnonno*, Torre Pellice 1884, pp. 3-9; P. Cozzo, *Un valdese «frammezzo ai defunti»: il pastore Bert e le politiche cimiteriali nel Piemonte di metà Ottocento*, in *La Beidana. Cultura e storia nelle Valli Valdesi*, n. 30, 1997, pp. 33-44).

In una serie di recensioni, apparse tra il dicembre 1849 ed il gennaio 1850, dedicate all'ultima opera del pastore Bert, *I Valdesi, ossia i Cristiano-Cattolici*, il giornale mostrava essenzialmente un interesse di tipo strumentale, nel senso che attraverso i dati storico-letterari ribadiva l'idea che «la fede cattolico-romana è superiore a tutti gli assalti de' suoi oppugnatori»[11]. L'«Armonia» rileggeva la storia valdese sottolineando gli errori del ricorso senza mediazioni alla Scrittura e i rischi, sul piano politico-sociale, della negazione del magistero e dell'autorità. Ma i toni polemici restavano civili, senza mai investire direttamente l'autore, per il quale anzi non mancano espressioni di stima e di rispetto[12]. Se il protestantesimo appariva come una dottrina pericolosa, la ricostruzione della storia valdese sembrava aperta a considerazioni «moderate», tanto da presentare i valdesi come «i vicini fratelli da noi disgiunti di fede e culto»[13]. Dunque un atteggiamento ambiguo: da un lato una paternalistica compassione per i «vicini fratelli», dall'altro la certezza che la storia è stata macchiata non per responsabilità della Chiesa, ma per la depravazione degli uomini, e in particolare dei protestanti, che troppe volte «si diportarono in modo assai intollerante e crudele»[14].

L'ultimo articolo della serie di recensioni uscì nel gennaio del '50, quando si stava consumando la rottura tra la redazione e Gustavo di Cavour. Si chiudeva così anche la prima fase del rapporto tra l'«Armonia» ed il mondo protestate.

Con l'avvento di Margotti il bersaglio privilegiato divenne proprio il protestantesimo, penetrato in Piemonte «per mezzo delle larghe amicizie stabilite negli ambienti ufficiali e con il fiancheggiamento della corrente liberale»[15] e, come ricordava con amarezza l'«Armonia», «promosso anzi da chi avrebbe ufficio di contenerlo, predicato senza velo nei libri, nei giornali, qualche poco nell'insegnamento»[16].

La valenza negativa del protestantesimo trascendeva l'identità religiosa irradiandosi in tutti i campi della società e particolarmente sul terreno politico. Era anzi la copertura che esso trovava a livello politico a spingere verso la radicalizzazione la polemica antiprotestante. Le leggi Siccardi, nell'aprile 1850[17], segnarono un punto di svolta; l'ostilità verso il protestantesimo, che fino allora

[11] *Bibliografia,* «L'Armonia», a. II, n. 146, 10 -XII- 1849, p. 582.

[12] *Ibid*.: «Io apprezzo le molte parti onorate, di cui il sig. Bert propugnatore appassionato e spasimante delle libertà va distinto come cittadino e come letterato ... ma nel tempo istesso penso che la stima e l'affetto non deggiano ostare a che la verità si dica aperta ed intera a chi versa nell'errore».

[13] *Bibliografia*, «L'Armonia», a. III, n.1 , 2 -I- 1850, p. 2.

[14] *Ibid*.

[15] L. Santini, voce *Bert*, cit., p. 426.

[16] *Il Protestantismo in Piemonte*, «L'Armonia», a. III, n. 77, 5 -VII- 1850, p. 325.

[17] Giuseppe Siccardi (1802-1857), giurista e politico, ministro della giustizia dal 1849 al 1851, legò la sua fama alle tre leggi che segnarono un passo decisivo nel processo di secolarizzazione nel Piemonte liberale.

aveva avuto solo motivazioni storico-teologiche, in seguito assunse connotati politici precisi. Il protestantesimo, che agli occhi di Margotti già rappresentava il paradigma e la causa dei mali della società europea, stava per ghermire anche il Piemonte, ormai incline a ispirarsi all'Inghilterra e a staccarsi dal Papato. Già c'erano le prime avvisaglie: il progressivo intensificarsi della legislazione antiecclesiastica, la vitalità della propaganda protestante, l'asservimento della stampa alla politica inglese. Questi segnali, secondo l'«Armonia», indicavano che il Piemonte stava rischiando di perdere la sua identità cattolica, a tutto vantaggio del «partito protestante», forte del denaro inglese e dell'influenza sulla pubblica opinione. Quale sarebbe stato il destino del Piemonte, dominato da una «plebe protestante, repubblicana, socialista»[18]?

Il teorema dell'«Armonia» era chiaro: il protestantesimo, padre del liberalismo, penetrato in Piemonte grazie all'appoggio del governo, stava cercando di annientare il cattolicesimo. È questa l'ottica con la quale l'«Armonia» legge le vicende del Piemonte negli anni '50. Tra i tanti argomenti polemici che ne riempirono le pagine, alcuni riescono meglio di altri ad illustrare le ragioni e le modalità dell'atteggiamento antiprotestante assunto dal giornale a partire dall'estate del '50. Essi sono : la costruzione di templi protestanti in varie località del Regno, la propaganda evangelica, la laicizzazione degli spazi pubblici, l'Inghilterra.

I templi protestanti

La prima grande polemica antiprotestante dell'«Armonia» dell'era margottiana risale al 1851. «A giorni in Torino sarà elevato un tempio protestante, e più i Torinesi non si raduneranno nello stesso recinto intorno allo stesso altare»: così il giornale annunciava ai suoi lettori, il 25 agosto 1851, la nascita del tempio valdese. Voluto dal pastore Bert, dal generale Beckwith e dal banchiere Malan, il tempio doveva servire la comunità di Torino (circa 800 persone)[19], che sino a quel tempo si era rivolta alle cappelle delle ambasciate dei paesi riformati presso le quali esercitava le funzioni di cappellano proprio il pastore valdese Bert. I lavori, iniziati nell'estate del '51 suscitarono enormi polemiche contro il governo, costretto a mediare tra le istanze dei protestanti torinesi, che con l'apertura del tempio vedevano realizzata la conquista dei diritti civili, e la rigidità in materia religiosa dello Statuto, che nel primo articolo sanciva la cattolicità dello Stato e la tolleranza degli altri culti «conformemente» ad una legislazione antecedente, vessatoria e restrittiva[20].

[18] *Il clero protestante*, «L'Armonia», a. IV, n. 43, 9-IV-1851, p. 169.

[19] G.P. Romagnani, *I Valdesi nel 1848: dall'emancipazione alla scelta italiana*, in AA.VV., *Dalle Valli all'Italia. I Valdesi nel Risorgimento*, Torino 1998, p. 83.

[20] Gli «usi e regolamenti speciali», menzionati nell'art. 3 del Codice civile sardo del 1838, risalivano alla prima metà del XVIII secolo, ma la loro applicazione, già a partire

L'interpretazione del governo era che lo spirito di tolleranza che informava lo Statuto non poteva più conciliarsi con leggi oppressive: si trattava di superare, nello spirito liberale, le incompatibilità tra vecchie e nuove disposizioni. Il ministro degli Interni, Galvagno, rispondendo ad un'interpellanza, affermava nel parlamento subalpino: «cosa significa tolleranza di culto? Se questa tolleranza non comprende in se stessa l'idea dell'esercizio del culto, io non so che cosa possa comprendere. (...) O tollerare, o non tollerare; e se si tollera il culto si deve tollerarne l'esercizio; e se se ne tollera l'esercizio devono permettersi i mezzi coi quali questo esercizio abbia luogo»[21].

La reazione cattolica fu violentissima. Sin dall'estate i vescovi piemontesi avevano giudicato l'apertura del tempio come «mezzo per iscandolezzare i buoni cattolici, e condurre poco a poco il popolo all'ateismo, ultima necessaria fatale conseguenza dello spirito e dell'indole del protestantesimo»[22]. Un'altra voce contraria si levò da don Bosco, che «considerò subito come una spina nel fianco, una sorta di offesa personale»[23] la costruzione di un tempio valdese proprio nelle vicinanze dell'oratorio di San Luigi, nel quartiere di Porta Nuova, dove già era attiva la «propaganda evangelica tra piccoli bottegai, artigiani e contadiname immigrato»[24].

L'«Armonia» fu in prima linea nell'opposizione, attestandosi su quattro argomenti[25].

Innanzi tutto l'argomento giuridico: «un tempio protestante in Piemonte stabilisce la libertà dei culti, ed è una flagrante violazione dello Statuto, che nel suo primo articolo esclude questa medesima libertà»; inoltre la libertà di culto veniva giudicata come «un contrasenso, anzi un'ingiustizia laddove i dissidenti rappresentano solo una minoranza tenuissima».

dalla Restaurazione, si era fatta sempre più blanda. Tra le tante restrizioni imposte ai valdesi ricordiamo «il divieto di praticare l'esercizio della religione fuori dei limiti territoriali concessi; di tenervi scuole in pubblico o in privato (...); il divieto di costruire nuovi templi oltre quelli esistenti nel 1686 (...); il diritto di togliere ai genitori valdesi i figli maschi maggiori di 12 anni e le femmine maggiori di 10 anni che intendessero farsi cattolici; il divieto di matrimoni misti (...); il divieto di seppellire cadaveri di valdesi nei cimiteri dei cattolici; il divieto di coabitazione con cattolici (...); la impossibilità di disporre di sindaci e consiglieri comunali in maggioranza (...); l'esclusione dal conseguimento dei gradi accademici e militari e dall'impiego nelle cariche civili» (cfr. G. Peyrot, *Rapporti tra Stato e Chiesa valdese in Piemonte nel triennio 1849-1851*, in *Il Diritto ecclesiastico*, 1955, pp. 112-113).

[21] *Discorso del Ministro Galvagno*, in *Atti del Parlamento subalpino*, Discussioni del Senato, 1851, vol. II, seduta del I dicembre, pp. 939-940. Parte del discorso è pure ripreso da G. Peyrot, *Rapporti tra Stato e Chiesa valdese*, cit., pp. 177-180.

[22] La denuncia dei vescovi piemontesi venne ampiamente ripresa dall'«Armonia» (cfr. *Il Protestantismo in Piemonte*, «L'Armonia», a. III, n. 77, 5-VII-1850, p. 325).

[23] M.L. Straniero, *Don Bosco e i Valdesi,* Torino 1988, p. 32.

[24] P. Stella, *Don Bosco nella storia economica e sociale (1815-1870)*, Roma 1980, p. 354.

[25] *Il Risorgimento e la libertà dei culti*, «L'Armonia», a. V, n. 107, 27-VII-1852, p. 514.

C'è poi l'argomento storico: «la libertà dei culti in Piemonte toglie all'Italia l'unità religiosa, che è l'unica sua gloria e l'unica sua fortezza». Quale poteva essere il ruolo del Piemonte sempre più laico e liberale, in un'Italia che i cattolici continuavano a considerare moralmente guidata dal Papa? Com'era ammissibile «l'introduzione del protestantismo in Piemonte» in un'Italia la cui essenza era il cattolicesimo?

Il terzo argomento è di carattere politico: «chiamare i protestanti tra noi è chiamare gli stranieri». La presenza di un tempio a Torino apriva le frontiere dello Stato «a sette incivili ed intolleranti», con rischi di destabilizzazione a livello tanto politico quanto istituzionale.

L'ultimo argomento è, per così dire, dinastico, in quanto evidenziava il nesso inscindibile tra cattolicesimo e dinastia sabauda: «il protestantismo in Piemonte avvilisce la dinastia di Savoia, il cui primo merito è aver combattuto questa incivile e rovinosa dottrina e averne sempre preservato i suoi Stati». Qui il monarca non è tanto invocato nella sua veste, ormai sbiadita, di difensore della Chiesa, quanto piuttosto come garante dello Statuto, che avevava dichiarato il cattolicesimo religione dello Stato.

L'appello alla Corona appare tanto più anacronistico se si pensa che proprio Vittorio Emanuele II stava diventando nei paesi protestanti il simbolo dell'emancipazione italiana dall'oppressione clericale[26]. E inoltre nella fedeltà alla Corona si andava consolidando, fra i Valdesi, il senso di una loro identità italiana. I segni di questa conversione valdese alla causa nazionale non mancavano[27]: intorno al 1850 a Torino si cominciò ad usare l'italiano come lingua di predicazione e apparvero i primi fogli in italiano, tra cui «La Buona Novella»[28].

Quando il tempio valdese fu inaugurato, il 15 dicembre 1853, l'«Armonia» descrisse quel giorno come uno «tra i più nefasti del Piemonte»[29]. Era solo l'inizio di una dura polemica contro i protestanti, gli amministratori locali ed il governo, alimentata dall'apertura di altri templi a Genova, Nizza, Pinerolo[30]. Il problema di fondo era, ancora una volta, che ciò che per «L'Armonia» sembrava una violazione dello Statuto, per la politica liberale piemontese era invece una sua interpretazione nello spirito dei tempi. Se il primo articolo dello Statuto sanciva per l'«Armonia» l'illegalità di qualunque

[26] H.R. Marraro, *Il problema religioso del Risorgimento italiano visto dagli americani*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, XLIII (1956), p. 463.

[27] G. Tourn - B. Peyrot, *Breve storia della festa del 17 febbraio*, Torre Pellice 1994, pp. 8-9.

[28] G. Tourn, *I valdesi, la singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino 1983, pp. 208-211.

[29] *Inaugurazione del tempio protestante in Torino,* «L'Armonia», a. VI, n. 157, 16-XII-1853, p. 805.

[30] Pinerolo, nostante la sua prossimità alle Valli, non fu la prima città piemontese ad ospitare un tempio protestante. Già nel 1853 la comunità evangelica cominciò a cercare fondi all'estero, soprattutto negli Stati Uniti, a dimostrazione di una sensibilità crescente

altra manifestazione religiosa, per il potere civile il valore della tolleranza, tenuamente emergente dallo Statuto, era «la culla della moderna libertà»[31]. Si affermava allora quel dualismo, denunciato da Margotti, tra lo Statuto «di diritto», quello di Carlo Alberto, che non ammetteva la libertà di culto, e lo Statuto di «di fatto», quello di Cavour, che faceva della libertà religiosa un valore da difendere e affermare.

Il proselitismo protestante

Per l'«Armonia» l'apertura di templi non era che l'avvio di quel progetto mirante a soppiantare il cattolicesimo e a consegnare un Piemonte scristianizzato nelle mani dei protestanti. Per questo fine lavorava la propaganda protestante. «Povera Torino! - tuonava l'«Armonia»- i protestanti sono in faccende tra noi, e a forza di lavorare, guadagnano. Lavorano con le prediche, coi denari e cogli scritti. Cattolici rinnegati li soccorrono nella triste impresa di pervertire il Piemonte, e levano templi, predicano, spargono libri, stampano giornali, acquistano proseliti»[32].

Come aveva ricordato don Margotti, la propaganda protestante si diffondeva in tutto il Piemonte «con tre mezzi principali: le arringhe, i denari, gli scritti»[33], e di questi l'ultimo era reputato il più nefasto. Proprio la stampa stava diventando un potente alleato del mondo protestante. Accanto all'«Echo de Vallées Vaudoises», redatto in francese a Torre Pellice, nel 1851 era nata «La Buona Novella», periodico in lingua italiana «non privo di vivacità né di intelligenza»[34], e nel 1854 «La Luce Evangelica».

In un clima già infuocato dalle polemiche tra stampa cattolica e liberale[35], l'irruzione delle testate protestanti fu accolta dall'«Armonia» con asprezza. L'«Armonia» divideva la stampa piemontese in due parti: quella che professando obbedienza al Papa ne difendeva i diritti di fronte alla laicizzazione, e quella che aderendo ai progetti governativi sosteneva l'emarginazione della Chiesa, la persecuzione del Papato e la scristianizzazione del Piemonte[36].

a livello internazionale per la questione dei protestanti italiani. La costruzione del tempio iniziò nel dicembre 1855 (cfr. R. Bounous-M.Lecchi, *I templi delle valli valdesi*, Torino 1988, pp. 179-188).

[31] N. Matteucci, voce *Liberalismo* in *Dizionario di Politica*, Torino 1983, p. 602.

[32] *La propaganda protestante*, «L'Armonia», a. V, n. 154, 24-XII-1852, pp. 721-722.

[33] *Ibid.*, p. 721.

[34] G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Milano 1989, p. 282.

[35] Sul dualismo tra la «Gazzetta del popolo» e «L'Armonia» nel panorama editoriale subalpino, cfr. B. Gariglio, *La stampa quotidiana torinese del Risorgimento*, cit., pp. 9-32.

[36] L'ambasciatore britannico Lyons così descriveva la preoccupazione degli ambienti romani per il diffondersi in Piemonte della stampa anticlericale: «Gente, come il clero

Dunque una visione estremizzata della stampa subalpina: da un lato il bene, rappresentato dai pochi giornali clericali; e dall'altro il male, in cui confluivano tutte le altre testate, laiche, liberali o moderate che fossero, dal momento che «tutti i giornali del Piemonte, ad eccezione de' clericali, obbediscono ad una direzione protestante»[37]. Il nesso tra liberalismo e protestantesimo trovava proprio nella libertà di stampa una manifestazione esemplare, a partire da Lutero, il cosiddetto «iniziatore della libertà civile e religiosa», che aveva invece mostrato che la sua libertà non era che «oppressione per tutti, ma specialmente per i cattolici»[38]. Se il male veniva da lontano, aveva ora trovato un nuovo alleato nel governo sardo amico dei protestanti e di tutti coloro che «attendono a pervertire i piemontesi»[39].

Così nella «Buona Novella», giornale che era «una beffa ed un insulto al popolo piemontese» si annidavano «quegli ipocriti giornalisti e pastori protestanti in Torino (...) miserabili spacciatori di bugie e calunnie ingiuriose ai cattolici» che l'«Armonia» non esitava a definire «spudorati ingannatori bugiardi!»[40]. La cosa ritenuta più grave era l'eterogeneità delle redazioni di queste «effemeridi» protestanti[41], infestate da massoni, democratici e mazziniani[42], in un «soqquadro di *evangelici valdesi*, *italiani*, *torinesi*, bigi, turchini, rossi e neri, di tutti gli umori e di tutte le tinte»[43].

Romano, non usa alla libera discussione, guarda col più grande allarme la libertà di stampa riconosciuta in Piemonte. Si dice che i più violenti giornali anti-cattolico-romani e ultra-liberali siano letti anche nelle sfere più alte e producano un errato sentimento di orrore e di irritazione» (cfr. *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna ed il Regno Sardo (1852-1856). Il carteggio diplomatico di Sir James Hudson*, Torino 1956, p. 478).

[37] *Protestanti e moderati,* «L'Armonia», n. 254, 7 novembre 1855, p. 943.

[38] *Libertà della stampa nel secolo d'oro del protestantesimo*, «L'Armonia», a. VII, n. 90, 29-VII-1854, pp. 430- 431.

[39] *Scandali de' protestanti*, «L'Armonia», a.VII, n. 121, 7-X- 1854, p. 557.

[40] *Il mentire sorprendentissimo dei giornali protestanti*, «L'Armonia», a. VII, n. 103, 26-VII-1854, p. 482.

[41] Il termine «effemeride» compare spesso nella pagine dell'«Armonia» in riferimento alla «Buona Novella» e alla «Luce Evangelica», molte volte accompagnato da termini spregiativi («pseudo-valdese effemeride», «eretica effemeride ingannatrice», «effemeride bugiardissima»). Questo termine sinonimo di quotiano, in un'epoca in cui la stampa era costretta ad un'esistenza incerta e fugace, era riferito ai giornali «non già perché escano sempre ogni giorno, ma perché hanno in generale la vita d'un giorno» (cfr. F. Della Peruta, *La stampa italiana del Risorgimento*, cit., p. 469).

[42] Tra i padri della «Buona Novella» c'era ad esempio l'evangelico toscano Cesare Magrini, affiliato alla *Giovine Italia* (cfr. G. Spini, *Risorgimento e Protestanti*, cit., p. 259). Inoltre «Aurelio Saffi, il braccio destro di Mazzini, col famigerato Achilli, e col Moderatore della Chiesa valdese, rappresentò gli *Evangelici Italiani* nella conferenza generale straordinaria dell'*Alleanza Evangelica*, tenuta a Londra nella sala dei framassoni l'anno 1851» (cfr. *Farse pseudo-evangeliche*, «L'Armonia», a. VIII, n. 24, 31-I-1855, p. 92).

[43] *Esasperamento del conflitto tra i pretesi evangelici del Piemonte*, «L'Armonia», a. VII, n. 137, 14-XI-1854, p. 621.

Al di sopra di questo quadro desolante incombevano le responsabilità del governo complice, secondo l'«Armonia», del disegno liberale e protestante che, attraverso la laicizzazione dello Stato e la negazione del potere temporale del Papato, preparava la scristianizzazione del regno sardo. In realtà la simbiosi tra governo e stampa liberale e protestante trovava una spiegazione nell'incompletezza della legislazione sulla libertà di stampa degli anni '47-'48, la quale consentiva alle autorità governative quegli ampi margini di intervento che se non condizionavano direttamente le linee editoriali delle testate, sicuramente influivano sulla loro adesione alle posizioni ministeriali[44].

Secondo l'«Armonia» anche il governo, insieme a democratici, rivoluzionari e anarchici, faceva parte della «lega massonico-liberalesca-protestantica»[45]. L'infiltrazione «eretica» nel governo diveniva per l'«Armonia» una semplice ed efficace chiave di lettura di tutti i pricipali provvedimenti ministeriali a partire dal '50. Il caso Fransoni, le leggi Siccardi, la legge sul matrimonio civile[46], la soppressione delle corporazioni religiose contemplative[47] erano i frutti del proselitismo protestante, rigogliosamente maturati sotto le cure di un governo che aveva pubblicamente «apostatato dal cattolicismo»[48].

[44] Della Peruta, *La stampa italiana del Risorgimento*, cit., p. 302.

[45] Questo è il titolo di diversi articoli apparsi nel 1856 sull'«Armonia», rispettivamente nel n. 2 del 3 gennaio, pp. 5-6; nel n. 8 del 10 gennaio, pp. 30-31; nel n. 16 del 19 gennaio, pp. 60-61.

[46] Sull'atteggiamento dell'«Armonia» nei confronti del matrimonio civile cfr. *L'apostasia del ministero*, «L'Armonia», a. V, supplemento al n. 73, 20 giugno 1852, p. 343: «L'apostasia avvenne in pubblico (...) nel progetto di legge sul matrimonio civile presentato alla Camera nella tornata del 12 giugno (...) Il ministero dice: io non so nulla né di Gesù Cristo né di Vangelo. Veggo nel matrimonio il consenso di due persone che si danno l'una all'altra, epperciò lo considero come un contratto che si fa sulla piazza (...) Il ministero dice: lo Stato è il padrone assoluto del contratto del matrimonio, ed io voglio impedire che la Chiesa c'entri, come c'entrata finora (...) Il ministero dice: io mi rido degli anatemi della Chiesa, e pretendo che il giudizio delle cause matrimoniali appartenga allo Stato (...) Il ministero dice: lasciate chiacchierare il Papa e credete a me; i matrimoni contratti contro le regole della Chiesa sono validissimi».

[47] La legge presentata dal Cavour, e che portò tra l'altro alla «crisi Calabiana» del 1855, «si mosse (...) in un ambito più giurisdizionalista, nel senso che lo Stato intese precisare quali corporazioni fossero utili e quali no, lasciando in vita tutte quelle che si dedicavano alla istruzione ed educazione della gioventù e alla cura degli infermi» (cfr. G. Rocca, *Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento*, in *Clero e società nell'Italia contemporanea*, a cura di M. Rosa, Roma-Bari 1992, p. 221). «Ecco protestanti e libertini all'opera medesima, che è il secolarizzare gli istituti religiosi. I protestanti avendoli distrutti dalle fondamenta (...) i libertini vanno riformando quegli istituti, che finora non osarono distruggere per ridurli secondo il figurino protestante» (cfr. *Istituti religiosi dei protestanti e dei libertini*, «L'Armonia», a. VIII, n. 213, 19-IX-1855, pp. 793-794).

[48] *L'apostasia del ministero*, «L'Armonia», cit.

La laicizzazione degli spazi pubblici

Un altro tema polemico nella prima metà degli anni '50 fu la laicizzazione degli spazi pubblici e dei cimiteri in particolare. Entrati a far parte dello Stato come cittadini detentori di diritti civili, i valdesi rivendicavano di fronte alle autorità politiche, all'opinione pubblica, al clero cattolico, il loro diritto di accesso in un ambito, il cimitero, che la Chiesa, seguendo il diritto canonico, continuava a considerare di sua competenza, sentendosi autorizzata a negare agli acattolici il diritto di usufruire di un luogo che prima di essere pubblico era soprattutto sacro. Il governo si trovò costretto a reagire nei confronti di questo atteggiamento, che agli occhi della politica liberale altro non era che un inaccettabile attentato all'emancipazione civile degli acattolici. Il tema, ampiamente dibattuto sui giornali, fu trattato sull'«Armonia» nella prima metà degli anni '50 con numerosi articoli di prima pagina.

Le riflessioni del giornale di Margotti partivano sempre da alcuni fatti di cronaca, spesso ripresi (e a giudizio dell'«Armonia» travisati) da altri quotidiani piemontesi. La morte di un protestante o di un acattolico, induceva la comunità di appartenenza del defunto a chiedere al sindaco il diritto di sepoltura nel cimitero pubblico. Di fronte al parere contrario del clero locale, per le autorità civili era spesso indispensabile ricorrere all'intervento delle forze dell'ordine per garantire le esequie. Il caso che scatenò le maggiori polemiche fu quello di Novara, dove su ordine del governo venne data sepoltura ad una valdese nel cimitero cittadino, ignorando il parere contrario del clero locale. Per l'«Armonia» la proprietà municipale del cimitero non poteva consentire la sua profanazione, e dunque il cadavere andava riesumato. Tale proposta scatenò una reazione furibonda nel mondo politico, nell'opinione pubblica e presso i valdesi, per i quali rappresentava un inaccettabile ritorno al passato[49].

In un articolo dell'ottobre 1854[50], l'«Armonia» spiegava quanto fosse logico invece che i protestanti «non essendo vissuti da cattolici» fossero privati di una sepoltura in comune coi cattolici, e quanto illogiche fossero

[49] Sulla situazione delle sepolture nelle Valli prima dell'emancipazione cfr. A. Breda, *Cimiteri, funerali e sepolture, nella storia negli ordinamenti e nella pietà delle Comunità Valdesi nelle Valli del Piemonte*, in *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, n. 105 (1959), pp. 60-82. Ancora nella prima metà del XIX secolo, come ricorda il viaggiatore britannico Charles Holte Bracebridge in visita a Pomaretto sulla tomba del moderatore R. Peyran, «né un muro, né una staccionata separa i resti dei morti dai campi di grano che li circondano» (cfr. C.H. Bracebridge, *Particolari autentici dei Valdesi in Piemonte* (1827), in *Viaggiatori Britannici alle Valli Valdesi*, a cura di G. Tourn, Torino 1994, pp. 133).

[50] *I cimiteri e gli increduli*, «L'Armonia», a. VII, n. 124, 14-X-1854, pp. 569-570.

quindi «le lagnanze de' libertini» contro una Chiesa che negava l'ingresso «nel cimitero de' suoi» a chi «si separava dal cattolicismo». Non solo; l'«Armonia» invitava i lettori a prendere spunto dalle questioni dei cimiteri per portare in crisi la propaganda protestante. E metteva in guardia: «apostati, pensateci: le grida dei giornali, le violenze dei ministri non vi serviranno. Gli emissari che vi ingannano, i libertini che vi solleticano, il potere che vi protegge non potrà mai strappare un *requiem* dalla bocca di un sacerdote (...) e voi altri buoni cattolici, quando vi vedete ai fianchi un emissario protestante, confondetelo parlandogli del cimitero». I giornali; i ministri; i libertini: ecco i protagonisti di questo nuovo attacco alla Chiesa. Innanzi tutto «i libertini», quei «figli di Voltaire» nemici giurati della Chiesa, ma che avvicinandosi alla morte erano pronti a tutto pur «di non essere gettati ne' mondezzai»[51]. Poi la stampa nemica, guidata dalla «Gazzetta del Popolo», il «giornale uffiziale dei Barbetti»[52], «furibondo e feroce contro tutto ciò che sente di cattolico»[53] fino al punto di difendere l'«accomunare cattolici e barbetti nella stessa tomba» . Infine i ministri e le autorità comunali, che permettendo la profanazione dei cimiteri cattolici alimentavano ancor di più «lo spirito di usurpazione che agita il protestantesimo quando si sente per poco appoggiato dal governo»[54]. Le vicende dei cimiteri facevano capire all'«Armonia» che in un Piemonte governato da «libertini», «barbetti» e «framassoni» non vi era più posto per la legalità; ai cattolici non restava che domandarsi «qual è il lembo di Statuto che il ministero Cavour non ha ancora distrutto»[55].

L'asse Inghilterra - Piemonte

Un altro argomento della polemica antiprotestante dell'«Armonia» riguarda l'Inghilterra: il suo ruolo, i suoi rapporti con l'Italia ed il Piemonte, il protestantesimo ed il liberalismo. Il giudizio che l'«Armonia» diede dell'Inghilterra fu sempre negativo: ai suoi occhi quel paese era l'esempio dei danni che il protestantesimo aveva compiuto in Europa dal XVI secolo. L'Inghilterra protestante era diventata la fucina di tutti i mali moderni, il focolaio da cui si erano propagate le infezioni mortali che stavano distruggendo la società europea.

[51] *Perché i libertini non vogliono più cimiteri sacri e funerali della Chiesa*, «L'Armonia», a. VIII, n. 237, 17-X-1855, p. 882.

[52] *Violazione dei cimiteri,* «L'Armonia», a. IX, n. 163, 17-VII-1856, p. 659.

[53] *Profanazione del cimitero in Dronero*, «L'Armonia», a. VIII, n. 111, 16-V-1855, p. 420.

[54] *Violazione dei cimiteri,* «L'Armonia», cit.

[55] *Profanazione del cimitero in Dronero*, «L'Armonia», cit.

Per l'«Armonia» l'Inghilterra era un paese caotico e multiforme, che si presentava con le tante facce di un unico «mostro», il protestantesimo. Paese malvagio, come stava a dimostrare la repressione degli irlandesi[56], paese bizzarro «avvezzo alle vescovesse, alle vescovine, con tutta la seguanza della gerarchia donnesca»[57], paese ipocrita che da un lato propagandava la libertà e dall'altro approvava «le leggi (...) per la repressione degli schiavi»[58], paese crudele che sperperava il suo denaro nel mondo per corrompere i cattolici e permetteva che i suoi abitanti morissero di fame[59].

Ma l'Inghilterra più pericolosa era quella che faceva sentire i suoi influssi all'estero e che in Italia stava cercando di far scomparire il cattolicesimo. Ancora una volta il giornale di don Margotti vedeva nell'Inghilterra la radice dei mali moderni che stavano dilagando anche in Piemonte. La polemica perdeva allora ogni astrattezza per assumere le forme dell'attualità politica, dominata dal «connubio malefico» che univa nel complotto anticattolico la Gran Bretagna, i protestanti ed il governo piemontese. Nemici diversi ma fatti della stessa sostanza, figli di quella Riforma che aveva posto fine all'unità religiosa dell'Europa per gettarla nel caos, dove aveva trovato terreno fertile l'idea liberale, cioè la traduzione politica del protestantesimo. «Il partito antipapale è quello dei nostri moderati (...) primi ausiliari de' protestanti in Italia -avvertiva l'«Armonia»- e siccome a questa schiera appartengono i nostri ministri, e tutti i loro giornali (...) essi obbediscono ad una direzione più o meno protestante»[60]. Attaccando l'Inghilterra l'«Armonia» voleva colpire in primo luogo la politica cavouriana, che si era fatta filobritannica e filoprotestante proprio per assicurare al Piemonte gli appoggi internazionali indispensabili per gettare le basi del progetto unitario.

Una parte non secondaria nella politica di avvicinamento tra Piemonte e Inghilterra l'aveva giocata proprio quel «rapporto privilegiato tra Gran Bretagna e piccolo mondo valdese»[61] che aveva posto le basi per un'accoglienza speciale presso gli inglesi delle vicende politico-religiose italiane, in particolare verso il fenomeno risorgimentale che in prospettiva «prometteva all'Inghilterra risultati soddisfacenti per l'equilibrio continentale, e agli Anglicani e ai Protestanti in genere un'efficace controffensiva verso la strapotenza della

[56] *Le miserie dell'Irlanda ed il protestantesimo*, «L'Armonia», a. V, n. 45, 23-III-1852, p. 210.

[57] *Le monache protestanti*, «L'Armonia», a., VII, n. 85, 18-VII-1854, p. 409.

[58] *Lo zio Tom e la schiavitù tra i cattolici ed i protestanti*, «L'Armonia», a.VI, n. 7, 14 -I-1853, p. 29.

[59] *Immoralità del proselitismo protestante,* «L'Armonia», a. VII, n. 41, 16-IV-1854, p. 213.

[60] *Movimento protestante in Italia*, «L'Armonia», a. IX, n. 135, 12-VI-1856, p. 12.

[61] E. Fintz Menasce, *Presentazion*e, in *Viaggiatori britannici alle Valli Valdesi,* cit., p. VII.

Chiesa Romana»[62]. «Tenendo aperto un varco verso l'Europa»[63] la piccola comunità alpina era diventata un importante punto di raccordo tra il mondo britannico e la realtà italiana: fu merito dei liberali piemontesi, e in particolare di Cavour, capire l'importanza strategica di questo legame per sfruttarne le implicazioni sul piano politico e diplomatico. E l'«Armonia» capì subito che nelle abili mani di Cavour il protestantesimo stava diventando il punto di incontro tra le aspirazioni della politica britannica e di quella piemontese, come valore irrinunciabile da una parte, come merce di scambio dall'altra. L'Inghilterra «guardiana delle minoranze protestanti»[64] divenne filoitaliana proprio per difendere quel protestantesimo che per essa «si identificava con il liberalismo»[65], e così facendo fornì un aiuto indispensabile alla politica liberale di Cavour. Questi servedosi del liberalismo «come leva di progresso e di sviluppo della società piemontese»[66], con la sua interpretazione liberale della legislazione albertina «avrebbe continuato a proteggere i valdesi e la libertà di culto in Piemonte fino alla promulgazione di leggi consone allo spirito dello Statuto»[67], assicurando così il benestare inglese al suo progetto di fare del Piemonte il protagonista della trasformazione dell'Italia in Stato unitario e liberale. Era questa la sostanza del «malefico connubio» denunciato dai cattolici intransigenti.

L'«Armonia» comprese il piano e ne intuì la portata. Non potendolo sventare, denunciò la gravità e illustrò i pericoli di quel «malefico connubio». Al «nesso ormai indissolubile tra la causa liberale e la missione italiana del Piemonte»[68], se ne stava sovrapponendo un altro, quello tra inglesi, protestanti e liberali. Insieme essi divenivano il paradigma di tutti i mali del mondo conemporaneo.

[62] A. Comba, *Gilly e Beckwith tra i Valdesi dell'Ottocento*, Torre Pellice 1990, p. 7.

[63] L. Santini, *Dalla Riforma al Risorgimento. Protestantesimo e Unità d'Italia*, Torre Pellice 1961, p. 10.

[64] D. Beales, *Il Risorgimento protestante*, in *Rassegna Storica del Risorgimento Italiano*, XLIII (1956), p. 233.

[65] *Ibid*., p. 232.

[66] O. Bariè, *Questione nazionale e movimento liberale nell'Ottocento europeo*, in *La Storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea* (a cura di N. Tranfaglia e M. Firpo), VIII, *L'Età Contemporanea, 3, Dalla Restaurazione alla prima guerra mondiale*, Torino 1986, p. 78.

[67] U. Marcelli, *Cavour e i metodisti inglesi*, in *Rassegna Storica del Risorgimento*, XLI (1954), p. 429.

[68] R. Romeo, *Cavour e il suo tempo (1842-1854)*, I, Bari 1977, p. 385.

Cenni conclusivi

Alla luce delle battaglie condotte dall'«Armonia» risulta evidente il dramma dei cattolici subalpini che assistevano impotenti ad un processo politico che inseriva il protestantesimo nella storia italiana. Per questi cattolici, già critici verso i progetti unitari che minavano la temporalità del Papato, la cultura protestante era inconciliabile con l'idea nazionale: nulla più del protestantesimo allontanava i cattolici dai destini dell'Italia, in quanto nazione fondata sul cattolicesimo. Ma il dramma era dei cattolici in genere o di un gruppo di uomini arroccato attorno a un giornale, anzi di uno di essi in particolare, don Margotti?

In effetti la fortuna della polemica antiprotestante si legò strettamente alla figura di don Margotti, che del giornale non fu solo il direttore, ma l'anima: il suo ingresso nella direzione, insieme all'uscita dell'Audisio e del Cavour, fu determinante nella radicalizzazione del quotidiano. Le scelte dello Stato liberale, dal caso Fransoni al matrimonio civile, dalle leggi Siccardi alla soppressione degli istituti religiosi, furono per l'«Armonia» di Margotti il campo di battaglia naturale, quello su cui meglio si evidenziarono le inconciliabili differenze tra la cultura cattolica intransigente e quella liberale.

Ma a partire dal 1857 la frequenza e la violenza degli attacchi al protestantesimo cominciano a ridimensionarsi sensibilmente. Proprio in quell'anno Margotti maturò la scelta di scendere nell'agone politico, ispirando quella lista di conservatori di cui l'«Armonia» divenne il portavoce più autorevole. Le vicende che portarono prima alla sua trionfale elezione, poi alla deposizione dal parlamento subalpino «monopolizzarono» in un certo senso l'attenzione del giornale, togliendo spazio alla polemica contro i protestanti. Inoltre quella situazione, che fece maturare l'espressione più celebre di Margotti, «né eletti né elettori», segnò anche l'inizio del progressivo allontanamento del vescovo d'Ivrea Moreno, che in quell'episodio vedeva lo «stimolo per un rinnovato impegno di presenza nell'agone politico», da un Margotti che «amareggiato dall'esperienza, diventava sempre più polemico»[69].

Decisivo fu alla fine l'avvento dell'Unità. Costretta a confrontarsi con temi di carattere nazionale, l'«Armonia» cominciò a trascurare il dibattito che nel decennio precedente aveva iniziato per porre un freno alla penetrazione del protestantesimo. L'Italia, con uno Stato da costruire, un'economia da organizzare, una politica da inventare, imponeva al giornale nuove riflessioni, diverse da quelle che avevano infiammato l'«Armonia» nel Piemonte di Cavour. Non a caso dagli anni Sessanta monsignor Moreno impose una

[69] L. Bettazzi, *Obbediente in Ivrea. Monsignor Luigi Moreno vescovo dal 1838 al 1878,* Torino 1989, p. 127.

linea più morbida che costrinse alla resa e alle dimissioni dalla direzione del periodico don Margotti[70].

La polemica anti-protestante, dopo i picchi degli anni 1853-1857 sfumò gradualmente, assumendo toni sempre meno aspri per diventare, negli ultimi tempi della direzione margottiana, un tema di *routine* che non riusciva più ad appassionare né i lettori né gli avversari dell'«Armonia». Segno che, anche per il giornalismo cattolico più battagliero, si stava aprendo un'epoca nuova[71].

[70] Sulla rottura con mons. Moreno e sulle ultime fasi della direzione margottiana cfr. L. Bettazzi, *Obbediente in Ivrea*, cit., pp. 137-145; A. Lucatello, *Don Margotti direttore dell'«Armonia»*, cit., p. 333 e ss.

[71] Per maggiori approfondimenti sulle tematiche affrontate in questo intervento rimando al mio articolo *Protestantesimo e stampa cattolica nel Risorgimento. L'«Armonia» e la polemica antiprotestante nel decennio preunitario*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», a. XXVI (2000), n. 1, pp. 77-113.

LA BIBBIA IN PIAZZA. IL *COLPORTAGE* E LA DIFFUSIONE DELLA STAMPA EVANGELICA[1]

di GABRIELLA SOLARI

I. *Il colportage*

> Il tempo non mi permette di elencare tutti i mezzi che devono essere impiegati nel lavoro di evangelizzazione. Devo perciò solo menzionare il principale. Il primo posto nella mia opinione deve essere dato al *colportore* e ai suoi libri[2].

Con queste parole si esprimeva il relatore di un *Report* nel lontano 1872 ad indicare la centralità dell'attività intrapresa dai colportori nell'opera di evangelizzazione in Italia.

Tuttavia prima di affrontare un tema come quello dei venditori di Bibbie, libri e opuscoli evangelici nell'Italia dell'Ottocento, vorrei indicare, molto brevemente, alcuni tratti del fenomeno *colportage* su una scala di osservazione più ampia, al fine di suggerire le peculiarità e l'importanza di tale esperienza nei processi di diffusione della cultura nell'età moderna e contemporanea.

Il *colportage* costituisce infatti uno degli elementi caratteristici del paesaggio sociale e culturale dell'Europa, almeno sino alle soglie del Novecento. Ma chi sono i colportori? Venditori ambulanti di chincaglieria, di merceria, ed in particolare di libri, di fogli volanti, di stampe, di almanacchi e di opuscoli. I *colporteurs* francesi, i *chapmen* inglesi, i *buhoneros* spagnoli, i librai itineranti italiani, agenti di un capillare circuito di divulgazione della stampa su vaste porzioni dello spazio europeo, rappresentarono nel passato degli indispensabili intermediari tra la produzione scritta e il suo consumo. E fu

[1] Questa relazione riprende alcuni temi e riflessioni già formulati in G. SOLARI, *I colportori evangelici: venditori ambulanti di bibbie, opuscoli religiosi e fogli volanti*, Culture del testo. Rivista italiana di discipline del libro, 4, 1996, p.37-50, ora in G. SOLARI, *Produzione e circolazione del libro evangelico nell'Italia del secondo Ottocento. La casa editrice Claudiana e i circuiti popolari della stampa religiosa*, Manziana (Roma), Vecchiarelli Editore, 1997.

[2] *Annual Report of the Italian Evangelical Society for 1871,* Florence, Claudiana Press, 1872, p. 9. In inglese nel testo.

proprio attraverso questi canali che settori della società, spesso confinati ai margini della vita culturale, entrarono in contatto con il libro.

Su queste figure, di estremo interesse per chi si occupa di storia sociale della comunicazione a stampa, la ricerca si è mossa solo in tempi piuttosto recenti. Ciononostante grazie a queste indagini, spesso innovative sul piano metodologico, è stato possibile operare una più completa ricognizione sulle reti di circolazione del mercato librario; reti talvolta sotterranee, marginali, e affidate appunto alla moltitudine di peregrinazioni tracciate dai colportori[3]. Associata all'editoria clandestina di carattere politico, religioso, filosofico o pornografico[4], al mercato delle contraffazioni e della pirateria libraria, come a quello della produzione di testi popolari[5], tale esperienza ci suggerisce pertanto una più completa lettura della trama di mediazioni che connotarono le vicende del libro e della cultura. Tuttavia le tracce di questa esperienza restano difficili da ritrovare: per lo più nascoste negli archivi di polizia oppure tra le carte di qualche impresa editoriale. Tra i documenti rinvenuti ancor più esigue risultano le testimonianze lasciate dai colportori stessi a memoria della loro esistenza e della loro opera.

Con queste premesse si capisce bene come le numerose lettere, le relazioni, redatte dai colportori evangelici conservate presso l'Archivio della Tavola valdese[6], costituiscano un fondo per certi versi eccezionale, ancor di più se lo si considera come la preziosa fonte di una storia ancora poco conosciuta in ambito storiografico: quella relativa allo sviluppo di una attività di produ-

[3] Per un quadro complessivo del *colportage* in Europa ved. l'ottimo lavoro di L. Fontaine, *Histoire du colportage en Europe. XV-XIX siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, con una Bibliografia completa degli studi sull'argomento. Un sunto di questo lavoro, col titolo *Colporteurs de livres dans l'Europe du XVIIIe siècle*, in *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe. XVIe-XXe siècles*, sous la direction de Roger Chartier et Hans-Jürgen Lüsebrink, Paris, IMEC Éditions, 1996, p. 21-36.

[4] A tale proposito si vedano i più noti lavori sul Settecento francese di R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Harvard, University Press, 1982 [trad. it. *L'intellettuale clandestino*, Milano, Garzanti, 1990]; *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991; *The Corpus of Clandestine Literature en France, 1769-1789*, New-York-London, 1995; *The Forbidden Best-Sellers of Prerevolutionary France*, New York-London, Norton, 1995 [trad. it.: *Libri proibiti. Pornografia, satira, utopia all'origine della Rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1997]. Sulla circolazione di libri proibiti in Italia, alcuni cenni in L. Braida, *Il Commercio delle idee. Editoria e circolazione del libro nella Torino del Settecento*, Firenze, Olschki, 1995 e R. Pasta, *Editoria e cultura nel Settecento*, Firenze, Olschki, 1997.

[5] Sulla letteratura popolare veicolata attraverso i circuiti del *colportage* esiste un'ampia bibliografia. Tra i lavori più recenti segnaliamo *Colportage et lecture populaire*, cit., che copre una vasta panoramica dei lavori prodotti in diversi paesi europei.

[6] In questa sede sono conservati numerosi documenti relativi all'opera di predicazione itinerante promosso dal Comitato di evangelizzazione valdese. I fascicoli sui colportori che riguardano il periodo da noi considerato sono circa quaranta. ATV (Archivio della Tavola Valdese), *Colportori 1860-1942*.

zione e divulgazione del libro di fede riformata inserito in una vasta opera di evangelizzazione sul suolo italiano.

Ora, poiché il libro trae il suo valore proprio dall'essere oggetto di circolazione e di consumo, le scritture inviate dai colportori al presidente del *Comitato di evangelizzazione* Matteo Prochet -sulla cui valenza autobiografica si era già interrogata anni fa Annalisa Della Portella[7]- ci consentono, non solo di ricuperare alcuni di quegli itinerari sotterranei e comunque alternativi percorsi dalla pagina stampata, ma soprattutto di cogliere il ruolo assunto dal *colportage* nella circolazione di una cultura religiosa altra dalla tradizione cattolica egemone nel paese nonché i peculiari modi con cui la pubblicistica evangelica cercò di raggiungere i lettori talvolta semianalfabeti, i contadini, gli artigiani, le donne in un momento particolare dell'altra Chiesa e cioè gli anni che precedettero e seguirono l'unificazione nazionale.

II. *La nascita di una attività editoriale di fede evangelica*

Nel dicembre 1861, a pochi mesi dalla proclamazione del Regno d'Italia, in una riunione tenutasi presso il Palazzo Salviati a Firenze già sede della Facoltà di Teologia, alcuni esponenti del movimento riformato in Italia decidevano il trasferimento della tipografia Claudiana, di proprietà della Chiesa valdese, da Torino a Firenze[8]. Un trasferimento sostenuto dalla *Società dei Trattati di Londra* e finalizzato alla creazione di un centro editoriale interdenominazionale: una sorta cioè di organismo *super partes* -comunque collegato attraverso la *Società per le pubblicazioni evangeliche in Italia* (*S.P.E.I*) alla società londinese- in grado di coagulare le diverse anime del protestantesimo in Italia e quindi di conferire maggior slancio all'attività di produzione e diffusione di una letteratura evangelica. Una iniziativa questa che si inserisce in un preciso contesto storico, in cui giungevano a maturazione quelle speranze, coltivate negli ambienti risvegliati italiani e stranieri durante

[7] A. Della Portella, *La parabola della memoria: racconti di servitori di Dio nell'Italia del secolo scorso*, Bollettino storico-bibliografico subalpino, LXXXIX, 1991, p.91-111.

[8] Atv, Fondo Claudiana, *Minutes*, *Italian Evangelical Pubblications Society,* Florence, 10 dicembre 1861. Si legge nel testo: «At the meeting held this day in Palazzo Salviati, present the rev. D. Revel, D. Stewart e M. Mc. Dougall, to consider the means necessary to be taken for the further development of the publication of religions works in Italian. D. Mc Dougall stated pully he circumstances which lead to this meeting, viz, the increasing demand for books, the desidere of Societies in Britain and America to assist this work, the expense of printing at present in the different printing establishments of this city, and the suggestion which had been made by some of those most interested in the work, to have the Claudian printing press removed from the Waldensian Missionary Establishment at Turin to the Waldensian College at Florence».

il Risorgimento, di poter contribuire alla nascita di un'Italia evangelica. Come è stato più volte sottolineato, il mito dell'Italia protestante[9] si basava su due convinzioni: che il compimento dell'unità d'Italia avrebbe segnato la fine del potere temporale del papato e il tramonto dell'egemonia spirituale della Chiesa di Roma sul popolo italiano, e che il risorgimento politico del paese non sarebbe stato completo se non avesse posto le sue radici in un radicale rinnovamento morale e religioso[10].

In questa prospettiva si comprende la partecipazione (da posizioni diverse) dei protestanti in Italia alle vicende risorgimentali[11] e parallelamente la fervida attività missionaria che avrebbe dato luogo, sul più lungo periodo, alla nascita di stazioni, di comunità, di scuole, di asili ecc. Un'opera di evangelizzazione nella quale assumeva grande rilievo anche la promozione di una alfabetizzazione biblica da attuarsi per mezzo della predicazione e della lettura, in una realtà il cui patrimonio spirituale aveva cessato, secoli prima, di essere nutrito dalla frequentazione con le Sacre Scritture[12].

Già nei primi decenni dell'Ottocento non erano mancati gli sforzi di introdurre in Italia, attraverso circuiti più o meno clandestini, libri proibiti, come la Bibbia del Diodati, e la *Società Biblica Britannica e Forestiera*, non aveva lesinato di stampare e diffondere versioni della Bibbia e del Nuovo Testamento in italiano[13]. Sarà comunque solo dopo il 1848 che prenderà avvio il tentativo di dar forma ad un primo progetto editoriale in Italia, capace di soddisfare il bisogno di letteratura religiosa che si intendeva incoraggiare nel paese: un progetto maturato nell'ambito della Chiesa valdese, che si

[9] G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Mondadori, 1989 [1965], p.274 sgg.

[10] P. Ricca, *Le Chiese protestanti*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 66. Inoltre, sempre dello stesso autore, *Le Chiese evangeliche,* in *Storia dell'Italia religiosa. L'età contemporanea,* a cura di Gabriele De Rosa, Roma-Bari, Laterza, 1995, p.405-440.

[11] Su questo si rinvia tra gli altri al fondamentale lavoro di G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, cit.

[12] A riguardo cfr. G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La Censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997 e G. Garavaglia, *L'Italia e le traduzioni della Bibbia tra Cinque e Settecento: un caso di mancata circolazione delle idee*, in *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma*, a cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Bollettino della Società di Studi valdesi, 181, 1997, p. 141-158.

[13] Sul contrabbando di libri religiosi, cfr. G. Spini, *Il contrabbando britannico delle bibbie e Livorno nel Risorgimento*, in *Gli inglesi a Livorno e all'isola d'Elba,* Livorno, ed. Bastogi, 1980, p.133-140. Si veda anche G. Spini, *Le Società bibliche e l'Italia. Un episodio ignorato del Risorgimento*, Bollettino della Società di Studi valdesi, 97, 1955, p.24-57, e *Ancora sulle Società bibliche e l'Italia del Risorgimento*, Protestantesimo, 1, 1971, p.1-21. Cenni relativi alle difficoltà incontrate nella diffusione della stampa evangelica in Italia anche in *Cento anni di stampa evangelica*, Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1956.

concretizzerà nella costituzione di una *Società dei Trattati per l'Italia* e del successivo impianto di una tipografia, la Claudiana[14].

La nascita della Claudiana a Torino nel gennaio del 1858 si collocava di fatto nell'apertura verso l'Italia da parte dei valdesi che dopo l'Emancipazione e sulla spinta di una nuova coscienza risvegliata, avevano iniziato una attività missionaria fuori i confini del ghetto alpino. L'impresa tipografica avviata a Torino, grazie al sostegno di amici stranieri, costituisce l'embrione della futura struttura fiorentina. Di questa anticiperà alcuni aspetti gestionali e i tratti caratteristici della sua strategia editoriale: la dipendenza dai finanziamenti di società straniere e di privati, la sua natura non commerciale, la necessità di predisporre un catalogo di opere di cultura biblica destinati al corpo pastorale e alle chiese, ma anche la volontà, attraverso la produzione di libercoli a basso costo e a larga tiratura, di raggiungere i ceti meno abbienti della società. La Claudiana, a lato di una propria libreria con sede a Torino si dotava inoltre di reti di diffusione del libro fondate sulla vendita capillare dei colportori, ostacolati dal clero locale e accusati di essere degli stregoni, ma capaci di smerciare, dal gennaio all'agosto 1858, alcune migliaia di copie di pubblicazioni varie[15]. Tuttavia all'indomani dell'Unità nella mutata situazione politica, caratterizzata dalla costruzione di uno Stato laico e liberale, dall'estensione a tutto il regno dell'Editto di Tolleranza, dall'aspro conflitto tra Stato e Chiesa intorno alla questione romana, la valdese tipografia Claudiana risultava impresa troppo piccola per far fronte all'opera missionaria intrapresa nel paese. L'abolizione della Censura preventiva e delle barriere doganali, che da lì a poco avrebbero innestato una graduale trasformazione del mercato editoriale

[14] «In tutte le imprese missionarie di successo la preghiera del Vangelo e la circolazione delle Scritture e libri religiosi sono andate di mano in mano. Di questo principio il lavoro di evangelizzazione in Italia ha fornito una notevole illustrazione. Circa venti anni fa copie della Bibbia cominciarono a circolare in Toscana e si manifestò un leggero movimento religioso. Poiché la preghiera della Parola non era permessa coloro che avevano un interesse nello spargere la Verità cercarono di approfondire e allargare questo movimento con la preparazione e la circolazione di libri e trattati religiosi. Questo compito era accompagnato con tanto pericolo che la maggior parte di queste pubblicazioni erano stampate con i mezzi delle stamperie clandestine. Intorno allo stesso periodo la libertà costituzionale fu concessa in Piemonte e la chiesa valdese cominciò una sede missionaria a Torino. Anche laggiù il bisogno della letteratura religiosa fu immediatamente sentito e in ordine di provvedere in qualche grado a questo desiderio, due signore di Dublino regalarono due piccole presse a mano e una serie di caratteri. Per anni questa stamperia continuò a lavorare quietamente e su una limitata scala a Torino, producendo gradualmente una letteratura evangelica.», in *Annual Report of the Italian Evangelical Society for the year 1867*, Florence, Claudiana Press, 1868, p. 3. In inglese nel testo. Sulla nascita della Claudiana, cfr. ATV, Fondo Claudiana, *Société des Traités religieux pour l'Italie. Fondazione-Verbali*, 1855.

[15] Per l'esattezza 7.600 copie pari al 26% della produzione tipografica. Cfr. *Premier rapport du Comité de la Société des traités religieux pour l'Italie a ses commettants*, Turin, Imprimerie Claudienne, 1858.

italiano, contribuivano inoltre a conferire una prospettiva più ampia a questa operazione che, sin dall'atto della sua nascita, richiamava tutte le forze italiane e straniere ad un comune sforzo proselitico.

Da qui la scelta di creare una impresa editoriale indipendente da ogni denominazione particolaristica: una impresa che, nelle intenzioni dei promotori avrebbe dovuto rifornire di libri le chiese, le comunità, le società bibliche già operanti sul territorio, le librerie, i colportori ed infine i nuovi lettori da conquistare alla parola evangelica.

Non è mia intenzione ripercorrere in questa sede le complesse vicende della Claudiana[16]. Basti ricordare che almeno sino al primo Novecento (caratterizzato da una crisi irreversibile di natura ideale e finanziaria che condurrà, prima alla vendita dell'apparato produttivo e poi al trasferimento della struttura editoriale alla Chiesa valdese nel 1925), la Claudiana rappresentò un importante momento di confronto delle diverse anime della cultura protestante, configurandosi come un moderno strumento di mediazione del consenso. È indubbio inoltre il grande sforzo produttivo compiuto dalla casa editrice, testimoniato dalla pubblicazione (tra il 1858 e il 1900) di circa 9.500.000 di copie di libri, opuscoli, porzioni, almanacchi e di circa 6.000.000 di giornali. Una mole non irrilevante di materiali a stampa la cui diffusione sul territorio fu tentata con ogni mezzo: dalla creazione di propri punti di distribuzione, condivisi peraltro con la *S.B.B.e F.* e la *S.B.S.*, per ovviare alla scarsezza dei tradizionali canali del mercato editoriale (pochi e mal ripartiti sul territorio[17] e soprattutto non disponibili ad accogliere testi protestanti[18]), e in particolare l'utilizzazione di un circuito di smercio itinerante affiliato alle società bibliche (quella *Britannica* e quella *Scozzese*), alle chiese, ai comitati, come quello di *Evangelizzazione* sorto nel 1860 per volere della Chiesa valdese. Inoltre dal 1869, in concomitanza con un aumento dell'attività produttiva, anche la stessa *Società per le Pubblicazioni Evangeliche*, assumeva dei colportori posti alle sue dirette dipendenze[19].

[16] Per queste vicende rinvio al lavoro redatto in occasione del centenario della Claudiana *Cent'anni di stampa evangelica*, cit. e al mio *Produzione e circolazione*, cit.

[17] G. Peresson, *Editori e librai. La distribuzione del libro tra Otto e Novecento*, Lavoro critico, 24, 1983, p. 73-103.

[18] Produrre la migliore classe di libri non è abbastanza; essa deve essere distribuita e venduta per tutta la nazione. Per fare questo abbiamo spesso provato a fare delle disposizioni con librai ordinari e edicole, così come ad aprire per le nostre pubblicazioni gli usuali canali del commercio, ma eccetto alcune circostanze, abbiamo fallito. Anche i librai liberali hanno paura di tenere i nostri libri e di esibirli per la vendita per la paura di arrecare danno ai loro interessi", cit. in *Annual Report of the Italian Evangelical Publication Society for 1890-91*, Florence, Claudiana Press, 1891, p. 17. In inglese nel testo.

[19] Una analoga esperienza promossa dalla *Società dei Trattati religiosi di Parigi* (dotata di una propria casa editrice e di una rete di colportori alle sue dipendenze) è documentata in. M. Sacquin, *L'Évangile au village. Le colportage évangélique en France de la Restauration a la fin du Second Empire*, in *Le livre et l'histoire*, Genève, Droz, 1997, p. 697-708. Sul *colportage* evangelico in Francia anche A. Dubuc, *Un colporteur évangéliste*

Il *colportage* rispondeva di fatto alla consapevolezza che era la stampa a dover raggiungere i lettori, in particolare quei settori del pubblico emarginati dai circuiti di vendita e che mai avrebbero acquistato un libro definito da molti, ancora nell'Ottocento, come fonte dell'eresia. «Non possiamo aspettare che il popolo venga da noi per trovare la Verità; noi dobbiamo andare da lui», scriveva il curatore di un *Rapporto* nel 1890[20].

III. *Il colportore e i suoi libri*

All'indomani dell'unificazione decine di colportori provvisti di un sacco, di una borsa o addirittura di un carro biblico attraversavano le strade d'Italia dal Nord al Sud. La sola *Società Biblica Britannica e Forestiera*, operante stabilmente in Italia dal 1872, dieci anni più tardi ne impiegava oltre quaranta, coordinati da agenti territoriali e suddivisi in zone di attività. Altrettanti venivano assoldati da altri organismi e chiese (*Società biblica scozzese*, Chiesa Valdese, Chiesa Libera) e dalle missioni protestanti battiste e metodiste giunte dall'estero dopo l'Unità.

Questi personaggi di origine per lo più umile (contadini, artigiani, maestri, ex militari), come attestano i documenti rinvenuti, andavano a costituire i principali vettori della penetrazione del messaggio evangelico in Italia. La loro scelta, sorretta da una profonda fede e da un vivo impegno missionario, era spesso una scelta di vita che li vedeva in esercizio per molti anni[21], talvolta alle dipendenze di una sola Chiesa o Società, più spesso per più Comitati e Società bibliche anche contemporaneamente. Costretti a coprire lunghi tragitti per visitare luoghi diversi, oppure confinati in piccole aree dove assolvevano la funzione di evangelisti, i colportori fondavano i loro circuiti su una mobilità funzionale alle necessità di predicazione e di smercio. Ma erano soprattutto i piccoli centri posti nelle aree rurali i luoghi privilegiati dalle loro peregrinazioni, luoghi dove la strada, la piazza, la fiera periodica o il mercato settimanale costituivano le occasioni per far conoscere ad un pubblico più vasto, e per lo più estraneo alla lettura, opere appartenenti alla letteratura protestante. Il loro scopo era quello di gettare i germi di una prima riflessione morale e spirituale e di sondare il terreno per una successiva azione condotta dagli evangelisti e dei pastori[22].

rouennais de 1877 à 1891, Actes du 109e Congrès National du Sociétés Savante. Section d'histoire moderne et contemporaine, 1, Dijon 1984, Paris, 1984, p. 245-257.

[20] *Annual Report of the Italian Evangelical Publication Society for 1890-91*, cit., p.5. In inglese nel testo.

[21] Il 50% dei casi da noi studiati, venti colportori, indica una attività che superava i dieci anni; tra questi undici si dedicheranno a tale lavoro per oltre venti anni.

[22] Purtroppo da taluni si ha poca stima per questi battistrada dell'evengelizzazione. Eppure sono un mezzo potente di evangelizzazione e v'è tale fra i colportori che nell'opera

Ma quale era il repertorio di libri che il colportore conduceva con sé? E soprattutto quali le tipologie più vendute, e quali i potenziali lettori? La documentazione in mio possesso si limita purtroppo ad un campione di circa quaranta colportori dipendenti dal *Comitato di evangelizzazione* valdese. Si tratta quindi di una fonte parziale che a mio avviso risulta comunque significativa di quelli che possono essere considerati i *best seller* del *colportage* evangelico.

Nel bagaglio del colportore era presente la Bibbia nella versione del Diodati, Il Nuovo Testamento, le porzioni, i Commentari, le opere di Luigi Desanctis (*Il Purgatorio*, *La Messa*, *Roma Papale* ecc.), numerose biografie, libri di preghiere, una molteplicità di trattati di controversia, opuscoli (in larga parte tradotti dal francese e dall'inglese) e almanacchi, che venivano forniti dalla Claudiana attraverso i suoi depositi dislocati nel paese. Alla fine dell'Ottocento, in un'epoca di grandi rivolgimenti economici e sociali, non mancavano anche quei libercoli, come il noto *Il Cristo Socialista* di Luigi Galassi, nati per contrastare la propaganda evangelica condotta da alcune frange del movimento socialista[23]. Questo il variegato assortimento di cui erano provvisti i colportori. Dall'analisi delle vendite risulta tuttavia come la scelta del pubblico si orientasse soprattutto su quelle edizioni a basso costo e di più ampia tiratura che coprivano di fatto la parte più consistente del catalogo della editrice fiorentina[24]. Tra la fine del 1878 e il gennaio 1888 i conduttori della carrozza biblica, che dal 1877 aveva affiancato l'opera dei colportori a piedi attraversando tutta la penisola, registravano, ad esempio, uno smercio complessivo di 36.684 opuscoli, 18.204 porzioni, 7.238 almanacchi, 1.769 Nuovi Testamenti e solo 790 Bibbie. In breve, la più diffusa risulta quindi essere una letteratura minima costituita da romanzetti edificanti, testi polemici redatti da specialisti del genere, porzioni, almanacchi, racconti di vita cristiana venduti tre ad un soldo. Diversamente la Bibbia nella versione integrale che per i suoi alti prezzi (non meno di una lira sino alle quattro-cinque lire) era difficilmente accessibile alle tasche di molti.

nostra santa ha lavorato più di noi [...]. Dovunque o quasi dovunque noi siamo andati a predicare il Vangelo, fummo preceduti dai colportori e dai libri loro, i quali letti e studiati ci hanno aperta la strada.", A. Malan, *Il colportore e i suoi libri*, in *Resoconto delle Conferenze della Chiesa valdese in Firenze. Seconda seduta*, L'Eco della verità, 14, 5 aprile 1872, p. 124.

[23] Sul fenomeno dell'evangelismo socialista cfr. S. Pivato, *Clericalismo e laicismo nella cultura popolare italiana*, Milano, Franco Angeli, 1989, p. 66-120. Nello stesso anno di pubblicazione del *Gesù* di Galassi (1897) veniva dato alle stampe il libretto più famoso della propaganda evangelica socialista di stampo riformista, *La predica di Natale* di Camillo Prampolini. Sul *Gesù Socialista* si veda anche A. Nesti, *Gesù Socialista, Una tradizione popolare italiana*, Torino, Claudiana, 1974.

[24] Nel 1872 il 58,1% delle pubblicazioni stampate in un decennio non superava i 10 centesimi; tale cifra saliva al 70% per quelle vendute a meno di 20 cent.

Tutto questo ci viene confermato dall'indagine su un *case study*. Il colportore Piero Scannarotti ci ha lasciato infatti delle indicazioni molto dettagliate della sua attività di vendita. Le lettere da lui redatte, in cui venivano annotate le disponibilità in suo possesso, i riassortimenti, numerose riflessioni personali, costituiscono così una sorta di fotografia del rapporto quotidiano con il territorio. Alla sua partenza con il carro biblico nel gennaio del 1887 disponeva di 1630 volumi: numerosi materiali di cultura biblica, libri di preghiere, i volumetti del francese Napoléon Roussel, le opere del Desanctis ma anche opuscoli, trattatini e almanacchi. Ad un certo periodo della attività di colportaggio, circoscritta al Centro-Nord d'Italia, lo Scannarotti escludeva tutti quei libri volti a soddisfare le esigenze di conoscenza di lettori già dotati una adeguata cultura religiosa. Per contro il riassortimento si limitava a quei libriccini che gli sembravano più adatti ad una rapida divulgazione. E se la sua volontà, come egli stesso commentava, era soprattutto quella di offrire la Bibbia, che rivestiva una funzione centrale nell'esperienza cristiana di lettura, per contro la scelta dei lettori si orientava prevalentemente su un ricco repertorio di edizioni a pochi centesimi come i trattatini di controversia, gli Evangeli a cinque centesimi detti Evangelini, un gran numero di racconti edificanti, spesso destinati ai fanciulli, quali *Il mozzo Bertino*, *Max Kromer ossia l'assedio di Strasburgo*, *La figlia del lattaio* (il cui prezzo variava dai 5 ai 20 centesimi) ed in particolare gli almanacchi, in primo luogo l'*Amico di casa*[25].

L'esame di queste tipologie ci suggerisce quindi una accoglienza prevalentemente popolare delle pubblicazioni vendute dai colportori. È ovvio che l'analisi di titoli e generi va considerata con le dovute cautele poiché la circolazione del libro è certamente più articolata a livello sociale di quanto possa suggerire una semplice indagine tipologica. Tuttavia tale ipotesi è confermata dalle annotazioni redatte dai nostri venditori ambulanti, che non mancavano di sottolineare la connotazione prevalentemente popolare del loro uditorio: contadini incontrati in occasione delle fiere e dei mercati, artigiani sorpresi nelle loro botteghe, operai conosciuti ai bordi della strada, semplici donne: in pratica una utenza che mostrava una scarsa consuetudine con la parola stampata e soprattutto provvista di modeste possibilità di acquisto. Del resto lo scopo del colportore che sceglieva, lo abbiamo visto, circuiti marginali, era quello di far conoscere i principi dell'Evangelo a tutti gli uomini, in particolare a quelli che sapevano leggere appena e ai quali offrire gli strumenti più adatti per una prima alfabetizzazione cristiana.

[25] Su questo almanacco cfr. G. Solari, *Valdesi ed editoria popolare nell'Italia del secondo Ottocento*, Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche, 4, 1997, p. 117-130. Per quanto riguarda la prevalenza di materiali minori nello smercio dei colportori abbiamo numerose conferme anche dai notiziari evangelici riportati da vari giornali. Solo un esempio tra i tanti. Nel prospetto di vendite effettuate da Stefano Lantaret tra il 1862 (data di inizio della sua attività) e il 1870 (anno della sua morte) i trattati e gli opuscoli coprivano circa il 70%, in Eco della Verità, 31 ottobre 1870, p. 70

V. *Dalla lettura alla parola*

Un'indagine sulla diffusione del libro evangelico in Italia non può nondimeno limitarsi ad una registrazione di dati sulle vendite. Il libro per il colportore era qualcosa di diverso da una merce e pertanto tutta la sua attività non poteva essere concepita come una mera operazione economica. Non era infatti importante vendere un libro ma coltivare nel potenziale lettore il desiderio di leggere, di riflettere, di capire. Inoltre in una Italia povera e con tassi di analfabetismo altissimo, soprattutto al Sud[26], altre dovevano essere le vie per far arrivare alla gente comune il messaggio dell'Evangelo. Il colportore oltre ad essere un libraio itinerante era quindi anche un predicatore. Era infatti alla parola che veniva consegnata la possibilità di favorire un atteggiamento positivo nei confronti dei libri che offriva nelle piazze, nelle strade, nelle locande e nelle case, in particolare della Bibbia. Inoltre per coloro che non avevano la possibilità di comprare, perché troppo poveri o per coloro che non sapevano leggere, la lettura ad alta voce di brani delle Sacre Scritture, l'ascolto, la memoria si configuravano come un'altra possibilità di acceso ai testi che andava oltre l'acquisto e la lettura. E il colportore non mancava mai di leggere, di sollecitare domande e di fornire risposte soprattutto sui temi più sentiti nella mentalità religiosa popolare: il culto dei santi, la Madonna, la confessione. In un mondo in cui l'oralità giocava ancora un ruolo di primaria importanza nei processi di comunicazione, ascoltare il colportore che leggeva o parlava, poteva comunque costituire un'occasione di conoscenza e di riflessione, il primo passo di un percorso formativo finalizzato alla graduale costruzione di una devozione privata fondata sull'appropriazione personale delle Sacre Scritture, sulla meditazione, sulla preghiera. La parola mediatrice non si configurava però come un gesto neutro. Essa doveva orientare il lettore verso una possibile risposta, fornire quindi una guida alla comprensione. L'atto di lettura del testo si trasformava così in un atto di interpretazione del testo stesso che implicava una sorta di decodifica volta a svelarne il senso più profondo. Non a caso il *Comitato di evangelizzazione* ricordava ai suoi colportori la necessità di ritornare nei luoghi che avevano visitato e di accertare con visite susseguentemente fatte ai compratori se i libri venduti fossero stati letti con profitto. Suggeriva altresì di aiutare coloro che si erano accostati

[26] A riguardo cfr. Giovanni Vigo, *Gli italiani alla conquista dell'alfabeto*, in *Fare gli italiani. Scuola e cultura nell'Italia contemporanea*, 1, a cura di Gabriele Turi e Simonetta Soldani, Bologna, Il Mulino, 1993, 1, p. 37-66. Una ulteriore elaborazione ci viene fornita da Jean Michel Sallmann, *Les niveaux d'alphabétisation en Italie au XIX siècle*, Mélanges de l'ecole francaise de Rome, t.101, 1989, p. 183-357. I dati forniti da Sallmann, riguardano il primo censimento del 1861. Se si esclude la fascia di età inferiore ai 6 anni, le cifre indicano tassi di alfabetizzazione del 27,20% per gli uomini e del 13,06% per le donne. La distribuzione sul territorio ci indica come nel Nord-Ovest 1 abitante su 3 fosse in grado di leggere e scrivere, 1 su 6 nel Centro e meno di 1 su 10 nel Sud d'Italia.

alla Bibbia a trarne i corretti insegnamenti e di sostenere infine, qualora fosse stato possibile, la formazione di piccoli cenacoli di lettura e di riflessione sui testi biblici. Impossibile dire, per la frammentarietà delle testimonianze in nostro possesso, quali siano state le modalità di *appropriazione* dei testi da parte di coloro che comprarono o più semplicemente ascoltarono le parole del colportore. Tra le poche testimonianze quella di Angelo Deodato, che ci ha lasciato delle pagine straordinarie sul suo incontro con Innocenzo Glorioso e sulla sua personale esperienza di lettura-rivelazione vissuta come momento di costruzione del senso della propria vita[27]. Primo passo di una conversione e di una scelta di fede che condurranno il Deodato a farsi lui stesso colportore per la *S.B.B.e F.* in Sicilia per oltre venti anni[28].

Se le relazioni dei librai ambulanti, per la loro stessa natura, non ci svelano quasi nulla di come e di quanto il libro e la lettura abbiano modificato l'universo mentale, i comportamenti, il sistema di valori degli uomini e delle donne che si accostarono alla parola evangelica, esse ci offrono per contro altre piste di valutazione. È chiaro che le scritture degli operai dell'Evangelo costituiscono una rappresentazione della realtà mediata dallo stesso statuto della scrittura e da uno sguardo comunque selettivo in quanto orientato dal bagaglio culturale, in senso lato, del colportore stesso. Tuttavia è possibile considerare tali carte come una mappa dell'accoglienza più immediata riservata all'opera di evangelizzazione, tramite il libro e la predicazione, affidata ai colportori nell'Italia del secondo Ottocento.

VI. *Il paesaggio italiano*

Diversamente da altri venditori ambulanti che attraversavano l'Italia con la loro merceria o il loro tradizionale bagaglio di letteratura ad un soldo, i colportori dovevano fare i conti con un territorio non solo estraneo al verbo evangelico ma spesso ostile allo loro opera. In un'Italia avviata verso un faticoso ma irreversibile processo di modernizzazione, non sono rari, ancora alla fine dell'Ottocento, gli *autodafé* di libri evangelici considerati dalla propaganda cattolica opera del diavolo. Il mondo cattolico, che a partire dal pontificato di Pio IX stava organizzando -attraverso una fitta rete di organismi e associazioni laicali- un'operazione di rilancio di quella egemonia culturale sul popolo italiano messa in discussione dagli eventi politici del

[27] Sull'esperienza di lettura come costruzione di senso esiste un'ampia letteratura. Per un quadro d'insieme rinviamo a R. Darnton, *First Steps Toward a History of Reading,* in *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, New-York-London, W. W. Norton and Company, 1990, p. 154-187.

[28] A. Deodato, *Il colportore*, Torino, Tipografia Il Risveglio, sd. e Achille Deodato, *Vicende di un colportore nella Sicilia di fine Ottocento*, Supplemento al Bollettino della Società di studi valdesi, 152, 1983.

paese, mostrava molto chiaramente di non essere disposto ad accettare in silenzio l'attività di evangelizzazione avviata in Italia. Una posizione che trovava forza nelle stesse affermazioni formulate dal Concilio Vaticano I sulla Riforma protestante e sul libero esame delle Sacre Scritture considerate la fonte originaria di tutti i mali della società moderna[29].

Ed i primi fare la spese degli atteggiamenti più intransigenti della propaganda cattolica furono spesso proprio i colportori. Le loro lettere non mancavano di descrivere quasi quotidianamente episodi di rappresaglie cui erano costretti. Il povero Angelo Castioni conduttore della carrozza biblica, assisterà impotente al rogo dei suoi libri nella piazza di Montevarchi e rischierà lui stesso un pubblico linciaggio da parte della popolazione locale fomentata dal prete del luogo[30]. E se spesso erano i preti ad ostacolare la missione dei colportori proibendo al loro gregge di comprare i libri protestanti, pena la scomunica[31], oppure le stesse autorità municipali a negare il permesso di vendita di testi considerati offensivi dei buoni costumi, in altre occasioni erano semplici uomini e donne a mostrare la più radicata diffidenza. Per il popolo cattolico essi erano degli scomunicati, degli apostati e nell'immaginario collettivo tanto bastava a identificarli come personaggi sospetti e pericolosi. Innocenzo Glorioso nel suo lungo peregrinare lungo le strade della Sicilia sarà più volte minacciato di morte. Nel paese di Comiso le stesse guardie municipali dovranno intervenire per scortarlo fuori della città al fine di evitare, a suo dire, una sommossa[32]. Nondimeno in altre aree del paese come la Toscana, il Veneto, l'Emilia, numerosi venditori saranno oggetto di insulti, intimidazioni, sequestri di materiali a stampa e veri e propri boicottaggi.

[29] A riguardo cfr. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica*, in *Storia del cristianesimo*, cit., p. 157

[30] Atv, Serie IX, Cart. 42, Fasc. *Angelo Castioni. Colportore. Lettera. Montevarchi, 25 aprile 1880*.

[31] Scriveva il colportore Lorenzo Quara da Ivrea: "Mi rincresce di dovere sempre quasi fare la medesima oservazione ma purtropo e cosi cioe che la vendita delle Sante Scritture vada cosi lentamente [...] e poi con quella parola che i preti adoperano cioe dicendo di non comprare dei libri della traduzione di Gio. Diodati e della tipografia Claudiana, cosiche tutti quelli che si acostano guardano il frontespizio e poi lo lasciano." (Gli errori, nel testo), cit. in ATV, Serie IX, Cart. 105, Fasc. *Lorenzo Quara. Colportore. Nota del colportore Quara del mese di ottobre 1885*. In altre occasioni il Quara segnalava l'atteggiamento fanatico delle donne, che, spaventate dai loro confessori, consideravano il testo del Diodati come frutto del demonio. Affermazioni dello stesso genere sono presenti in moltissime lettere. Il colportore Blani [?] in una missiva inviata a Matteo Prochet da Valentano di Castro dichiarava con amarezza: "Da principio si pareva ci fosse una speranza ma adesso i sig. preti li anno imbeverati per mezzo del confessionale sul pulpito per le case con la parola scomunica e tutti quelli che legono i si libri traduzione del Diodati che appena che vedono i libri subito si portano a vedere se è Diodati o no dicendo questi libri sono contrari alla Santa Religione di G.C.", cit. in APEP (Archivio Privato Eredi Prochet), *Epistolario, Lettera del colportore G. Blani [?], Valentano di Castro, 22 settembre 1871*.

[32] Atv, Serie IX, Cart. 152, Fasc. *Innocenzo Glorioso. Colportore. Lettera. Vittoria, 2 aprile 1881*.

In generale dalla documentazione in mio possesso, purtroppo limitata ad un campione di colportori operanti tra l'Unità e la fine del secolo, emerge un'Italia piuttosto omogenea nel trattamento loro riservato, sia sul piano del semplice smercio di libri che su quello delle reazioni all'opera missionaria. Non risultano cioè delle differenze sostanziali tra le diverse aree del paese, se non a livello di microcosmi. Al Nord come al Sud potevano essere accolti con favore in quanto portavoce di messaggi che non lasciavano indifferenti i ceti più umili, oppure cacciati e disprezzati in quanto eretici. E se al Sud la diffidenza e l'ostilità mostrata nei loro confronti veniva attribuita dagli stessi all'ignoranza e alla povertà sulla quale si fondava il potere del clero locale, nondimeno anche al Nord, persino nello stesso Piemonte, venivano segnalati avvenimenti di dura opposizione alla diffusione della stampa protestante specialmente nelle aree rurali. E le cause venivano qui ricondotte ad un generico bigottismo, al capillare controllo delle coscienze da parte della chiesa cattolica ma anche all'affermarsi, in alcune aree, di un progressivo indifferentismo, del materialismo e di comportamenti atti a segnalare l'estendersi di un processo di secolarizzazione della società che minava la stessa dimensione religiosa della vita collettiva.

In conclusione. È vero che tutta l'attività di apostolato militante condotta dai colportori e da altri operai dell'Evangelo non si tradusse sul lungo periodo in una metamorfosi spirituale e morale del popolo italiano, stretto tra il controllo della Chiesa cattolica e l'affermarsi e il consolidarsi di nuove ideologie che segneranno poi la storia politica, culturale e sociale del Novecento. Ciononostante questo non significa che l'esperienza del colportaggio non abbia dato i suoi frutti. All'inizio del Novecento i relatori dei *Reports* della *S.P.E.I.* continuavano ad indicare nel *colportage* uno dei canali, certamente il più importante, della promozione di un modo diverso di sentire e vivere la fede, alternativo alla tradizione cattolica, in particolare in quei luoghi dove altri mezzi non potevano arrivare. Ed ancora si ricordava come l'adesione di nuovi fratelli e la costituzione di comunità in Italia fosse nata proprio grazie all'opera dei colportori itineranti ed ai loro libri.

La storia del *colportage* evangelico non si esaurisce in queste poche pagine. Su questa vicenda c'è ancora molto da scavare e da restituire al vaglio di una più ampia riflessione storiografica, una riflessione capace di scrivere una ulteriore pagina di quella storia sociale della cultura sensibile ai modi e alle complesse articolazioni tra produzione e consumo del libro, ma soprattutto in grado di ricondurre a testimonianza storica quel ricchissimo patrimonio di esperienze su cui si è fondata e si fonda ancora l'altra Chiesa in Italia.

«STRANIERI AL PIEMONTE»: I VALDESI NELLA STORIOGRAFIA PIEMONTESE DELL'OTTOCENTO*

di Andrea Merlotti

La storiografia piemontese dell'Ottocento è stata oggetto, in anni recenti, d'un rinnovato interesse da parte degli storici che hanno cercato di ricostruirne, soprattutto, i nessi con la battaglia politica ad essa coeva[1]. Nel corso degli anni Ottanta, in particolare, Maria Fubini-Leuzzi, Vincenzo Ferrone, Gian Paolo Romagnani e Giuseppe Ricuperati hanno offerto importanti ricerche riconducibili, pur con tagli interpretativi differenti, ad una comune matrice di storia delle idee[2]. Muoversi «nella direzione di una storia della cultura

* L'idea di questo saggio nasce da alcune discussioni, avute ormai qualche anno fa, con Gian Paolo Romagnani, cui va la mia gratitudine per avermi spinto a trasformare quelle che erano solo considerazioni sparse in una ricerca organica. Un particolare ringraziamento per la lettura di questo testo va a Bartolo Gariglio e Silvano Montaldo. Ho potuto giovarmi, inoltre, della preziosa competenza di Nicola del Corno. Abbreviazioni usate nelle note: «AFE» = «Annali della Fondazione Luigi Einaudi»; AST = Archivio di Stato di Torino; «BSBS» = «Bollettino storico-bibliografico subalpino»; «BSHV» =«Bulletin de la Société d'histoire vaudoise»; «BSSV»= «Bollettino della Società di Studi Valdesi»; «DBI»=«Dizionario biografico degli italiani», Roma, 1960-; Roman d'Amat= «Dictionnaire de biographie française», Paris, 1932-; «RSI» = Rivista storica italiana»; «SP»= «Studi piemontesi».

[1] A tal fine, utili sono stati spunti e suggerimenti presenti in W. Maturi, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, Torino, 1962; V. Castronovo, *Samuele Guichenon e la storiografia del Seicento*, Torino, 1965 e A. Garosci, *Storiografia piemontese fra Cinque e Settecento*, Torino, 1972.

[2] M.Fubini-Leuzzi, *Gli studi storici in Piemonte dal 1766 al 1846: politica culturale e coscienza nazionale*, «BSBS», LXXXI (1983), pp. 113-192; Ead., *Introduzione* a C. Balbo, *Storia d'Italia ed altri scritti editi ed inediti*, Torino, 1983; V. Ferrone, *Tecnocrati militari e scienziati nel Piemonte dell'antico regime*, «RSI», XCVI (1984), pp.414-509 (poi in: Id., *La nuova Atlantide e i lumi*, Torino, 1988, pp.15-105); G. P. Romagnani, *Storiografia e politica culturale nel Piemonte di Carlo Alberto*, Torino, 1985; G. Ricuperati, *Lo Stato sabaudo e la storia da Emanuele Filiberto a Vittorio Amedeo II. Bilancio di studi e prospettive di ricerca*; Id., *L'immagine storiografica di Vittorio Amedeo III e del suo tempo: attese, velleità, riforme e crisi dell'Antico regime* entrambi in: Id., *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*, Torino, 1989, pp.3-58 e 237-283; Id., *Fra corte e stato: la storia di casa Savoia dal Guichenon al Lama*, in: Id., *Le avventure di uno stato «ben amministrato»*, Torino, 1994, pp. 19-56.

non tanto come storia delle idee quanto come storia degli intellettuali, nelle loro vicende e modi di aggregazione, nel loro rapporto con la società e con determinati gruppi o ceti, nel loro fare politica scrivendo di storia» è stato invece, l'obiettivo che si è posto, qualche anno più tardi, Umberto Levra, al quale si deve una ricerca destinata a restare sul tema un punto di riferimento ed insieme un ineludibile elemento di confronto[3]. Cercando, pertanto, di tenere presente i risultati cui è giunta la recente storiografia[4], è parso utile, in occasione dell'anniversario dell'emancipazione dei valdesi ad opera di Carlo Alberto, nel 1848, interrogarsi su come gli storici piemontesi del secolo scorso abbiano interpretato e presentato il ruolo dei valdesi nella storia dello Stato sabaudo: tenendo conto del duplice valore, politico e storico, dei loro lavori.

1. *«Germe pestilenziale… di rivoluzioni»: Galeani-Napione ed il progetto di uno scambio fra valdesi ed irlandesi (1816-1819)*

Il 21 maggio 1814, Vittorio Emanuele I (tornato a regnare sul Piemonte dopo la quindicennale occupazione francese) emanava un editto col quale richiamava in vigore le *Regie Costituzioni* del 1770 e le leggi sabaude promulgate sino al 23 giugno 1800[5]. Ciò ebbe conseguenze particolarmente dure per i valdesi, i quali, infatti, durante l'annessione del Piemonte alla Francia avevano potuto trasferirsi fuori dalle valli, stampare liberamente libri, sposarsi con cattolici, entrare nell'amministrazione pubblica: tutte attività che per la legislazione sabauda settecentesca erano vietate e che, con tale editto, tornavano ad esserlo. Nonostante i tentativi da parte valdese di ottenere una modifica alle loro condizioni, solo il 26 febbraio 1816 si giunse all'emanazione di regie patenti con le quali venivano fatte loro alcune concessioni (per esempio, in relazione al possesso di beni al di fuori delle valli), ma in

[3] U. Levra, *Fare gli Italiani. Memoria e celebrazione del Risorgimento*, Torino, 1992, da cui la cit. alle pp.192-93. Dello stesso si veda, inoltre, *La storiografia subalpina nell'età della Restaurazione*, in: G. De Rosa, F. Traniello (a cura di), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, Atti del colloquio di Roma, Istituto L. Sturzo, 7-8 novembre 1994, Roma-Bari, 1996, pp.61-77.

[4] Per un sintetico bilancio di essa cfr.U.Levra, *La storiografia subalpina* cit., pp.61-69.

[5] Sul Piemonte della Restaurazione ci si limita a segnalare alcuni contributi recenti di particolare rilievo: A.Mango (a cura di), *L'età della Restaurazione in Piemonte e i moti del 1821*, Atti del convegno nazionale di studi di Bra (12-15 novembre 1991), Savigliano, 1992; P.Notario, N.Nada, *Il Piemonte sabaudo. Dal periodo napoleonico al Risorgimento*, Torino, 1993; M. Violardo, *Il notabilato piemontese da Napoleone a Carlo Alberto*, Torino, 1995; *Ombre e luci della Restaurazione. Trasformazioni e continuità istituzionali nei territori del Regno di Sardegna*, Atti del convegno di Torino (21-24 ottobre 1991), Roma, 1997.

un quadro che restava, complessivamente, discriminatorio[6]. Va rilevato che, ciò nonostante, il processo che aveva portato alla redazione di tali patenti era stato particolarmente arduo e difficoltoso. Fra la fine del 1815 e l'inizio del 1816, in particolare, i ministeri sabaudi avevano richiesto a funzionari di diverso tipo e grado (ambasciatori, archivisti, intendenti…) pareri e memorie intorno alla questione valdese. È in questo ambito che si situa l'elaborazione, a cavallo fra 1815 e 1816, d'una memoria intitolata *Dei religionari valdesi e della negoziazione che si potrebbe intraprendere coll'Inghilterra rispetto ad essi*, a opera di Giovan Francesco Galeani-Napione (1748-1830). Questi, fu uno dei principali esponenti di quella generazione che dopo aver svolto incarichi di governo ed aver avuto un ruolo importante nel panorama culturale piemontese durante gli anni della crisi dell'Antico regime, nella Restaurazione sarebbe stata, per così dire, richiamata in servizio dai sovrani sabaudi. Nell'ultimo ventennio del Settecento, Galeani era stato intendente di Susa (1782) e di Saluzzo (1785), per poi ritornare a Torino, nell'azienda delle finanze, di cui assunse la direzione nel 1797. L'anno successivo era stato nominato direttore dei regi archivi di corte, incarico cui tornò nel 1814. Negli stessi anni egli era stato anche fra i protagonisti della vita culturale torinese, in particolare nell'ambito della «Patria società letteraria» (di cui era stato uno dei fondatori insieme all'amico Prospero Balbo), e grazie ad alcuni suoi lavori, in particolare il trattato *Dell'uso e dei pregi della lingua italiana*, del 1791, il suo nome era stato conosciuto anche oltre gli angusti confini piemontesi[7]. Insieme a Prospero Balbo (1762-1837) e, in misura minore, a Giuseppe Vernazza (1745-1822), Galeani sarebbe stato, come ha ben scritto Umberto Levra, una della «tre figure di maggior spicco fra gli alti funzionari del dispotismo riformatore sabaudo, cristiano e anti-illuministico e della storiografia erudita del tardo Settecento» che «veicolar[ono] l'ingresso e l'ascesa negli studi e nelle carriere» di un'intera generazione di storici.

[6] Lo studio fondamentale sulla politica dello Stato sabaudo verso i Valdesi fra 1814 e 1830 resta D. Jahier, La *Restaurazione nelle valli valdesi*, «BSHV», nn. 30 (1912), pp.21-60; 33 (1914), pp.5-64; 34 (1915) pp.5-4; 35 (1915) pp.5-76; 36 (1916), pp.9-67; 37 (1916), pp.8-55, che va integrato con Id., *L'émancipation complète des Protestants Vaudois du Piémont réclamée par le comte Ferdinand Dal Pozzo*, *ibid*., n.34 (1915), pp.42-61 e Id., *Il conte Waldburg Truchsess*, *ibid.*, n.36 (1916), pp.97-110. Si vedano anche le stimolanti osservazioni di G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989, pp.125-137 ed ora di D.Tron, *Fra discriminazione e libertà civili. I valdesi nel Piemonte sabaudo prima del 1848*, in: B. Bellion, M. Cignoni, G. P. Romagnani, D. Tron, *Dalle valli all'Italia (1848 -1998). I valdesi nel Risorgimento*, Torino, 1998, pp.9-46.

[7] Per la bibliografia su Galeani-Napione si rimanda alla ricca introduzione di P. Bianchi a G. F. Galeani Napione, *Del modo di riordinare la Regia Università degli Studi*, Torino, 1993, pp.1-44. Cfr., inoltre, A.Merlotti, *L'enigma delle nobiltà. Stato e ceti dirigenti nel Piemonte del Settecento*, Firenze, Olschki, in corso di stampa (in particolare i capp. 7 e 8).

Era, quindi, sia al direttore degli archivi che allo storico forse più noto del Piemonte d'allora che, il 24 settembre 1815, il barone Vallesa di Vallesa, ministro degli esteri, si rivolgeva per avere una relazione sulla «natura della protezione accordata dall'Inghilterra agli abitanti delle valli»[8]. Dietro a tale richiesta, peraltro, era la notizia che l'ambasciatore inglese a Torino, il barone William Hill, si apprestava a presentare a Vittorio Emanuele I una nota ufficiale di protesta sulla condizione dei valdesi. Come avrebbe scritto poche settimane dopo al marchese S.Martino d'Aglié, ambasciatore sabaudo a Londra, Vallesa intendeva rispondere a tale nota, qualora non si fosse riusciti ad evitare che venisse effettivamente portata al sovrano, «avec la vérité plus scrupuleuse et lui [a Hill] faire connaître que, quoique les anciennes lois du Piemont aient été rappellées a leur execution, la plus grane justice et modération sont cependant observées a leur égard»[9]. Il testo del Napione va posto, quindi, in relazione con altri scritti di quello stesso periodo, originati dalla stessa questione, fra cui va segnalata, almeno, un'interessante memoria di Francesco Grassi sulla *Sort des catholiques en Angleterre et en Irlande*, che affrontava il problema delle minoranze religiose in uno Stato ove queste erano costituite da cattolici[10]. Come Napione, anche Grassi era stato uno dei

[8] Vallesa a Napione, in AST, Corte, *Regi Archivi*, cat. V, *Lettere ai Regi Archivi*, mz. 8. Appartenente ad un'antica famiglia nobile valdostana, il conte Alessandro Vallesa di Vallesa (1765-1823), dopo aver ricoperto sotto diversi incarichi diplomatici di rilievo alla fine del Settecento, durante l'occupazione napoleonica si era ritirato nelle sue terre, rifiutando alcuna forma di occupazione. Chiamato a far parte del consiglio di Reggenza sin dall'aprile 1814, Vittorio Emanuele I lo nominò segretario di Stato agli affari esteri, carica che resse sino al 1817, quando si dimise in seguito ad uno scontro con la regina Maria Teresa. Sulla sua attività in tale carica si veda A. Segre, *Il primo anno del ministero Vallesa (1814-1815)*, Torino, 1928.

[9] Vallesa a S.Martino, 13 ottobre 1815, edita in: D. Jahier, *La Restaurazione*, cit., n. 35 (1915), pp. 51-52.

[10] F. Grassi, *Sort des catholiques en Angleterre et en Irlande. Grassi (Sulla condizione dei cattolici d'Inghilterra e d'Irlanda dal 1531 al 1813 . Memoriale scritto nel 1816),* in AST, Corte, *Carte politiche diverse*, mz.7, f.56. Professore di retorica, Francesco Grassi (†1818) era stato uno dei primi soci ad esser cooptati nella «Società patria». Dal settembre 1782 all'ottobre 1784 egli fu assente dalle adunanze della società perché impegnato in un viaggio: poiché al suo ritorno, il 4 novembre 1784, tenne una relazione sull'organizzazione delle accademie letterarie inglesi (in particolare quelle londinesi) seguita, il 20 marzo 1785, da una «cicalata» sui clubs inglesi pare lecito presumere che avesse trascorso almeno parte di quei due anni in Inghilterra. Da quel momento, infatti, egli si segnalò come il più «anglomane» dei filopatridi tanto che dal maggio 1786 al luglio 1787 fondò, diresse e scrisse lo «Spettatore italiano-piemontese», un settimanale modellato, sin dal titolo, sul celebre giornale di Addison (cfr. G.P. Romagnani, *Prospero Balbo intellettuale e uomo di Stato*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 2 voll., 1988-90, vol.II, pp.57-60). Autore di diversi poemi e tragedie, la sua anglomania lo portò, ancora nel 1790, a schierarsi contro la rivoluzione. Negli anni successivi, però, si avvicinò al giacobinismo, divenendo uno dei più accesi fautori dell'unione del Piemonte alla Francia. Nel 1801 fu tra i primi soci dell'allora istituita classe di scienze morali dell'Accademia delle scienze di Torino, divenendone uno degli esponenti più attivi.

protagonisti della «Filopatria» (il nome con cui era indicata più brevemente la «Patria società letteraria») ed i due avevano seduto insieme, durante l'epoca napoleonica, nell'Accademia delle scienze di Torino. Le simpatie giacobine di Grassi, tuttavia, lo avevano fatto cadere in disgrazia durante la Restaurazione, tanto che, nonostante le richieste in tal senso di altri soci, non si era riusciti ad evitare che venisse espulso dall'Accademia. Se Napione, quindi, quando stendeva il suo scritto faceva parte integrante del ristretto gruppo di funzionari dei quali il sovrano «restaurato» si era circondato al suo ritorno in Piemonte, ben diverso era, allora, il ruolo di Grassi ormai messo definitivamente ai margini della vita culturale e politica (sarebbe morto due anni dopo senza esser mai riuscito, nonostante l'interessamento di diversi vecchi amici, fra cui Prospero Balbo, ad esser riammesso all'Accademia delle scienze). I documenti reperiti non chiariscono chi gli avesse commissionato il testo, ma nella decisione doveva aver pesato la conoscenza che Grassi aveva del mondo inglese (tra i «filopatridi» Grassi era stato il più «anglomane»). Pur ripercorrendo la legislazione sui cattolici nel Regno Unito sin dall'affermarsi della Riforma, egli dedicava la gran parte della memoria all'esame dei numerosi diritti concessi ai cattolici inglesi tra la fine del Settecento ed il 1813. Egli elogiava grandemente la politica del governo di Londra, animato da quella che definiva una «hereuse rèvolution dans les esprit», e sosteneva apertamente che le vicende inglesi dimostravano «qu'il etait aussi impolitique qu'injuste de tenir une partie du Royaume séparée entierement de l'autre et d'entretenir la moitié de la population à surveiller l'autre moitie»[11]. Forse Vallesa aveva presente queste riflessioni, quando scriveva all'ambasciatore S.Martino che nella risposta alla nota britannica sarebbe stato meglio «glisser avec art…la manière dont les catholiques sont traités en Angleterre»[12]. In ogni caso, la posizione di Grassi era diametralmente opposta a quella di Napione, il quale, trasmettendo la propria memoria a Vallesa, lo informava di averla scritta animato dal desidero di trovare un «modo di liberarsi da sudditi per ogni verso infesti al governo del reale nostro sovrano»[13].

[11] F. Grassi, *Sort des catholiques* , cit., p. 9.

[12] Vallesa a S.Martino, 13 ottobre 1815, cit. Il confronto fra la condizione dei cattolici del Regno Unito (soprattutto gli irlandesi) e quella dei valdesi dei domini sabaudi un decennio più tardi fu affrontato, anche se in una prospettiva diversa da quella di Grassi, da F. Dal Pozzo, *Catholicism in Austria, or an Epitome of the Austrian Ecclesiastical Law; with a Dissertation upon the Rights and Duties of the English Governement, with Respect to the Catholics of Ireland*, Londra, 1827; Id., *De la nécessité très urgente de soumettre le catholicisme romain en Irlande à des reglements civils speciaux*, Londra, 1829; Id., *The complete emancipation of the Protestant Vaudois of Piedmont, advocated in a strong and unanswerable argument and submitted to the Duke of Wellington by their countrymen count F.d.P.*, Londra, 1829. Cfr. D. Jahier, *L'émancipation complète …*, cit.

[13] Della memoria si conservano tre copie, pressoché identiche. Due si trovano in AST, Corte, *Provincia di Pinerolo,* mz. 24ter, f.12. La terza è in AST, Corte, *Archivio Balbo* (attualmente in corso di inventariazione presso l'AST), mz. 106. Si tratta di un registro

Richiesta il 24 settembre 1815, come si è detto, la memoria venne terminata da Napione ed inviata a Vallesa solo cinque mesi dopo, l'11 febbraio 1816. Le fasi della stesura del testo possono essere ricostruite in questo modo: il 27 settembre 1815, tre giorni dopo la lettera del ministro degli esteri, Napione inviò a quest'ultimo un «promemoria» sulla questione, riservandosi di stendere quanto prima sull'argomento una vera e propria memoria[14]. Ora, come capita ancor'oggi, un alto funzionario statale (come era certo il direttore dei regi archivi, Napione) non aveva il tempo materiale per redigere da solo lettere, pareri, memoriali o qualsivoglia tipo di scritto gli venisse richiesto: la procedura usuale era (ed è) quella di affidarne una prima stesura ad uno dei propri sottoposti per poi riprenderne la ricerca, sviluppandola ulteriormente (se necessario), secondo le proprie personali opinioni politiche. Il funzionario scelto da Napione per tale compito fu un giovane venticinquenne, da poco entrato ai regi archivi e non ancora laureato, ma destinato, in futuro, a divenire un protagonista della vita culturare del Piemonte carloalbertino: Carlo Ilarione Petitti di Roreto[15]. Inviato a Vallesa il testo elaborato da Petitti, Napione lavorò, allora, ad un proprio scritto sulla questione, facendolo avere al ministro l'11 febbraio 1816[16].

Venendo, ora, all'esame della memoria, in essa Napione - riprendendo quello che costituisce un vero e proprio *topos* della storiografia controrivoluzionaria, da Chateubriand a Bonald, da Maistre a Lamennais -, sosteneva

intitolato «Napione. Scritti economici diversi» che apparteneva a Prospero Balbo. Per quanto riguarda, poi, la lettera di Napione a Vallesa, alla quale essa era allegata, essa è in AST, Corte, *Mat.eccl*., cat. 38, mz. 5 da inv.

[14] Napione a Vallesa, 27.IX.1815, in AST, Corte, *Mat.eccl*., cat.38, *Eretici*, mz.5 da inv. Il promemoria è edito in D.Jahier, *La Restaurazione*, cit., 35 (1915), pp. 48-50.

[15] Petitti a Nomis di Cossilla, 2 ottobre 1815: «S.E. [Napione] da alcuni giorni mi fa finalmente lavorare. Due giorni sono mi ha incaricato di redigere per l'eccellentissimo mio zio una memoria circa la protezione accordata dall'Inghilterra ai Barbetti». Lo «zio» è il conte Vallesa, che aveva avuto la tutela di Petitti alla morte dei genitori di questi e che ne seguì i primi passi nella carriera. Si veda tale lettera in: C. I. Petitti di Roreto, *Lettere a L.Nomis di Cossilla ed a K.Mittermaier*, a cura di P.Casana Testore, Torino, 1989, pp. 82-83. Intitolata *Memoria dell'origine, natura e documenti della protezione accordata ai Valdesi dall'Inghilterra, compilata dal sottoscritto per ordine di S.E. il conte Napione, a cui era stata richiesta da S.E. il conte Vallesa* (settembre 1815), una copia dattiloscritta di tale memoria è presso il Museo Nazionale del Risorgimento di Torino, Archivio Petitti, cart.338/2. Sul Petitti si veda C. I. Petitti di Roreto, *Opere scelte*, a cura di G. M. Bravo, Torino, 1969, 2 voll. e G. M. Bravo, *Profilo intellettuale e politico di Carlo Ilarione Petitti di Roreto (1790-1850)*, «AFE», II (1968), pp. 121-183.

[16] Dalle lettere a Nomis di Cossilla si apprende che Petitti per quasi tutto il mese di ottobre fu in vacanza a Cherasco. Anche ammesso che avesse iniziato il lavoro prima di partire (ma non vi sono elementi in questo senso né a favore né in contrario), poté attendervi di nuovo solo in novembre. Poiché Petitti, poi, trascorse il gennaio 1816 a Genova, nella cui università si laureò allora in legge, doveva aver già consegnato il lavoro a Napione.

l'esistenza d'una vera e propria genealogia tra la Riforma (in particolare il calvinismo) e la Rivoluzione: «la falsa opinione della sovranità del popolo e il dogma della insurrezione e l'idea di ridurre la Francia a repubblica democratica e l'odio ed il disprezzo del governo monarchico… non furono cose nuove dei tempi dell'ultima rivoluzione, bensì massime messe in campo sin da principi del calvinismo in Francia, che dopo di aver largamente fermentato scoppiarono fuori, collo strepito ed il danno che ognun sa»[17]. Nelle opere scritte da Napione durante la Restaurazione il rapporto fra Rivoluzione e Riforma costituisce una costante: nel 1820, per esempio, richiesto da Vittorio Emanuele I di pronunciarsi sulla possibilità che venisse emanata un costituzione, Napione, dichiarando il suo parere contrario, avrebbe scritto che chi chiedeva al sovrano una costituzione subiva chiaramente l'influsso «delle idee de'moderni politici novatori, non meno perniciosi in fatto di governo di quello che [erano] stati i novatori del secolo XVI in fatto di religione»[18]. Tornando ai valdesi, nella memoria del 1816, Galeani sottolineava l'ambiguità della politica adottata nei loro confronti da parte della corona francese, la quale se ne era più volte servita per minare dall'interno lo Stato sabaudo, ma, così facendo, aveva favorito la diffusione delle «massime repubblicane, anzi democratiche, che…sono ingenite ne'protestanti». Ciò posto, nelle pagine di Napione i valdesi, nemici giurati del potere monarchico, sono sempre agenti dello straniero, usati per dividere ed indebolire lo Stato sabaudo (una sorta di quinta colonna in servizio permanente attivo). Solo questo intervento straniero aveva impedito ai duchi sabaudi di risolvere una volta per tutto il problema valdese[19]. Lo stesso Emanuele Filiberto aveva compreso subito quali danni avrebbe portato il diffondersi del protestantesimo (« disastri incalcolabili… rovine…intestine guerre») e per questa ragione, «sapendo molto bene che la mutazione di religione porta seco congiure, sedizioni e ribellioni e mutazione di Stato», ripreso il controllo dello Stato, dopo Cateau Cambresis, aveva cercato, «per salvare dai tanti mali imminenti il Piemonte e col Piemonte l'Italia, …di sradicar totalmente l'eresia dalle valli». Solo in un secondo momento, «ravvisandone…la difficoltà, attesa non tanto l'antica loro perfidia e l'asprezza del sito, quanto il fomento continuo e gli aiuti che ricevevano dalla confinante parte più infetta della Francia, cioè dal Delfinato e dalle altre province meridionali, prudentemente li tollerò per non attirar le armi degli ugonotti di qua da'monti, contentandosi di restringerli ne'precisi antichi limiti loro con quelle avvertenze che giudicò più opportune per impedire il progresso del male». Riprendendo quella che era stata l'interpretazione datane da funzionari sabaudi settecenteschi (ma anche da uno storico come

[17] G. F. Galeani-Napione, *Dei religionari* cit., §2, p. 13.

[18] Id., *Osservazioni intorno ad una rappresentanza anonima indirizzata a S.M.* (2 agosto 1820), in Archivio Balbo, mz. 106.

[19] Id., *Dei religionari* cit., §3, p. 15.

Bernardo Andrea Lama[20]) Napione ribadiva che la «concessioni» di Emanuele Filiberto (il riferimento è alla convenzione di Cavour del 1561) erano «effetto di mera benignità, condiscendenza e grazia del principe» e non erano «né privilegi, né libertà e tanto meno convenzioni e diritti, come giunsero a pretendere tal volta in progresso di tempo». Pur sostenendo, però, che «le basi della tolleranza civile» poste dal duca sabaudo erano da considerarsi «più equitative e meglio intese» di quelle di Enrico IV con l'editto di Nantes, e pur riconoscendo, inoltre, le ragioni di convenienza politica alla base della scelta di Emanuele Filiberto, Napione non rinunciava a criticarla nemmeno tanto velatamente. «Non si può però negare», scriveva, «che le inquietudini cagionate al governo pel corso di oramai tre secoli da quelli alpigiani di diversa religione, danno manifestamente a divedere che ottimo consiglio sarebbe stato lo estirparsi in principio la radice, cosa che avrebbe senza fallo recato ad effetto il duca Emanuele Filiberto, se non fosse stato impedito dalle circostanze». Da ciò la tesi di fondo, più volte ripetuta nel corso del lavoro: i valdesi erano un «germe pestilenziale», destinato a dare «travagli gravissimi» ai sovrani sabaudi «ogni volta che si ruppe guerra con la Francia, o venne invaso il Piemonte, o insorsero dissenzioni per minorità di principi, o fu desolato il paese da pubbliche calamità»[21]. Le persecuzioni del Seicento erano state originate dall'ostinazione valdese ad estendersi oltre i limiti loro concessi a Cavour, facendosi forti dell'aiuto degli stranieri. Tanto che, pur di indebolire lo Stato sabaudo, notava Napione, all'inizio del Settecento i valdesi non avevano esitato ad allearsi con gli stessi francesi da cui, meno d'un ventennio prima, erano pure stati duramente perseguitati: il riferimento era all'effimera repubblica della valle di San Martino, con la quale i francesi aveva dato «sanzione ad un tratto alla indipendenza, all'insurrezione, alla democrazia, alla eresia ed alla ribellione».

I valdesi costituivano, quindi, un corpo estraneo alla nazione piemontese ed a quella italiana, come dimostrava il loro uso della lingua francese. Si tratta d'un punto sul quale vale la pena soffermarsi. Come è noto, nel trattato *Dell'uso e dei pregi della lingua italiana*, Napione aveva sostenuto «che ciascuna nazione [dovesse] avere una sola lingua volgare colta e che la italiana e la francese non [potessero] essere entrambe a un tempo lingue volgari colte

[20] Il riferimento è alla *Histoire de la Royale Maison de Savoye* scritta tra il 1722 ed il 1729 e restata manoscritta. Cfr. a tal proposito, G.P. Romagnani, *Il «rimpatrio» nella storiografia italiana fra Sette e Ottocento*, in: A. De Lange (a cura di), *Dall'Europa alle valli valdesi*, Atti del XXIX convegno storico internazionale, *Il glorioso rimpatrio (1689-1989). Contesto-significato-immagine*, Torre Pellice, 3-7 settembre 1989, Torino, 1990, pp.487-513 (in part.pp.488-89). Su Lama si veda G. Ricuperati, *Bernardo Andrea Lama, professore e storiografo nel Piemonte di Vittorio Amedeo II*, «BSBS», LXVI (1968), pp. 11-101.

[21] G.F.Galeani-Napione, *Dei religionari* cit., §2, pp. 14-15.

in Piemonte»[22]. L'italianizzazione linguistica del Piemonte era una premessa necessaria a quella politica italiana che Napione avrebbe avuto modo di teorizzare quello stesso anno nell'*Idea di una confederazione delle potenze d'Italia*, stilata per il ministro degli esteri sabaudo, Perret d'Hauteville[23]. Nel trattato Napione aveva auspicato un Piemonte che «siccome dalle porte d'Italia tutta col valore e col consiglio protegge e difende e ne veglia alla sicurezza» allo stesso modo divenisse un «valido argine ed insuperabile… contro il torrente, che la straniera letteratura, gli stranieri costumi e le straniere dottrine in un colla lingua straniera, seco traendo, minaccia d'innondarla»[24]. Una posizione, peraltro, che mostra le ambiguità della scelta della lingua italiana come elemento dell'identità piemontese, propugnata da Napione[25]. Ora, in quest'ottica, quella valdese diveniva un'*enclave* due volte estranea al Piemonte sabaudo: una prima perché, come detto, in forza della sua adesione al protestantesimo era intimamente democratica e repubblicana, una seconda perché l'ostinato uso della lingua francese non permetteva che venisse coivolta nella missione italiana che Napione auspicava per il Piemonte[26]. «Stranieri al Piemonte», quindi, come egli stesso avrebbe definito i valdesi nelle «annotazioni» poste alla memoria nel 1819 e di cui si dirà oltre.

Napione, come si è detto, non era solo uno storico, ma era anche, e soprattutto, un funzionario di Stato e nelle sue intenzioni quella che si è fin qui riferita non costituiva una mera ricostruzione storica, ma doveva trasformarsi nella base dell'azione dello Stato: egli, infatti, si serviva dell'analisi storica per consigliare al governo la cacciata dei Valdesi dal Piemonte. Tanto più che essi, secondo Napione, non potevano più considerarsi nemmeno protestanti, ma puri e semplici atei. Il passo è interessante e vale la pena riportarlo per intero:

> Ritornando a considerare in complesso tutta la popolazione de' valdesi [...] risulta in evidenza che sia per la tranquillità dello Stato sia per il bene spirituale dei sudditi di Sua Maestà sarebbe da bramarsi che si tro-

[22] Pubblicato nel 1791, si è usata l'edizione Milano, 1819.

[23] È in: N. Bianchi, *Storia della monarchia piemontese*, Torino, 1868, t. III, pp. 527-548.

[24] G. Galeani-Napione, *Dell'uso e dei pregi* cit., t. I, p.134.

[25] Cfr. G. Ricuperati, *Cultura di frontiera e identità italiana nelle vicende del Piemonte settecentesco*, in: C. Ossola, C. Raffestin, M. Ricciardi (a cura di), *La frontiera da Stato a nazione. Il caso Piemonte*, Roma, 1987, pp.147-170 (in part. pp. 167-69).

[26] Commentando una memoria d'un funzionazio sabaudo di secondo piano del primo Settecento, tal Comotto, che aveva stigmatizzato l'uso della lingua francese da parte dei valdesi perché li esponeva più degli altri all'«eresia de'libri francesi che si stampano in Ginevra», Napione scriveva: «ravvisò assai bene quell'uomo savio l'influenza che ha la lingua sul carattere nazionale e come debba considerarsi quale oggetto importantissimo della politica, e previde che da Ginevra sarebbero usciti libri sediziosi ed empi che doveano sconvolgere tutta l'Europa». G. F. Galeani-Napione, *Dei religionari* cit., §4, p. 26.

> vasse modo d'estirpar quelle spine, come li chiamava il gran cancelliere Caissotti, dal nostro terreno. Se erano perniciosi i valdesi per tutti i versi quando erano calvinisti, ora il sono più che mai per diversi rispetti. I loro predicanti, educati ordinariamente in Ginevra, sono, come i ministri ginevrini, o sociniani o del tutto increduli; e da chi ha avuto occasione di conversar con essi si è riconosciuto che non vi sono due predicanti che abbiano la stessa dottrina e che professino la medesima religione, ond'è che non hanno nessuna. Ed è cosa dimostrata che molto più fatale allo Stato ed alla religione vera si è nessuna religione che non una religione erronea, ma però in qualunque modo una religione. Mediante poi le relazioni loro con Ginevra, coll'Inghilterra stessa, ed i libri che di colà traggono ed il continuo commercio co' Paesi protestanti possono con gran facilità spargere in Piemonte le massime sediziose della sovranità del popolo, della popolare democrazia, della insurrezione di cui si è detto sopra. Aggiungasi che tutto il veleno di coteste massime, a dir così anti-morali, anti-politiche ed anti-religiose, si può spargere ampiamente dai valdesi anche tra la gente minuta ed in ispecie tra la parte più numerosa e più preziosa di essa, vale a dire la popolazione rustica ne' tempi dei lavori di campagna, segnatamente di quelli attorno i vermi da seta, in cui i valdesi contadini si diffondono nelle pianure del Piemonte, ed ivi, come se ne hanno accertati riscontri, deridono, così ammaestrati da' loro predicanti, il culto cattolico[27].

Al fine di «sbandire dalle valli tutti i religionari che non vogliano determinarsi ad abbracciar la religione cattolica», Napione si rendeva conto che «i mezzi violenti…suggeriti ed anche messi in pratica nel 1686 non [erano più] né giusti né eseguibili». Tuttavia un mezzo esisteva: riprendendo un progetto che Napione sosteneva formulato da Cromwell («usurpatore iniquo e detestabile…ma per altro uomo di stato avveduto») in occasione delle repressioni antivaldesi di metà Seicento, si sarebbe potuto concordare con Londra uno scambio delle reciproche minoranze religiose: i valdesi calvinisti in Inghilterra e gli irlandesi cattolici nelle valli del Piemonte. L'esempio degli ugonotti francesi stabilitisi in Prussia dopo l'abrogazione dell'editto di Nantes dimostravano, proseguiva Napione, che non solo tali migrazioni erano possibili, ma che portavano vantaggio agli stati che vi partecipavano. L'Inghilterra, poi, aveva sempre stanziato somme ingenti in aiuto ai valdesi: tanto valeva usarle per «trasportare in Irlanda, od in qualunque altra parte de'regni della Gran Bretagna, i religionari…mediante due sottoscrizioni che si aprissero: una in Inghilterra, diretta a tutti i cattolici inglesi ed irlandesi, che volessero venir ad abitare in Piemonte e l'altra a tutti i religionari piemontesi che volessero trasportare il loro patrimonio ed il loro domicilio negli stati di S.M. britannica». Insomma, Napione proponeva al ministro Vallesa

[27] *Ibid*., §5, p. 31.

di «tentare di eseguire in un'altra maniera e più dolce l'operazione violenta immaginata a'tempi di Cromvello»[28]. Per invogliare i valdesi a lasciare il Piemonte, sarebbe stato opportuno pagare i loro beni «valutandoli ad un prezzo sommo», infatti, proseguiva Napione: «quand'anche poi dovessero le regie finanze succombere allo sborso di somma eziandio di qualche riguardo, sarebbe questa spesa abbondantemente compensata dal togliersi che farebbe dallo Stato un fermento continuo d'irreligione e di sedizione, si leverebbe (ciò che importa anche assaissimo) il pretesto all'Inghilterra ed agli altri potentati protestanti di prendere ingerenze nel governo politico del reale nostro sovrano, cambiando in fine persone mal affatte, inclinate all'incredulità ed alle ribellioni, con buoni sudditi professanti la religione dominante e che forse potrebbero anche introdurre tra noi nuovi metodi vantaggiosi di agricoltura e manifatture vantaggiose»[29].

Quando Vallesa ricevette la memoria di Napione, inviò a questi una lettera di apprezzamento per la capacità dimostrata di «presentare sotto il vero suo aspetto l'affare importantissimo de'valdesi», ma essa non autorizza a ritenere che il ministro condividesse il progetto di scambio in essa formulata[30]. Lo stesso 11 febbraio in cui Napione inviava la propria memoria a Vallesa, un analogo lavoro giungeva a Vallesa anche da parte dell'ultraconservatore conte Guglielmo Borgarelli, chiamato da pochi mesi a capo della segreteria degli interni[31]. Il 4 febbraio, infatti, il ministro degli Esteri si era rivolto a lui per avere notizie sulle «concessioni che erano accordate ai valdesi prima della Rivoluzione, quelle accordategli dal governo francese e le restrizioni apportatevi successivamente»[32]. Anche Borgarelli riteneva che i valdesi fossero stati «in ogni tempo, e più particolarmente nei secoli XVI e XVII, un oggetto d'inquietudine e di malcontento» per i sovrani sabaudi, tuttavia, pur ricoprendo una carica ben più importante e potente di quella di Napione, non proponeva alcun provvedimento di espulsione[33].

[28] *Ibid*., p. 34

[29] *Ibid*., p. 36.

[30] Vallesa a Napione, 13.II.1816, in AST, Corte, *Regi Archivi*, cat. V, mz. 8.

[31] G. Borgarelli, *Notizie intorno ai Valdesi*, in AST, Corte, Mat. eccl., cat. 38; mz. 5 da inv. Per quanto riguarda la politica estera, Borgarelli fu il *leader* dell'ala filoaustriaca riunitasi intorno alla regina Maria Teresa (un'Absburgo). Fortemente ostile a Vallesa, fu probabilmente Borgarelli ad organizzare lo «scandalo» che nel 1818 avrebbe obbligato il barone alle dimissioni. Cfr. A. Segre, *op.cit.*

[32] Cfr. D.Jahier, *La Restaurazione* cit., n. 35 (1915), pp. 61-63.

[33] «L'avversione decisa che essi professavano alla religione cattolica, i loro continui tentativi di diffondere la loro pretesa religione riformata per tutto il Piemonte, l'insubordinazione continua alla reale autorità e qualche volta la positiva ribellione al loro legittimo sovrano obbligarono i duchi di Savoia ad adottare al loro riguardo delle misure più o meno rigorose secondo le circostanze, i tempi e la maggior o minore gravità degli eccessi ai quali si abbandonavano». G. Borgarelli, *Notizie* cit., c.1r. Vale la pena notare come Borgarelli sottolineasse la diversa situazione del Settecento, nel corso del quale i

In ogni caso, poco più di due settimane l'arrivo alla segreteria di Stato della memoria di Napione, il 27 febbraio 1816 venivano emanate le regie patenti con le quali, come si è detto, venivano sancite alcune concessioni ai valdesi. Nonostante il governo sabaudo avesse, quindi, scelto una linea affatto diversa da quella auspicata da Galeani, questi non si perse d'animo, aspettando il momento propizio per ripresentare il proprio progetto. L'occasione propizia si presentò già pochi mesi dopo: ringraziandolo per la memoria, infatti, Vallesa lo aveva incaricato di stendere una tabella dei «beni stabili» posseduti dai valdesi: lavorando insieme all'intendente di Pinerolo Crotti di Costigliole (i due, fra l'altro, erano parenti stretti, poiché Napione ne aveva sposato la sorella minore Luisa[34]), egli fu in grado di inviare le informazioni richieste alla Segreteria degli esteri già il 28 luglio[35]. Nonostante le regie patenti sembrassero rendere «inutili ulteriori speculazioni intorno» alla questione valdese, Napione sosteneva che il governo, «attese le emigrazioni degli irlandesi…per trasferirsi nelle più remote contrade dell'America», avrebbe dovuto riprenderlo in considerazione, «tanto più che in vigore delle accennate regie patenti [avevano] i Valdesi acquistati diritti e privilegi di cui non [avevano] mai goduto per l'addietro» e ciò rendeva ancora più urgente «trovare un modo di liberar, senza operazione violenta, gli Stati di S.M. da questo genere di infezione politica e religiosa, quai sono i religionari stabiliti e sparsi al presente oserei dire in tutto il Piemonte» per eliminare, così, «moltissimi disordini attuali e…pericoli gravissimi di future perturbazioni». È interessante notare che, ancora una volta, Napione per dare maggior autorità alla sua tesi si appoggiava all'autorità dei funzionari dell'epoca di Carlo Emanuele III, senza rendersi conto di quanto ciò non solo apparisse anacronistico, ma rappresentasse un evidente segnale del suo completo distacco dalla realtà sociale e politica a lui contemporanea[36]. Egli

valdesi s'erano dimostrati più fedeli allo Stato, tanto che «negli ultimi tempi che precedettero la rivoluzione francese già si tollerava che i Valdesi dimorassero fuori dei limiti fissati dalle antiche leggi, già erano essi ammessi agli uffici di consiglieri di comunità ed anche ad esercire il notariato nei loro paesi ed altri maggiori vantaggi avrebbero essi forse ottenuto dal governo di S.M. se non fosse sopraggiunta la rivoluzione la quale, avendo rianimato il sopito loro spirito d'insubordinazione, li pose nell'occasione di cagionare al governo nuovi motivi di malcontento. A quest'epoca sciagurata abbracciarono essi il partito repubblicano e vi perseverarno a segno che anche dopo l'ingresso in questi stati delle armae austro-russe … offrirono essi un asilo nelle loro valli alle cosidette autorità repubblicane ed ai più arrabbiati nemici di S.M.». *Ibid*., c. 2r.

[34] Alessandro Crotti di Costigliole (1760c.-1830) a fine Settecento fu viceintendente di Chambéry (1790), intendente del Chiablese (1792). Con la Restaurazione fu intendente di Pinerolo (1814) Nizza (1819) e Torino (1827). Suo figlio Edoardo (1799-1870) sarebbe stato uno dei capi del cattolicesimo reazionario in Piemonte durante il Risorgimento.

[35] La lettera di Napione a Vallesa del 28 luglio 1816 è edita in: D.Jahier, *La Restaurazione* cit., n.36 (1916), pp.9-12.

[36] «Giova ripetere col fu gran cancelliere Caissotti, accuratissimo uomo di Stato, che gli eretici essendo «per proprio istituto della loro vita nemici del monarchismo, sono per

era, in effetti, prigioniero della contraddizione tra la fedeltà alle idee elaborate alla fine del Settecento e l'evoluzione che esse avevano conosciuto ad opera delle nuove generazioni. Lo rilevava lo stesso Petitti di Roreto quando scriveva: «[in Napione] ammiro il letterato filosofo veramente cristiano, ma non posso approvare quel suo soverchio amore del despotismo, che ad ogni istante nelle sue opere così chiaramente e con argomenti stiracchiati difende e, quel che è più, non so combinarli colla filosofica sua maniera di sentenziare affatto opposta al gioco cui vuole vedere incurvato ogni uomo e con quella sua ardente *alma italiana*, che non spira che amor patrio, nomi e idee ignote affatto nei tempi in cui viviamo e sotto un dominio assoluto»[37]. Ciò sarebbe emerso con chiarezza nella primavera del 1819, quando Napione pubblicò il *Paragone tra la caduta dell'impero romano e gli evenimenti del fine dello scorso secolo XVIII*, letto due anni prima all'Accademia delle Scienze di Torino. Le tesi dichiaratamente reazionarie dello scritto (che paragonava i barbari distruttori dell'impero romano ai «moderni distruttori» di fine Settecento, sostenendo la maggiore grandezza e civiltà dei primi), gli valsero l'ironia del "Conciliatore", ed in particolare di Silvio Pellico, che lo definì un «pazzo arrabbiato». Pochi mesi dopo questa polemica, Napione rimetteva mano alla memoria sui valdesi, spinto indirettamente a ciò da Prospero Balbo, che Vittorio Emanuele I aveva nominato ministro degli Interni nel settembre 1819[38]. Come ha messo in rilievo Gian Paolo Romagnani, Balbo era stato interessato alle condizioni dei valdesi dal ministro prussiano a Torino Waldburg-Truchsess e nei pochi anni del suo mandato ministeriale (si sarebbe dimesso nel marzo 1821, in occasione dei moti rivoluzionari) avrebbe provveduto in diverse occasione in favore delle comunità della Val Pellice[39]. Il 23 ottobre 1819 (appena un mese dopo aver ricevuto l'incarico ministeriale), Balbo aveva chiesto informazioni sulla legislazione sabauda intorno ai valdesi a Napione. Questi rispose inviando all'amico l'*History of*

isperienza pericolosi per li sovrani e rispetto ai Valdesi S.M. sa che mettono il governo il qualche soggezione per il riguardo delle potenze protestanti». Il richiamo a Caissotti, peraltro, potrebbe forse nascere dal suo stesso ambiente famigliare: Caissotti, infatti, era stato il protettore di Giovan Francesco Maistre, fratello della madre di Galeani. Cfr. G. Casagrande, *Giovanni Francesco Maistre funzionario ed «economista» al tempo del Bogino*, in corso di stampa.

[37] Petitti a Nomis di Cossilla, 5 settembre 1817, in: C. I. Petitti di Roreto, *Lettere* cit., pp.123-124. Vale la pena notare che nel proseguio della propria attività, Petitti avrebbe sostenuto una politica di tolleranza religiosa certo non improntata al magistero del Napione: cfr. C.I. Petitti di Roreto, *Sull'attuale condizione del Risorgimento italiano. Pensieri,* in: Id. *Opere* cit., t. II, p. 693.

[38] Su Balbo si veda l'ampia biografia di G. P. Romagnani, *Prospero Balbo* cit. Vale la pena notare che assumendo gli interni, Balbo non lasciò il precedente incarico di presidente del Magistrato della riforma (che corrispondeva, grosso modo, a quello che sarebbe poi stato il Ministero della pubblica istruzione) ma ne affidò l'*interim* a Napione.

[39] G.P. Romagnani, *Prospero Balbo* cit., vol. II, pp. 414-16.

the Evangelical Churches of the Valleys of Piedmont di Samuel Morland (London, 1658), che aveva fatto acquistare in Inghilterra dall'ambasciatore S.Martino d'Aglié per la biblioteca degli archivi, e promettendo di mandargli quanto prima un proprio scritto sulla questione[40]. Egli riprese la memoria del 1816, lavorò alacremente alla sua revisione per diverse settimane, inviandola a Balbo verso la fine del mese. Non si sono reperiti documenti che dicano quale sia stata la reazione di Balbo a tale testo, ma è più che probabile (vista la linea politica seguita durante il suo ministero) che ne abbia tenuto conto solo per l'accurata ricostruzione storica. Tanto più che la memoria non era affatto una versione ammorbidita, per così dire, di quella di tre anni prima, ma, al contrario, riproponeva il progetto del 1816, suggerendo nuovi mezzi per realizzarla. D'altra parte, sebbene Calcaterra parli di una loro comune avversione verso il protestantesimo, non si può non notare che già ai tempi della «Società Patria», Napione e Balbo avevano avuto modo di esprimere la loro diversa posizione verso i valdesi[41]. Balbo, infatti, inaugurando nel 1787 il sesto anno di attività della società e trattando dei temi di storia piemontese che sarebbe stato utile affrontare, invitava i colleghi a lavorare ad una storia dell'inquisizione, piuttosto che non ad una dei valdesi - «perché mi rifugge l'animo dal ritentare troppo aspre piaghe per buona ventura ormai rimarginate, né mi darebbe il cuore d'inquietare un pugno di gente onorata, fedele, valorosa»[42]. Napione, invece, nel di poco successivo *Discorso intorno alla storia del Piemonte*, invitava, implicitamente, ad affrontare il nodo della presenza valdese, riducendolo in quelli che egli riteneva ne fossero i giusti termini: «se il predicante valdese Leger di pochi tumulti seguiti in un angolo delle montagne della provincia di Pinerolo scrisse e pubblicò nello scorso secolo un volume in foglio in Olanda, intitolandolo *Storia delle chiese evangeliche del Piemonte*, dove non mancano effiggiati piemontesi che, quali antropofagi, divorano le carni abbrustolate dei Valdesi trucidati, e perché mai non sarà possibile mettere assieme una storia meno ingiuriosa alla memoria dei nostri maggiori di tutte le contrade ed avvenimenti del Piemonte?»[43]. Tornando alle annotazioni del 1819, dal punto di vista strettamente storico le più importanti erano le prime due, in cui commentava l'opera di Morland e mostrava come Leger avesse copiato da lui diverse parti della sua storia. Nella quinta annotazione, poi, Napione riprendeva il progetto del 1816. Egli

[40] Napione a Balbo, 2 novembre 1819, in AST, Corte, *Archivio dell'archivio*, Copialettere Regi Arch., reg. 3.

[41] Cfr. C. Calcaterra,*Il nostro imminente risorgimento*, Torino, 1937, p. 51.

[42] P. Balbo, *Incominciando l'anno VI dalla fondazione della società, il 17 luglio 1787*, in: C. Calcaterra, *Le adunanze della Patria Società Letteraria*, Torino, 1943, pp. 151-63.

[43] G. F. Galeani-Napione, *Discorso intorno alla storia del Piemonte*, in: C. Calcaterra, *I Filopatridi*, Torino, 1941, pp. 189-218 (la cit. da p. 205). Quale opera attendibile sui valdesi, Napione invitava a leggere le *Memorie* di Marco Aurelio Rorengo.

citava Botero - «la bassezza de'pensieri che passa ora per gli animi fa riputar difficili molte cose facili» - per stigmatizzare l'atteggiamento dei governi sabaudi che avevano riputato irrealizzabile il suo progetto e ribatteva ad una critica che evidentemente gli era stata mossa allora:

> Forse si potrebbe temere che con introdurre una popolazione di cattolici inglesi ed irlandesi in Piemonte si corresse rischio di introdurre con essi il genio della forma del governo costituzionale. Ma si vuol riflettere in primo luogo che sebben il minuto popolo in Inghilterra pretenda di pigliar parte, ed anche soverchia, nelle cose di governo, ciò si verifica soltanto rispetto alla popolazione delle città e grossi borghi, dove sono molti manifatturieri mancanti di lavoro e ridotti all'estremo della miseria, che per questo appunto diventano istrumenti a proposito per i capipopolo ambiziosi; ma non pare che sifatte idee fermentar possano assai nelle campagne. In secondo luogo, certamente si vuol credere che i montanari irlandesi cattolici sieno ben più affetti alla religione dei padri loro che non alla costituzione d'Inghilterra, che se alcuni tra essi vi hanno la mente risvolta non può essere per altro rispetto che esser meno aggraviati. In ogni caso, poi, non si ha dubbio che i cattolici, sia inglesi che irlandesi, non sono invasi dalla spirito repubblicano, anzi democratico, come il furono mai sempre ed il sono i protestanti, specialmente i calvinisti, allevati secondo le massime che si professano in Ginevra, e sarebbe sempre più agevole, in ogni supposizioni eziandio, lo insinuare a nuovi coloni irlandesi ed inglesi cattolici buoni principi anche in fatto di governo che non ai religionari valdesi si sono mai sempre mostrati avversi al sovrano ed allo Stato ogni qualvolta hanno creduto di poterlo fare impunemente […] Per ultimo… giammai nuovi sudditi irlandesi ed inglesi cattolici potrebbero pretendere quello che pretendono (e da gran tempo) i religionari valdesi, vale a dire che i privilegi accordati sieno un patto tra essi ed il sovrano, quasi una carta costituzionale, e non già mere concessioni graziose e, quello che più importa, non troveranno nella corte d'Inghilterra chi li sostenga nelle indebite pretensioni. Insomma, quello che si temerebbe senza fondamento da'cattolici irlandesi, già si pretende come diritto dai valdesi eretici, favoriti da'potentati protestanti e specialmente dall'Inghilterra che con maggior calore ed insistenze per essi si adopera perché è cosa coerente alle massime di quel governo e [perché] sa che la corte nostra ha motivo di proceder con molto riguardo al gabinetto britannico[44].

Come già nel caso di Vallesa, non si sono reperiti documenti che permettano di chiarire la reazione di Balbo, tuttavia sia la politica da questi sviluppata verso i valdesi, sia il fatto che, morto Napione, egli abbia progettato di pubblicarne diversi scritti, ma non questa memoria, inducono a credere che il suo parere in proposito sia stato per lo meno critico.

[44] G.F. Galeani-Napione, *Dei religionari* cit., pp. 45-46.

Se si è insistito a lungo sulla memoria di Napione, è perché in essa si trovano molte linee di quella che sarebbe stata l'interpretazione del ruolo dei valdesi nella storia del Piemonte data dalla storiografia sabaudista sino alla fine dell'Ottocento: tale continuità, peraltro, non stupisce, visto che per tutto il secolo, come ha mostrato Levra, tale storiografia avrebbe riconosciuto a Galeani una sorta di «magistero ideale»[45]. Solo che in questa memoria tali linee appaiono, per così dire, a tutto tondo, mostrando chiaramente il loro *humus* politico, che nella pagine delle opere degli storici della seconda metà del secolo sarebbe stato, non casualmente, molto più velato.

2. *«Un peuple… tojours seduit»: i valdesi nella storiografia piemontese della Restaurazione e nell'età carloalbertina (Saluzzo, Botta, Balbo)*

«Les opinions politiques des Vaudois les séparaient du reste des Piemontais autant que leurs dogmes religieux: l'on n'à, pour s'en convaincre, qu'à suivre leur conduite dans les guerres survenues en divers temps contre la France et qu'a jeter les yeux sur leurs propres historiens: il fut dans la destinée de ce peuple tranquille e bon d'être tojours séduit»: così Alessandro Saluzzo di Monesiglio nella sua *Histoire militaire du Piémont*, terminata nel 1809, ma pubblicata solo nel 1818[46]. Anche per Saluzzo - figlio d'uno dei fondatori dell'Accademia delle Scienze di Torino e di lì a poco chiamato da Vittorio Emanuele I a guidare il Ministero della guerra (carica che avrebbe dovuto lasciare, come Balbo quella degli Interni, dopo i moti del 1821) - i valdesi erano stati un corpo estraneo al Piemonte, il cui «esprit d'insubordination» era stato utilizzato dagli stranieri per indebolire dall'interno lo Stato sabaudo. Questa l'interpretazione che egli dava sia degli eventi del 1560, quando l'intervento degli ugonotti francesi era stato determinante a spingerli alla ribellione verso Emanuele Filiberto, sia di quelli del 1655. Un'interpretazione, quindi, sostanzialmente analoga a quella di Napione, dal quale, tuttavia, Saluzzo s'allontanava in più punti, per esempio, nell'apprezzamento della linea di tolleranza assunta da Emanuele Filiberto[47]. La distanza da Napione,

[45] U. Levra, *Fare gli Italiani* cit., pp.180-181.

[46] A. Saluzzo di Monesiglio, *Histoire militaire du Piémont*, t.II, cap.XVI, *Campagne contre les Vaudois en 1560*, Torino, 1818 (ma uso l'edizione Torino, 1859, pp.235-49). Su Saluzzo manca una moderna biografia che vada oltre l'erudizione del secolo scorso: spunti interessanti sono, però, in G. P. Romagnani, *Prospero Balbo* cit., vol.II, *ad indicem.*

[47] «Emmanuel Philibert n'était ni cruel ni intollerant: profondement pénétré des vérités de la religion catholique, dont il suivait exactement les devoirs, il avait pour principe de ne point employer la force ou la violence contre les opinions religieuses; si ce prince eût voulu exterminer les protestans dans ses états, comme on osa l'avancer, il n'aurait point

poi, era evidente nelle pagine a proposito della persecuzione del 1686 e della successiva «rentrée», che Saluzzo non solo trattava diffusamente (mentre Napione ne aveva taciuto), ma spendendo parole di apprezzamento per le capacità organizzative dimostrate in tale occasione[48]. È interessante notare che a proposito della questione del ruolo ricoperto dai valdesi nella storia piemontese, diversi storici assunsero posizioni che risultavano eccentriche rispetto all'impostazione complessiva data ai loro lavori (ed, in un certo qual modo, anche all'immagine che si ha comunemente di essi). È il caso del marchese Henry-Joseph Costa de Beauregard (1752-1824) e di Carlo Botta. Nelle *Mémoires historiques sur la maison royale de Savoie*, infatti, pubblicate da Costa de Beauregard in quello stesso 1816 in cui Galeani Napione scriveva la *Memoria sui valdesi*, emergeva un quadro nel complesso più moderato di quello offerto da quest'ultimo[49]. A proposito delle persecuzioni di metà Seicento, Costa, cattolico conservatore e fervente legittimista, pur mettendo in rilievo come i valdesi fossero stati usati dal governo francese per indebolire lo Stato sabaudo («les français, qui dans leur propre pays se montraient intolérans jusqu'à la barbarie, manquaient rarement…de soulever les vaudois contre leur gouvernement légitime»), sosteneva che nei loro confronti si fosse agito con troppa severità («le mal était arrivé au point d'exiger un prompt remède, mais sans doute on prit le plus mauvais parti en usant des voies de la rigueur poussée a l'excès»), tanto che riteneva attendibili almeno alcuni degli «excès horribles» raccontati da Leger (egli sosteneva, comunque, che fossero stati commessi dalle truppe straniere, assoldate dal governo sabaudo). Inoltre, egli riportava la responsabilità degli eventi all'eccessiva influenza di Roma su Maria Cristina, della quale tracciava un profilo sostanzialmente negativo. Solo dopo la morte di questa, infatti, nel 1663, Carlo Emanuele II aveva potuto prendere «le sage parti de ramener les vaudois par la modération, fermant l'oreille aux suggestions de Rome, a l'Inquisition et a tous les conseils violens»[50]. A proposito degli stessi eventi, Carlo Botta, invece, nella sua *Storia d'Italia continuata da quella di Guicciardini sino all'anno 1789* (Parigi,

rassuré les Vaudois, extrêmement allarmés lors du massacre de la Saint-Barthelemy, qu'il désaupprouva hautement… Le duc du Savoie donna, au contraire, les premiers exemples de modération, car Robertson, protestant zélé, mais historien sincère, avoue que l'esprit d'intolèrance était, dans ce siècle, celui de tous le partis».

[48] Cfr. G.P. Romagnani, *Il «rimpatrio»* cit., pp. 492-93.

[49] Su Costa, oltre alle voci di P. Faure, in: Roman d'Amat, t.IX, 1981, coll. 787-88 e di P. Guichonnet, in: «DBI», t. XXX, 1984, pp. 205-208, si veda soprattutto il volume che cinquant'anni dopo la morte gli dedicò il nipote C.A. Costa de Beauregard, *Un homme d'autrefois. Souvenirs recueillis par son arrière-petit-fils*, Paris, 1878 (trad. it.*Vecchio Piemonte nella bufera*, Torino, 1977).

[50] H. Costa de Beauregard, *Mémoires historiques sur la Maison Royale de Savoie et sur le pays soumis à sa domination, depuis le commencement du onziéme siècle jusqu'à l'année 1796*, Torino, 1816, t. II, pp. 213-219.

1832) si dimostrava meno tollerante verso i valdesi[51]. Per l'ex giacobino (che in questo rivelava un'insospettata affinità con Galeani-Napione e con il pensiero cattolico conservatore) il protestantesimo, per sua natura, «diminuiva» l'autorità dei sovrani, indebolendo, così, quella dello Stato. La Francia ne costituiva un esempio quanto mai chiaro: era stato, infatti, a causa della diffusione del protestantesimo che essa, «nazione, civilissima per natura e per culto», aveva «vest[ito] la sembianza di un popolo barbaro e selvaggio»[52]. Fu per questa ragione, proseguiva Botta, che i duchi di Savoia, volendo evitare che in Piemonte capitasse quanto era successo in Francia, «cominciarono a temere quello che sino a quei dì avevano con umanità tollerato e qualche volta eziandio protetto»[53]. La responsabilità delle «pasque piemontesi» per Botta era unicamente dei valdesi: in primo luogo perché istigati dalla Francia[54], ed in secondo perché, dopo la prima reazione sabauda, avevano continuato a resistere[55]. Di fronte all'ostinata ribellione contro l'ordine riportato dalle

[51] La *Storia* era stata scritta tra 1825 e 1830. Su Carlo Botta, oltre alla bella voce di G. Talamo in: «DBI», t. XIII, Roma, 1971, pp. 364-371, si vedano le sempre valide pagine dedicate alla sua opera da W.Maturi, *Interpretazioni* cit., pp. 36-91. Cfr., inoltre, G.P. Romagnani, *Storiografia e politica* cit., pp. 59-62; G. Ricuperati, *L'immagine storiografica* cit., pp. 258-261; L. Badini-Confalonieri (a cura di), *Carlo Botta e il periodo giacobino in Piemonte*, Catalogo della mostra Torino, 1990.

[52] Della *Storia d'Italia continuata da quella di Francesco Guicciardini sino all'anno 1789* si è usata qui l'edizione Milano, Silvestri, 1843 (la cit. da p.496). Tale edizione presenta al termine di diversi capitoli degli anonimi «ischiarimenti e note» che, grazie all'aiuto del dott. Nicola del Corno, ho potuto verificare esser una edizione (non nota) degli articoli che su tale opera aveva pubblicato, dieci anni, Monaldo Leopardi. Cfr. *ultra* n. 59.

[53] *Ibid*., p. 496.

[54] *Ibid.*, t. IV, lib. XXV, p. 495: «Tollerati in prima, anzi pacificamente che no, dai principi di Savoia finché nella quiete si contennero, furono poscia combattuti quando divennero molesti e con pretensioni maggiori per l'esempio delle guerre cagionate in Francia dalla introduzione della religione riformata. D'esempio, d'incentivo e d'appoggio serviva loro la potenza che col mezzo di contrastare all'autorità sovrana si era la parte ugonotta acquistata in quel reame. Dal che procedette che quelle valli, le quali per lo innanzi erano vissute quiete in se stesse,…vennero turbate ed insanguinate dalle ire più feroci che mai abbiano in alcun tempo travagliato i mortali».

[55] Botta stigmatizzava l'eccessivo rigore della repressione sabauda delle «pasque», ma riteneva che unici colpevoli fossero i valdesi, ed in particolare Leger: «uomo che, di costume non solamente torbido, ma perverso essendo, anteponeva l'insaziabil brama che il mondo parlasse di lui alla felicità dei suoi consorti. Non con la persona, non con metter la sua vita nel pericolo delle battaglie - come Coligny - ma con parole, con incitazioni, con intrighi, con la foga sollevava i popolo e contrastava il governo…Leger non solo aggirava ed esasperava gli spiriti, ma ancora gli spaventava, per modo che in quelle valli il tiranno non era punto Carlo Emanuele, ma egli». Botta ammetteva che «estreme crudeltà [fossero state] commesse da ambi i lati in questa snaturata contesa; mescolandosi in essa la rabbia guerriera, la rabbia civile e la rabbia religiosa», ma riteneva «ciance» i fatti raccontati dal Leger: «dico ciance, non che molte orrende cose non siano state commesse dai soldati ducali, che veramente furono, ma che tutte siano state fatte, e per disegno, nonché per

truppe ducali, Botta commentava: «disobbidire all'autorità suprema e farsi giustizia da sé medesimo è sempre stata stimata - ed è - cosa condannabile, e per questo conto i valdesi, nei lagrimevoli fatti che…seguirono, non sono a modo alcuno scusabili, e ad altri che a lor medesimi non possono imputare le disgrazie che provarono»[56]. Parole, queste, che marcano bene il *ralliement* di Botta alla dinastia sabauda, dopo la fase giacobina. Quale fosse l'interpretazione di Botta, appare con chiarezza in un passo che vale la pena citare per esteso:

> «Alcuni consigli di quei sovrani furono prudenti e buoni, altri eccessivi e biasimevoli. Ammazzare una intiera popolazione, quantunque molto infensa si creda, né si può né si debbe: gli uomini inorriditi a giusta ragione griderebbero, Dio, sdegnato, ne farebbe vendetta. Pure i governi né possono né debbono lasciarsi perire, anzi diritto e debito hanno di antivedere e prevenire le ribellioni e le perturbazioni. Segregare e confinare ciò che si credeva pestifero, fu stimato - ed era veramente - buon consiglio; e se fosse stato possibile in Francia di raccorre in uno tutti gli ugonotti e dar loro una provincia ad abitare dove le opinioni loro liberamente professare ed i riti esercitare potessero, forse molti pianti e ferite e molte ruine si sarebbero risparmiate. Ciò fecero i sovrani del Piemonte in ordine agli abitatori delle valli valdesi…ordinamento certamente da lodarsi nelle contingenze di quei tempi»[57].

Botta finiva, quindi, per concordare con Napione nell'interpretare il ruolo dei valdesi negli eventi del Cinquecento e di metà Seicento come quello di un corpo estraneo al Piemonte. Ma, mentre per Napione questa condizione di estraneità non era mai venuta meno, ed anzi si era rafforzata con gli eventi rivoluzionari di fine Settecento, ciò non era vero per Botta. Per questi, infatti, a modificare la posizione dei Valdesi era intervenuta la persecuzione del 1686, che Botta riportava unicamente alla volontà francese di cui Vittorio Amedeo II era stato mero esecutore. «Divenuti nemici inveperiti della Francia», a seguito della politica di Luigi XIV, i valdesi, una volta accordatisi con Vittorio Amedeo II, si erano trasformati per il sovrano sabaudo in un «valido sostegno». La «rentrée» finiva col rappresentare il momento in cui i valdesi avevano re-

rabbia, e contro le donne, i vecchi e i fanciulli massime a quel crudel modo e per ordine del marchese di Pianezza è narrazione bugiardissima» (*Ibid.* p. 507). Alla crudeltà (pretesa) del marchese di Pianezza, Botta contrapponeva, quelle (storicamente accertata) di Jahier e di Janavel, ritenuti responsabili dell'eccidio di tutti i cattolici delle valli. La ripresa delle ostilità nel 1663 era riportata ancora a Leger, «nato non per la concordia, ma per la discordia, non per la quiete, ma per torbido» il quale «non cessava di stimolare gli animi inaspriti e poco contenti» ed il capitolo di Botta si chiudeva con un'ultima pagina contro Leger. Cfr. *Ibid*., pp. 498-99, 515.

[56] *Ibid*., p. 498.

[57] *Ibid*., p. 497.

almente deciso di divenire piemontesi (naturalmente secondo una concezione per la quale piemontesità significava, prima di tutto, fedeltà dinastica)[58]. In ogni caso, soprattutto leggendo le pagine della *Storia* dedicate alle vicende di fine Seicento, l'atteggiamento di Botta appariva nel complesso favorevole ai Valdesi. Se ne accorsero bene i commentatori cattolici della sua opera, in particolare Monaldo Leopardi che alla *Storia* di Botta dedicò dieci articoli apparsi fra 1833 e 1834 su "La voce della ragione", rivista da lui fondata, diretta e quasi interamente scritta con l'aiuto della figlia Paolina[59]. Questi articoli ebbero una certa fortuna: raccolti in volume vennero ristampati diverse volte, fino a quanto, nel 1843, l'editore milanese Silvestri li pose (senza però indicarne l'autore) come «ischiarimenti e note» in una propria edizione della *Storia* del Botta. Non è questa la sede per soffermarsi analiticamente sulla critica a Botta di Monaldo Leopardi: basti dire che egli ne coglieva le ambiguità politiche[60] e ne stigmatizzava quella che giudicava l'eccessiva enfasi posta sul Piemonte. Nel sesto dei dieci articoli, infatti, Monaldo lanciava una vera e propria invettiva contro l'eccessivo piemontesismo di Botta: «Dio ci guardi che il nostro autore prenda a narrare i fatti del Piemonte, giacché, sia per mostrarsi zelante della patria o sia per, piuttosto, per averne facilità di ragguagli e quindi comodo di ingrossare i volumi con poco studio e fatica, certo è che quando ci afferra per farci udire novelle piemontesi non le finisce mai più e ci mena per tutti i vicoli

[58] *Ibid.*, vol.V, pp.382-83.

[59] Gli articoli, usciti anonimi ed intitolati *Sulla Storia d'Italia di Carlo Botta*, sono in «La voce della ragione. Giornale filosofico, teologico, politico, istorico e letterario», vol. VI, pp. 339-355 (art.I), vol. VII, pp. 27-40 (II); 79-93 (III); 147-155 (IV); vol. VIII, pp. 21-35 (V), 80-103 (VI), 168-185 (VII), 215-240 (VIII), 284-301 (IX), 354-377 (X). Il giornale uscì dal 1832 al 1835, quando venne chiuso per ordine di Gregorio XVI per alcuni articoli giudicati troppo duri persino dal governo pontificio. Si è però, usata qui l'edizione posta in appendice ai singoli capitoli della *Storia d'Italia* di Carlo Botta pubblicata a Milano, da Silvestri, nel 1843 (cfr. *supra*, n. 52). Su Monaldo Leopardi si veda N. Del Corno, *Gli «scritti sani». Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'unità*, Milano, 1992, cui si rimanda per la bibliografia sul personaggio.

[60] Cfr. M. Leopardi, *Sulla Storia* cit., art. I, pp. 339-340: «Ci pare che Botta si trovi in un punto in mezzo fra gli eretici e i filosofi liberali, e precisamente in quel punto in cui già si colloca egli medesimo con l'altra sua *Storia d'Italia [dal 1789 al 1814]*… Botta non mostra certamente d'essere un incredulo e di avere ripudiato il dogma cattolico, ma tratta con tanta ostilità i pontefici romani, ricerca e ripete con tanto gusto tutte le storielle e tutte le calunnie diffuse a spregio dei papi, dei cardinali, dei preti e degli ordini religiosi e discredita con tanto costante artificio i diritti e le pratiche della curia e della Chiesa di Roma, che gli eretici e i liberali gli sapranno certamente buon gran della sua storia, la quale, per l'istesso motivo, non andrà mai scompagnata dallo stupore e dal cordoglio dei sinceri cristiani. Così, quantunque il nostro autore…vada seminando qua e là qualche germe e qualche parola di libertà, non professa tutti i dogmi della Rivoluzione e piuttosto discredita il governo dei molti e ripudia il principio dell'eguaglianza, ma quando poi viene a parlare in particolare dei principi, li dipinge per lo più tanto ingiusti, sfrenati e scellerati, che togliersi all'ubbidienza di quei mostri sembra piuttosto un debito, che un delitto».

e per tutti i fossi di quelle contrade, ci fa contare uno per uno tutti i colpi di fucile sparati in quelle guerre e tutte le sassate tirate dai montanari nelle loro rivolte e, insomma, non si trova la strada di uscirgli dalle mani, bastandogli che in un villaggio piemontese si faccia a pugni per ingrandire di un mezzo tomo la *Storia d'Italia*. Preghiamo, dunque, Iddio che nel Piemonte non accadano sussurri, se non altro perché non abbiano a servire di tanto intoppo alla penna del Botta». Il riferimento alle rivolte dei «montanari» sembra riguardare proprio i valdesi, ma ad essi Botta riservava un ben più duro attacco. Trattando le persecuzioni subite dai valdesi fra 1686 e 1690, Botta le aveva definite un «martirio» rivendicando il diritto dei valdesi ad «adorare Iddio a modo loro». Partendo da questo punto, Monaldo Leopardi scriveva:

> «poiché, dunque, si fece male scrivendo a delitto dei valdesi l'adorare Iddio a modo loro, ne segue che, secondo la teologia del Botta, ognuno è padrone di adorare Iddio a modo suo, e quindi gli ebrei fanno bene, i turchi fanno bene, gli eretici fanno bene, gli egiziani adorando i gatti e le cipolle fanno bene, le donne indiane, che si abbruciano, fanno bene, gli americani che scannano vittime umane sugli altari e poi se le mangiano per merenda, fanno bene e gli stessi sansimoniani, che sotto il nome della donna libera vogliono ristabilire le orgie di Bacco e gli altari di Venere impudica, ancora questi porci fanno bene. Anzi, se i valdesi, soffrendo per l'ostinazione nella eresia, vengono riconosciuti per martiri, saranno martiri del dio Mercurio i ladri che si mandano alla galera, martiri di Venere le meretrici che si frustano, e anche gli assassini che s'impiccano saranno martiri se diranno che il modo con cui piace loro di adorare Iddio è quello di assassinare. Buon per il Botta che non vive nei paesi e nei tempi del Sant'Uffizio»[61].

Riservandoci il diritto di non commentare la citazione, ci pare che essa mostri bene la differenza che v'era fra uno storico conservatore laico, schierato su posizioni sostanzialmente moderate, come il Botta della *Storia d'Italia* , ed uno cattolico reazionario, quale Monaldo Leopardi.

Tornando ora al Piemonte, si può dire che mentre Botta nella sua *Storia* aveva dedicato parti abbastanza estese alle vicende valdesi, queste trovavano poco spazio (quando non il silenzio) nelle opere storiche che venivano scritte e pubblicate nello Stato sabaudo negli anni Trenta e Quaranta. Un rapido resoconto dello scontro con Emanuele Filiberto, per esempio, era tutto quanto dedicava ai valdesi Federico Sclopis, nella sua *Storia dell'antica legislazione del Piemonte* pubblicata nel 1833[62]. Solo scarsissimi accenni dedicava a loro il canonico Ottavio Moreno, che nel 1834 terminava, dopo oltre un decennio,

[61] Cfr. M. Leopardi, *Sulla Storia* cit., art.VII (ed. Silvestri, pp.432-33)

[62] F. Sclopis, *Storia dell'antica legislazione del Piemonte*, Torino, 1833, cap.VII, *Delle leggi ecclesiastiche*, pp.486-88

una lunga *Istoria delle relazioni della Real Casa di Savoia colla corte di Roma sino all'anno 1742*, scritta per incarico governativo: una scelta che stupisce, visto che pure i valdesi qualche contrasto fra Torino e Roma avevano provocato[63]. Ben poco, poi, era lo spazio dedicato ai Valdesi in alcune opere scritte per esser adottate nelle scuole del regno. Nella *Istoria della Real Casa di Savoia* di Davide Bertolotti, per esempio, era scritto che nel 1686 Vittorio Amedeo aveva fatto tanto «rimessamente [e] misericordiosamente la guerra ai valdesi», che s'era guadagnato per questo i «rimproveri della corte di Francia». In seguito egli aveva permesso che «i Valdesi trasmigrati tornassero nelle lor valli» e questi erano allora divenuti «i più fedeli sudditi e i più animosi difensori del duca loro sovrano in quella e nell'altra sua guerra contro Luigi XIV»[64]. Ancora di meno nella *Storia della monarchia di casa Savoia … per uso delle regie e pubbliche scuole*, scritta dall'avvocato Francesco Lanteri su incarico del Magistrato della Riforma (l'equivalente, più o meno, del Ministero della pubblica istruzione), perché i giovani vi si «dovessero imbevere delle precipue nozioni della storia nazionale» e edita nel 1835 dalla Stamperia Reale. Se Bertolotti, infatti, faceva almeno un cenno, per quanto flebile, alla «rentrée», Lanteri, dopo aver presentato i Valdesi come un elemento di disturbo nella storia sabauda - «sciagurate popolazioni» il cui ruolo sia nel Cinque che nel Seicento era stato quello di «perturbar la pubblica quiete»[65] - taceva completamente su di essa. Cosicché lo studente, dopo aver letto che Vittorio Amedeo II era stato costretto «a scacciare dal Piemonte tutti i valdesi che non voleano convertirsi… con grandi crudeltà e uccisioni», non capiva quando e da dove i valdesi fossero tornati nelle valli.

Quelle che si sono citate erano opere storiche promosse dallo Stato (come quelle di Moreno e Lanteri) o scritte da intellettuali-funzionari (come Sclopis). La linea del silenzio in essa adottata non era casuale, ma costituiva il frutto d'una ben precisa scelta politica da parte delle autorità sabaude. A partire dagli anni Venti, infatti, si era assistito al nascere, ad opera di viaggiatori soprattutto inglesi, ma anche francesi od americani, di una «larghissima letteratura filovaldese» che si era arricchita «via via di nuove pubblicazioni, accrescendo l'interesse internazionale per la questione valdese ed attraendo

[63] O. Moreno, *Istoria delle relazioni della Real Casa di Savoia colla corte di Roma sino all'anno 1742* (1834), ms. in AST, Corte, Mat. Eccles., cat.I, *Negoziazioni con Roma*, mz.40-41, t.I, p.57, 512, 575, 702; t.II, p.703-sgg. Sulla stesura di quest'opera mi permetto di rinviare ad A. Merlotti, *Negli archivi del re. La lettura negata delle opere di Giannone nel Piemonte sabaudo (1748-1848)*, «RSI», CVII (1995), f.II, pp. 332-386 (in part.pp.367-375).

[64] Si è usata l'edizione Milano, 1830. Le cit. da p.241, n.1. Cfr. pp.160-161.

[65] F. Lanteri, *Storia della monarchia di casa Savoia*, Torino, 1835, pp.107-108. La responsabilità delle «funesta guerra» del 1655 era riportata ai soli valdesi, «istigati alla sollevazione dal Leger… uom fanatico e perverso, che come fu il perfido eccitatore di quella ribellione, così né fu lo storico maligno e calunniatore».

sempre nuovi pellegrini alle valli»[66]. Ad aumentare la polemica, poi, era stata, nel 1834, la pubblicazione a Parigi della *Histoire des Vaudois des Vallées du Piemont et de leurs colonies depuis leur origine jusqu'au nos jours* del pastore Alexis Muston (1810-1888). Stampandola all'estero, senza aver ottenuto il permesso delle autorità sabaude, Muston aveva violato le leggi e per evitare l'arresto, era stato così costretto a fuggire in Francia[67]. Il compito di confutare l'opera di Muston (in particolare le tesi sul cristianesimo originario dei valdesi) fu assunto dallo stesso vescovo di Pinerolo Andre de Charvaz (1793-1870)[68], che nel 1836, pubblicò le *Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractère de leurs doctrines primitives* [69]. Durante il suo lungo mandato (terminato nel 1848), Charvaz promosse una forte «politica di conversione» verso i valdesi. Come è stato notato da Giorgio Spini l'azione del vescovo di Pinerolo fu accompagnata dalla ricomparsa di un'ampia letteratura polemica «la prima del genere… in Italia dopo lungo tempo e l'avanguardia di un'altra cospicua quantità di scritti di parte cattolica che si stamperanno negli anni successivi al 1848»[70]. A tale letteratura sono riconducibili anche alcune opere storiche di autori cattolici (spesso religiosi), parte delle quali erano dedicate ai valdesi. Fra di esse basterà qui ricordare la *Storia della Chiesa metropolitana di Torino, descritta dai tempi apostolici sino all'anno 1840* del padre oratoriano Giovan Battista Semeria (1780ca.-1843), un intero capitolo della quale era dedicato a ricostruire *origini e propagazione de'valdesi* [71]. Per comprendere quale fosse la profondità storiografica di tale lavoro basta vedere come essa ricostruiva le persecuzioni di fine Seicento: «Vittorio Amedeo II…non temeva nessuna potenza d'Europa. Inasprito pur egli da sedicenti valdesi, portossi armato nelle loro valli nella primavera del 1686 e sì terribilmente li sconfisse, con levar loro anche i teneri fanciulli, che data loro una legge, non ebbero più

[66] G. Spini, *Risorgimento* cit., pp. 129-130. Sull'attenzione inglese verso i valdesi si veda ora G. Tourn, *Viaggiatori britannici alle valli Valdesi (1753-1899)*, Torino, 1994.

[67] Sulla vicenda cfr. G. Spini, *Risorgimento…*, cit., pp. 195-198; D. Tron, *Fra discriminazione…*, cit., pp.40-43. Su Muston cfr. H. Bosio, *Nécrologie. Le docteur A.M.*, «BSHV», n. 4, 1888, pp. 28-29 e G. Gonnet, *Muston e Charvaz: una memorabile polemica sulle origini valdesi*, «BSSV», CIV (1987), n. 161, pp. 3-18.

[68] Su Charvaz - precettore dei figli di Carlo Alberto (1825-33), vescovo di Pinerolo (1834-1848) ed arcivescovo di Genova (1852-1869) - oltre alla voce di P.Guichonnet, in: «DBI», t. XXIV, Roma, 1980, pp. 380-384 ed al sempre utile J.E. Borrel, *Vie de monseigneur Charvaz, précepteur de Victor Emmanuel II, archevêque de Gênes*, Chambéry, 1909 si veda ora J. D. Durand, M. Hudry, C. Sorrel (a cura di), *A. Charvaz. Un évêque entre la Savoie et l'Italie*, Actes du colloque franco-italien de Moûtiers (10-12 septembre 1993), Bibliothèque des Études Savoisiennes Université de Savoie, t. II, Mémoires et documents de l'Académie de la Val d'Isère, n.s., t. XXIV Montmélian, 1994.

[69] Paris, 1836 (trad.it., Torino, 1838).

[70] G. Spini , *Risorgimento* cit., p. 405.

[71] Torino, 1840. Cfr. cap. LXVI , pp. 161-174.

baldanza di violarla»[72]. In ogni caso, per molto tempo gli scritti del vescovo Charvaz e del padre Semeria furono il riferimento obbligato per gli autori cattolici che volessero scrivere dei valdesi[73]. Considerazioni analoghe a quelle formulate per Semeria valgono, poi, per le voci dedicate ai comuni valdesi del *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati Sardi* pubblicato, fra 1831 e 1856, dal sacerdote saluzzese Goffredo Casalis[74].

È sullo sfondo di queste polemiche e della numerosa letteratura filo- ed anti-valdese apparsa fra anni Venti e Quaranta che deve, quindi, collocarsi la politica del silenzio di cui s'è detto. Ad essa - venuta meno solo dopo il 1848 e la concessione ai valdesi della libertà di culto - sembra aver aderito anche il maggiore storico attivo nel Piemonte carloalbertino: Cesare Balbo[75]. In realtà, l'atteggiamento di quest'ultimo verso i valdesi pare più ambiguo. Nel suo *Sommario della storia d'Italia*, scritto nel corso del 1845 e pubblicato l'anno successivo, infatti, ampio spazio è dedicato alle vicende dello Stato sabaudo, ma quasi nessun cenno ai valdesi. Vale la pena notare, per esempio, che, come già nei precedenti *Pensieri sulla storia d'Italia* , scritti fra 1838 e 1841, Balbo, elogiando diversi punti della linea politica di Emanuele Filiberto, non vi comprendeva la tolleranza verso i valdesi[76]. Alle persecuzioni di metà Seicento era dedicato solo un fuggevole accenno (Carlo Emanuele II «mosse due cattive guerre contro ai valdesi e le finì lasciando le cose come prima»[77]), mentre su quelle di Vittorio Amedeo II Balbo non era meno evasivo di Lanteri: la cacciata dei valdesi era riportata unicamente all'azione di

[72] *Ibid*., p. 173. Nel 1833 Semeria aveva pubblicato delle *Osservazioni sopra la storia d'Italia di Carlo Botta* che però non sono riuscito a reperire.

[73] Su di loro, per esempio, è pressoché interamente costruita la voce *Valdesi o poveri di Lione* di G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. xxxvii, Venezia, 1858, pp. 212-240. Grazie a Charvaz, scriveva Moroni, era ormai chiaro «come questa setta, nudrita di menzogne ed errori, cresciuta nella nudità e nell'ignoranza, [fosse] giunta ad offrirsi quale schiava e vendersi con ignominiosa prostituzione al calvinismo» (p. 230).

[74] Su tale opera cfr. G. P. Romagnani, *Un secolo di progetti e tentativi: il «Dizionario storico-geografico degli Stati sardi» da Carena a Casalis (1765-1856)*, «RSI», XCV (1983), pp. 451-502; Id., *Il «rimpatrio»* cit., pp. 494-495.

[75] Non è possibile dare qui conto di una bibliografia estesa come quella su Cesare Balbo. Si vedano almeno M. Fubini-Leuzzi, *Contributi e discussioni su alcuni aspetti del pensiero storiografico di Cesare Balbo*, «RSI», XC (1978), IV, pp. 834-854; Ead., *Gli studi storici in Piemonte*, cit. ed il recente G. De Rosa, F. Traniello (a cura di), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, cit.

[76] Per quanto riguarda questi ultimi, anzi, si limitava a scrivere della guerra mossagli contro dal duca: «aiutò poi de'suoi nuovi reggimenti or Francia or Austria contra gli acattolici. Contra quegli già antichi ne'suoi Stati, i Valdesi delle Alpi, si volse non senza inopportunità, od anche crudeltà, per qualche tempo, ma lasciolli in pace poi». La cit. da C. Balbo, *Sommario della storia d'Italia* in: Id., *Storia d'Italia e altri scritti editi ed inediti*, a cura di M. Fubini-Leuzzi, Torino, 1984, p. 631. Cfr., inoltre, Id., *Pensieri sulla storia d'Italia,* Firenze, 1858, pp. 73-75.

[77] C. Balbo, *Sommario* cit., p. 639.

Luigi XIV, mentre taceva sul reale svolgimento della «rentrée», facendone un semplice atto di clemenza sovrana[78]. Anche dopo il 1848, non risulta che Balbo abbia dedicato una qualche osservazione ai valdesi che andasse al di là di rapidi cenni[79]. D'altra parte, una delle idee forti di Balbo (sul quale, come ha chiarito M.Fubini-Leuzzi, era stato forte il magistero storiografico di Galeani-Napione[80]) era la totale estraneità dell'Italia alla Riforma ed il nesso inscindibile fra Italia e cattolicesimo (il «vero spirito nazionale», aveva scritto, era solo quello cattolico[81]): in quest'ottica i valdesi divenivano non solo «stranieri al Piemonte», come aveva sostenuto Galeani Napione, ma all'Italia intera.

3. *I Valdesi nelle opere della storiografia sabaudista*

Se negli anni carloalbertini la storia valdese costituì una materia calda, terreno più propizio alla polemica che non alla ricerca storica, ciò fu ancor più vero nel decennio successivo. Negli anni compresi fra l'emancipazione e la proclamazione del regno d'Italia, infatti, i valdesi furono al centro di discussioni legate sia alla loro attività religiosa sia all'impegno politico liberale e filo-cavouriano. Originati da tali polemiche - delle quali hanno già trattato in questo stesso volume Bartolo Gariglio e Paolo Cozzo[82] - furono diversi scritti in cui gli autori, ora liberali ora cattolico-reazionari, riprendevano gli storici della rispettiva parte politica per esporne le tesi in forma breve e divulgativa[83]. Accanto a testi di questo genere, comparvero alcune importanti opere

[78] *Ibid*., p. 644.

[79] Forse una trattazione maggiore si sarebbe avuta nel trattato *Della monarchia rappresentativa*, rimasto però incompiuto. In esso, infatti, un capitolo avrebbe dovuto esser dedicato alla libertà religiosa e dall'indice rimasto è noto che Balbo vi avrebbe trattato della «difficoltà della libertà religiosa (che non si può stabilire con leggi civili) ne'paesi cattolici dove il cattolicesimo è religione dello Stato». Non si va probabilmente lontani dal vero ipotizzando che in queste pagine Balbo si sarebbe inserito nel dibattito allora molto vivo in Piemonte su caratteristiche e limiti della libertà religiosa concessa ai valdesi dopo le regie patenti del 17 febbraio e lo Statuto. Cfr. C. Balbo, *Della monarchia rappresentativa in Italia*, Firenze, 1857, p. 403.

[80] Cfr. M. Fubini-Leuzzi, *Introduzione* a C. Balbo, *Storia d'Italia* cit., pp. 45 sgg.

[81] C. Balbo, *Pensieri sulla storia d'Italia* cit., p. 470. Cfr. anche *Ibid*., pp. 229-232.

[82] Di quest'ultimo si veda anche *Protestantesimo e stampa cattolica nel Risorgimento. L'Armonia e la polemica antiprotestante nel decennio preunitario*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVI (2000), pp. 77-113.

[83] Un esempio di tali scritti è dato dalla *Istoria dei valdesi ossia discepoli di Pietro Valdo, lionese, scritta per un dottore piemontese* (ossia il canonico Cerri, dottore in teologia) e dai *Brevi cenni sui Valdesi ad uso de'liberali e de'clericali, dei colti e degl'ignoranti*, apparse entrambe nel 1853, anno in cui (fra gli strali dei cattolici) fu inaugurato il tempio valdese di Torino e che, come ha scrito Spini, «rappresenta un po' l'acme di quel processo di convergenza verso i valdesi che si era delineato all'indomani del 1848-49». La cit. da

di storia scritte da valdesi: prima ancora dell'emancipazione, nel 1847, era stato Antoine Monastier (1774-1852) a pubblicare a Ginevra la sua *Histoire de l'église vaudoise depuis son origine et des Vaudois en Piémont jusqu'à nos jours*[84]. Ad essa erano seguite *I valdesi ossiano i cristiani-cattolici secondo la chiesa primitiva, abitanti le così dette valli di Piemonte* del pastore Amedeo Bert[85] e l'*Israël des Alps* di Muston («la prima grande storia valdese a carattere scientifico», secondo la definizione di Spini)[86]. Nel 1856, poi, l'ex-mazziniano Antonio Gallenga pubblicava l'edizione italiana della sua *History of Piedmont* (apparsa in Inghilterra fra 1854 e 1856) nella quale diverse pagine erano dedicate al ruolo dei valdesi nello Stato sabaudo[87]. Almeno un cenno, poi, va fatto ai *Cenni storico-statistici* sui valdesi dell'abate Jacopo Bernardi, il quale più che Semeria o Charvaz usava Muston e presentava un quadro della storia valdese più moderato ed imparziale di quanto non avesse fatto sino ad allora nessuno scrittore di parte cattolica[88].

Gli anni Cinquanta dell'Ottocento videro la comparsa sulla scena di una nuova generazione di storici, che si è soliti definire «sabaudisti»[89]. Nel

G.Spini, *Risorgimento* cit., p. 310. Cfr., inoltre, A. Pascal, G. Bertin, P. Bosio, *L'Evangelo a Torino dall'epoca della Riforma alla dedicazione del tempio*, Torino 1953.

[84] Vale la pena notare che quest'opera ebbe due edizione inglesi (London, 1848; ivi, 1859) una americana (New York, 1849) ed una olandese (Rotterdam, 1851).

[85] Torino, 1849. Amedeo Bert (1809-1883), dopo esser stato consacrato pastore nel 1832 ed una prima esperienza a Rodoretto, nel 1833 fu inviato a reggere la cappella delle legazioni protestanti a Torino, del cui tempio valdese (inaugurato nel 1853) divenne poi il primo pastore, sino al 1864. Su di lui si vedano la breve voce dedicatagli d L.Santini, in: «DBI», t.IX, Roma, 1967, pp.426-27; G.Spini, *Risorgimento*, cit., p. 201 ed ora P.Cozzo, *Un valdese «frammezzo ai defunti»: il pastore Bert e le polemiche cimiteriali nel Piemonte di metà Ottocento*, «La Beidana», XIII (1997), n.30, pp.33-44

[86] A.Muston, *L'Israël des Alps. Mémoires historiques complète des Vaudois du Piemont et de leur colonies*, Paris, 1851. Cfr. G. Spini, *Risorgimento* cit., p.196.

[87] T. Cerutti, *Antonio Gallenga. An Italian Writer in Victorian England*, London-New York-Toronto, 1974; A. Garosci, *Antonio Gallenga. Vita avventurosa di un emigrato dell'Ottocento*, Torino, 1979, 2 voll. Cfr. inoltre G.P. Romagnani, *Il «rimpatrio»…*, cit., pp. 500-503.

[88] J. Bernardi, *Torre di Luserna ed i Valdesi. Cenni storico-statistici*, estratti dal *Dizionario corografico universale dell'Italia*, Milano, 1854. La scelta per il suo lavoro della forma cronachistica permetteva a Bernardi di evitare di dover formulare giudizi troppo espliciti. D'altra parte, egli sentiva la necessità di prendere la distanza dalla polemica allora in corso. A proposito dei fatti del 1560, per esempio, scriveva: «di quest'epoca e pel corso di parecchi anni ebbero adempimento alcune sentenze che rimarranno come segno di dolorose memorie a testimoniare le tristi condizioni dei tempi. Anche ora però in leggendo le narrazioni che se ne fanno da scrittori, animati da spirito ben diverso ad etternarle, non possiamo che grandemente rammaricarci». *Ibid*., p. 14.

[89] La generazione di storici formata da Balbo e Napione era costituita, per lo più, da uomini che, dopo essersi formati negli anni napoleonici ed aver iniziato le proprie carriere di funzionari nella Restaurazione, giunsero alla maturità negli anni carloalbertini ma continuarono, almeno in alcuni casi, a svolgere un importante ruolo politico nel Ri-

1856, per esempio, Domenico Carutti, abbandonata la letteratura (negli anni Quaranta aveva scritti diversi racconti, romanzi ed anche una tragedia, *Velinda*, di cui era stata proibita la rappresentazione dalla censura perché troppo antiaustriaca) ed entrato ormai da qualche anno al ministero degli esteri, iniziò la sua carriera di storico, pubblicando una fortunata *Storia del regno di Vittorio Amedeo II* , in cui dava «un'immagine inequivocabilmente positiva» dei Valdesi[90]. Dagli anni Sessanta agli anni Ottanta, diversi storici sabaudisti affrontarono le vicende valdesi nelle loro opere. Poiché le interpretazioni che tale storiografia diede della «glorieuse rentrée» sono già state analizzate, una decina d'anni fa, da Gian Paolo Romagnani[91], in questa sede si è ritenuto più utile ricostruire quelle delle vicende cinque-seicentesche: la lotta contro i valdesi di Emanuele Filiberto e la stipula della convenzione di Cavour, da un lato, le persecuzioni di metà Seicento, dall'altro. A proposito delle quali, va detto subito, la storiografia sabaudista non offrì un'interpretazione uniforme: a fronte di Ricotti, e più ancora Carutti, che espressero in diverse occasioni posizioni filo-valdesi, Claretta riprese nelle sue opere molti dei temi anti-valdesi della storiografia della Restaurazione. Non si deve, però, pensare ad un dibattito aperto: quasi mai questi storici presero pubblicamente posizione l'uno contro l'altro, essi fornirono, anzi, l'immagine d'un gruppo apparentemente compatto e coeso.

Sebbene nessuno di essi abbia dedicato espressamente un'opera alle persecuzioni mosse contro i valdesi alla metà del Seicento, la loro ricostruzione ebbe un ruolo importante nell'interesse che la storiografia sabaudista ebbe per la reggenza di Maria Cristina. Il primo ad offrire una ricostruzione di tale complessa fase dello Stato sabaudo era stato, nel 1865, uno storico estraneo al *milieu* culturale subalpino: Augusto Bazzoni (1833-1894), un giovane veneto (era nato a Padova, dove s'era laureato nel 1857) che dopo Villafranca era esulato prima a Firenze e poi a Torino, dove aveva trovato un impiego al ministero degli esteri[92]. *La reggenza di Maria Cristina, duchessa di Savoia*

sorgimento e sin oltre l'unità d'Italia. Si tratta, per limitarci ad alcuni nomi, di Giuseppe Manno (1786-1868), Cesare Balbo (1789-1853), Federico Sclopis (1798-1878) e Luigi Cibrario (1802-1870). Costoro, a loro volta, avrebbero cooptato una terza generazione di studiosi, che è entrato nell'uso definire «sabaudisti», fra i cui esponenti più rilevanti sono Ercole Ricotti (1816-1883), Domenico Carutti (1821-1909), Antonio Manno (1834-1918) e Gaudenzio Claretta (1835-1900). Uomini che, riprendendo ancora le parole di Levra, «furono sempre nel loro fondo preoccupati di essere buoni cattolici e fedeli sudditi dei Savoia, attaccatissimi alla tradizione moderata e alla piccola patria piemontese, sostenitori della continuità autoctona» (U.Levra, *La storiografia subalpina* cit., p.76).

[90] G. P. Romagnani, *Il «rimpatrio»* cit., p.498. Su Carutti si veda la voce dedicatagli da M. Fubini Leuzzi in: «DBI», t.XXI, Roma, 1978, pp. 21-28, cfr. inoltre U.Levra, *Fare gli italiani* cit., *passim*.

[91] Cfr. G. P. Romagnani, *Il «rimpatrio»* cit.

[92] Su Bazzoni si veda la breve voce (non firmata) in: «DBI», t.VII, Roma, 1965, pp.336-37. La sua carriera di storico era iniziata pochi anni prima con due brevi biografie di *Ciro*

non rappresentava solo il primo lavoro di rilievo del giovane storico, ma la prima opera edita in Piemonte, in cui si tentasse una ricostruzione compiuta della guerra civile dai tempi di Guichenon e Tesauro[93]. Anche se Denina e Botta, infatti, ne avevano trattato nelle loro opere maggiori, nessuno storico aveva mai osato intraprenderne uno studio sistematico: si può dire, anzi, che per gli storici piemontesi essa avesse costituito sino ad allora un argomento-tabù. Fortemente critico verso l'operato di Maria Cristina, Bazzoni riconduceva al suo «ardente sentimento religioso» tutta la responsabilità delle persecuzioni contro i valdesi[94]. Anche se questi, infatti, erano usciti dai limiti loro imposti dagli accordi del 1561 ed anche se Leger era certo un «uomo di molta ambizione e bramoso di fama, comunque torbida», per lo storico veneto la maggior parte della popolazione delle valli era comunque fedele al governo sabaudo[95]: «grave colpa commisero i valdesi a non obbedire, ma gravissimo torto sta da parte della duchessa la quale, essendo padrona del governo, non dovea permettere che per causa religiosa si menasse macello fra sudditi fedeli, devoti e queti. Essi bramavano solo la facoltà di condurre le coscienze come meglio loro talentava e di essere pienamente liberi nel rendere gli atti esterni a Dio. Chi ha il diritto d'imporre il modo di esprimersi alla coscienza? Questa essendo affatto interna e propria a ciascun ente deve lasciarsi libera nelle manifestazioni. Si educhino i popoli e diverranno morali senza bisogno di culto»[96]. Considerazioni come queste, di cui l'opera di Bazzoni era ricca, attirarono al giovane storico le critiche di diversi storici sabaudisti, soprattutto di Gaudenzio Claretta.

Questi fu uno degli esponenti più attivi della storiografia sabaudista: in un quarantennio circa d'attività produsse una quantità impressionante di studi dedicati in particolare al Piemonte del Seicento, molti dei quali ancora oggi strumento indispensabile per gli studiosi. In realtà la sua biografia - restituisce un personaggio per il quale la storia era ancora, alla fine dell'Ottocento, non una professione, ma uno «svago»[97]. Non era un caso che proprio rievocandone

Menotti (1862) ed *Aleardo Aleardi* (1863) commissionategli da Pomba per la collana «I contemporanei italiani». In seguito, dopo il primo volume d'una *Storia diplomatica d'Italia dall'anno 1848 al 1868* (Firenze, 1868), destinata a restare incompiuta, si sarebbe dedicato soprattutto alla storia italiana e francese del XVII secolo, cui avrebbe dedicato diversi articoli sull'«Archivio storico italiano».

[93] S. Guichenon, *Histoire généalogique de la Royale Maison de Savoie*, Lyon, 1660; E. Tesauro, *Origine delle guerre civili del Piemonte*, Colonia, 1673.

[94] A. Bazzoni, *La reggenza* cit., p. 73.

[95] *Ibid.*, pp. 342-44.

[96] *Ibid.*, p. 348. Bazzoni scriveva, inoltre: «Benedetta pure la civiltà odierna che proclamando la libertà di coscienza toglie il furore de fanatismo religioso e non sospinge i fratelli alle stragi di fratelli per il solo motivo che non rendono omaggio all'Ente Supremo colle stesse forme, colle stesse espressioni, come se il senso intimo bisognasse di legami esteriori per essere grande e potente».

[97] Su Claretta si vedano la voce dedicatagli da I. Massabò-Ricci in: «DBI», t. XXVI, Roma, 1982, pp. 127-28 e inoltre, i numerosi spunti in: U. Levra, *Fare gli italiani* cit.

«il lavoro quadragenario», Antonio Manno prendesse le distanze dalla storiografia a lui contemporanea (che, vale forse la pena ricordarlo, era ormai quella di Labrousse, Bloch e, in Italia, di Salvemini) per rivendicare un modello di approccio alla storia che era quello aristocratico-erudito degli *otia*, rivendicato da suo padre Giuseppe Manno nel 1828 ed, ancor più anacronisticamente, da lui e, appunto, da Claretta[98]. In realtà, sia Manno che Claretta avevano iniziato la propria carriera di studiosi all'ombra di Sclopis, al cui magistero restarono fedeli per tutta la vita[99]. Nel 1865, quando era uscita l'opera di Bazzoni, Claretta stava già attendendo da un paio d'anni alle ricerche per una monografia su Maria Cristina, apparsa tre anni più tardi, fra 1868 e 1869[100]. In essa Claretta polemizzò duramente con Bazzoni, accusato, fra l'altro, di aver apertamente parteggiato per i valdesi, fidandosi troppo dei loro storici, in particolare Bert e Monastier, scrivendo, così, sulla questione «sentenze… col leggierezza e troppo impensatamente pronunziate»[101]. Il vero bersaglio contro cui si scagliava Claretta era la tesi laica, fatta propria da Bazzoni, che «basta[sse] la sola educazione a moralizzare i popoli ed essere inutile una religione»: egli ribadiva, infatti, la tesi cattolica che il popolo «senza il freno di una religione diviene un'orda selvaggia e barbara»[102]. Bazzoni non aveva compreso la differenza fra libertà di culto e libertà di coscienza: mantenere l'ordine nello Stato, turbato dalle violazioni valdesi agli accordi di Cavour, era stato l'unico scopo di Maria Cristina e Carlo Emanuele II[103]. Certo Claretta non

[98] Cfr. A. Manno, *Il lavoro quadragenario del barone Gaudenzio Claretta*, «Miscellanea di storia italiana», XXXVI (1900), pp. XLIII -LX.

[99] Cfr. U. Levra, *Fare gli italiani* cit., pp. 181-82: «Giuseppe Manno, nel 1828, mettendo in guardia contro il preoccupante affermarsi di un ceto di intellettuali che intendeva campare facendo delle «lettere» in senso lato una professione e non, come invece doveva continuare ad essere, un libero svago o un modo di occupare proficuamente gli *otia* lasciati dall'impegno professionale».

[100] G. Claretta, *Storia della reggenza di Cristina di Francia*, voll.3, Torino, 1868-69.

[101] *Ibid.*, t. I, pp. IX e 289.

[102] G. Claretta, *Storia della reggenza* cit., p. 312.

[103] È interessante notare che a tale proposito Claretta riprendeva pressoché letteralmente ciò che aveva scritto pochi anni prima, nel 1861, Ricotti, prima di trattare dello scontro fra i valdesi ed Emanuele Filiberto. E. Ricotti, *Storia della monarchia piemontese*, Firenze, Barbera, 1861, t. II, pp. 160-61: «Siccome cattolico di nascita e di persuasione desidero estesa e riverita al possibile la fede de'padri miei, siccome antico e sincero amatore di libertà, abbomino qualunque persecuzione, non meno nel mondo civile che religioso. Credo che tutto quanto si opponga al libero pensare e credere è contrario alla umana essenza e deve rigettarsi. Ma altra cosa è la libertà di esercitare pubblicamente le proprie credenze. Infatti essa, toccando sostanzialmente l'ordine pubblico, se in tempi di grande civiltà può venire senza danno acconsentita, in tempi più difficili può venire dal legislatore ristretta e perfino ricusata. La libertà di coscienza è di ragione naturale e non dée patire eccezioni e restrizioni, la libertà di culto è di ragione politica e quindi va soggetta a diverse interpretazioni e applicazioni. Ma questa distinzione teorica pur

negava che le truppe ducali si fossero abbandonate a massacri indiscriminati, «ma», scriveva, «ripeterò sempre che ne' valdesi e ne' loro aderenti vi era mala fede, e se eccessivo fu il rigore de' nostri, nissuno potrà niegare che sia stato in gran parte da loro provocato»[104]. Claretta tornò sulle persecuzioni di metà Seicento una decina d'anni dopo, nella *Storia del regno e dei tempi di Carlo Emanuele II di Savoia* (1877). In quest'opera, l'atteggiamento dello storico verso i valdesi era più duro che nella precedente: egli si proponeva, infatti, di dimostrare la falsità delle tesi sostenute dagli storici valdesi, da Leger sino a Monastier e Bert, accusati di aver falsato gli eventi del 1655 a proprio favore: «siccome, a questo punto, tutti gli scrittori valdesi, capitanati dal Leger, che l'un l'altro più o meno esattamente si ricopiarono, dan fiato alle trombe, narrando le stragi e le neroniane sevizie, né alcuno sin qui avendo confutato asserzioni così gratuite e calunniose al governo del duca Carlo Emanuele II», scriveva Claretta, «io qui tenterò il non facile compito, col sussidio di molti documenti che getteranno senza dubbio qualche luce su quei fatti memorabili che i valdesi s'attirarono colla loro pervicace condotta»[105]. La polemica era estesa, poi, anche a quegli storici che avevano accettato tali tesi anche solo parzialmente: come nel caso di Botta, che Claretta criticava per aver sostenuto che entrambe le parti avessero commesso atrocità, al punto che nessuna aveva le mani così nette da poter criticare l'altra[106]. L'interpretazione che lo storico piemontese dava degli eventi di metà Seicento era sostanzialmente identica a quella data da Napione sessant'anni prima: i duchi avevano tollerato i valdesi finché «si [erano mantenuti] in quiete, ma quando, stuzzicati da alcuni correligionari

troppo non basta al fatto. Posciaché è naturale che chiunque crede fermamente si sforzi di procurare alla propria fede segni esterni e seguaci. Laonde, come la libertà di coscienza trascina alla libertà di culto, così chi intraprende di contrastare a questa viene tosto o tardi trascinato a contrastare anche quella: il che produce un contradditorio e penoso stato di cose. Perciò, quando io consulto il libro della esperienza e tengo conto delle condizioni de' tempi, mi trovo sovente perplesso a dar giudizio definitivo tra perseguitati e persecutori». G. Claretta, *Storia della reggenza di Cristina di Francia*, cit., t. I, p. 289: «Cattolico di nascita e di credenza, è in me desiderio che al più che possibile sia estesa e riverita la fede augusta degli avi, amatore di libertà onesta e schietta non posso a meno che riprovare le persecuzioni sia nell'ordine civile che nel religioso. Con questa distinzione è più agevol cosa di non inciampare in equivoci, poiché tosto si presenta la distinzione fra la libertà di culto e quella di coscienza, e mentre questa di ragione naturale non deve patire né eccezioni né restrizioni, quella di ragion politica va soggetta spesse volte a diverse interpretazioni ed applicazioni, per cui dal legislatore in tempi difficili viene talvolta ristretta e persino ricusata. Questa è teoria, ma in pratica spesso l'urto si fa sentire dal cozzo delle due libertà fra di loro, poiché la libertà di coscienza trascina alla libertà di culto e chi viene contrastare a questa finisce poi col contrastar quella, ragione per cui spesso difficile è il giudizio fra perseguitati ed i persecutori».

[104] G. Claretta, *Storia della reggenza* cit., p. 311.

[105] *Ibid*., p. 103.

[106] Vale la pena notare come l'attacco fosse rivolto anche contro la pubblicistica valdese: cfr. *ibid*., p. 106.

fanatici, [erano divenuti] molesti ed [avevano messo] fuori pretese illogiche ed incompatibili coi principi di libertà in vigore in quei tempi, macchiandole con atti di prepotenza e brutalità, il governo, che aveva ragioni speciali di temere le conseguenze dell'allargamento delle loro opinioni… accompagnate da quel nome di libertà, perpetuo allettamento dei popoli, non [aveva messo] indugio a ripagarli col ferro e col fuoco»[107]. Allo stesso tempo, essi, riprendendo un altro tema caro alla storiografia della Restaurazione, venivano presentati come agenti di potenze straniere[108]. Claretta negava recisamente che quella valdese fosse una lotta per la libertà di coscienza, ma solo una «turbolenza» ed una «ribellione», al punto da criticare la stessa Maria Cristina che, quando decideva di raggiungere un accordo con i valdesi, non faceva che «cedere…a banditi di primo catalogo»[109]. Insomma, gli eventi di metà Seicento dimostravano «l'attitudine ostile dei valdesi»[110]. In realtà, Claretta più che contro gli storici valdesi polemizzava - senza dirlo espressamente, vale la pena ricordarlo - contro Ricotti e Carutti che, rispettivamente nel sesto ed ultimo volume della sua *Storia della monarchia piemontese*, apparso a Firenze nel 1869 e nel secondo volume della *Storia della diplomazia della corte di Savoia*, uscito nel 1876, avevano dato un'interpretazione della vicenda molto più favorevole ai valdesi ed offerto un quadro della reggenza di Maria Cristina certo differente (ed assai più critico) di quello da lui proposto nel 1868.

A differenza degli altri storici sabaudisti, il vogherese Ercole Ricotti era l'unico che dell'insegnamento e della ricerca avesse fatto una professione, essendo stato chiamato da Carlo Alberto, nel 1846, a ricoprire l'allora istituita cattedra di storia moderna dell'Università di Torino[111]. Dopo avere realizzato una *Storia d'Italia* ed una *Storia d'Europa*, tra 1855 e 1856 Ricotti aveva maturato l'idea di scrivere una storia dello Stato sabaudo[112]. Nel 1859 i primi

[107] *Ibid.*, pp. 76-77.

[108] All'origine degli eventi del 1655 Claretta pone, infatti l'influenza francese. I valdesi «avevano a Parigi molti amici» che li usavano per indebolire lo Stato sabaudo: «è vero che…qualche atto di zelo eccessivo poté inasprire i valdesi, [ma] è d'altronde verissimo che il principale impulso alla ribellione fu dato dalla famiglia Leger, indirettamente e sotto mano velata sostenuta dalla Francia, la quale aveva i suoi reconditi fini di alimentare quei dissidii» (*Ibid*., pp. 85-86). «Se da questa fiera lotta rimasero non poco insanguinate colle ire più feroci le amene valli del Chisone e del Pellice…ciò devesi in buona parte all'influenza di alcune nazioni straniere» (*Ibid*., p. 76).

[109] *Ibid*., pp. 147 e 151.

[110] *Ibid*., pp. 75-76.

[111] Cfr. U. Levra, *Dal 1844 all'Unità* e G. Ricuperati, *Le scuole storiche*, in: F. Traniello (a cura di), *L'Università di Torino*, Torino, 1993, pp. 40-48, 192-197.

[112] E. Ricotti, *Corso di storia d'Italia… dal Basso Impero ai Comuni*, Torino, 1848; Id., *Breve storia d'Europa e specialmente d'Italia dall'anno 476 al 1815*, Torino, 1852-54. Su Ricotti sono ancora fondamentali i suoi *Ricordi*, pubblicati postumi nel 1886 a cura di Antonio Manno. Sul suo ruolo nella storiografia piemontese dell'Ottocento cfr. G. Ricuperati, *Lo Stato sabaudo e la storia* cit., pp.13-15, G. P. Romagnani, *Ercole Ricotti*, in:

due volumi della *Storia della monarchia piemontese* erano terminati, ma per la difficoltà a trovare un editore che se ne sobbarcasse l'onere, la pubblicazione era però slittata al 1861[113]. Si tornerà più avanti sull'interpretazione che Ricotti dava dello scontro tra i valdesi ed Emanuele Filiberto, qui interessa, invece, quella offerta sulle vicende di metà Seicento. Secondo Ricotti, all'origine delle persecuzioni erano errori di entrambe le parti: i valdesi s'erano estesi al di là dei territori loro concessi, negando «entro la valle agli abitanti cattolici quella libertà religiosa che invocavano per loro stessi»[114]. Dall'altra parte, il fanatismo di diversi personaggi della corte torinese (pur non nominando mai Maria Cristina è evidente, comunque, che Ricotti si riferisce a lei) aveva portato ad un inasprimento della politica ducale, che aveva avuto, come primo esito, l'aumento delle missioni di frati inviate nelle valli dal governo sabaudo. Queste «male disposizioni» di entrambe le parti avevano condotto alle vicende del 1655: «dolorosa lotta», perché «lotta fraterna, impegnata per diversità di credenze religiose e condotta ciecamente, senza che il secolo, ancora chiuso a veri principi di libertà, consentisse equi temperamenti»[115].

Più favorevole ancora ai valdesi era stato Carutti nella *Storia della diplomazia*, in cui pur riportando anch'egli le vicende del 1655 al mancato rispetto degli accordi di Cavour, sottolineava che il «dilatarsi [dei Valdesi] fuori de' luoghi assegnati» dalla convenzione di Cavour, non era stato originato

F. Traniello (a cura di), *L'Università di Torino* cit., pp.420-423 e, soprattutto, U. Levra *Fare gli italiani* cit., *passim*. Ora si veda anche la documentata tesi di laurea di F. Ieva, *Ercole Ricotti professore universitario e storico*, Università di Torino, Facoltà di lettere moderne, rel. prof. G. Ricuperati, a.a. 1998-99

[113] E. Ricotti, *Storia della monarchia piemontese*, t.I, *Introduzione e regno di Carlo III* (1504-1553), Firenze, 1861; t.II, *Emanuele Filiberto (1528-1580)*, *ibid*.,1861; t.III, *Carlo Emanuele I (1580-1610)*, *ibid*., 1865; t.IV, *Carlo Emanuele I (1610-1630)*, *ibid*., 1865; t.V, *Vittorio Amedeo I e la reggenza contrastata (1630-1642)*, *ibid*., 1869; t.VI, *La reggenza consentita. La reggenza dissimulata. Regno di Carlo Emanuele II (1642-1675). Governo interiore (1630-1675)*, *ibid*., 1869. Ricotti aveva posto molto speranze su quest'opera, ma esse erano andate presto deluse: l'opera non aveva avuto il successo che egli s'era aspettato né presso il pubblico, né presso gli storici. Come ha scritto Ricuperati, egli aveva scritto «un'opera… nata con la volontà di essere, se non poesia epica, almeno la prosa pedagogica su cui fare i nuovi italiani, con un rispetto del passato tipico d'un conservatore illuminato», ma s'era reso presto conto «che tale discorso passava ormai per altri temi storiografici, che c'era comunque una volontà immediata di uscire dal Piemonte per italianizzarsi»: G. Ricuperati, *Lo Stato sabaudo e la storia* cit., p.16.

[114] E. Ricotti, *Storia della monarchia* cit., t.VI, p.102

[115] *Ibid.,* p.100. Cinque anni più tardi, nel 1874, Ricotti ripropose tali tesi nel *Della rivoluzione protestante,* Torino, 1874, definendo il loro ruolo nella storia del Piemonte, un «episodio dolorosissimo». Tale volume raccoglieva i corsi tenuti all'Università di Torino negli anni 1868-69 e 1872-73. Nei propri ricordi Ricotti sosteneva d'aver scritto quest'opera colla speranza ch'essa servisse a indurre la chiesa cattolica a procedere ad un'ampia riforma per evitare il diffondersi dell'indifferenza religiosa. Manno, naturalmente, in nota scriveva di non condividere tale opinione.

dalla volontà di proselitismo, ma dall'«accrescimento della popolazione» per la quale quei territori non erano più sufficienti[116]. Alla base politica della persecuzione del 1655, però, era stato soprattutto «l'invasamento religioso» che dal 1650 aveva preso la reggente e la sua corte, per il quale vennero potenziate le missioni e ripresa la pratica dei rapimenti: fu solo a fronte di tali provocazione che «i valligiani…vennero a ricatti e vendette»[117]. Nelle sue pagine il vero eroe negativo era Maria Cristina, persino più di Leger. Ad essa andava ascritta anche la ripresa della persecuzione nel 1663, che certo era stata causata dal mancato mantenimento da parte valdese dei patti del 1655 (scelta la cui responsabilità Carutti imputava all'estremismo di Leger), ma soprattutto dall'ascetismo senile della Reggente[118].

Tornando a Claretta, questi riprese a trattare dei valdesi ne *La successione di Emanuele Filiberto al trono sabaudo e la prima ristorazione di casa Savoia,* uscito a Torino nel 1884, rinnovando la polemica con Ricotti e, soprattutto, con Carutti. Nel secondo volume della *Storia della monarchia piemontese*, lo storico vogherese (che s'era servito di Monastier e Bert, senza prenderne le distanze come aveva fatto, invece, Claretta) aveva dato ampio risalto alla vicenda valdese, ripercorrendone la fase medievale (senza prendere posizione sulla questione delle origini) e facendo una lunga descrizione delle valli geografico-economica delle valli[119]. A proposito dello scontro con Emanuele Filiberto, Ricotti aveva evitato di esprimere giudizi troppo netti: era chiara, tuttavia, la sua approvazione verso la linea di tolleranza scelta dal duca. Posizione non dissimile aveva avuto Carutti, nel primo volume della sua *Storia della diplomazia della corte di Savoia*, del 1875. Questi, in realtà, aveva guardato più a Saluzzo che a Ricotti, riprendendo dall'autore dell'*Histoire militaire* la tesi dell'influenza straniera sui valdesi: sobillati da svizzeri e francesi, per Emanuele Filiberto era stato necessario «porre un freno ai pastori battaglieri e temerari e troncare i…disegni [dei valdesi], pericolosi alla quiete del Paese e alla sicurezza del principato»[120]. Egli, in ogni caso, aveva elogiato il duca per aver saputo resistere alle pressioni di Roma, evitando di emulare i massacri

[116] D. Carutti, *Storia della diplomazia della corte di Savoia*, Torino, 1876, vol.II, p.510. Su tale opera si veda G. Ricuperati, *L'immagine storiografica* cit., pp. 264-265.

[117] *Ibid.*, pp. 511 e 513. Che Carutti provasse più simpatia per i valdesi che per i soldati della reggente, appare chiaro quando scrive: «stava contro i valdesi la lettera delle convenzioni, ma per ottenerne l'osservanza non era lecito nel cuore del gennaio disperdere uomini e cristiani fra nevose e gelide balze, senza tetto e riparo. I delitti commessi non doveano andare impuniti, ma era un eccesso il castigarli sopra un'intera popolazione. Oltreché poteano le particolari colpe essere attenuate in qualche maniera dalle provocazioni di gente accecata dall'odio contro credenze abborrite e assillata contro chi le professava». *Ibid*., pp. 514-15.

[118] Cfr. *Ibid.*, pp. 519 e 535.

[119] E. Ricotti, *Storia…*, cit., t. II, lib. IV, cap. 3, *La guerra ai Valdesi*, pp. 159-193.

[120] *Ibid*., p.325.

compiuti in Calabria dal viceré di Napoli ed aveva definito gli accordi di Cavour «avuto l'occhio ai tempi e agli esempi, non…illiberali»[121]. Tesi come queste avevano attirato su Ricotti ed a Carutti critiche ed anatemi da parte cattolica: le riassume bene quando avrebbe scritto, nel 1892 (quando Ricotti era morto da un decennio, ma Carutti era ancora vivo) il teologo Tomaso Chiuso, segretario del vescovo di Torino, mons. Luigi Gastaldi. Tracciando un lungo elenco dei difensori e degli «avversari della Chiesa», fra i secondi egli avrebbe compreso alcuni fra i più rilevanti storici piemontesi: Luigi Cibrario, Nicomede Bianchi, Ricotti e Carutti[122]. Ricotti sarebbe stato presentato come una banderuola, vicino alla Chiesa sino al 1848 per poi schierarsi su posizioni liberali, mentre Carutti sarebbe stato definito come «il tipo dei liberali che vogliono apparir moderati, ma danno sempre contro la Chiesa, i Pontefici, il clero…nella *Vita di Vittorio Amedeo II* trae in campo certi fatti, insinua certi consigli tanto più funesti quanto velati di una apparente moderazione, che paiono salvare la giustizia, mentre in verità la manomettono». Vale la pena notare che fra le accuse che Chiuso avrebbe formulato a Carutti vi sarebbe stata quella di «compiange[re] teneramente i valdesi come martiri della loro credenza, lodandone altamente la semplicità, la condotta esemplare e la sottomissione alle leggi»[123]. Nell'elenco degli storici «avversari della Chiesa», però, non sarebbero stati compresi né Claretta né Antonio Manno[124].

Tornando a Claretta, ed al suo scritto del 1884, in esso un grande spazio (tre capitoli) era dedicato alla vicenda valdese, definita come una delle «obiezioni che incagliarono il suo [di Emanuele Filiberto] cammino». Per Claretta la responsabilità del conflitto era stata interamente ed unicamente dei Valdesi, presentati come infidi, indegni di fiducia e pronti in ogni momento a tradire la parola data: «i valdesi non avevano fede alcuna e, contro le ragioni di guerra, non tenevano in verun conto la tregua per astenersi da azioni criminose»[125]. Nel saggio di Claretta si ritrovano, quindi, tutti i temi classici della storiografia anti-valdese (la dipendenza dallo straniero[126], l'estraneità

[121] *Ibid*., p.328.

[122] T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai nostri giorni*, vol. IV, Torino, 1892, pp. 91-105. Vale la pena notare che tra gli «avversari della Chiesa» erano anche i valdesi, ai quali il canonico Chiuso dedicava un lungo attacco: cfr. *ibid*., pp. 105-113

[123] *Ibid*., p. 95. Per il giudizio su Ricotti, cfr. *ibid*., p. 91.

[124] Ciò non stupisce se si considera, oltre a quanto essi scrivevano nei propri lavori, l'attività politica che i due svolgevano su posizioni conservatrici e filo-cattoliche.

[125] G. Claretta, *La successione di Emanuele Filiberto al trono sabaudo e la prima ristorazione di casa Savoia. Narrazione storico-critica*, Torino, 1884, p. 323. Cfr. inoltre p. 287: «se sangue fu versato nelle sgraziate valli, questo fatto lagrimevole successe dopo esauriti tutti i mezzi per impedirlo, dopo provocazioni dei Valdesi, alle quali il governo dignitosamente non poteva esere indifferente».

[126] Cfr., fra l'altro, *ibid.*, p. 278, dove definisce i pastori valdesi: «[uomini] soggetti ad influenze straniere, i quali difficilmente per l'utile che lor ne proveniva non mai si sarebbero astenuti dal sobillare il gregge loro».

al Piemonte, le accuse a Leger[127]…), ma oltre a ciò, vale la pena notare che in esso l'autore operava un netto rovesciamento rispetto a quanto avevano scritto Ricotti e Carutti, nei confronti dei quali la polemica era più diretta che in precedenza (vale la pena ricordare che lo storico vogherese era morto l'anno prima). Nelle opere dei due storici, i protagonisti positivi della vicenda erano stati il conte di Racconigi, Filippo di Savoia, e la «buona duchessa», ovvero Margherita di Valois, mentre il ruolo di eroe negativo, era ricoperto dal conte Costa della Trinità, che per la sua politica Ricotti aveva definito «ostacolo ad ogni accordo»[128]. Questa scelta era determinata dal giudizio positivo che i due storici avevano dato della convenzione di Cavour, e, quindi, della tolleranza, per quanto limitata, che essa aveva garantito ai valdesi. Per Claretta, invece, il vero eroe era proprio Costa della Trinità, mentre sia il conte di Racconigi che la duchessa Margherita divenivano i bersagli d'una dura polemica (segno che, anche se non esplicitamente, Claretta avrebbe auspicato una conclusione differente dello scontro). Per quanto riguarda Filippo di Savoia, questi era presentato come un ingenuo che credeva di poter «evitare alcun esperimento d'armi», ma che «s'ingannava, credendo di aver a maneggiarsi con nemici che si potessero o lasciassero persuadere col solo mezzo dei ragionamenti e dei raziocinii filosofici». Secondo Claretta, il suo invio nelle valli era stato il frutto d'una manovra cortigiana, volta ad esautorare il Costa della Trinità: uno di quei «grossolani e codardi sistemi di cui in ogni età non mai si è perduta la semenza e che vengono messi in pratica dai governi o da quanti…vogliono sbarazzarsi o di persone che non si possono piegare…ovvero di persone che si vogliono fare sloggiare dall'ufficio sostenuto e vagheggiato»[129]. Una volta messo alla prova, il conte di Racconigi s'era rivelato un «debole politico ed inesperto negoziatore» che «i valdesi colla loro astuzia…avevano saputo per benino abbindolare». Solo quando il duca aveva riaffidato il controllo delle operazioni al conte della Trinità, v'era stato un miglioramento, ma inutile, secondo Claretta, per l'intromissione «della nota mano segreta [quella della duchessa, che] sapeva intromettersi così bene da impedire che i buoni propositi suoi [del duca] venissero realizzati»[130]. Pur stigmatizzandone gli eccessi, Claretta si schierava apertamente dalla parte del Costa, «che, non ricevendo nessun aiuto da Torino, ciò nonostante restava nelle valli» persistendo «in un'impresa rischiosa ormai poco ben veduta dallo stesso sovrano»[131]. Ma il vero

[127] Cfr., per esempio, *ibid*., pp. 275, 296. Vale la pena notare che mentre dichiarava Leger privo di ogni attendibilità storica, Claretta utilizzava come fonte l'opera di Marcantonio Rorengo, che definiva narratore «sincero» degli avvenimenti, cfr.*ibid.*, p. 186.

[128] E.Ricotti, *Storia della monarchia* cit., t. I, pp. 191-92.

[129] *Ibid*., pp. 284 e 305.

[130] *Ibid*., p. 316.

[131] *Ibid*., p. 321.

bersaglio della polemica di Claretta era la duchessa Margherita, cui (al di là di formali parole di lode per il ruolo moderatore che essa aveva) lo storico imputava di aver subornato il marito, convincendolo a non procedere con la durezza che sarebbe stata necessaria: Emanuele Filiberto, scriveva Claretta, s'era lasciato «troppo guidare dai consigli della duchessa… intorno cui… erasi radunata in corte una piccola fazione favorevole ad oltranza alla causa loro», finendo «in preda alle… titubanze», e lasciando conseguire alla moglie «la vittoria finale»: la tolleranza verso i valdesi[132].

4. *Conclusioni*

Negli anni successivi Claretta e Carutti avrebbero continuato a ribadire le proprie tesi sul ruolo dei valdesi nella storia sabauda[133], ma ormai il panorama storiografico piemontese stava cambiando. Certo la cultura cattolica avrebbe continuato ancora a lungo a ripetere le tesi che erano state di Napione, e dei suoi epigoni. Nel 1903, per esempio, il canonico di Pinerolo, Pietro Caffaro, trattando le vicende valdesi nella sua voluminosa opera destinata a raccogliere e presentare *Notizie e documenti della chiesa pinerolese*, non aveva alcun timore a negare che nelle persecuzioni del 1686 vi fossero stati dei morti[134]. A partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento, tuttavia, la situazione iniziò a mutare. Nel 1881, su iniziativa del medico Edouard Rostan (1826-1895), nasceva la «Société d'Histoire Vaudoise», che dal 1884 iniziò a pubblicare un proprio "Bulletin", a scadenza prima annuale poi semestrale. Nel 1889 apparve un numero speciale del "Bulletin" dedicato interamente alla «rentrée» e che costituì la prima importante occasione di dialogo della «Société» con le altre istituzioni storiche piemontesi (in particolare la «Deputazione subalpina di Storia patria») ed italiane (in quello stesso anno, fra l'altro, essa ottenne l'adesione ai suoi ranghi, in qualità di socio onorario, di Antonio Manno)[135]. Dal 1892 la «Société», poi, partecipò ai «congressi sto-

[132] G. Claretta, *La successione di Emanuele Filiberto* cit., pp. 301-303 e 309.

[133] Cfr., per esempio, D. Carutti, *Storia della città di Pinerolo*, Pinerolo, 1893; G. Claretta, *La corte e la società torinese …*, Firenze, 1894 (in part. pp. 206-207).

[134] Cfr. P. Caffaro, *Notizie e documenti della Chiesa pinerolese. Raccolta, composta e dedicata all'ill.mo e rev.mo mons.Giovan Battista Rossi, vescovo di Pinerolo*, vol. VI, Pinerolo, Chiantore-Masciarelli, 1901-1903, p. 516, n. 5. Per alcuni cenni sull'opera del Caffaro si vedano G. G. Merlo, *Il monastero di S.Maria di Pinerolo nell'erudizione piemontese,* «BSBS», LXX (1972), pp. 194-204 ed A. Merlotti, *Da fortezza militare a fortezza religiosa? Spunti per una storia civile di Pinerolo nel Settecento sabaudo*, in: *Il Settecento religioso nel Pinerolese*, Atti del convegno, Pinerolo, 7-8 maggio 1999, in corso di stampa.

[135] Sulle celebrazioni del 1889 si veda B. Peyrot, *Ripensare il rimpatrio. Le commemorazioni del 1889 e del 1939*, in: G. Spini, G. Tourn, G. Bouchard, B. Peyrot, A. de Lange,

rici italiani» ed ai convegni della «Società storica subalpina», e suoi membri iniziarono a scrivere su riviste storiche come, dal 1898, il "Bollettino storico-bibliografico subalpino". Insomma con la fine dell'Ottocento emergeva una nuova generazione di storici valdesi, culturalmente preparata, con la volontà e le competenze di dialogare con gli storici di mestiere[136]. Certo le distanze rimanevano: basta leggere il breve profilo dedicato nel "Bulletin" del 1889 a *Vittorio Amedeo II* dal pastore Giovanni Luzzi (1856-1948), in cui il sovrano sabaudo veniva definito «impetuoso, paziente, geloso, assoluto, animo camaleontico, parolaio politico, inarrivabile dissimulatore», o pensare alle polemiche che in quello stesso anno accompagnarono l'uscita dello studio di Domenico Perrero su *Il rimpatrio dei valdesi nel 1689 e i suoi cooperatori*, in cui lo storico piemontese mostrava come Arnaud nella sua *Histoire de la Glorieuse rentrée* avesse enfatizzato il proprio ruolo nell'impresa a scapito di quello di Janavel e Turel[137]. Quello che importa notare, è che alla fine dell'Ottocento, la nascita della «Société», la progressiva scomparsa di quegli storici che erano stati ancora educati alla scuola di Galeani-Napione, Sclopis e Manno, l'affermarsi di una nuova figura di storico (professionista legato alla struttura delle cattedre universitarie) furono tutti fattori che misero fine a quella concezione dei valdesi come «stranieri al Piemonte» che dall'Antico regime era restata in auge sino ad allora, grazie (non solo, ma certo in buona parte) all'operato degli storici di cui s'è detto. Questo inserimento a pieno titolo dei valdesi nella storia piemontese appare testimoniato anche dalle pagine di *Alle porte d'Italia* di Edmondo de Amicis, uscito in quello stesso 1884 in cui vedevano contemporaneamente la luce *La successione di Emanuele Filiberto* di Claretta ed il primo numero del "Bulletin"[138]. De Amicis sosteneva che la diversità valdese non aveva costituito un impedimento alla

Il glorioso rimpatrio dei valdesi. Dall'Europa all'Italia, Torino, 1988, pp. 127-144; Ead., *La memoria costruita sul «glorioso rimpatrio»*, in: A. De Lange (a cura di), *Dall'Europa alle valli valdesi*, cit., pp. 523-546.

[136] Sulla nascita e gli esordi della «Société» ho potuto consultare l'interessante e documentata tesi di laurea di L. Pellenco, *La «Société d'Histoire Vaudoise» e il tema dell'eresia medievale nel «Bulletin» (1881-1915)* Università di Torino, Facoltà di lettere, tesi di laurea in istituzioni medievali, rel. prof. G. Sergi, a.a. 1983-84.

[137] Torino, 1889. In mancanza di studi moderni su una figura che fu certo tra le più originali ed autonome della storiografia sabaudista, cfr. E. Ferrero, *Domenico Perrero*, Torino, 1902. Sulle polemiche cfr. G. P. Romagnani, *Il «rimpatrio»* cit., pp. 509-11.

[138] E. De Amicis, *Alle porte d'Italia*, Roma, 1884. Di tale opera uscirono poi un seconda edizione ampliata nel 1888 per i tipi dell'editore Treves ed una terza (sempre da Treves), nel 1892. Negli ultimi anni la figura di De Amicis è stata oggetto di un fervido e rinnovato interesse, del quale non è possibile rendere conto in questa sede. Si rimanda, perciò, solo a L. Tamburini, *Teresa ed Edmondo De Amicis. Dramma in un interno*, Torino, 1990 ed E. De Amicis, *Opere scelte*, a cura di F. Portinari e G. Baldissone (sul quale cfr., però, A. Brambilla, *Edmondo De Amicis ed alcune pubblicazioni recenti*, «SP», XXV (1996), f.II, pp. 357-376).

loro integrazione nel tessuto un tempo piemontese ed ora italiano: essi erano certo «un popolo strano, che forma[va] come una nazione a parte nel seno della nostra nazione…[aveva] una storia propria,…una fede sua, una sua letteratura, un suo dialetto, un particolare ordinamento religioso democratico che appart[eneva] a lui solo… », ma nonostante ciò «e nonostante le mille persecuzioni, e le guerre spietate, e i lunghi esili, che avrebbero dovuto spezzare intorno a loro ogni legame, e soffocare nel loro animo ogni altro affetto fuor che l'amore dei propri monti e l'orgoglio della propria storia, essi si mantennero sempre italiani nel cuore, e come [erano stati] del vecchio Piemonte, [erano] ancora una delle province più nobilmente patriottiche della nuova Italia»[139]. Nonostante il suo linguaggio fosse finalizzato al pubblico al quale intendeva rivolgersi (che certo non era quello degli eruditi e degli studiosi), con le sue pagine De Amicis rispondeva – ed in certo senso metteva la parola fine – alla storiografia che, per così tanto tempo, aveva teorizzato l'estraneità dei valdesi al Piemonte.

[139] E. De Amicis, *Alle porte d'Italia*, cit., pp. 172-74. De Amicis, per avere lumi sulla storia valdese, si rivolse a Nicomede Bianchi, il più progressista fra gli storici piemontesi d'allora. Questi gli inviò gli studi di Ricotti e Claretta, che, quindi, De Amicis aveva ben presenti quando scrisse *Alle porte d'Italia* (alcune lettere di De Amicis a Bianchi sono riprodotte in P. Boeri, *De Amicis scrittore*, in E. De Amicis, *Alle porte d'Italia*, Torino, A. Meynier, 1984, pp. 3-10). Su Bianchi (1818-1886) si vedano la voce dedicatagli da M. Fubini-Leuzzi, in "DBI", t. X, Roma, pp. 156-163 e U. Levra, *Fare gli italiani* cit., *passim*.

I VALDESI E LA MASSONERIA PRIMA E DOPO L'UNITÀ

di Augusto Comba

1. La trattazione del mio tema richiede alcune premesse. Anzitutto, se per Risorgimento dovessimo intendere il periodo intercorrente fra il 1820-21 e il 1870, cioè fra i primi moti liberali e la riunione di Roma all'Italia, facendo riferimento ai soli valdesi, e non anche agli altri evangelici italiani, avrei ben poco da dire. Ma per fortuna la storia del Risorgimento è per noi italiani la storia dell'800, fatto iniziare nel 1789 e prolungato fino al 1915. Sicché, pur escludendo il periodo giacobino e napoleonico, di cui si è parlato nel saggio precedente, sul tema *valdesi e massoneria* resta parecchio da dire.

Seconda premessa. Fra il 1815 e l'autunno del 1859 non è esistita in Italia una regolare organizzazione massonica. Gli ex massoni dell'epoca napoleonica si mescolarono ai carbonari, ai federati, agli adelfi, ai seguaci di Buonarroti, agli adepti della Giovine Italia, e così via. Quando la massoneria rinacque, gran parte delle lotte risorgimentali era già stata combattuta. Perciò nei primi lustri del '900, quando Alessandro Luzio e i nazionalisti attaccarono la massoneria sul piano della storia patria, ebbero apparentemente buon gioco nel contestarle che i suoi decantati meriti risorgimentali erano tutte ciance[1].

Dico apparentemente. Perché per i carbonari e per gli adepti di quelle che Levi e Montanelli chiamavano «fratellanze segrete»[2], i quali dopo il 1860 popolarono in massa, unitamente ai garibaldini, le logge massoniche, quella che ora si ricostituiva in forma regolare era un'organizzazione implicitamente sempre esistita. Tant'è che ai fini dell'anzianità massonica si presero a computare gli anni di appartenenza alle «fratellanze segrete», e nel dichiarare i

[1] A. Luzio, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, Bologna, 1925, vol. I, p. X e *passim*.

[2] L'espressione è usata più volte da David Levi, in particolare per designare i promotori delle manifestazioni del 1847-48 a Torino, nel vasto e farraginoso manoscritto delle sue memorie. L. Bulferetti incaricò il giovanissimo Emanuele Artom, che per effetto delle leggi razziali non poteva frequentare l'università, di trarne, in dattiloscritto, una versione ordinata, utilizzata per il capitolo di *Socialismo risorgimentale*, Torino, Einaudi, 1949, intitolato *Un utopista ebreo: David Levi* (pp. 81-103).

Giuseppe Montanelli intitola alle "fratellanze segrete" quattro capitoli (VII a X: pp. 39 a 66) delle sue *Memorie sull'Italia*, rist. Firenze, Sansoni, 1963.

loro scopo i dirigenti della rinata massoneria se ne riconobbero continuatori[3]. Non solo, ma convalidarono tale asserzione con precisi ragionamenti.

Da un lato, infatti, sostenevano che gli sforzi già fatti e quelli ancora da fare per portare a compimento l'unità italiana, avevano costituito e costituivano un dovere istituzionale dei massoni, perché soddisfacevano un'esigenza filantropica propria della massoneria universale, quella cioè di conferire libertà, uguaglianza e dignità ai loro concittadini in pari misura rispetto ai cittadini delle altre nazioni[4].

D'altro lato specificavano che un modo assai concreto per promuovere l'unità nazionale era proprio quello di costruire l'unità della massoneria italiana[5]. Il che non era detto a casaccio, perché l'unione in una sola organizzazione, oltre i confini degli Stati preunitari e oltre le divisioni politiche, delle logge che in quell'epoca sorgevano spontaneamente dappertutto, era effettivamente un modo per omogenizzare quella classe borghese che costituiva la forza traente del processo unitario. E che tale disegno sia riuscito lo confermerà, 65 anni dopo, Antonio Gramsci, definendo, nel suo unico discorso parlamentare, che preannunciava il suo voto contrario alla legge antimassonica di Mussolini, la massoneria italiana come «il partito della borghesia»[6].

E ancora va detto che dopo aver contribuito con la partecipazione attiva dei suoi uomini, primo fra tutti Garibaldi, al Risorgimento come realtà, dagli anni 1880 in poi la massoneria contribuì a costruirne il mito, quel mito che è simboleggiato dal tricolore. E ciò non solo con i discorsi di Crispi, le poesie di Carducci e Pascoli, i racconti di De Amicis, le statue di Ettore Ferrari, ma anche localmente con la toponomastica, la museografia, la monetazione ecc., insomma i minuti accorgimenti che quel mito hanno stampato durevolmente nella mente degli italiani[7].

Terza premessa. Dagli anni 1970 in poi, cioè da quando si sono avviate nuove ricerche sulla storia della massoneria italiana, e si è valutato da più parti – anche da parte di studiosi di estrazione marxista, come Cordova, Della

[3] Cfr. A. Comba, *La massoneria tra filantropia e pedagogia*, in AA.VV., *La morte laica*, Torino, Paravia, 1998 (pp. 179-218), p. 183. Un caso caratteristico di assimilazione della militanza patriottica all'attività massonica è quello di Carlo Ignazio Raineri, di cui viene festeggiato nel 1873 il cinquantenario massonico, sebbene, iniziato nel 1823 in una loggia di Carpentras, nei quarant'anni seguenti non si sia occupato di massoneria bensì di azione politico-militare d'ispirazione mazziniana. Cfr., *La R.˙.L.˙. Pietro Micca-Ausonia ed il cinquantenario mass.˙. dell'ill.'F.˙.33.˙.C.I. Raineri nell'a.˙.1873 E.˙.V.˙.*, Torino, Tip. e Lit. C. Perrin, 1874.

[4] A. Comba, *La massoneria* cit., p. 186.

[5] Ivi, p. 183.

[6] Cit. dal testo di A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 75-86.

[7] L'argomento viene ampiamente sviluppato in U. Levra, *Fare gli italiani: memoria e celebrazione del risorgimento*, Torino, Istituto per la storia del risorgimento italiano, 1992.

Peruta e altri – l'impatto che essa ha avuto sul nostro paese, i documenti massonici dispersi e sepolti vanno man mano affiorando, come i cocci etruschi o le lettere di Mazzini. E si va quindi man mano completando l'identificazione dei suoi adepti. Riguardo a quanto dirò, le mie basi documentarie sono piuttosto abbondanti a partire dagli anni 1880, alquanto più scarse per il periodo precedente[8].

E ora un ricordo personale. Nel 1942, da studente, comprai sulle bancarelle i libri Doxa, e in estate, a Torre Pellice, lessi *Revival* di Gangale. La curiosità che mi lasciarono le pagine sul «massonevangelismo» è viva ancor oggi; ne riparlerò.

2. Di recente, lavorando alla storia dei valdesi a Torino nell'Ottocento, ho letto vari testi di e su Amedeo Bert, e mi ha colpito la frequenza nei suoi scritti di frasi e concetti di colore massonico. Sembra tuttavia che a spiegarlo possano bastare due circostanze. Anzitutto la sua formazione e la sua teologia di stampo ancora settecentesco; poi la sua appassionata attenzione per le vicende del figlio Amedeo Bert junior.

Allievo a Ginevra del Chenevière, massimo esponente dell'indirizzo sociniano in quella Facoltà, Bert senior si trovò poi avvantaggiato dalla sua mentalità illuministica nella brillante opera di contatto con le ambasciate protestanti straniere e con l'ambiente sabaudo, svolta a partire dal 1833, che culminò nella intensa campagna a favore dell'emancipazione nel '47-48. Ma in seguito il contrasto con l'adesione al Risveglio dei suoi colleghi più giovani lo collocò in una posizione isolata[9].

Il suo disagio giunse all'acme allorché nel 1857 Amedeo jr. suo figlio incorse in una clamorosa *affaire* ecclesiastica, cioè nel rifiuto della consacrazione da parte del corpo pastorale valdese, per aver egli espresso delle riserve all'atto della firma della confessione di fede[10].

Fu consacrato allora a Ginevra e ben presto passò alla comunità riformata svizzera di Genova, di cui fu pastore dal 1858 al 1896, quando gli succedette Adolfo Comba, fratello di Emilio. Qui Amedeo jr., in epoca

[8] Per quanto si riferisce alla qualità massonica delle persone citate, le mie fonti sono costituite, salvo diversa indicazione, dai registri matricolari del Grande Oriente d'Italia.

[9] Cfr. L. Santini, voce *Bert, Amedeo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi *DBI*), IX, Roma 1967, pp. 426 s. Sulle sue opinioni relativamente a un tema che appassionava i massoni dell'epoca, in duro contrasto con la chiesa, al tema cioè della cremazione, P. Cozzo, *Un valdese "frammezzo ai defunti": Il pastore Amedeo Bert e le politiche cimiteriali nel Piemonte di metà Ottocento*, in "La Beidana. Cultura e storia nelle Valli valdesi", 30 ottobre 1997, pp. 33-34.

[10] M. Tripet, *L'affaire Bert*, in BSSV n. 133 (giu. 1973, pp. 511). A. Comba, *Valdesi e Massoneria tra fine Ottocento e primo Novecento*, in AA.VV., *La liberazione d'Italia nell'opera della massoneria*, Bastogi, Foggia, 1989, p. 179 (capitolo 5 del presente volume).

che non saprei ora precisare, fu iniziato alla massoneria. E nel 1885, in una lettera all'alto esponente massonico Dall'Orso, che ho pubblicato anni fa, gli indicava come acquistare alla istituzione i pastori valdesi, contattando Matteo Prochet.

Nel frattempo il padre, entrato in emeritazione dal 1864, ma ancora attivo per vari anni a Torre Pellice anche come giudice conciliatore e consigliere comunale, era morto il 14 marzo 1883, lasciando il manoscritto di un libro delizioso, *Gite e ricordi di un bisnonno*, pubblicato l'anno seguente dal figlio. In esso si infittiscono le formule massoniche, e la sua conclusione è costituita dalla versione metrica della poesia *Excelsior* di Henry Wadsworth Longfellow, un componimento d'ispirazione massonica pubblicato nel 1841 e regolarmente citato ancora oggi nei siti Internet della massoneria americana[11]. È curioso osservare che il motto *Excelsior*, preso nel 1881 da Romualdo Marenco come titolo di una celebre composizione scenica, negli anni seguenti fu uno slogan del g. maestro Adriano Lemmi[12], e nel 1900 darà nome alla loggia di Torre Pellice. Detto per inciso, con ciò non si esaurisce la fortuna del motto *Excelsior*. Tant'è che nel 1895, nella prefazione al vol. I de *I nostri protestanti*, Emilio Comba, certo anticlericale e liberale, ma che non mi risulta sia stato massone, scriveva: «Per noi l'ideale cristiano... è più oltre... e ci pare di sentire ogni protestante dire al suo successore: *Excelsior...* »[13].

Tornando a Torino, dove nel 1859 venne fondato il Grande Oriente Italiano, non si trovano nelle logge della capitale d'Italia dal '61 al '64 altri nomi valdesi se non quello di Alberto Monastier, medico militare, collocatosi a

[11] In particolare, nel sito consultato, unitamente a una sintesi della vita e delle opere di Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882), e ad altre informazioni, compaiono: il testo inglese di *Excelsior* (da *Ballads and other Poems*, 1841); una sua traduzione in esperanto, lingua inventata dal massone Zamenhof e propagandata tradizionalmente dai suoi confratelli; il testo di *The Builders*, componimento di contenuto specificamente massonico. Quanto alla traduzione di Bert, compare nel libro postumo *Nelle Alpi Cozie. Gite e ricordi di un bisnonno*, Torre Pellice, Tipografia Alpina, 1884, pp. 334 s.

[12] Da lui usato, ad es., nel discorso pronunciato a Genova il 15 maggio 1892. Cfr. A.A. Mola, *Adriano Lemmi, gran maestro della nuova Italia (1885-1896)*, Roma, Erasmo, 1985, pp. 68-73.

[13] E. Comba, *I nostri protestanti*, I, *Avanti la Riforma*, Firenze, Libreria Claudiana 1895, p. X. Quanto all'anticlericalismo e al liberalismo di Emilio Comba, va ricordato come all'inizio della sua carriera pastorale egli sostenne un'aspra polemica nientemeno che col cardinale Gioacchino Pecci, allora vescovo di Perugia, e in seguito papa come Leone XIII. Mentre il suo giudizio positivo, come quello di Bert, sulla cremazione risulta, ad esempio, da un trafiletto comparso sulla "Rivista Cristiana" in occasione delle prime esequie di tal genere celebrate in Italia. Cfr. Fiorentino (pseud.), *Rassegna mensile*, in "Rivista Cristiana" 5, 1875, p. 119. Fra le numerose pubblicazioni e dissertazioni a lui dedicate, cfr. V. Vinay, voce *Comba Emilio*, in *DBI*, XXVII, Roma, 1982, pp. 531-533, e S. Biagetti, *Emilio Comba (1839-1904), storico della Riforma italiana e del movimento valdese medievale*, Torino, Claudiana, 1989.

sinistra, con David Levi e Giuseppe Montanelli, nei contrasti fra democratici e moderati che divisero il Grande Oriente nel marzo 1862[14]. Pure a Torino nel 1852 Bonaventura Mazzarella, poi anche massone, era diventato valdese; le sue qualità traspaiono dai suoi interventi parlamentari, ora pubblicati dalla Camera dei deputati a cura di Gianni Long e Domenico Maselli[15].

Dopo il crollo causato nel 1864 dal trasferimento della capitale a Firenze, Torino prese a rifiorire negli anni '80, e cominciarono a rifiorire anche le sue logge. Uno dei massoni più attivi a quell'epoca, il dottor Secondo Laura, spirito inquieto, entrò dapprima nella chiesa libera, poi diede vita al primo nucleo della comunità battista, poi per alcuni anni si dedicò interamente alla filantropia, fondando nel 1882 con altri fratelli la società per la cremazione[16] e nella stessa epoca, grazie anche a 100 lire raccolte dalla loggia «Alighieri», un ospedaletto infantile, divenuto in seguito l'ospedale «Regina Margherita», oggi principale polo pediatrico della città[17]. Lo avvicinò ai valdesi l'adesione alla nostra chiesa della baronessa baltica sua consorte. Valdesi furono i figli, fra cui il dottor Teodoro, pediatra per molti anni delle famiglie evangeliche di Torino, e lo sono i loro discendenti.

Nei comitati delle molte associazioni filantropiche create dai massoni torinesi tra fine '800 e inizio '900 si notano vari nomi valdesi, numerosi inoltre nei registri delle cremazioni: indizi della diffusione della massoneria fra i membri di chiesa, sia stranieri (come il rivoluzionario ungherese Lajos Kossuth), sia originari delle Valli[18]. Furono massoni, infine, due pastori della comunità verso fine secolo, molto attivi e di cui riparleremo fra breve, Carlo Alberto Tron ed Ernesto Giampiccoli.

3. Per buona parte del secolo '800 fu attivo a Torino, separato dalle logge del Grande Oriente d'Italia, un altro organismo massonico, il Supremo Consiglio scozzese, diretto da David Levi, dall'ungherese Milbitz e dal medico garibaldino Timoteo Riboli. Qui fu iniziato nel 1877 Teofilo Gay, a quell'epoca ministro della chiesa metodista episcopale, per cui i pastori, come ha illustrato Giorgio Spini, l'appartenenza alla massoneria era quasi un prerequisito[19]; dallo

[14] Sul Grande Oriente Italiano, A. Comba, *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel "Grande Oriente Italiano"*, in BSSV, n. 134 (dic. 1973), pp. 96-121. Sulle vicende del marzo 1862, ivi, p. 112.

[15] *Evangelici in Parlamento*, a cura di G. Long e D. Maselli, Roma, Camera dei Deputati, 1999, pp. 67-235. Fra i colleghi che intervengono nella seduta commemorativa (pp. 230-235), sottolineandone il rigore morale, i massoni Quirico Filopanti e Domenico Berti.

[16] A. Comba, *La massoneria* cit., *passim*, e in partic. pp. 193 s.

[17] Ivi, p. 208.

[18] Cfr. E. Mana, *Associarsi oltre la vita (1882-1925)*, in AA.VV., *La morte laica* cit., p. 33.

[19] G. Spini, *Il "grand dessein" di William Burt e l'Italia laica*, in AA.VV., *Il metodismo italiano (1861-1991)*, a cura di F. Chiarini, pp. 109-120.

stesso Supremo Consiglio fu iniziato Mazzarella[20]. Nel 1889 la Conferenza metodista episcopale di Milano designò alla presidenza – in luogo di Leroy Vernon, che aveva concluso il suo lavoro in Italia e col quale Gay aveva ottimi rapporti – William Burt, ai cui indirizzi egli era avverso; Gay quindi si dimise ed entrò nella chiesa valdese[21].

Nel frattempo, sin dal 1887 si era avuta la fusione del Supremo Consiglio di Torino e delle logge alle sue dipendenze, col Grande Oriente d'Italia. Teofilo Gay, che già da tempo era ai vertici del Supremo Consiglio, entrò allora nella dirigenza del Grande Oriente d'Italia. Inoltre la fusione rafforzò, nella massoneria unificata, il Rito scozzese, in quell'epoca meno incline del Rito simbolico, che ad esso si contrapponeva, al radicalismo politico e al cosiddetto libero pensiero, che implicava una filosofia di stampo positivistico, con venature ateistiche, sgradita ai massoni di fede evangelica, e tanto più ai pastori.

Con il passaggio di Gay alla chiesa valdese e con l'iniziale suo impegno nella evangelizzazione, si sviluppò un suo carteggio con Matteo Prochet, presidente del Comitato di evangelizzazione sin dal 1871. Gli accenni di carattere massonico, sparsi in queste lettere indicano che l'inserimento di Prochet, auspicato nel 1885, come abbiamo visto, da Amedeo Bert, era nel frattempo avvenuto[22].

Se ne ricava inoltre, per vari accenni, la constatazione, comune all'esperienza evangelistica degli altri pastori affluiti nelle logge, che l'arduo compito di seminare sulle rocce, qual era per i valdesi lo sforzo d'impiantare qua e là per la penisola delle nuove comunità e spesso anche delle scuole, laddove già non esistesse una base creata dai protestanti stranieri, oppure dalla chiesa libera (i cui predicatori erano, com'è noto, in gran parte massoni), non di rado prendeva spunto dalle sollecitazioni di qualche loggia locale[23].

Tutto questo Gay già lo sapeva grazie alla sua precedente carriera come pastore metodista, che era stata caratterizzata da un'attività eccezionale. Lui, che era nato nel 1851 a Pomaretto, si inseriva ora, sia pure in ritardo, nel novero di quei valdesi delle Valli per i quali l'iniziazione massonica, quale che ne fosse stata la motivazione personale, si trovò comunque correlata a un forte impegno nell'evangelizzazione e anche nella polemica antipapista. Dei quali menzionerò quelli che mi risultano nel nostro periodo, se pure il mio elenco debba considerarsi, assai probabilmente, incompleto.

[20] D. Maselli, *Bonaventura Mazzarella, pastore evangelico, massone e parlamentare*, in AA.VV., *Protestantesimo e Massoneria in Italia nel secolo XX*, Roma, Edimai, 1997, pp. 51-53; A. Comba, *Teofilo Gay, pastore e intellettuale*, in AA.VV., *Il metodismo* cit. (pp. 91-107), p. 103.

[21] A. Comba, *Teofilo Gay* cit., pp. 97 s.

[22] Ivi, p. 104.

[23] Ibidem.

4. Primo della schiera si diceva che fosse Giovanni Ribetti, nato a Pomaretto nel 1834, dal 1857 evangelista a Courmayeur, Alessandria e Torino, poi fondatore delle chiese di Livorno e di Roma. Sono celebri le sue polemiche in pubblico, alcune delle quali sostenute a fianco di Alessandro Gavazzi[24]. Era amico inoltre di illustri massoni, quali Garibaldi e Ricasoli. Ma in una sua biografia dattiloscritta, opera del pastore Alberto Ribet, la circostanza viene esclusa.

Matteo Prochet, nato a S. Giovanni nel 1836, fu evangelista a Lucca, a Pisa e a Genova, e svolse anche altrove lavoro pastorale, mentre era attivo nei continui contatti con i protestanti stranieri, specialmente americani. Sin dal 1871, come si è detto, fu Presidente del Comitato di evangelizzazione, carica che tenne fino al 1905. Ebbe doti straordinarie di organizzatore e diplomatico, svolse un lavoro enorme documentato da un carteggio sterminato. In pratica costruì per gran parte, sul piano geografico, la chiesa valdese qual è attualmente[25].

Un altro grosso personaggio fu Carlo Alberto Tron, nato a Massello nel 1850. Dapprima pastore alle Valli, diresse a Torino dal 1881 al 1889 la cosiddetta «chiesa italiana», che raccoglieva i convertiti e ne triplicò la consistenza[26]. Ma fu anche attivo, come Gay e Prochet, e come altri di cui diremo, nei contatti con l'estero. Fra l'altro, grazie a rapporti massonici, Gay e Tron organizzarono nel 1893 l'emigrazione in North Carolina da cui è nata la cittadina di Valdese[27]. Dei viaggi in USA Gay ha lasciato narrazioni interessanti, e fra l'altro ammirava l'abilità del massone Luigi Angelini, fondatore della chiesa libera di Forano, poi confluita nell'ambito valdese.

Nello stato di servizio di Giovanni Daniele Buffa, nato a S. Giovanni nel 1857, si contano 12 traslochi. Operò fra l'altro a Roma, a Nizza, e a Torino nella «chiesa italiana». Inoltre visitò Canada e USA, 2 volte la Scozia e 7 volte l'Olanda. Massone, protestava in una sua lettera del 21 luglio 1920 al moderatore Giampiccoli contro un intervento antimassonico comparso su «La Luce», dicendo che «abbiamo avuto da quel sodalizio... un aiuto non indifferente all'opera nostra»[28].

[24] Ringrazio assai vivamente la dott. Gabriella Ballesio, preposta all'Archivio della Tavola valdese, per i dati sullo stato di servizio dei pastori, e per la segnalazione di vari altri documenti di cui si è fatto uso nella presente comunicazione. Sull'attività di polemista di Ribetti cfr. V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, III, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1878)*, *ad indicem*, in particolare alle pp. 124 s.

[25] Cenni biografici su M. Prochet si leggono nelle commemorazioni de "L'Italia evangelica", n. 5, 23 febbraio 1907: *Il Comm. Dott. Matteo Prochet*, anon., e de "L'Echo des Vallées", 1 marzo 1907. A. Meille, *Le Docteur Prochet*.

[26] AA.VV., *Carlo Alberto Tron. Scritti e Documenti*, S. Germano Chisone, Museo Valdese, 1994.

[27] A. Comba, *Teofilo Gay* cit., p. 99.

[28] Ringrazio il prof. Adriano Donini, nipote di Giovanni Daniele Buffa, che ha messo a mia disposizione documenti dell'archivio familiare, fra cui le testimonianze biografiche in "L'Echo des Vallées" del 6 settembre 1935 e "La Luce" dell'11 settembre 1935.

Furono addirittura 16 i traslochi di Davide Revel, nato a S. Giovanni nel 1861 e iniziato alla loggia «Excelsior» di Torre Pellice nel 1905. Alternò periodi nelle Valli e in giro per l'Italia; dopo 7 anni a Como, emerito nel 1931, predicava ancora nelle Valli, fino alla morte (1944) nella natia S. Giovanni.

Alberto Clot, nato a Riclaretto nel 1876, fu pastore a Rio Marina, Palermo, Vittoria e Grotte. Qui diede vita a varie opere sociali e fondò una loggia massonica. Nel 1908 passò negli USA dove organizzò le chiese di Rochester N.Y. e di New York City. Segretario della American Waldensian Aid Society, si occupò con zelo degli emigrati italiani. Morì a New York nel 1916[29].

Diverso dai precedenti il caso di Giacomo Roland (Torre Pellice, 1838-1916). Escluso per il suo liberalismo dal pastorato valdese, fu consacrato nel 1864 a Ginevra, come Amedeo Bert jr., di cui fu all'inizio coadiutore a Genova. Quindi servì nella chiesa metodista wesleyana, in particolare a Bologna. Fu iniziato nel 1906 a Torre Pellice nella loggia «Excelsior»[30].

5. Altri pastori, non nati alle Valli, collegarono anch'essi l'esperienza massonica con quella evangelistica.

Giovanni Rochat (Firenze, 1849-1919) operò soprattutto in varie comunità valdesi della Toscana. Ernesto Comba, ricordando il suo impegno filantropico «fuori della chiesa», lo definiva come «un vero e proprio precursore del cosiddetto cristianesimo-sociale, ma, sia detto a suo onore, il suo cristianesimo egli lo chiamava semplicemente "evangelico"». Commento a modo suo benevolo di una persona che non apprezzava il laicismo[31].

Ernesto Giampiccoli, nato a Feltre nel 1869 da una famiglia cattolica, mentre era studente a Firenze fu attratto alla fede evangelica dalla predicazione di Emilio Comba. Consacrato nel 1893, dopo un breve periodo in Sicilia, fu attivo a Roma e poi dal 1898 a Torino, dove si fece apprezzare come uomo di fede e come brillante predicatore e intellettuale. Dal 1913 presidente del Comitato di evangelizzazione, nel 1915, col passaggio alla Tavola di tutte le chiese valdesi, fu moderatore, fino alla immatura morte nel 1921. Ebbe grandi capacità direttive e fu l'uomo più autorevole della schiera che sto descrivendo[32].

Corrado Jalla, nato a Treviso nel 1833, fu uomo di molteplici e brillanti qualità intellettuali. Dal 1908 al 1911 operò in Sicilia, e nel 1910 fu iniziato nella loggia «A. Saffi» di Barcellona P.d.G. Ed ecco che, accanto al vessillo

[29] Ringrazio l'Archivio della Tavola valdese che ha messo a mia disposizione il riepilogo in tre pagine dattiloscritte, a firma Jesse F. Forbes, intitolato *The Rev. Alberto Clot*.

[30] Ringrazio la Sig.ra Anna Maria Roland Vinay, che ha messo a mia disposizione i documenti dell'archivio familiare da cui sono tratte queste notizie.

[31] Cfr. Ern. Comba, *In memoriam Giovanni Rochat*, in "La Luce", 19 aprile 1919.

[32] Necrologio in "La Luce", 17 agosto 1921.

col candeliere, compare alfine il tricolore: nel 1911-12 Jalla è cappellano in Libia durante la guerra italo-turca: una vicenda rievocata nel nostro 34° convegno. I seguenti 35 anni della sua versatile attività esorbitano dai nostri limiti cronologici[33].

Così è pure per altri pastori, ai quali accenno brevemente. I primi anni di attività di Enrico Meynier, nato a Torino nel 1868, lo portano prima del 1913 in dieci diverse città. Attilio Arias, nato a Venezia nel 1881, esordisce come al solito in Sicilia e arriva a Milano alla vigilia della prima guerra mondiale. Altri tre approdano all'esperienza evangelistica e massonica partendo dal seminario e dal convento: così Alessandro Simeoni (nato a Venezia nel 1870), professore di tomistica a Padova; Arturo Mingardi (nato a Busseto nel 1877), lettore di teologia morale a Parma; Guglielmo Del Pesco, seminarista in Abruzzo, sarà poi moderatore dal 1948 al 1951. Ricordo Simeoni come mio catechista: aveva editato un suo catechismo più liberale di quello in uso, e all'organista faceva suonare per l'interludio musiche di Mozart. Mingardi aveva lasciato l'ordine francescano perché aderente al movimento modernista; Meynier ebbe parte al movimento delle ACDG, la branca italiana delle YMCA, che ebbe larga diffusione e un notevole influsso culturale di carattere ecumenico sul protestantesimo italiano della prima metà del Novecento.

Assai vicina alla loro fu la posizione di Ugo Janni (nato a L'Aquila nel 1865), negli anni 1890 autorevole esponente della chiesa vecchio-cattolica. Nell'anno 1900 Janni aderì con la sua comunità di S. Remo alla chiesa valdese, e nello stesso anno fu affiliato dalla loggia «Mazzini» pure di S. Remo. Pensatore originale e scrittore fecondo, ebbe fama internazionale come precursore dell'ecumenismo, e con la sua rivista «Fede e vita» fu un punto di riferimento per numerosi preti modernisti, condannati nel 1907 da Pio X con l'enciclica *Pascendi*, e inesorabilmente perseguitati per decenni dalla chiesa romana[34].

Studi recenti hanno illustrato l'impegno della massoneria italiana, stimolata dal gran maestro Ernesto Nathan, assai noto anche come sindaco progressista di Roma dal 1907 al 1913, a favore dei modernisti. Un massone valdese, l'avv. Cesare Gay, darà, anche in quando dirigente delle ACDG e presidente dell'YMCA in Italia, un valido sostegno morale e materiale ai modernisti, specie a Buonaiuti, che più volte soggiornerà a casa sua a Pinerolo[35].

[33] Ringrazio il dott. ing. Ferruccio Jalla per aver messo a mia disposizione i documenti di famiglia a cui ho fatto riferimento. Su Corrado Jalla cfr. inoltre A. Comba, *Valdesi e Massoneria* cit., *passim*.

[34] Un riepilogo estensivo di queste notizie in A. Comba, *La strada interrotta di Lorenza Giorgi*, in corso di stampa negli Atti del Convegno internazionale di studi storici organizzato a Urbino il 1-4 ottobre 1997 dalla Fondazione Romolo Murri sul tema *Il modernismo tra cristianità e cristianizzazione. Bilanci e prospettive*.

[35] *Ibidem*. Sulla figura e il pensiero di Janni, C. Milaneschi, *Ugo Janni pioniere dell'ecumensimo*, Torino, Claudiana, 1979.

Va ricordato a questo punto anche Franco Panza De Maria, che ho conosciuto personalmente nel 1948 nella sua qualità di pastore della comunità evangelica italiana di Losanna e nella sua qualità di massone: per opera sua Ernesto Buonaiuti, nel periodo terribile da lui vissuto negli anni '30, fu invitato dalla Facoltà di Teologia evangelica del cantone di Vaud a tenere per vari anni dei corsi liberi[36].

Nella sua tesi su *Il modernismo tra pubblicistica contemporanea e storiografia critica*, tesi assai brillante e basata su ricerche largamente esaustive, Prisca Giordani dedica un capitolo, ovviamente inclusivo dei risultati raggiunti dalla nostra Lorenza Giorgi, a *I protestanti e il modernismo*[37].

Se non sbaglio cita 8 pastori valdesi attenti al modernismo. Ora dal mio punto di vista rilevo che 4 di essi – Meynier, Giampiccoli, Del Pesco e Janni – sono massoni. Quanto a Janni in particolare, la Giordani rammenta che, «in qualità di presidente del Sinodo valdese del 1911, invitò Romolo Murri a tenere in esso una conferenza».

6. A questo punto riprendiamo il filo delle carriera ecclesiastica e massonica di Teofilo Gay, il quale nell'agosto del 1900 viene eletto pastore della chiesa di S. Giovanni, lascia il campo dell'evangelizzazione e torna nelle Valli natie. Quando questo avviene, da pochi mesi è stata fondata a Torre Pellice una loggia massonica, la quale, come già ho detto, si intitola «Excelsior». Ad essa sono affiliati personaggi dell'*entourage* di Teofilo Gay, come Stefano Albarin; i menzionati pastori Revel e Roland; professori del Collegio valdese, come Giovanni Maggiore e Davide Jahier; e vari altri valdesi, ma non Teofilo Gay[38].

Nel 1908, a seguito del dibattito parlamentare avviato da una mozione di Leonida Bissolati sull'insegnamento religioso nelle scuole, si determina una spaccatura nella massoneria italiana. L'ala più radicale e maggioritaria, che fa capo al gran maestro Ettore Ferrari, rimane nella sede di Palazzo Giustiniana; l'ala più conservatrice, diretta dal capo del Rito scozzese, il pastore evangelico Saverio Fera, si insedierà a Piazza del Gesù[39]. Teofilo Gay sceglie questa parte e diventa l'alter ego di Fera, mentre la «Excelsior» rimane fedele a Palazzo Giustiniani[40].

[36] Cfr., anche per quanto si è detto circa l'appoggio massonico sui modernisti, A.M. Isastia, *Massoni e modernisti*, in AA.VV., *Protestantesimo e Massoneria* cit., pp. 55-69.

[37] P. Giordani, *Il modernismo tra pubblicistica contemporanea e storiografia critica*, tesi di laurea in Lettere, a.a. 1996-97, rel. prof. A.M. Isastia, pp. 81-108.

[38] A. Comba, *La Loggia "Excelsior" di Torre Pellice*, Torre Pellice, Loggia Excelsior, 1995 (capitolo 6 del presente volume).

[39] A.A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, nuova ed., Milano, Bompiani, 1992, pp. 327-331; F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia*, Bari, Laterza, 1985, pp. 286-296.

[40] A. Comba, *Valdesi e Massoneria* cit., pp. 180 s. (vedi pp. 90 s. del presente volume).

Nel 1925, dopo l'approvazione definitiva della legge fascista contro la massoneria, il gran maestro Torrigiani scioglie le logge. Cessa l'attività della «Excelsior», che riprenderà nel 1946. Purtroppo, né Viallet, che ha studiato, oltre alla chiesa valdese, la massoneria italiana, né io, abbiamo finora ben chiarito le sue vicende dei primi 25 anni[41]. Spero di farlo in seguito, inoltre di estendere l'indagine all'area rioplatense, in cui la presenza massonica è stata importante e ha giovato all'inserimento dei valdesi nel nuovo mondo.

7. Per concludere, la massoneria non ha certo costituito per la chiesa valdese quell'elemento strutturale che è stata per altre denominazioni evangeliche italiane. Tuttavia, come si è visto, ha contribuito all'accoglienza dei valdesi da parte della borghesia delle città, ha propiziato la nascita di un certo numero di comunità della penisola, ha costituito un lineamento essenziale di personalità come Matteo Prochet, Ernesto Giampiccoli, Ugo Janni, senza i quali la nostra storia sarebbe stata diversa. E talora è intervenuta in maniere impensate nella vita del mondo valdese.

Vorrei illustrare questa affermazione citando quattro figure di *outsiders*, tali nei confronti della serie di pastori che ho menzionato. *Outsiders* i quali hanno operato per noi valdesi o hanno contribuito a farci conoscere.

Il primo è Giuseppe Gangale, che non era valdese, ma il cui influsso sulla nostra cultura non ha bisogno d'illustrazione. Era stato massone, conosceva bene la massoneria, e in *Revival* dice su di essa e sul massonevangelismo cose molto acute, da cui mi sono un po' discostato, anche perché fruisco di banche dati e siti internet, che nel 1929 non esistevano. Riparato all'estero, ebbe ancora rapporti massonici[42].

Due valdesi, già attivi in massoneria al principio del secolo, sono ascesi alla carica di gran maestro. Uno fu Giorgio Tron. Da studente fautore di Giretti, poi repubblicano, sposò una discendente di Bert e abitò nella casa di lui a Santa Margherita di Torre Pellice. Partecipò come ufficiale medico alla guerra di Libia (ancora il tricolore!). Autore di oltre 90 pubblicazioni, fu da ultimo per vari anni direttore dell'Istituto sieroterapico nazionale di Napoli. Fu gran maestro nel 1960-61[43].

[41] J.-P. Viallet ha esposto il frutto delle sue ricerche sulla Massoneria italiana in *Anatomie d'une obédience maçonnique. Le Grand Orient d'Italie (1870-1890 circa)*, in "Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age-Temps Modernes", vol. IX, 1978, I, pp. 171-237. Avendo in precedenza portato la sua attenzione sulla massoneria come componente della società italiana, Viallet ne tiene conto in *La Chiesa valdese di fronte allo Stato fascista*, Torino, Claudiana, 1985, specificando man mano la qualità massonica dei personaggi e trattando in qualche caso il problema in generale, ad es. a p. 77 e a p. 351, nota 20.

[42] G. Gangale, *Revival*, Roma, Doxa, 1929, in partic. pp. 41-58.

[43] Ringrazio il dott. Pietro Comba, nipote di Giorgio Tron, che mi ha fornito vari documenti sul curriculum del nonno.

L'altro fu Davide Augusto Albarin, emigrato ad Alessandria d'Egitto, dov'era registrato nel gruppo valdese e dove venne iniziato nella loggia «Cincinnato». Fu gran maestro del Grande Oriente d'Italia in esilio, fondato da Eugenio Chiesa. Il terzo gran maestro in esilio, Alessandro Tedeschi, lo volle successore alla sua morte, il 19 agosto 1940. Albarin tenne in piedi la rete delle logge italiane all'estero, e contribuì in Egitto allo sforzo bellico alleato nella seconda guerra mondiale[44].

L'ultimo *outsider* intervenuto nei rapporti tra valdesi e massoneria è una donna, una giovane livornese di famiglia mazziniana, indotta da un matrimonio infelice a scrivere degli opuscoli e, nel 1902, un romanzo a favore del divorzio. Divenne giornalista e militò nel movimento femminista. Nel 1914 entrò in un'organizzazione massonica femminile collegata col Grande Oriente d'Italia e fondò a Milano una loggia denominata «Foemina Superior»[45]. Visse facendo la giornalista e nel 1941 aveva ormai 74 anni quando un distinto professore le propose di firmare come responsabile una rivista un po' speciale. Lei si chiamava Anna Franchi, la rivista era «L'Appello», il professore era Mario Alberto Rollier. Il quale, in quel direttore donna e massone, prestato alla causa dei valdesi di obbedienza barthiana, scoprì poi (sono parole di Rollier, riportate da Cinzia Rognoni nella sua biografia) «un vero amico, pieno di comprensione»[46].

[44] A. Bindi, *L'attività del Grande Oriente in esilio durante il ventennio persecutorio e Commemorazione dell'ultimo suo Gran Maestro Davide Augusto Albarin*, Palermo, Loggia "Alighieri" s.d.

[45] Traggo questi dati da un lavoro in corso di pubblicazione della prof. Anna Maria Isastia, che ringrazio vivamente.

[46] C. Rognoni Vercelli, *Mario Alberto Rollier, un valdese federalista*, Milano, Jaca Book, 1991, p. 65.

L'AZIONE MISSIONARIA IN ITALIA E NELLE VALLI VALDESI DEI GRUPPI AMERICANI «NON TRADIZIONALI» (AVVENTISTI, MORMONI, TESTIMONI DI GEOVA)

di Michael W. Homer

Lo Statuto, l'editto di emancipazione e i valdesi

Il giorno 8 febbraio 1848 Re Carlo Alberto accettò di concedere una costituzione ai suoi sudditi del Regno di Sardegna. Lo «Statuto» venne scritto nel mezzo del periodo di rivoluzioni che coinvolsero la maggior parte dell'Europa tra il 1848 e il 1849, e misero in pericolo Carlo Alberto e altri sovrani. Quanto a termini e sostanza, era simile alla Costituzione francese del 1830, accordata in un periodo non dissimile di inquietudine. Quando lo «Statuto» fu infine proclamato e firmato il 4 marzo, esso salvaguardava il sovrano, ma prevedeva anche la creazione di un Senato scelto e convocato dal re, e di una Camera dei Deputati, i cui membri erano eletti all'interno di un piccolo settore aristocratico (circa il 2%) dei sudditi del re. Lo «Statuto» stabiliva anche che «Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono eguali dinanzi alla legge» e che «Tutti godono egualmente i diritti civili e politici, e sono ammessibili alle cariche civili, e militari, salve le eccezioni determinate dalle Leggi» (Lo Statuto, Art. 24). Stabiliva altresì che «La libertà individuale è guarentita» (Art. 26), che «La Stampa sarà libera, ma una legge ne reprime gli abusi» (Art. 28), e che «È riconosciuto il diritto di adunarsi pacificamente e senz'armi... » (Art. 32). Lo Statuto rimase come costituzione del Regno di Sardegna e in seguito del Regno d'Italia fino alla nascita della Repubblica Italiana, e alla sua nuova costituzione del 1946-7.

I Protestanti in Inghilterra, America ed Europa continentale vedevano l'Italia come una terra di opportunità. Essi accolsero con favore il nuovo Statuto, e furono pure incoraggiati dalle costituzioni promulgate nello stesso anno nel Regno delle Due Sicilie, nel Granducato di Toscana e negli Stati Papali. Gli osservatori protestanti erano particolarmente compiaciuti dell'elezione di Papa Pio IX, poiché credevano che il nuovo papa «liberale» avrebbe sostenuto l'unificazione dell'Italia e garantito maggiore libertà religiosa[1]. Essi seguivano con

[1] Si vedano, per esempio, i ricordi di Horace Greeley dei sentimenti di euforia sugli eventi accaduti negli Stati Papali poco dopo l'elezione di Pio IX. Cfr. *Proceedings of the*

interesse gli eventi del Risorgimento - che ebbero come risultato l'unificazione dell'Italia - vedendoli in termini politici e religiosi, e desideravano fondare missioni e chiese in Italia per sfidare il dominio civile, politico e religioso della Chiesa cattolica. Le loro prospettive di convertire la popolazione cattolica alle dottrine di fede protestanti si sarebbero molto accresciute se l'Italia fosse stata liberata da dominazioni straniere e settarie. Si sarebbe dovuto instaurare uno stretto regime di separazione tra Chiesa e Stato come garanzia di libertà religiosa necessaria per una nuova nazione unificata.

Si guardava al regno di Sardegna come modello per queste aspirazioni, poiché era l'unico stato nazionale in Italia a non essere dominato da Francia, Austria o Spagna. Era anche unico in quanto i Valdesi, un gruppo protestante di circa 20.000 persone, risiedeva entro i suoi confini, attorno al paese di Torre Pellice. Scrittori protestanti quali Alexis Muston, William Gilly e William Beattie, che scrissero a proposito dei valdesi attorno al 1830, proposero la tesi che, sebbene la Chiesa cattolica avesse «abbandonato quella che un tempo era la fede comune della cristianità»[2], la «apostasia non fu universale» e «in nessun momento Dio lasciò il suo antico Evangelo senza testimoni»[3]. Secondo la loro tesi, che fu ulteriormente sviluppata in Inghilterra con le opere di chierici quali James Aitken Wylie, i Valdesi non accettarono i cambiamenti istituiti dalla Chiesa cattolica, ma piuttosto «rimasero sulle basi antiche» e pertanto avevano diritto al «titolo incontestabilmente valido di Vera Chiesa»[4]. Di fatto, a causa della loro remota ubicazione montana, essi erano sopravvissuti come «resto dell'antica Chiesa apostolica dell'Italia» dimostrato dal fatto che «le loro tradizioni si rifanno invariabilmente a una discendenza ininterrotta dai tempi primitivi, per quanto riguarda le loro credenze religiose»[5]. Alcune chiese protestanti - in particolare quelle con una tradizione sacerdotale come gli Anglicani - credevano che l'antichità dei Valdesi fosse una fonte alternativa - non connessa alla Chiesa cattolica o alla Riforma - per vantare una catena ininterrotta di autorità sacerdotale.

Basandosi su questa tesi Gilly riteneva che «Questo è il posto dal quale è probabile che il grande seminatore ricominci a gettare la sua semente, quando gli piacerà di permettere che la pura Chiesa di Cristo riassuma il proprio posto in quegli Stati Italiani dai quali gli intrighi pontifici la hanno scacciata»[6].

Public Demonstration of Sympathy with Pope Pius IX, and with Italy, in the City of New York, on Monday, November 29, A.D. 1847 (New York: William Van Norden, 1847), 29-30. Per i ricordi di Greeley dopo l'unificazione, vedi *The Unity of Italy* (New York: G.P. Putnam & Sons, 1871), pp. 164-167.

[2] J.A. Wylie, *The History of Protestantism*, 3 vol. (London: Cassell & Company, Limited, 1880), I: 25.

[3] *The History of Protestantism*, I: 18.

[4] *The History of Protestantism*, I: 25.

[5] *The History of Protestantism*, I: 25.

[6] William Stephen Gilly, *Waldensian Researches* (London: 1831), p. 158.

Pertanto, le concessioni fatte da Carlo Alberto nello Statuto sembravano particolarmente importanti ai protestanti, poiché erano applicabili sia alla maggioranza cattolica della popolazione, sia agli Ebrei e ai Valdesi, che avevano goduto per breve tempo di libertà civili e politiche sotto Napoleone I - ma che erano stati per secoli privati di libertà e perseguitati sotto il regno di Casa Savoia. Dopo aver consentito di emanare la costituzione, il re aveva proclamato in separate «Regie Lettere Patenti» del 17 febbraio - a cui si fa riferimento in seguito con il nome di Editto di Emancipazione - che «I Valdesi sono ammessi a godere tutti i diritti civili e politici de' Nostri sudditi; a frequentare le scuole dentro e fuori delle Università; ed a conseguire i gradi accademici». Nonostante i significativi cambiamenti, né le «Regie Lettere Patenti» né lo «Statuto» riconoscevano le libertà religiose dei Valdesi, o di qualsiasi altro acattolico, di fare proseliti o di pubblicare propaganda religiosa. Le «Regie Lettere Patenti» stabilivano che «Nulla è però innovato quanto all'esercizio del loro culto, e alle scuole da essi dirette». Lo Statuto stabiliva anche che «La Religione Cattolica, Apostolica e Romana è la sola Religione dello Stato». Una concessione unica nella costituzione piemontese - a causa della presenza dei Valdesi a breve distanza dalla capitale, Torino - stabiliva che «Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi» (Art. 1). Nessuna delle altre costituzioni promulgate tra gennaio e marzo dello stesso anno nel Regno delle Due Sicilie, negli Stati Papali o nel Granducato di Toscana conteneva una simile concessione.

In seguito alle concessioni di Carlo Alberto e all'Editto di Emancipazione molti missionari protestanti, e rappresentanti di altre chiese iniziarono a organizzare missioni in Italia. Tra di loro si contavano le tre religioni nate in America di cui si discute in questo saggio, che non si consideravano Protestanti e non erano accettate dai Protestanti. Queste chiese non protestanti di origine americana includevano la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni («Mormoni»); gli Avventisti del Settimo Giorno; e gli Studenti Biblici, che in seguito divennero noti come Testimoni di Geova. Ciascuna di loro si riteneva una restaurazione della Chiesa primitiva. Queste chiese americane cominciarono le loro missioni nelle Valli Valdesi, rispettivamente nel 1850, nel 1864 e nel 1891. A differenza delle religioni protestanti storiche, che accettavano i Valdesi come Protestanti, e che fondarono anch'esse missioni in Italia - i Metodisti Wesleyani dall'Inghilterra (1861), i Battisti inglesi della Società Missionaria Battista (1866), i Battisti americani della Convenzione dei Battisti del Sud (1870) e i Metodisti Episcopali americani (1873)[7] - queste religioni americane non tradizionali cercavano di «convertire» i Valdesi a una

[7] Cfr. Valdo Vinay, *Storia dei Valdesi*, 3 vol. (Torino: Claudiana, 1980), 3:75-79. Per una storia di questo periodo, cfr. anche Giorgio Tourn, *You are my Witnesses, The Waldensians across 800 Years* (Torino: Claudiana, 1989); e Prescott Stephens, *The Waldensian Story* (Lewes, Sussex: The Book Guild, Ltd., 1998).

nuova fede «restaurata». Anche se non credevano che i Valdesi continuassero a detenere un'autorità sacerdotale, erano convinti che - in quanto discendenti dei primi cristiani - essi avrebbero risposto al loro appello di restaurazione dopo essere stati isolati per secoli in un deserto di apostasia. Dalle basi che speravano di stabilire nelle valli, contavano di estendere alla fine i loro sforzi missionari alla maggioranza della popolazione cattolica.

Un breve profilo delle chiese americane

Le chiese di origine americana che iniziarono le loro missioni italiane nelle Valli valdesi nel diciannovesimo secolo erano inizialmente considerate dalla maggioranza del mondo protestante come né cattoliche né protestanti. Con l'eccezione degli Avventisti del Settimo Giorno - descritti da alcuni Protestanti come una «setta» e da altri come «cristiani» - queste religioni americane (assieme alla Scienza Cristiana) fornirono ai protestanti una serie di bersagli in più[8]. Tra le ragioni per cui esse non erano accolte dai Protestanti c'erano le pretese da loro avanzate di una nuova rivelazione, e di avere ricevuto da Dio il mandato e l'autorità di restaurare la chiesa primitiva. Tutte queste religioni, nella propria tipologia di evangelizzazione primitiva, credevano che la vera Chiesa fosse stata restaurata attraverso i propri capi e organizzazioni. Esse condividevano anche la credenza che la restaurazione della chiesa primitiva - attraverso il proprio rispettivo movimento - fosse un preludio a un imminente millennio. È stato notato che «Forse i due gruppi millenaristi di maggiore successo nell'America della metà del diciannovesimo secolo furono i Mormoni e i Milleriti. Entrambi fiorirono più o meno allo stesso tempo e nella stessa area», la parte settentrionale dello Stato di New York[9].

[8] Tra gli autori che sostengono che Mormonismo, Avventismo del Settimo giorno, Scienza Cristiana e Testimoni di Geova siano «sette» e pertanto non cristiani cfr. J.K. Baalen, *The Chaos of Cults* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmanns Publishing Company, 1953); Anthony A. Hoekema, *The Four Major Cults* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmanns Publishing Company, 1963). Per una discussione sul perché alcuni autori protestanti abbiano escluso gli Avventisti del Settimo giorno dalla lista delle sette - ma ammettano anche alcune ambiguità, cfr. Walter Martin, *The Kingdom of Cults* (Minneapolis, Minn.: Bethany Home Publishers, 1985). Di fatto, la storia della missione italiana degli Avventisti del Settimo giorno è molto meglio documentata da autori protestanti, inclusi Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, II Ed. (Milano: Il Saggiatore, 1989) 430 n. 3, e Giorgio Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo* (Torino: Claudiana, 1992), pp. 89-97, e da autori avventisti, in primo luogo G. De Meo, *«Granel di sale.» Un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del 7° giorno in Italia: 1864-1974* (Torino: Claudiana, 1980).

[9] Grant Underwood, *The Millenarian World of Early Mormonism* (Urbana: University of Illinois Press, 1993), p. 112.

Sia Joseph Smith (1805-1844) - fondatore del mormonismo - che William Miller (1782-1849) - un ministro laico battista il cui movimento ebbe quasi 50.000 seguaci e fu il catalizzatore delle successive organizzazioni degli Avventisti del Settimo Giorno e dei Testimoni di Geova - iniziarono a studiare e sviluppare una propria comprensione dello stato delle chiese poco dopo il 1820. Smith iniziò in questo stesso decennio a ricevere rivelazioni che avrebbero portato all'organizzazione della Chiesa Mormone. Sia Smith che Miller pubblicarono i propri insegnamenti e iniziarono ad attrarre seguaci negli anni trenta. Sia i Mormoni che i Milleriti credevano che il cristianesimo fosse stato restaurato alla propria primitiva semplicità, e che Cristo sarebbe tornato di persona sulla terra a dare inizio al millennio. A causa dei loro legami originari, i due gruppi erano anche anticattolici, soprattutto nell'interpretazione del libro dell'Apocalisse. I malvagi sarebbero stati distrutti, la prima risurrezione dei fedeli avrebbe avuto luogo, e Cristo avrebbe regnato per i successivi mille anni[10]. Entrambi i gruppi credevano che questi eventi fossero ormai «a portata di mano»[11]. Quando William Miller predisse che la seconda venuta avrebbe avuto luogo tra il marzo 1843 e il marzo 1844, Joseph Smith profetizzò in senso contrario. Quando Cristo non ritornò nel 1843 né nel 1844 - la data fu in seguito spostata al 22 ottobre - i Milleriti sperimentarono il fenomeno noto come Grande Delusione. I seguaci di Miller iniziarono quindi a cercare nuove risposte.

Poco prima della Grande Delusione un evento altrettanto catastrofico sconvolse i seguaci di Joseph Smith. Il profeta mormone fu assassinato il 27 giugno 1844 a Carthage, Illinois. Entro due anni il suo successore Brigham Young (1801-1877) organizzò una marcia che trapiantò le colonie mormoni dalle sponde del fiume Mississippi alle rive del Grande Lago Salato. Poco dopo l'arrivo nell'Ovest americano Young istruì missionari da inviare in Scandinavia, Prussia, Francia e Italia (alcuni missionari erano all'opera in Inghilterra dal 1837) per trovare convertiti desiderosi di emigrare a Salt Lake City in preparazione al millennio.

Nel frattempo, molti dei Milleriti delusi iniziarono a formare gruppi di studio per comprendere più a fondo le ragioni della propria delusione. Un gruppo che si organizzò negli anni cinquanta includeva Ellen G. White (1827-1915), che non si limitò a studiare le scritture, ma ricevette anche visioni e rivelazioni. Come risultato degli studi del gruppo, e delle rivelazioni di Ellen White, gli Avventisti del Settimo Giorno credevano che William Miller avesse avuto ragione quanto alla data, ma non quanto all'evento. Anche se Cristo non era tornato visibilmente sulla terra nel 1844, egli aveva invece iniziato a purificare il suo santuario celeste. Inoltre credevano che dopo il compimento

[10] Underwood, p. 118.

[11] Underwood, p. 120. Cfr. William Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the year 1843* (Troy, N.Y.: Elias Gates, 1836).

di questa purificazione Cristo sarebbe tornato sulla terra in forma visibile. Ellen White insegnò anche che il vero giorno del Signore era il sabato, e non la domenica. La Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno fu organizzata nel 1863 dopo un dibattito durato quasi vent'anni ed in seguito alla decisione presa da un'assemblea (Battle Creek 20-23 maggio 1863)[11a].

Altri ex-Milleriti seguirono sentieri diversi. Charles Taze Russell (1852-1916) era uno studente di un altro gruppo. Anche se non era neppure nato al tempo della Grande Delusione, entrò a far parte di un ramo, guidato da Jonas Wendell, della Advent Christian Church (un gruppo scismatico millerita ancor oggi esistente) tra il 1868 e il 1869. Tramite Wendell, Russell entrò in contatto con un movimento più vasto (denominato «Grido di mezzanotte») che insegnava che Cristo sarebbe ritornato nel 1874. Quando Cristo non ritornò neppure in quell'anno, N.H. Barbour di Rochester, New York - un portavoce eminente del movimento del «Grido di mezzanotte» ed editore di «The Herald of the Morning» - sostenne che Cristo aveva effettivamente iniziato un periodo di alba del millennio nel 1874, ma che il suo ritorno vero e proprio avrebbe avuto luogo nel 1914. Russell entrò a far parte del gruppo di Barbour nel 1875, ma dissensi dottrinali lo portarono nel 1877 a separarsi e a fondare un nuovo gruppo.

A differenza di Joseph Smith ed Ellen G. White, Russell non proclamò di avere ricevuto una nuova rivelazione. Tuttavia, sostenne di avere fatto «rivivere le grandi verità insegnate da Gesù e dagli apostoli»[12]. Iniziò a pubblicare un periodico, «Zion's Watch Tower», nel 1879, e in quello stesso anno prese a scrivere una serie di libri che spiegavano il modo in cui Cristo sarebbe ritornato sulla terra. Nel 1881 organizzò la Watch Tower Bible and Tract Society. Nel 1894 furono convocati pellegrini in qualità di predicatori itineranti, e si diede inizio nel 1911 a un piano per fare proseliti in aree locali.

Secondo Russell, la Bibbia predisse il «movimento avventista del 1844, trent'anni prima del tempo effettivo della presenza di Cristo, per risvegliare e mettere alla prova la Chiesa»[13]. La presenza del Signore sulla terra - e l'età del millennio - era iniziata nel 1874. I quarant'anni successivi dovevano essere un «periodo di raccolto». Nel 1914 sarebbe iniziato il governo diretto di Dio sulla terra. Quando Cristo non ritornò nel 1914, Russell rinviò la data al 1918, ma morì nel 1916. Anche se Russell non sostenne mai durante la sua vita di essere un profeta, un libro postumo - *The Finished Mystery*, a lui attribuito ma che non fu scritto da lui - lo classificò come uno speciale messaggero alla chiesa anche dopo la sua morte: «benché il Pastore Russell sia

[11a] Cfr. *SDA Encyclopedia*, pp. 1046-1048, revised edition 1976.

[12] Marley Cole, *Jehovah's Witnesses, The New World Society* (New York: Vintage Press, 1955), p. 209.

[13] Charles Taze Russell, *The Time is at Hand* (Brooklyn: Watchtower Society, 1889), p. 240.

passato al di là del velo, sta ancora occupandosi di ogni aspetto del lavoro del raccolto»[14]. Il libro paragonava Russell agli apostoli Paolo e Giovanni, come pure ai riformatori John Wycliffe e Martin Lutero[15]. I membri della Watch Tower Bible and Tract Society - che sotto Russell erano chiamati Studenti Biblici - cambiarono il proprio nome in Testimoni di Geova nel 1931.

Le missioni delle chiese americane in Italia

Mormoni, Avventisti del Settimo Giorno e Studenti Biblici Internazionali giunsero nelle Valli valdesi come missionari tra il 1850 e il 1891. A differenza delle chiese protestanti storiche - alcune delle quali avevano già stabilito relazioni con i Valdesi - queste religioni americane non tradizionali cercarono di «convertire» i Valdesi a una fede del tutto nuova. Dopo avere organizzato congregazioni nelle valli, queste chiese progettavano di inviare missionari in altre città d'Italia per fare proseliti tra la popolazione cattolica di maggioranza. Una ragione per cui le loro attività di proselitismo tra i Valdesi sono state ignorate dagli storici italiani e da altri autori religiosi va ricercata nel loro stato di «sette» non protestanti[16]. Un'altra probabile ragione per cui non ebbero un successo spettacolare nell'attrarre convertiti tra i Valdesi nel diciannovesimo secolo, è la loro sopravvalutazione delle libertà religiose nel Regno di Sardegna, assieme alla loro sottovalutazione della dedizione dei Valdesi ai propri capi e insegnamenti religiosi.

[14] Charles Taze Russell, *The Finished Mystery* (Brooklyn: International Bible Students Association, 1917), pp. 144, 256.

[15] *The Finished Mystery*, pp. 23, 45.

[16] Gli autori valdesi hanno di solito enfatizzato l'emigrazione dei Valdesi nello Utah, piuttosto che la Missione mormone. Cfr. Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, II Ed. (Milano: Il Saggiatore, 1989), p. 425 n.3; Bruno Bellion, Mario Cignoni, Gian Paolo Romagnani e Daniele Tron, *Dalle Valli all'Italia 1848-1998* (Torino: Claudiana, 1998), p. 122. Non sono al corrente di alcun riferimento sostanziale alla missione dei Testimoni di Geova tra i Valdesi nella storiografia protestante. Per una discussione delle ragioni addotte per trascurare Mormoni, Testimoni di Geova e Scientisti Cristiani, cfr. Giorgio Bouchard, *Chiese e movimenti evangelici del nostro tempo* (Torino: Claudiana, 1992), 149-52; Giorgio Girardet, *Protestanti perché* (Torino: Claudiana, 1983), p. 111. Ciò non significa che gli autori protestanti ignorarono queste religioni americane. Per esempio, due ministri protestanti svizzeri confutarono le dottrine dell'opuscolo di Lorenzo Snow, *Exposition des premiers principes de la Doctrine de L'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours*, poco dopo che questo fu ripubblicato e distribuito in Svizzera. Cfr. Louis Favez, *Lettre sur les Mormons de la Californie* (Vevey: E. Buvelot, 1851); ed Emile Guers, *L'Irvingisme et le Mormonisme* (Genève, 1853). T.B.H. Stenhouse - che accompagnò Lorenzo Snow a Torre Pellice e aprì in seguito la Missione svizzera a Ginevra - rispose in T.B.H. Stenhouse, *Les Mormons et leurs ennemis* (Lausanne, 1854). Sia Favez che Guers replicarono a Stenhouse. Cfr. Louis Favez, *Fragments sur les Mormons*, 2 vols. (Lausanne, 1854-56); ed Emile Guers, *Le Mormonisme Polygame* (Genève, 1855).

Questi gruppi credevano erroneamente che lo Statuto e l'Editto di Emancipazione - che non faceva altro che espandere i diritti civili e politici delle minoranze religiose in Italia - sarebbero stati interpretati come la Carta dei Diritti della Costituzione degli Stati Uniti - scritta e ratificata cinquantasette anni prima - e come le libertà religiose garantite in Inghilterra. Essi prevedevano che ai loro missionari e convertiti sarebbero stati dati alla fine nel Regno di Sardegna (e in seguito nel Regno d'Italia) gli stessi diritti di predicare e di fare proseliti di cui godevano negli Stati Uniti e in Inghilterra.

Sebbene i missionari americani fossero stati inizialmente attirati nelle valli dalla lettura di storie dei Valdesi, essi avevano minore familiarità con le condizioni contemporanee della comunità valdese. I Valdesi erano su posizioni protestanti maggioritarie, allineati in modo particolare con gli Anglicani dell'Inghilterra, ragione per cui così tanti libri sui Valdesi erano apparsi in Inghilterra, e per cui gli Anglicani talvolta ipotizzavano che una fonte alternativa di autorità sacerdotale potesse essere ritrovata tra i Valdesi.

Tuttavia i Valdesi non erano solo evangelici, ma anche evangelistici. Essi iniziarono a sperimentare il proprio «Risveglio» durante la prima metà del diciannovesimo secolo. Nel passato erano stati scomunicati dalla Chiesa Cattolica perché predicavano senza l'autorizzazione ecclesiastica e ora erano pronti a continuare nella stessa impresa. Questo risveglio e l'Editto di Emancipazione furono gli ispiratori a un ritorno ai loro tradizionali programmi di proselitismo al di fuori delle valli. Giorgio Spini, nel suo libro *Risorgimento e Protestanti*, dimostra che anche prima dello Statuto Albertino e dell'Editto di Emancipazione nel 1848 i Valdesi iniziarono a cercare modi di diffondere il loro messaggio al di fuori delle valli, nel resto dell'Italia cattolica[17]. Il risveglio, e la successiva apertura delle valli a missionari esterni, allargarono il panorama della presenza valdese in Italia ed ebbero come risultato una maggiore devozione dei membri verso i dirigenti della chiesa e ciò coincise con il periodo in cui i missionari americani cominciavono la loro opera missionaria.

Allo stesso tempo, tuttavia, aprirono la comunità ecclesiale a influenze esterne, inclusi i dissidenti, che avevano anch'essi un impatto sulla comunità. In alcuni casi le pretese, le pratiche, le credenze e i programmi dei nuovi venuti risultarono per questi dissidenti valdesi più attraenti degli insegnamenti della propria chiesa. Siccome i missionari delle chiese americane non capivano i fattori che limitavano il loro successo, alla fine si scoraggiarono dei Valdesi, dissero che non erano degni dei loro antenati, e abbandonarono i loro sforzi, oppure trasferirono tutte le loro attività di proselitismo nei maggiori centri urbani dell'Italia cattolica.

Mormoni. Poco dopo che Joseph Smith organizzasse la Chiesa Mormone nel 1830, i suoi seguaci iniziarono a interessarsi degli scrittori protestanti che

[17] Giorgio Spini, *Risorgimento e protestanti*, II ed., (Milano: Il Saggiatore, 1989), pp. 194-200.

sostenevano che i Valdesi erano un resto della chiesa primitiva. Furono pure colpiti dalle «persecuzioni» e dalle «volgari falsità»[18] perpetrate contro di loro. Di fatto, alcuni autori mormoni paragonarono le proprie persecuzioni a quelle dei Valdesi. Un prominente leader della chiesa sostenne persino che la persecuzione dei Mormoni fu molto peggiore di quella sperimentata dai Valdesi[19]. Altri paragonarono gli insegnamenti della Chiesa Valdese - in particolare quelli che ritenevano caratteristici della chiesa primitiva - con la propria dottrina ecclesiastica[20]. Praticamente tutti i capi della Chiesa Mormone credevano che, per quanto i Valdesi fossero un resto della chiesa primitiva, essi non possedessero più un'autorità sacerdotale, e non esistesse più una «catena ininterrotta di successione apostolica»[21].

Non è sorprendente - visto l'orientamento dei Mormoni - che il primo missionario inviato in Italia da Brigham Young - l'Apostolo mormone Lorenzo Snow - ritenesse i Valdesi come i primi candidati alla conversione[22]. Egli si convinse di condividere con loro molte prospettive di dottrina e pratica della chiesa[23]. Snow fu inizialmente attratto dai Valdesi attraverso la lettura di una

[18] Cfr. «Faith of the Church of Christ in these Last Days», *The Evening and Morning Star* 2:21 (June 1834), p. 162 (che cita William Jones, *The history of the Waldenses: connected with a sketch of the Christian Church from the birth of Christ to the eighteenth century* (London, 1811); Discorso di John Taylor, *Journal of Discourses of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*, 26 vols. (Liverpool: F.D. and S.W. Richards, 1854-1886), 24: 352 (December 9, 1883); Discorso di Moses Thatcher, *Journal of Discourses* 26: 306 (August 28, 1885).

[19] "Correspondence Between C.V. Dyer and Gen. J.C. Bennett," *Times and Seasons* 3:10 (March 15 1842), p. 723.

[20] Cfr. "Faith of the Church in these Last Days," *The Evening and Morning Star* 2:21 (June 1834), p. 162»; "Prospectus for a New Paper," *Messenger and Advocate* 3:11 (August, 1937), p. 546; Parley P. Pratt, *Mormonism unveiled* (New York: O. Pratt and E. Fordham, 1838); Discorso di Brigham Young, *Journal of Discourses* 5:342 (October 18, 1857); Discorso di Moses Thatcher, *Journal of Discourses* 26: 312 (August 28, 1885).

[21] «Extract from Elder John Taylors Journal», *Times and Seasons* 3:8 (February 15, 1842), p. 694; «Letter to the Editor», *Times and Seasons* 4:9 (March 15, 1843), p. 140; «Letter to the Editor», *Times and Seasons* 4:11 (April 15, 1843), p. 165; Discorso di Brigham Young, *Journal of Discourses* 2:142 (December 3, 1854); Discorso di George A. Smith, *Journal of Discourses* 2:325 (June 24, 1855); Discorso di George A. Smith, *Journal of Discourses* 5:363 (November 1, 1857); Discorso di George A. Smith, *Journal of Discourses* 13:294 (December 20, 1870); Discorso di Orson Pratt, *Journal of Discourses* 16:348 (January 25, 1874).

[22] Per un resoconto di Lorenzo Snow sulle proprie attività, cfr. Lorenzo Snow, *The Italian Mission* (London: W. Aubrey, 1851); Eliza R. Snow Smith, *Biography and Family Record of Lorenzo Snow* (Salt Lake City: Deseret News Co., 1884).

[23] Una breve storia della Missione italiana è esposta in Michael W. Homer, "The Italian Mission, 1850-1867," *Sunstone* 7 (May-June 1982): 16-21. Cfr. anche Diane Stokoe, *The Mormon Waldensians*, Masters Thesis, Brigham Young University, dicembre 1985; Michael W. Homer, "The Church's Image in Italy from the 1840's to 1946: A Bibliographic Essay," *BYU Studies* 31:2 (Spring 1991): 83-114; Michael W. Homer, "Gli Italiani e i

pubblicazione del 1846 della Religious Tract Society, con ampie citazioni da Alexis Muston: quest'ultimo aveva pubblicato nel 1834 un libro nel quale sosteneva che i Valdesi respinsero la corruzione della Chiesa cattolica e che furono preservati come resto della chiesa primitiva a causa della loro remota collocazione montana[24].

Dopo il suo arrivo a Genova il 25 giugno 1850, Snow spedì i suoi due compagni - Joseph Toronto e T.B.H. Stenhouse - a Torre Pellice. Egli rimase nella città portuale e visitò la Cattedrale di San Lorenzo - «l'interno più superbo e riccamente decorato di ogni edificio che io abbia mai visto»[25] -e incontrò un inglese che lo ritenne un missionario wesleyano. Dopo avere ricevuto un rapporto favorevole dai suoi compagni, Snow si recò egli stesso a Torre Pellice nell'ultima settimana di luglio. Fu immediatamente impressionato dalle valli e dalla loro «notevole somiglianza con la valle del Grande Lago Salato»[26]. Né Snow né i suoi due compagni parlavano, leggevano o scrivevano in francese, la lingua scritta più comune nelle valli. Anche se Toronto sapeva parlare italiano, non era capace di leggere o scrivere in italiano[27]. All'inizio di agosto Toronto partì per Palermo per convertire famiglia e amici. Snow mandò a chiamare un ulteriore missionario dall'Inghilterra - Jabez Woodard - che aveva attirato la sua attenzione poiché stava studiando l'italiano.

Snow rimase a Torre Pellice per sette mesi. In quel tempo, assieme ai suoi compagni, si diede «da fare per gettare le fondamenta per iniziative future... coltivando sentimenti di amicizia tra coloro dai quali eravamo circondati»[28]. Presentò una lettera di raccomandazione da parte di Brigham Young e fu invitato a incontrare Charles Beckwith (1789-1862) - il «grande benefattore

Mormoni", *Renovatio* 26:1 (gennaio-marzo, 1991): 79-106; Michael W. Homer, "LDS Prospects in Italy for the Twenty-first Century," *Dialogue, A Journal of Mormon Thought* 29:1 (Spring 1996): 139-158; Michael W. Homer, "Like the Rose in the Wilderness": The Mormon Mission in the Kingdom of Sardinia, *Mormon Historical Studies*, I:2 (Fall 2000): 25-62; Flora Ferrero, *L'emigrazione valdese nello Utah nella seconda metà dell'800*, Tesi di Laurea, l'Università degli Studi di Torino (giugno 1999).

[24] *Sketches of the Waldenses* (London: Religious Tract Society, 1846). L'opera cita Alexis Muston, *Histoire des Vaudois* (Paris: F.G. Levrault, 1834). Naturalmente, meno noti ai missionari di lingua inglese erano i libri scritti in francese che confutavano la tesi di Muston. Cfr. [Andrea Charvaz], *Recherches Historiques sur la véritable origine des Vaudois* (Paris: Perisse Frères, 1836). La fiducia posta da Snow nell'opuscolo della Religious Tract Society è dimostrata dalla sua citazione di poesie in esso contenute, nelle lettere da lui scritte da Torre Pellice (Snow, *The Italian Mission*, pp. 13, 21-2.), incluse le opere di Felicia Hemans. Di fatto il poema di Felicia Hemans, «Hymn of the Vaudois Mountaineers in times of Persecution», fu in seguito adattato ed è tuttora utilizzato come inno mormone.

[25] Snow, *The Italian Mission*, p. 12.

[26] Snow, *The Italian Mission*, p. 13.

[27] Letters to the Editor, *Millennial Star* 12:14 (July 15, 1850), p. 218.

[28] Snow, *The Italian Mission*, p. 14.

dei Valdesi» - in diverse occasioni. Secondo Snow, Beckwith informò l'apostolo mormone che «non avrebbe ricevuto alcuna opposizione da parte sua»[29]. Fu anche invitato a cena da Giovanni Battista Costa, il prete cattolico che officiava nella Parrocchia di San Lorenzo. I due chierici parlarono per tutta la notte, e alla fine Costa offrì ospitalità a Snow nella foresteria del vecchio convento. Costa offrì pure a Snow un libro annotato di grammatica italiana e «pose molte domande interessanti riguardo alla moderna rivelazione». Snow incontrò vari pastori valdesi, e parlò in riunioni tenute nelle loro case[30].

Nell'opuscolo *La Voix de Joseph*, Snow spiegava le dottrine della Chiesa Mormone. Dopo «tentativi infruttuosi» di trovare una persona che traducesse l'opera in francese, spedì il testo a Londra, dove venne tradotto da un professore dell'Università di Parigi. Appena ricevuto il manoscritto, prese accordi per farlo pubblicare a Torino, per quanto ciò fosse contrario allo Statuto. I missionari usarono quest'opuscolo, e *Exposition des premiers principes de la doctrine de L'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours*, un altro opuscolo scritto da Snow un decennio prima e tradotto e pubblicato nello stesso anno, per insegnare le dottrine e la storia del mormonismo[31]. *La Voix de Joseph* spiegava la dottrina mormone del raduno dei convertiti in America in anticipazione del millennio, e un programma della chiesa - il Fondo Perpetuo di Emigrazione - che forniva assistenza finanziaria a coloro che non potevano permettersi di emigrare. Descriveva anche le belle condizioni in cui si trovava la valle del Grande Lago Salato. Non menzionava la pratica surrettizia della poligamia, della quale di fatto i Mormoni non parlarono pubblicamente fino al suo annuncio ufficiale nel 1852.

Diciotto mesi dopo la sua partenza da Great Salt Lake City, Snow decise di fondare la Chiesa Mormone in Italia il 19 settembre 1850, dalla sommità

[29] Snow, *The Italian Mission*, p. 17.

[30] Snow, *The Italian Mission*, p. 17.

[31] Snow, *The Italian Mission*, pp. 13-4. Cfr. Lorenzo Snow, *La Voix de Joseph* (Turin: Ferrero et Franco, 1851). Snow curò anche la traduzione e pubblicazione di un opuscolo che aveva scritto come missionario in Inghilterra. Cfr. Lorenzo Snow, *Exposition des premiers principes de la doctrine de l'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours* (Turin: Louis Arnaldi, 1851). Fu pubblicato in origine come *The Only Way to be Saved* (London: D. Chalmers, 1841). Snow scrisse che *La Voix de Joseph* fu pubblicata con «una xilografia con una suora cattolica, un'ancora, una lampada e una croce in prima pagina, e l'Arca di Noè, una colomba e l'ulivo in ultima pagina.» Anche se Snow confuse la «lampada» con un ostensorio, comprese di fatto che tali simboli - frequentemente riscontrabili nelle pubblicazioni approvate del tempo dovevano essere inclusi in quanto i testi erano pubblicati senza il permesso richiesto dalle leggi del Regno di Sardegna. Cfr. Snow, *The Italian Mission*, p. 22-25; e Vittorio Emmanuele I, *Regio Editto* (Torino: Stamperia Reale, 10 Giugno 1814), par. 13. Per la letteratura di quel tempo che fu pubblicata dietro permesso e includeva simili simboli, cfr: Abbé Paul Barone, *Judith ou Scènes Vaudoises* (Pignerol: G. Lobetti-Bodoni, 1846); Antoine-Ulric, *Exposition des raisons ou motifs* (Pignerol: P. Massara, 1838).

del Monte Castelluzzo - lo stesso luogo in cui molti Valdesi erano stati uccisi in secoli di persecuzione. Al tempo della dedicazione i missionari mormoni non erano riusciti a battezzare neppure un fedele. Quando Snow partì per l'Inghilterra quasi quattro mesi dopo, nel gennaio 1851, solo una persona era stata battezzata. Snow era estremamente scoraggiato, ed espresse disappunto nei Valdesi - proprio come aveva fatto Felix Neff più di trent'anni prima, e come avrebbe fatto diversi anni dopo Charles Beckwith. Si lamentò anche che la «costituzione di questo regno non dà garanzie che godremo mai degli stessi privilegi religiosi dei nostri fratelli in Inghilterra e in altri paesi»[32].

Entro un mese dalla partenza di Snow, il suo lavoro preparatorio iniziò infine a produrre risultati. Nel febbraio 1851 Jabez Woodard, che Snow aveva lasciato in carica della missione, riportò che altre 12 persone erano state battezzate. Alla fine del 1851 venti persone erano entrate a far parte della Chiesa Mormone. Nel 1852 ci furono altri sedici battesimi, e nel 1853 - l'anno di maggior successo della missione - 54 persone si aggiunsero ai Mormoni. Dopo la partenza di Snow i missionari mormoni iniziarono anche a fare proseliti al di fuori delle valli (Genova nel 1852 e 1853, Torino e Nizza nel 1854 e Torino nel 1856). Poco dopo il suo arrivo a Liverpool nel febbraio del 1851, Snow prese accordi per far tradurre in italiano *Il Libro di Mormon*[33]. Quando Snow tornò in Italia nel febbraio 1852, mostrò 400 pagine del libro a Costantino Reta (1814-1858), un giornalista italiano che viveva in esilio in Svizzera dopo aver partecipato a un governo provvisorio a Genova che sfidava l'autorità di Casa Savoia. Secondo Snow, Reta - che si guadagnava da vivere insegnando italiano a Ginevra e Losanna - dichiarò che si trattava di «una traduzione corretta e ammirevole, e di uno stile di linguaggio molto appropriato»[34]. Più tardi nello stesso anno fu pure pubblicato l'opuscolo di Snow—*Exposition des premiers principes de la doctrine de l'Eglise de Jésus Christ des Saints des Derniers Jours*—in italiano sotto il titolo *Restaurazione dell'antico Vangelo*[35]. Nonostante gli sforzi dei missionari e le nuove opere missionarie in italiano, i missionari mormoni non riuscirono a convertire cattolici dissidenti di lingua italiana. Tutti i convertiti erano invece ex-Valdesi.

Questi convertiti erano attratti dalle pretese del mormonismo di una rivelazione continua, e dalla pretesa di essere la restaurazione della chiesa primitiva con tutti i suoi doni spirituali. Durante gli anni di maggior successo della missione, i missionari insegnarono anche la controversa dottrina del

[32] Snow, *The Italian Mission*, p. 22.

[33] *Il Libro di Mormon* (Londra: Stamperia di Guglielmo Bowen, 1852).

[34] "Letter from Lorenzo Snow," *Millennial Star* 14:5 (March 1, 1852), p. 78.

[35] Si vedano per riferimenti a questo opuscolo nel Snow, *The Italian Mission*, p. 25; *Millennial Star* 14:15 (June 5, 1852), p. 236; *Millennial Star* 14: 18 (June 26, 1852), p. 282; e *Wilford Woodruff's Journal*, 9 vol. (Midvale, Ut.: Signature Books, 1984), 5: 77 (August 13, 1857).

«matrimonio plurale» e la pratica del «raduno» - l'emigrazione dei convertiti nello Utah. Stefano Malan, un convertito mormone, scrisse - dopo il suo arrivo nello Utah - che i ministri valdesi avvertivano le loro congregazioni che i missionari mormoni erano «assoldati da Brigham Young per convertirli come esca da portare nei deserti occidentali dell'America, dove i reclutati sarebbero divenuti schiavi, e le giovani donne possedute da quell'infame poligamo e dai suoi associati per saziare la propria lussuria e depravazione»[36]. Jabez Woodard, lasciato a capo della missione da Lorenzo Snow, riportò che tali avvertimenti non avevano sempre successo. Scrisse di aver «predicato la pluralità a un padre di famiglia» e di averlo convertito[37]. Anche se la maggioranza delle convertite, in seguito emigrate, lo fecero con le loro famiglie (inclusi padri, madri e altri parenti) almeno quattro ragazze nubili emigrarono nello Utah, ma nessuna di loro ebbe matrimoni poligami. Nondimeno, uno studioso di questi emigrati convertiti ha concluso che «La percentuale di convertiti italiani che ebbero matrimoni plurali eccedeva la media delle unioni plurali nella globalità della chiesa. Il trenta per cento dei convertiti italiani praticava la poligamia»[38].

La missione mormone in Italia coincise con la sovrappopolazione e il declino economico delle valli. La Venerabile Tavola aveva istituito un programma di emigrazione in Sardegna, Algeria, Stati Uniti, Australia e Argentina[39]. Ho sostenuto altrove che il programma mormone di emigrazione fu un fattore importante nella conversione di alcuni Valdesi[40]. Anche i missionari mormoni ammisero che «in queste valli, molti amanti dell'emigrazione si uniscono alla chiesa, aspettandosi un'emigrazione gratuita in America». I pastori valdesi tentarono di contrastare questa attrazione - per genuina sollecitudine nei confronti del loro precedente gregge - offrendo ai convertiti mormoni un'emigrazione alternativa in colonie valdesi che venivano fondate all'estero[41]. Nondimeno, a partire dal gennaio 1854, i convertiti mormoni iniziarono a emigrare nello Utah. Entro il dicembre 1855 era emigrato un totale di 65 persone. Al termine del decennio 73 convertiti - circa metà delle 171 persone che erano state battezzate - emigrarono nello Utah. La maggior parte degli altri fece ritorno alla chiesa valdese[42].

[36] Stephen Malan, "Autobiography and Family Record," 1893, LDS Church Archives.

[37] Jabez Woodard, "Autobiography and Diary, 1853-1857," LDS Church Archives.

[38] Cfr. Stokoe, pp. 91-2.

[39] Cfr. George B. Watts, *The Waldenses in the New World* (Durham: Duke University Press, 1941); e George B. Watts, *The Waldenses of Valdese*, rev. ed. (Valdese, N.C.: n.p., 1980).

[40] Cfr. Homer, *The Italian Mission*, p. 19.

[41] Cfr. Homer, *The Italian Mission*, p. 20.

[42] Ho sostenuto altrove che le conversioni ebbero luogo sia per convinzione religiosa sia per la promessa di emigrazione con l'aiuto del Fondo Perpetuo di Emigrazione. Cfr.

Forse a causa di queste dottrine controverse e dell'inizio dell'emigrazione di convertiti mormoni in America i missionari mormoni iniziarono ad attrarre l'attenzione delle autorità governative. Nessuna azione legale fu intrapresa contro la Chiesa, tuttavia, finché i missionari mormoni non viaggiarono al di fuori delle valli. Nel 1852 - il primo anno di proselitismo mormone al di fuori delle valli - Jabez Woodard ricevette un ordine governativo di lasciare il Regno di Sardegna. Il 18 settembre 1854, Giuseppe Malan, il primo membro valdese della Camera dei Deputati del Regno di Sardegna, rispose a una lettera del Moderatore della chiesa, Jean Pierre Revel, chiedendo consiglio riguardo al «problema dei mormoni». Malan chiese a Revel se dovesse «applicare il principio della libertà di coscienza» o prendere una posizione che non «approvi completamente la decisione di espellerli [dalle valli], un ruolo che io personalmente preferirei, piuttosto che seguire l'opinione di Cavour... e adottare misure coercitive»[43].

Nello stesso anno Malan scrisse al Moderatore della chiesa che il numero di battesimi mormoni nelle valli aveva iniziato a diminuire. Anche se non venne istituita dal governo alcuna misura coercitiva - in particolare nelle valli, in cui non sono stato in grado di rintracciare alcun documento di arresto o di espulsione - i mormoni ottennero soltanto altri 80 battesimi tra il 1854 e il 1861. A tale proposito, Brigham Young criticò i Valdesi dal pulpito del Tabernacolo mormone meno di tre mesi dopo la lettera di Malan[44]. Alla fine, nel 1867, a causa del declino dei membri - dovuto all'emigrazione e al minor numero di battesimi di convertiti - i capi della chiesa decisero di chiudere la missione. Vennero comunque fatti tentativi sporadici di proselitismo nelle valli tra il 1867 e il 1900, e a Palermo dopo al 1870 fu convertito un numero molto piccolo di altri italiani. In aggiunta, un italiano fu battezzato a Palermo nel 1951. Nonostante questi sforzi, la Chiesa Mormone non riaprì ufficialmente la sua Missione italiana fino al 1966[45]. Nello stesso periodo almeno

HOMER, *The Italian Mission*, pp. 19-21. Ma non tutti i convertiti al mormonismo che emigrarono nello Utah erano in stato di povertà. I rimanenti atti di compravendita fondiaria di alcuni degli emigranti iniziali mostrano che alcuni di loro furono in grado di vendere le loro proprietà per somme considerevoli. Devo a Flora Ferrero questa informazione sugli atti fondiari.

[43] Lettera di Joseph Malan a Jean Pierre Revel, 18 Settembre 1854, Archivio della Tavola Valdese, Lettera n. 69, pp. 134-35 in Serie IV, Cart. 103, *Lettres de Joseph Malan, 1848-86*. Sono in debito con Flora Ferrero che ha condiviso con me questa informazione. Per ironia, Camillo Cavour fu in seguito incluso da Wilford Woodruff - che divenne il quarto profeta mormone - in una lista di «uomini eminenti» del diciottesimo e diciannovesimo e fu «battezzato» per procura al Tempio mormone di St. George il 21 Agosto 1877. Cfr. *Wilford Woodruff's Journal*, 7:367-8 (August 21, 1877). Lorenzo Snow successe a Wilford Woodruff come quinto profeta mormone nel 1898.

[44] Discorso di BRIGHAM YOUNG, *Journal of Discourses*, 2:142 (3 Dicembre 1854).

[45] Gli ulteriori tentativi di convertire valdesi furono fatti da ex-Valdesi tornati nella loro terra d'origine, tra i quali: Jacob Rivoire e Catherine Jouve nel 1879-80; James Bertoch

due pastori valdesi visitarono Salt Lake City - Davide Bosio nel 1913 ed Ermanno Rostan nel 1965 - dove si incontrarono con Valdesi, o con i loro discendenti, emigrati nello Utah[46].

Avventisti del Settimo Giorno. Poco prima dell'abbandono della missione italiana da parte dei Mormoni, i missionari avventisti arrivarono nelle Valli valdesi[47]. Il primo missionario avventista dall'America si stabilì nelle valli entro un anno dall'organizzazione della Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno nel 1863. Nel 1864 Michael Belina Czechowski - un polacco che era stato frate francescano prima della sua conversione all'avventismo - si stabilì a Luserna San Giovanni. Czechowski non era un rappresentante ufficiale della Chiesa Avventista del Settimo Giorno da poco creata, ma era attratto dal «mito valdese», dalle libertà civili concesse ai Valdesi tramite lo Statuto, e dagli eventi politici che sfociarono nella creazione del Regno d'Italia nel 1861. Le guerre di liberazione e unificazione in Italia avevano - per Czechowski - non solo implicazioni politiche, ma anche religiose e teologiche[48].

tra il 1891 e il 1893; e Paul Cardon nel 1900. Diverse famiglie emigrarono nello Utah dal 1891 al 1893 e agli inizi del nuovo secolo. Cfr. Watts, *The Waldenses in the New World*, pp. 229-232; e Watts, *The Waldenses of Valdese*, pp. 140-41.

[46] Nel 1913 Davide Bosio, un pastore valdese, visitò lo Utah e riportò ne *L'Echo des Vallées* le sue visite e conversazioni con alcuni degli ex-Valdesi convertiti ed emigrati nello Utah circa sessanta anni prima. Cfr. Davide Bosio, «Nos Vaudois dans L'Utah», *L'Echo des Vallées* (11-13 settembre 1913). Anche il Moderatore Ermanno Rostan visitò lo Utah il 7 febbraio 1965 «per stringere amicizie per la Chiesa valdese» Più recentemente, rappresentanti della Società di Studi Valdesi hanno visitato Salt Lake City e Ogden nel Settembre 1997, incontrandosi con membri della Chiesa presbiteriana. Cfr. Renzo Turinetto, «Sulle tracce dei valdesi del Nord-Ovest degli Stati Uniti d'America», *L'Eco delle Valli*, 17 ottobre 1997.

[47] Il libro più completo sul tema delle attività missionarie avventiste tra i Valdesi è Giuseppe de Meo, *«Granel di Sale»: Un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del 7° giorno in Italia 1864-1964* (Torino: Claudiana, 1980). Ho consultato anche Giuseppe de Meo, «M.B. Czechowski—Pastor of Souls. A Study of His Life and Work in Italy», in *Michael Belina Czechowski 1818-1876: Results of the historical symposium about his life and work held in Warsaw, Poland, May 17-23, 1976, commemorating the hundredth anniversary of his death* (Warsaw, Poland: Znaki Czasu, 1979); Harry Leonard, ed., *J.N. Andrews, The Man and Mission* (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1985); *Seventh-Day Adventist Encyclopedia*, Rev. ed. (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1976), pp. 690-693; Mrs. E. G. White, «Visit to Northern Italy», in *Historical Sketches of the Foreign Missions of the Seventh-day Adventists* (Basle: Polyglotte, 1886), pp. 226-249; Mrs. E. G. White, «Visit to the Vaudois Valleys», *Advent Review and Sabbath Herald* 63:22 (June 1, 1886), pp. 47-48; Mrs. E. G. White, «Labors in the Piedmont Valleys», *Advent Review and Sabbath Herald* 63:26 (June 29, 1886), pp. 55-56; Arthur L. White, *Ellen G. White: The Lonely Years, 1876-1891* (Washington, D.C. Review and Herald Publishing Association, 1984), pp. 332-342; e D.A. Delafield, *Ellen G. White in Europe* (Washington, D. C.: Review and Herald Publishing Association, 1975), pp. 174-185.

[48] De Meo, «M. B. Czechowski—Pastor of Souls», p. 212.

Czechowski era pure consapevole che un certo numero di nuovi gruppi protestanti avevano fondato chiese in Italia dopo lo Statuto, e che avevano ottenuto un successo modesto[49]. Nel corso della sua opera Czechowski riuscì a stabilire relazioni sociali con la dirigenza di varie chiese protestanti. Non solo prese contatto con il pastore valdese Bartolomeo Pons e predicò a congregazioni valdesi[50], ma ebbe anche scambi di idee con Piero Guicciardini della «Chiesa dei Fratelli», che fu stabilita in Italia nel 1833, con Jean Pierre Combe, capo della comunità della Chiesa Libera in Val d'Angrogna e Inverso Pinasca - che si ispirava a John Darby, il padre del moderno fondamentalismo - come pure con Francesco Lagomarsino della Chiesa Libera in Italia[51].

Czechowski cercò anche di espandere la propria missione oltre le valli a Torino, Milano, Bergamo, Verona e Brescia. Czechowski insegnava che «il veniente Regno di Dio è molto vicino», che vi sono molte sette ma solo una chiesa rimasta fedele, e che il papato aveva cambiato il vero giorno del riposo dal sabato alla domenica. Anche se Czechowski non riuscì a battezzare che un piccolo gruppo di fedeli durante i suoi quattordici mesi in Italia, stabilì le prime congregazioni avventiste nelle valli e tradusse e pubblicò i primi opuscoli avventisti distribuiti in Italia.

J. N. Andrews fu il primo missionario a essere ufficialmente selezionato dagli Avventisti del Settimo Giorno per fare proseliti in Europa. Nel 1874 prese contatto con i pochi Avventisti che restavano nelle valli. Non fu che nel 1885 che un altro missionario degli Avventisti del Settimo Giorno, Augustin C. Bourdeau, giunse a Torre Pellice. Bourdeau arrivò a Torre Pellice dopo essere stato informato da suo fratello, Daniel T. Bourdeau (Daniel aveva fatto proseliti nelle valli per diversi mesi) che i Valdesi erano particolarmente preparati per il messaggio avventista[52]. Diversi mesi dopo il suo arrivo Augustin prese accordi per affittare una sala che avrebbe ospitato 200 persone, anche se c'erano all'incirca soltanto cinquanta membri della chiesa[53].

Poco dopo che Bourdeau e la sua famiglia si furono stabiliti a Torre Pellice, Ellen G. White - leader degli Avventisti del Settimo Giorno - decise di visitare le Valli valdesi dopo aver partecipato a un sinodo della chiesa a Basilea. Ellen White aveva letto la *Storia dei valdesi* del Reverendo James Aitken Wylie[54] - che aveva visitato le valli nel 1852 e nel 1858 - e citava ampiamente il ministro protestante in un resoconto della sua visita alle valli nel 1885. Come altri missionari in Italia ella fu attratta dalla tesi di Wylie che i Valdesi erano un «resto dell'antica chiesa apostolica dell'Italia», e che

[49] De Meo, «M. B. Czechowski—Pastor of Souls», p. 206.
[50] De Meo, «M. B. Czechowski—Pastor of Souls», p. 216.
[51] De Meo, «M. B. Czechowski—Pastor of Souls», p. 214.
[52] «Granel di sale», p.91.
[53] «Granel di sale», p. 91.
[54] James Aitken Wylie, *History of the Waldenses* (London, 1880).

«essi erano riusciti a mantenere la propria indipendenza da Roma molti anni dopo che altri avevano ceduto al suo potere»[55].

Ellen White arrivò a Torre Pellice il 27 novembre 1885. Scrisse che le valli le erano familiari «poiché le erano state mostrate in visioni le difficoltà e le persecuzioni dei Valdesi»[56]. Il giorno seguente al suo arrivo tenne un sermone in una sala presa in affitto, di fronte a un piccolo numero di fedeli[57]. Nelle successive due settimane e mezzo da lei passate nelle valli, trovò più opposizione da parte di altri avventisti che da parte dei pastori valdesi[58]. I suoi oppositori includevano un ex-discepolo degli Avventisti del Settimo Giorno, proprietario della sala nella quale ella tenne il primo sermone, e un altro Avventista, l'Anziano Miles Grant, che teneva riunioni in «una sala proprio sopra alla nostra, negli stessi giorni ma a ore differenti». Secondo Ellen White, Grant aveva passato gran parte della propria carriera «seguendo le mie tracce» per poter sostenere che «le visioni della Signora White non vengono da Dio»[59].

Nonostante il piccolo pubblico e le frequenti interruzioni, Ellen White rimase fiduciosa e ottimista quanto alle probabilità di successo. Aveva letto il testo di Wylie, in cui era citata la convinzione di Gilly che le valli sarebbero diventate il luogo da cui «il grande seminatore avrebbe ricominciato a gettare la sua semente, quando gli piacerà di permettere che la pura Chiesa di Cristo riassuma il proprio posto in quegli Stati Italiani dai quali gli intrighi pontifici la hanno scacciata»[60]. Aveva pertanto fiducia che «il Signore si adopererà ancora per il suo popolo, e restaurerà in coloro che verranno alla luce la loro precedente purezza e fedeltà al suo servizio»[61]. Ma ella sapeva anche che i precedenti missionari avventisti avevano ottenuto scarso successo tra i Valdesi, e come altri prima di lei, si lamentò che nonostante la loro storia di persecuzioni e l'aderenza a dottrine «protestanti», «pochi dei loro discendenti manifestano un desiderio di continuare a camminare nella luce che risplende dalla parola di Dio»[62].

Quando Ellen White visitò ancora le valli nell'aprile 1886, ricevette un'accoglienza più cordiale. Nelle due settimane del suo soggiorno, dal 16 aprile al 29 aprile, tenne sette discorsi[63]. Non predicò solo a Torre Pellice a una "piccola compagnia di sabatisti" ma anche a Villar Pellice di fronte a un pubblico in una «sala... letteralmente stipata»[64]. La domenica seguente

[55] *Historical Sketches*, p. 239.
[56] *The Lonely Years*, p. 336.
[57] *Historical Sketches*, p. 231.
[58] *The Lonely Years*, pp. 332-336.
[59] *Historical Sketches*, p. 236.
[60] Wylie, p. 206.
[61] *Historical Sketches*, p. 249.
[62] *Historical Sketches*, p. 249.
[63] Cfr. Delafield, pp. 174-180.
[64] *Advent Review and Sabbath Herald*, p. 48.

si rivolse a una congregazione di oltre quattrocento persone, che stavano all'aperto fuori della sala[65]. Parlò anche a San Giovanni, visitò siti storici nelle valli (tra cui Bobbio e Angrogna), diede consigli a Bourdeau riguardo al lavoro missionario nelle valli, e fece preparativi per l'organizzazione di una società missionaria[66]. Dopo la sua seconda visita alle valli ritenne che il maggior ostacolo alle conversioni fosse l'insegnamento sabatista della sua chiesa. Era anche critica della continua influenza della Chiesa cattolica, e predisse che i protestanti maggioritari si sarebbero alla fine riuniti al cattolicesimo a causa della loro «infedeltà nei confronti delle scritture»[67].

Due anni dopo la visita alle valli, Ellen White scrisse *La Grande Controversia tra Cristo e Satana, Il Conflitto delle Ere nella Dispensazione Cristiana*[68], opera in cui dedicò un intero capitolo ai Valdesi. Nonostante la sua delusione per la risposta dei Valdesi al messaggio avventista, li elogiò nel suo nuovo libro. Anche se Ellen White credeva che la Chiesa cattolica avesse perso la propria autorità divina, insegnava pure che «in ogni tempo, infatti, ci sono stati testimoni di Dio»[69]. Secondo Ellen White la Chiesa valdese era «la vera Chiesa di Cristo, guardiana dei tesori di verità che Dio ha affidato al suo popolo per trasmetterli al mondo» e «La Chiesa Valdese, per semplicità e purezza somigliava alla chiesa dei tempi apostolici»[70] e «lottavano per la fede della chiesa apostolica» prima del sorgere del protestantesimo e avevano «resistito alle intromissioni del potere papale» poiché «il loro credo religioso era fondato sulla parola scritta di Dio, il vero sistema del cristianesimo»[71]. Essi «mantennero l'antica fede» traducendo le scritture e, e, come fa notare Ellen White, osservando il «sabato biblico»[72]. Per questo vennero perseguitati legalmente e assaliti fisicamente.

Vista la continua ammirazione di Ellen White per i Valdesi non è sorprendente che missionari avventisti e altri membri della chiesa siano rimasti in Italia per tutti i restanti anni del diciannovesimo secolo. Dieci anni dopo le visite di Ellen White alle valli, H. P. Hosler, un altro missionario avventista,

[65] *Advent Review and Sabbath Herald*, p. 55.

[66] *Advent Review and Sabbath Herald*, p. 55; DELAFIELD, pp. 176-180.

[67] *Advent Review and Sabbath Herald*, p. 48.

[68] ELLEN G. WHITE, *The Great Controversy Between Christ and Satan, The Conflict of the Ages in the Christian Dispensation* (Washington, D. C., Review and Herald Publishing Association, 1888); *Il gran conflitto*, Edizioni ADV, Impruneta, IV edizione 2000.

[69] *The Great Controversy*, p. 61; *Il gran conflitto*, p. 55.

[70] *The Great Controversy*, p. 68; *Il gran conflitto*, p. 60.

[71] *The Great Controversy*, p. 64.

[72] *The Great Controversy*, p. 577. A proposito dell'osservanza del sabato dei valdesi, oltre ad Ellen White anche J.J. Ignaz von Dollinger in *Beitrage sur Sektengeschichte des Mittelalters*, Monaco 1890, p. 661, afferma che in un rapporto dell'inquisizione davanti alla quale furono portati alcuni valdesi della Moravia, verso la metà del XV secolo, si dice che fra i valdesi «non pochi celebrano il sabato come i giudei».

venne a stabilirsi a Torre Pellice per predicare il messaggio avventista. Ma con l'inizio del nuovo secolo gli Avventisti del Settimo Giorno finirono per concentrare i loro sforzi di proselitismo tra i più grandi centri metropolitani in Italia, dove oggi è raccolta la maggior parte dei loro membri italiani[73].

Studenti Biblici (Testimoni di Geova). Ironicamente, l'ultima chiesa americana non tradizionale a fare proseliti tra i Valdesi è quella che ha avuto maggior successo nell'attrarre membri italiani nel ventesimo secolo. Charles Taze Russell visitò l'Europa cinque anni dopo la seconda visita di Ellen G. White nelle valli. Nel 1891 Russell e sua moglie, Maria Frances Ackley, passarono per Brindisi, Napoli, Pompei, Roma, Firenze, Venezia e Milano. Maria Russell - in qualità di editrice associata - scrisse un breve resoconto della loro visita nella rivista *Zion's Watch Tower*. Dopo aver notato i «muri in rovina del vecchio Colosseo» ella scriveva che «il vecchio adagio 'quando cadrà Roma, cadrà il mondo' non sembra lontano dal vero, quando si vede come 'i nuovi cieli e la nuova terra' si riferiscono al nuovo ordine di cose sotto il regno di Cristo nel Millennio»[74].

Anche se Russell credeva che la Chiesa cattolica si fosse corrotta e avesse perso il potere di Dio, egli insegnava anche - come aveva fatto Ellen G. White - che, dal tempo di Cristo, Dio aveva scelto vari messaggeri per continuare la testimonianza alla Chiesa. Nell'opera *The Finished Mystery* -il libro controverso che fu pubblicato un anno dopo la morte di Russell e che fu attribuito a Russell, ma in realtà fu scritto da Clayton J. Woodsworth e George H. Fisher - si sostiene l'esistenza di un uomo chiamato «Pietro Valdo»[75], che «era il messaggero della quarta epoca della Chiesa», e che questi e i suoi seguaci avevano «lamentato la degenerazione della chiesa romana dalla propria primitiva purezza e santità». Secondo *The Finished Mystery* - che rifletteva la visione dispensazionalista che Russell aveva della storia umana - Valdo tentò di ricondurre la chiesa a quella «amabile semplicità e santità primitiva»[76]. Nondimeno, gli Studenti Biblici non accettavano le pretese di continuità che vedevano nei Valdesi i discendenti letterali dei cristiani primitivi, poiché essi erano «troppo distanti dottrinalmente»[77]. Tuttavia gli Studenti Biblici apprezzavano il fatto che i Valdesi fossero parte di una religione minoritaria, e che fossero «i portatori di fiaccola della causa

[73] Cfr. De Meo, «Granel di Sale», *passim*.

[74] Cfr. Mrs. C. T. Russell, «Views Abroad», *Zion's Watch Tower* XII:5 (March 1, 1892): 1375-1377.

[75] Di fatto la maggior parte degli storici è oggi concorde nel ritenere che il nome «Pietro» fu aggiunto secoli dopo la vita del Valdo (o Valdesio) storico, per vantare un fondatore «apostolico.»

[76] Charles Taze Russell, *Studies in the Scriptures, Series VII, The Finished Mystery* (Brooklyn, N.Y.: International Bible Students Association, 1917), pp. 37-8.

[77] Marley Cole, *Jehovah's Witnesses, The New World Society* (New York: Vantage Press, 1955), pp. 30, 34.

della libertà» durante la pesante oscurità del Medio Evo»[78]. Ammiravano pure - e mantenevano - la pratica valdese di tradurre e distribuire Bibbie, il loro affidamento alle scritture come autorità divina, e il loro programma missionario per testimoniare il proprio messaggio[79].

Considerata la visione dispensazionalista che Russell aveva della storia, non sorprende la sua visita a Pinerolo, dove incontrò Daniele Rivoire, un Valdese che insegnava lingue a Torre Pellice[80]. Anche se Rivoire non divenne mai uno Studente Biblico, egli tradusse e pubblicò la loro letteratura in italiano. Nel 1904, più di un decennio dopo avere incontrato Russell, Rivoire pubblicò le traduzioni di *The Divine Plan of the Ages* e dei periodici *Zion's Watch Tower* e *Herald of Christ's Presence*. Nello stesso anno Fanny Lugli, un'altra Valdese che viveva a San Germano Chisone, ricevette una copia di *The Divine Plan of the Ages* da parenti che vivevano a Boston, Massachusetts. Dopo averlo letto, divenne una dei primi Studenti Biblici in Italia e iniziò a tenere riunioni in casa propria. In modo simile, come risultato delle traduzioni di Rivoire altri Studenti Biblici iniziarono a incontrarsi a Pinerolo. Da queste fondamenta, la prima congregazione italiana di Studenti Biblici fu organizzata nel 1908. I suoi incontri avvenivano ogni giovedì sera a Pinerolo e ogni domenica pomeriggio a San Germano Chisone (frazione Gondini).

Russell ritornò a Pinerolo una seconda volta nel 1912. Per quanto la visita fosse caratterizzata da un senso di urgenza - Russell aveva predetto che la seconda venuta avrebbe avuto luogo nel 1914 - non se ne parlò in *Zion's Watch Tower*: Maria - che aveva scritto il resoconto del primo viaggio - non era più editore associato, e non era più sua moglie. Al tempo di questa seconda visita la congregazione di Pinerolo era giunta a contare quaranta Studenti Biblici. La predizione di Russell che il ritorno di Cristo sarebbe stato nel 1914 ebbe alla fine più ripercussione nelle valli rispetto alla sua visita nel 1912. Secondo la letteratura dei Testimoni di Geova: "Un giorno, alcuni di loro fecero una gita in un luogo isolato per aspettare che l'evento

[78] Cole, p. 33.

[79] Cole, p. 36.

[80] La storia delle visite di Charles Taze Russell a Pinerolo e dei Testimoni di Geova in Italia è tratta dal *1982 Yearbook of Jehovah's Witnesses* (Brooklyn: International Bible Students Association, 1982), pp. 113-243; e dalla sua traduzione italiana, *Annuario dei Testimoni di Geova del 1983* (Brooklyn: International Bible Students Association, 1983), pp. 113-243. Altre informazioni sono ricavate da: Giorgio Baret, Clara Bounous e Paolo Ribet (a c. di), *La Memoria e l'Immagine - Cento anni di vita a S. Germano attraverso la fotografia (1890-1990)*, p. 15; Sandra Zampieri, «Il primo predicatore di Geova partì da S. Germano nel 1908», *L'Eco del Chisone* (28 gennaio 1982), p. 7; «La città di Pinerolo porta aperta alle verità della Bibbia», *La Lanterna* (6 maggio 1992), p. 13; «I Testimoni di Geova celebrano i primi 80 anni», *Il Canavese* (7 dicembre 1988), p. 5; Alberto Bertone, «Cuminetti, Paschetto, Fornerone - Pionieri dell'Obiezione di Coscienza», *L'Incontro* (gennaio-febbraio 1995), p. 2. Paolo Piccioli, *Due pastori valdesi di fronte ai Testimoni di Geova*, pp. 76-81, in BSSV n. 186 (Torino, Claudiana, 2000).

avesse luogo. Tuttavia, quando non accadde nulla, furono obbligati a tornare a casa con un umore molto desolato. Come risultato, un certo numero tra loro rinnegò la fede»[81]. Nello stesso anno, un opuscolo scritto da Giovanni Luigi Fornerone, pubblicato a Pinerolo e distribuito nelle valli, non criticava solo i Cattolici, ma ancheValdesi, Metodisti, Luterani e perfino Avventisti e Mormoni[82]. Tali opuscoli - simili sotto certi aspetti alla letteratura degli Studenti Biblici - possono avere avuto qualche sortita. Dopo la delusione del 1914 rimasero appena una quindicina di Studenti Biblici a Pinerolo e San Germano Chisone. Uno di quelli che rimasero, Remigio Cuminetti, rifiutò di compiere il servizio militare nella Prima Guerra Mondiale, creando un precedente per i futuri obiettori di coscienza.

Dopo la Prima Guerra Mondiale un altro professore di lingue, Giuseppe Banchetti (pastore valdese consacrato nel 1894) tradusse altri testi per gli Studenti Biblici - tra cui *The Harp of God* e *Deliverance* – e articoli da *La Torre di Guardia*. Anche se Banchetti - come Rivoire prima di lui - non si convertì, apparentemente incorporò alcune delle credenze di Russell nei suoi sermoni. Durante gli anni venti Pinerolo rimase la sede italiana degli Studenti Biblici. A Pinerolo gli Studenti Biblici pubblicarono libri e tennero conferenze, inclusa la prima assemblea di circa 70 Studenti Biblici tenuta presso l'Hotel Corona Grossa nell'aprile 1925.

Nonostante le persecuzioni degli anni mussoliniani, i Testimoni di Geova rimasero in Italia durante tutti gli anni della guerra. Nel dopoguerra i Testimoni di Geova crebbero in modo significativo con il ritorno in Italia di convertiti dagli Stati Uniti e da altri paesi. Questi rimpatriati formarono un nuovo nucleo per le congregazioni che avevano sofferto durante gli anni della guerra.

La libertà religiosa in Italia nel ventesimo secolo

Finché le chiese americane concentrarono i loro sforzi di proselitismo tra i Valdesi, furono quasi del tutto ignorate dalla polizia. Anche se lo Statuto non garantiva libertà religiosa alle chiese minoritarie, il governo trovava più conveniente permettere agli acattolici di fare proseliti tra altri acattolici, piuttosto che permettere loro la stessa libertà nei confronti dei membri della religione ufficiale del Regno. Alla fine le condizioni cambiarono. I dissidenti valdesi

[81] *1982 Yearbook of Jehovah's Witnesses*, p. 120.

[82] Giovanni Luigi Fornerone, *Per Un Grande Risveglio Popolare, Profezie e Rivelazioni mandate dal Signore* (Pinerolo: Tipografia Sociale, 1914). L'opuscolo sostiene che i Mormoni vivono in comunità, praticano la poligamia e attendono il secondo avvento. L'autore si basava ovviamente su materiale datato, in quanto i Mormoni non osservavano più la legge della consacrazione, avevano abbandonato la poligamia e non erano più millenaristi in senso stretto.

delle valli si interessarono sempre di meno al messaggio e ai programmi dei missionari americani. Per di più, il Regno di Sardegna divenne Regno d'Italia (1861) e la sua capitale fu spostata a Roma (1870). Nel 1871 la Camera dei Deputati votò l'ordine del giorno Mancini che stabiliva l'uguaglianza di tutte le religioni davanti allo Stato per quanto riguardava la libertà personale di culto. In queste condizioni, l'unica speranza di crescita - e di sopravvivenza - per le chiese americane fu di diffondere il proprio messaggio alla popolazione cattolica dispersa. Mentre i Mormoni abbandonarono i propri sforzi missionari per quasi un secolo, gli Avventisti e gli Studenti Biblici trasferirono le loro attività di proselitismo nei maggiori centri urbani dell'Italia cattolica. Il trasferimento ebbe come risultato una maggiore notorietà, e - per quanto i plebisciti associati all'unificazione dell'Italia avessero promesso maggior libertà religiosa - le chiese minoritarie furono emarginate e iniziarono a patire maggiori persecuzioni, che raggiunsero il culmine sotto il governo di Mussolini.

I Patti Lateranensi. Benito Mussolini (1883-45) mise termine alla lunga animosità tra la Chiesa cattolica e il Regno d'Italia. Sotto il suo governo furono stipulati i Patti Lateranensi, in cui il Vaticano veniva riconosciuto come stato sovrano dal re; veniva pagato al papato un compenso per l'annessione di Roma; si stabilivano stipendi da fondi statali per il clero cattolico; il Regno faceva concessioni in materie relative al matrimonio e all'educazione. Il trattato riconfermava altresì la Chiesa cattolica come chiesa ufficiale in Italia mentre gli altri culti venivano considerati ammessi nel regno. Sia i Testimoni di Geova che gli Avventisti registrarono una crescita di persecuzioni durante gli anni del regime di Mussolini fino all'arresto ed al confino.

La Repubblica Italiana e la nuova Costituzione. Dopo la caduta di Mussolini e del fascismo alla conclusione della Seconda Guerra Mondiale, il Regno d'Italia fu sostituito da una repubblica. Una nuova costituzione adottata nel 1948 sostituì ufficialmente lo Statuto che era stato promulgato quasi un secolo prima, e pose le basi di nuove clausole di libertà religiosa messe in atto dopo la caduta del fascismo.

La Chiesa cattolica. La nuova costituzione riconosceva che: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani» e che «I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi», inclusa la parte che riconferma lo status ufficiale della Chiesa cattolica (Art. 7). Essa stabiliva pure che le future relazioni tra Stato e Chiesa sarebbero state governate da modifiche ai Patti Lateranensi, che «non richiedono procedimento di revisione costituzionale» (Art. 7).

Nel 1984 la Chiesa cattolica stipulò un nuovo concordato con lo Stato. Nei termini di queste modifiche la Chiesa cattolica non è più la Chiesa ufficiale dello Stato. Di fatto la Corte Costituzionale, anche prima del 1984, aveva stabilito che sotto la nuova Costituzione l'Italia non poteva avere una chiesa ufficiale. La Chiesa cattolica di fatto non vantò mai tale titolo dopo la Seconda Guerra Mondiale. La maggior parte degli osservatori ritiene che questo trattato sia stato voluto da Chiesa e Stato a causa della crescente secolarizzazione

della società italiana. La legalizzazione del divorzio da parte del Parlamento nel 1970, riconfermata da un referendum quattro anni dopo, e il referendum del 1981, che legalizzava l'aborto, minarono alla radice il rapporto unico tra Chiesa e Stato dei Patti Lateranensi e acuirono un conflitto crescente tra gli insegnamenti ecclesiastici e la legislazione civile in un paese la cui chiesa era ancora «ufficialmente» la Chiesa cattolica. Il nuovo Concordato stabiliva pure che a partire dal 1990 la Chiesa cattolica non avrebbe più ricevuto fondi statali (tranne che per il sistema dello 0,8 per cento descritto oltre). Per ironia, comunque, dopo il Concordato del 1984 la Chiesa cattolica di fatto riceve più denaro dal governo italiano - con il sistema dello 0,8 per cento («otto per mille») - di quanto riceveva sotto il vecchio Concordato.

Gli Acattolici. Come lo Statuto, anche la Costituzione stabiliva che: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione ... di religione... » (Art. 3) ma la nuova costituzione - per la prima volta - stabiliva altresì che «Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge» (Art. 8). La nuova costituzione definisce anche in modo specifico i tipi di libertà che le «confessioni religiose» possiedono. Ogni confessione religiosa ha il diritto costituzionale di organizzarsi in conformità alla legge italiana (Art. 8); e di «professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume» (Art. 19). La costituzione stabilisce pure che il governo non possa emanare legislazioni limitative o imporre severi oneri finanziari su un gruppo religioso a causa del mero carattere ecclesiastico o degli scopi ultimi della religione (Art. 20).

La nuova costituzione stabilisce altresì che i rapporti tra queste «confessioni religiose» e lo Stato «sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze» (Art. 8). Questa parte della nuova costituzione riflette la precedente esperienza dell'Italia con le minoranze religiose iniziata nel 1848 con l'«Editto di Emancipazione». Così come l'Editto di Emancipazione fu il prodotto di intensi negoziati tra il Re, i Valdesi e i Protestanti d'Europa, e concedeva ai Valdesi non solo i diritti politici e civili ma anche significativi benefici economici, un'intesa è allo stesso modo un accordo bilaterale tra Chiesa e Stato che spesso finisce per fornire a una chiesa non solo benefici politici e civili, ma anche economici.

Le religioni di origine americana. Il Mormonismo, l'Avventismo del Settimo Giorno e i Testimoni di Geova sono oggi diffusi in tutto il mondo, e hanno milioni di seguaci ciascuno. Nonostante il loro modesto seguito in Italia durante il diciannovesimo secolo, e la persecuzione di Avventisti e Testimoni di Geova sotto il regime di Mussolini, le religioni di origine americana hanno trovato tutte un crescente successo dopo la Seconda Guerra Mondiale. Ottenendo un maggiore accesso alla ricerca di proseliti in tutta l'Italia, hanno spostato il centro delle loro attività dalle valli valdesi ai maggiori centri urbani.

Nel ventesimo secolo il maggiore successo tra le religioni di origine americana è andato ai Testimoni di Geova. Oggi ci sono circa 400.000 Testimoni di Geova in Italia: assieme alle Assemblee di Dio e ad altri Pentecostali, si tratta del più ampio gruppo cristiano non cattolico nel paese. In Italia ci sono circa 20.000 Avventisti del Settimo Giorno e 18.000 Mormoni.

Riconoscimento ufficiale. Ciascuna chiesa ha anche raggiunto un riconoscimento ufficiale in Italia. Nel 1979 la Chiesa Cristiana Avventista del Settimo Giorno ottenne il riconoscimento della personalità giuridica e dell'ente patrimoniale[82a]. In seguito al Concordato del 1984 - che confermò che la Chiesa Cattolica non era più la chiesa ufficiale della Repubblica Italiana - divenne meno problematico per il governo estendere il riconoscimento ufficiale agli acattolici. A partire dagli anni '80 Testimoni di Geova e Mormoni iniziarono con lo stato italiano i negoziati per il riconoscimento ufficiale da parte del governo. Tutte e due le organizzazioni ecclesiastiche sono state ora ufficialmente riconosciute - i Testimoni di Geova nel 1986 e i Mormoni nel 1993 - trovandosi ora in compagnia di Cattolici, Valdesi, Avventisti del 7° Giorno, Assemblee di Dio, Battisti, Metodisti, Ebrei, Musulmani e Buddisti. Il riconoscimento ufficiale in Italia permette alle chiese di strutturarsi come enti morali (con relativi benefici fiscali); dà loro il diritto di ereditare fondi di proprietà, e il diritto di esporre targhe senza pagamento di imposta; inoltre pone le basi per la fondazione di scuole, permette ai membri di chiedere lo stato di obiettori di coscienza, e ai ministri di celebrare matrimoni con effetti civili.

Intese. La prima intesa fu quella con la Tavola Valdese una settimana dopo il nuovo concordato con la Chiesa Cattolica nel 1984. Delle tre religioni di origine americana qui studiate, solo gli Avventisti del Settimo Giorno e i Testimoni di Geova hanno ottenuto un'intesa con il governo. L'intesa (trasformata in legge nel 1988) tra gli Avventisti e il governo stabilisce che gli Avventisti del Settimo Giorno (come la Chiesa Cattolica, le Assemblee di Dio, i Luterani, gli Ebrei, i Battisti, i Valdesi e Metodisti e il Fondo Assistenziale dello Stato) possono ricevere lo 0,8 per cento dell'imposta di reddito sulle persone fisiche da parte di ogni italiano che le designa.

Poco dopo avere ottenuto il riconoscimento ufficiale nel 1986, i Testimoni di Geova iniziarono i negoziati per un'intesa con il governo. Il 20 marzo 2000 il governo ha firmato l'intesa con i Testimoni di Geova e anche con l'Unione Buddista Italiana. Queste intese devono essere approvate dal Parlamento. Si tratta del primo accordo bilaterale di tal genere che i Testimoni di Geova ottengono con qualsiasi entità governativa del mondo. L'intesa con l'Unione Buddista Italiana è la prima «con una religione che non appartiene all'ambito

[82a] Per maggiori informazioni sulla storia degli Avventisti del 7° giorno prima delle Intese cfr. Tiziano Rimoldi, *La chiesa avventista del 7° giorno e lo Stato fascista*, articolo pubblicato in *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, n. 6/2000, pp. 605-623.

del giudeo-cristianesimo»[82b]. I Mormoni non hanno ancora raggiunto un'intesa con il governo italiano ma hanno cominciato discussioni con il governo.

Cause legali, rapporti governativi e legislazione. I recenti rapporti governativi fatti in Francia, Germania, Belgio e nel Cantone di Ginevra - dove si propongono o si stabiliscono misure repressive nei confronti di religioni di minoranza - dimostrano che i nuovi movimenti religiosi - in particolare quelli non tradizionali come i tre discussi in questo saggio - sono in una situazione precaria in Europa. L'Italia - d'altro canto - è forse il paese più amichevole d'Europa verso le chiese di minoranza. Come dimostra una recente decisione della Corte di Cassazione nei confronti di Scientology, il governo italiano (o almeno la Corte) ha adottato una posizione molto simile al diritto consuetudinario degli Stati Uniti, che sostiene che non è possibile suddividere le religioni in categorie di buona fede o di falsità. Secondo la citata sentenza del 1997 della Corte di Cassazione ogni definizione rigida della religione è destinata a rivelarsi effimera e avrebbe l'effetto di limitare la libertà religiosa. Questa posizione è più moderata di quella di altri governi europei.

È vero che nel febbraio 1998 il Ministero degli Interni italiano ha pubblicato un rapporto sulle *Sette religiose e nuovi movimenti magici in Italia* che includeva critiche ad alcune Chiese evangeliche minoritarie. Ma questo rapporto, pure in parte discutibile, è molto più moderato di analoghi documenti di altri paesi europei, e non propone misure speciali contro le cosiddette «sette». Di fatto vi è una nuova proposta alla Camera dei Deputati sostenuta da ampi consensi per istituzionalizzare e migliorare il sistema con cui vengono riconosciute le minoranze religiose e per avviare intese con il governo: questo dimostra che anche i gruppi religiosi che vengono marginalizzati in alcuni paesi europei continueranno a ricevere protezione costituzionale in Italia. Tale risultato non può che essere giusto, in quanto lo Statuto non faceva distinzioni tra protestanti «maggioritari» e quanti - come le religioni di origine americana - sono in disaccordo con i gruppi di maggioranza. Il Piemonte è stato per secoli uno stato multi-religioso (Valdesi ed Ebrei). Anche se lo Statuto fu la prima estensione di libertà civili e politiche in Italia, e fu alla fine adottato dal Regno d'Italia, esso non riconosceva i Valdesi né gli Ebrei come élites aggiuntive. Per ironia, ciò ebbe come risultato un meccanismo che protesse altri gruppi, più marginali e meno storici, che invasero la penisola durante il Risorgimento. Con lo Statuto si creò anche un ambiente nel quale questi gruppi più recenti hanno prosperato in misura molto maggiore dei Protestanti maggioritari che si sono schierati con i Valdesi. E ciò ha creato opportunità per questi gruppi, che molti Protestanti maggioritari considerano oggi tanto deviati quanto la maggioranza cattolica considerava i Valdesi molti secoli

[82b] Luca Tomasi, «L'8 per mille per i buddisti e i Testimoni di Geova», *La Stampa* (Torino), 21/03/2000.

or sono. Gli stessi gruppi non tradizionali che sono stati marginalizzati in Francia, Germania, Belgio e altri paesi, sono stati ufficialmente riconosciuti in Italia, ed è stata data loro un'opportunità di entrare in accordi speciali con il governo.

Nondimeno, senza la presenza dei Valdesi tali temi religiosi non sarebbero stati affrontati nel diciannovesimo secolo. Come notava James Aitken Wylie: «A loro, in modo molto particolare, dobbiamo far risalire le libertà costituzionali di cui gode ora l'Italia... con il passare del tempo la costituzione del Piemonte fu estesa al resto dell'Italia, e tutta la nazione italiana condivide ora i frutti che sono spuntati dalla fatica e dal sangue, dalla fede incrollabile e dall'eroica devozione dei Valdesi»[83]. Perciò, secondo Wylie, «La Chiesa Valdese divenne la porta attraverso la quale la libertà di coscienza entrò in Italia... Né questa avrebbe trovato posto nella costituzione piemontese, se non fosse stato per la circostanza che esistevano i Valdesi, e che il loro grande principio distintivo richiedeva un riconoscimento»[84].

[83] WYLIE, pp. v.-vi.
[84] WYLIE, p. 210.

DALLE VALLI VALDESI AL GRANDE LAGO SALATO: UN PERCORSO DI CONVERSIONE

di Flora Ferrero

L'emigrazione[1] dalle Valli Valdesi verso il Territorio dello Utah è avvenuta nella seconda metà dell'800. L'origine della sua formazione è tra le meno note nella storia dell'emigrazione valdese. Infatti, il percorso oltreoceano fu organizzato dalla Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, più conosciuta come Chiesa mormone[2]. Si pensa generalmente che i Valdesi dello Utah si fossero convertiti negli Stati Uniti, mentre invece la loro conversione iniziò nelle Valli sin dal 1850. Utilizzo il termine "Territorio dello Utah" perché lo stato dello Utah fu organizzato solo nel 1896 e cioè 50 anni dopo l'arrivo dei primi pionieri[3] mormoni nel Grande Bacino.

Ci sono stati due periodi di emigrazione. Durante il primo, che va dal 1850 al 1867, i Mormoni svolsero la loro attività missionaria soprattutto nelle Valli. I comuni di partenza furono Inverso Pinasca, Pramollo, Prarostino e San Germano nella bassa Val Chisone; Angrogna e Torre Pellice nella Val Pellice. Mentre invece non risultano alcune partenze dalla Val Germanasca. Su un totale di 200 persone emigrarono circa 20 famiglie e cioè un centinaio di persone. Questa prima emigrazione ebbe come effetto secondario quello di creare un legame con le famiglie ancora in Italia che li seguiranno nella seconda ondata migratoria.

[1] I dati generali sulla storia dell'emigrazione mormone sono stati presi da L.J. Arrington e D. Bitton, *The Mormon Experience: A History of the Latter-day Saints*, New York, A.A.Knopf, 1979; vedasi in particolare il capitolo 5: «Dispersion and the Exodus under Brigham Young» pp. 83-105, e il capitolo 7: «Immigration and Diversity», pp. 127-144.

[2] La Chiesa ha preso questo nome dal *Libro di Mormon* che considera scrittura. Questo libro fu pubblicato per la prima volta in lingua inglese nel 1829. La Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni fu organizzata a Fayette, New York, il 6 aprile 1830.

[3] I primi pionieri arrivarono nel luglio 1847 in quello che era allora territorio messicano. Per decenni essi si insediarono in un'area che comprendeva quel che oggi sono gli stati dello Utah, dell'Idaho, del Nevada, parti della California, dell'Arizona, del Messico, del Colorado e del Wyoming. Nel processo di insediamento gli insegnamenti di Joseph Smith Jr. (il primo profeta della Chiesa mormone), si materializzarono in un sistema religioso, sociale, politico ed economico grazie all'azione del suo successore, Brigham Young.

Questa seconda ondata riguarda il periodo fra il 1880 e il 1910 quando partirono circa 25 famiglie dagli stessi comuni della prima generazione. Non erano più dei convertiti mormoni ma parenti e amici delle famiglie pioniere. Durante questo secondo periodo le relazioni tra lo Utah, il Nord Carolina e la California erano frequenti. Lo Utah era diventato il luogo di passaggio[4] dei Valdesi che viaggiavano dal Nord Carolina alla California e vice versa.

La Missione Italiana

I missionari mormoni furono tra i primi americani a visitare le Valli. Il più conosciuto era Lorenzo Snow[5] arrivato nel 1850 quando Torre Pellice stava diventando il centro della comunità valdese. A causa della limitata libertà civile e religiosa dell'epoca, la Missione Italiana[6] (1850-1867) organizzata dalla Chiesa mormone agiva nella clandestinità[7]. I luoghi di culto erano dunque le case dei convertiti a Angrogna, Prarostino e San Germano. Non si presentò il problema della dichiarazione di nascita dei figli nati da genitori mormoni. Infatti, i pastori valdesi dimostrarono di essere tolleranti, registrando i bambini sui registri valdesi. In un certo senso l'atto di nascita era più civile che non religioso, perché il battesimo non avveniva. Questa situazione era piuttosto inconsueta all'epoca. L'atto di nascita era compilato in modo diverso dal solito perché i pastori scrivevano accanto al numero dell'atto, solo il cognome del bambino e i dati sui genitori, precisando a piè di pagina il nome che il padre avrebbe dato al bambino quando avesse deciso di farlo battezzare[8]. Nella Chiesa mormone si diventa membri «non per nascita ma per adesione personale»[9] e quindi non si battezzano i neonati.

[4] Cfr. G. B. Watts, «Mormons and the Waldenses», pp. 35-44 e *Appendix*, pp. 225-259, in *The Waldenses in the New World*, Durham, NC, 1941.

[5] Dopo gli studi nell'Oberlin College presbiteriano dell'Ohio, Lorenzo Snow si convertì nel 1836 alla Chiesa mormone. Divenne uno dei Dodici Apostoli e fu incaricato da Brigham Young di svolgere una missione in Italia nel 1849.

[6] Cfr. M. W. Homer, «The Italian Mission, 1850-1867», pp. 16-21, in *Sunstone*, n. 7, Salt Lake City, Utah, maggio-giugno 1982; M. Introvigne, *I Mormoni*, Città del Vaticano, Libreria ed. Vaticana, 1993, pp. 192-197.

[7] Cfr. M. Cignoni, «I Valdesi in Italia (1848-1870)» in *Dalle Valli all'Italia. I Valdesi nel Risorgimento (1848-1998)*, Torino, Claudiana, Collana della Società di Studi Valdesi, n. 16, pp. 113-115: «Le comunità propriamente valdesi non sorsero nella situazione clandestina, necessaria prima dell'Unità, in cui operavano soprattutto i Fratelli, ma protette o comunque tollerate dallo Statuto albertino che diveniva progressivamente legge in tutta Italia. (...) E le chiese valdesi nacquero sempre alla luce del sole, nella legalità, domandando che si rispettasse lo Statuto, suscitando deliberatamente polemiche e provocando scontri con il clero e l'autorità civile».

[8] Cfr. Archivio della Tavola Valdese, «Actes de naissances et de baptêmes», Pramollo, anno 1853, n. 29: «NB. Le père a déclaré vouloir donner à son enfant le nom de Madelaine quand il jugera à propos de le faire bâtiser, dans un tems qui est encore indéterminé pour lui».

[9] Cfr. B. Bellion, «Le chiese valdesi tra razionalismo e risveglio», p. 61, in *Dalle Valli all'Italia*, op. cit.

Nel 1851, malgrado le restrizioni imposte dall'Ufficio di Censura sulla stampa, Lorenzo Snow pubblicò a Torino due opuscoli[10] missionari in francese. In seguito, nel 1852, fece tradurre e pubblicare a Londra, per la prima volta in italiano, il *Libro di Mormon*[11]. All'epoca la stampa ufficiale piemontese non fece caso ai missionari mormoni. Gli unici riferimenti allo Utah erano notizie politiche riportate sulla «Gazzetta Piemontese»[12]. L'arrivo dei missionari passò inosservato anche sui periodici[13] valdesi. Infatti, Lorenzo Snow arrivò nelle Valli quando fu interrotta la pubblicazione de «L'Echo des Vallées»[14] diretta dal pastore Jean Pierre Meille, il quale era stato inviato a Torino come evangelista, dove fondò «La Buona Novella»[15]. Mentre i missionari mormoni concentravano i loro sforzi nelle Valli, la Chiesa valdese stava muovendo i primi passi fuori dalle Valli e la stampa[16] cominciava ad interessarsi al fenomeno della evangelizzazione[17].

[10] Cfr. L. Snow, *La voix de Joseph*, Torino, Ferrero e Franco, 1851; Id., *Exposition des premiers principes de la doctrine de l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours*, Torino, Louis Arnaldi, 1851.

[11] Cfr. *The Book of Mormon*, pubblicato in italiano a Londra, stamperia di W. Bowden, 1852. Mentre la Bibbia è la «coscienza prima» della Chiesa Valdese, al contrario, il canone mormone è «aperto», cioè i mormoni credono nella rivelazione continua tramite un profeta. Alcuni dei punti essenziali della teologia mormone sono riassunti negli *Articoli di Fede* della Chiesa mormone. Ad esempio: 6- «Noi crediamo nella stessa organizzazione che esisteva nella chiesa primitiva, cioè Apostoli, Profeti, Pastori, Dottori, Evangelisti, ecc.». 7- «Noi crediamo nel dono delle lingue, della profezia, della rivelazione, delle visioni, delle guarigioni, dell'interpretazione delle lingue, ecc.»; 8- «Noi crediamo che la Bibbia è la parola di Dio, per quanto tradotta correttamente, come crediamo pure che il *Libro di Mormon* è la parola di Dio.»; 9- «Noi crediamo in tutto ciò che Dio ha rivelato, in tutto ciò che rivela ora, e noi crediamo che Egli rivelerà ancora molte cose grandi e importanti in merito al Regno di Dio».

[12] Cfr. «Gazzetta Piemontese», 10 settembre 1850, n. 226.

[13] Cfr. A. Comba «La cronaca politica del giornale valdese dal 1848 al 1861», pp. 27-35, in «La Beidana», n. 31, febbraio 1998.

[14] Cfr. «I 150 anni de «L'Eco delle Valli Valdesi», p. 26 in «La Beidana», op. cit.

[15] Cfr. A. Comba in «La Beidana», op., cit., p. 33: «Se, nel biennio epocale de «L'Echo» prima serie, lo sguardo del periodico valdese sulla politica si è ispirato al tema dell'*emancipazione*, si può dire che «La Buona Novella», già prima di dichiararlo, si vota invece all'*evangelizzazione*».

[16] Leggiamo in «La Civiltà Cattolica», a. I, vol. II, 1850, pp. 597-599, di alcuni primi episodi in Toscana che vedono per protagonisti i pastori G. P. Meille, B. Malan, B. Tron, F. Gay e P. Geymonat: «Propaganda protestante in Toscana e cenno a qualche giornale di colà. Impariamo dal «Risorgimento» de' 9 agosto ciò che il «Nazionale» di Firenze non vuol credere. Leggasi ciò che scrive il corrispondente di Firenze al «Risorgimento». La propaganda protestante qui fa proseliti non pochi, quantunque lavori in congreghe secrete e non sia sussidiata da alcun mezzo di pubblicità. Ciò vuol dire che in Toscana vi è veramente, (ciò che noi affermammo più volte) chi cerca di protestantizzarla. Raccomandiamo al «Nazionale» di Firenze di rispondere come a noi, così al «Risorgimento», che ciò è una mostruosa concatenazione di calunnie, un manicarotto da galera. (...) Ma ad ogni modo è ormai certo che in Toscana c'è PROPAGANDA PROTESTANTE... ».

[17] Cfr. G. P. Romagnani, «I valdesi nel 1848: Dall'emancipazione alla scelta italiana», in *Dalle Valli all'Italia*, op., cit., p. 96: «Volendo raffigurare in maniera emblematica i

Un percorso di conversione

Il viaggio dei pionieri valdesi verso il Grande Lago Salato fu un percorso di conversione. La parola più significativa non è il «Grande Lago Salato», anche se quando se ne parla si pensa generalmente ai Mormoni; ma bensì «un percorso di conversione» perché è proprio questa la caratteristica dell'emigrazione mormone. Le motivazioni degli emigranti si possono capire solo se si associa il fattore religioso a quello economico. I due punti essenziali da ricordare sono l'impegno della Chiesa mormone nel campo missionario, collegato al concetto del raduno degli emigranti in un unico luogo. Infatti, la vita stessa della Chiesa dipendeva dall'emigrazione e per questo scopo fu aperto un fondo per l'emigrazione dei più poveri, tra i quali si trovavano i pionieri valdesi. Il fondo denominato il «Perpetual Emigrating Fund» fu organizzato nel 1849 ed esistette fino al 1887. Il raduno fu organizzato nei minimi dettagli e nella pratica funzionava a dovere. Lo dimostra il fatto che i primi pionieri ad arrivare nella Valle del Lago Salato erano poco più di 2.000 nel 1847, mentre verso la fine dell'800 erano circa 185.000. Il programma missionario della Chiesa mormone fu sottovalutato per tutto l'800. Questo perché la Chiesa non veniva presa in considerazione. Infatti, negli ambienti evangelici si sperava più in un'unità protestante piuttosto che in un pluralismo religioso[18]:

> «The nineteenth-century historians treated other groups condescendingly or with open contempt. They never asked why Mormonism, Spiritualism, Millerism, or Christian Science emerged in the first place and lingered so long and so prominently in public view. (...) Until relatively recently, American church history continued to emphasize themes of Protestant unity rather than themes of diversity and unsettled pluralism»[19].

protagonisti dell'evangelizzazione italiana, potremmo indicare quattro figure simbolo: nell'ordine il colpoltore, l'evangelista, il pastore e la maestra». Vedasi G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, ristampa della seconda ediz. ampliata, Torino, Claudiana, 1998, p. 173: «Una tiepida fede può contentarsi di fare della saggia amministrazione valligiana; una ravvivata coscienza cristiana non può che trasformarsi in vocazione profetica e quindi in ardore espansionistico».

[18] Cfr. L. R. Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, Oxford University Press, 1986, p. 7: «Christianity was going to become more and more united in American life... (...) Catholics, Mormons, and the many non-evangelical sects of antebellum America were curiosities of a passing and not very important phase of national growth.»; Cfr. M. Cignoni, *I Valdesi in Italia*, op., cit., p. 110: «Ma dopo un primo momento di incontro e di collaborazione con le altre denominazioni, si giunge ad uno scontro che precluse la possibilità di un evangelismo unito (...) la discordia nasceva da una generale diversa impostazione teologica che portava in direzioni opposte. Pur nati tutti dal Risveglio, avevano infatti accenti e tradizioni diverse».

[19] Cfr. L. R. Moore, op., cit., pp. 13-14.

Sia negli Stati Uniti che in Europa si predicava la sicura estinzione della Chiesa mormone e si pensava che la sua crescita fosse un evento temporaneo. Cito il pastore Davide Bosio dall'articolo «Nos Vaudois dans l'Utah» perché è molto chiaro a proposito. La seconda parte di questo articolo, intitolata «Les colons vaudois» (n. 42) fu pubblicata il 17 ottobre 1913 in «L'Echo des Vallées». Leggiamo:

> «Toutefois il y a de l'espoir pour l'avenir. Le Mormonisme est en diminution, (...)»

E leggiamo nella prima parte dello stesso articolo (n. 41) intitolato «Le pays des Mormons»:

> « ... Ils ne sont aimés ni par le peuple américain, ni par plusieurs des Etats d'Europe à cause du matérialisme grossier qui s'est infiltré dans leur religion...le système Mormon, en somme, est un système religieux des plus corrompus et on ne comprend pas comment il ait pu s'étendre ...»

Come al suo inizio, nel 1830, la Chiesa mormone continua ad essere una Chiesa che «fa parlare di sé» e «animata» da «una grande febbre missionaria»[20]. Infatti, da alcuni anni si parla del suo preoccupante sviluppo, oppure del suo invidiabile programma missionario, a seconda del punto di vista. Tramite il lavoro missionario e il raduno degli emigranti nel Grande Bacino, la comunità mormone divenne una sottocultura che si contraddistingue ancora oggi nell' «American mainstream»[21]. Dunque le famiglie valdesi emigrarono per rafforzare le fondamenta della Chiesa mormone. All'epoca, emigrare nel Territorio dello Utah era la naturale conseguenza della conversione. Il loro fu un percorso di conversione: si trattava sicuramente di una prova fisica, perché il viaggio durava dagli otto ai nove mesi, ma era soprattutto una prova di fede. Nel 1900, circa 85.000 emigranti mormoni partirono dal solo porto di Liverpool, diretti in un primo tempo verso il porto di New Orleans ed in seguito verso i porti della costa Est degli Stati Uniti. Se all'epoca emigrare faceva parte della vita normale di un Valdese, al contrario, cambiare religione era inconcepibile in una società dove la religione e la vita civile erano ancora profondamente collegate. Quale futuro[22] poteva avere la Chiesa mormone

[20] Cfr. G. Bouchard, *Chiesa e movimenti evangelici del nostro tempo*, Torino, Claudiana, 1992, pp. 149-152.

[21] Cfr. L.R. Moore, op. cit., p. 46: «The American mainstream, certainly its religious mainstream, never meant anything except what competing parties chose to make of it. It was not anything fixed. It was an area of conflict».

[22] Cfr. M.W. Homer, «LDS Prospects in Italy for the Twenty-first Century», pp. 139-158, *in Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, vol. 29, n. 1, Salt Lake City, Utah, spring 1996.

in Italia se si pensa che solo quello valdese e quello ebraico erano i «culti ammessi»?

Leggiamo dall'articolo «Le pays des Mormons» (n. 41), un'altra citazione del pastore Bosio sugli inizi della Chiesa nell'Ovest:

> «La plus grande partie de l'Utah est encore à l'état de désert sablonneux, que les trains traversent sans s'arrêter, pendant des heures... le mouvement mormon eut des commencements très difficiles: il fut combattu et persécuté par les chrétiens, et c'est alors que, sous la direction de Brigham Young, les Mormons laissèrent leur pays et traversèrent pendant des mois et des mois les immenses plaines incultes de l'Amérique centrale, jusqu'à ce qu'ils arrivèrent dans l'Utah... Ils n'y trouvèrent que des sables, mais à force de travail et de persévérance ils en firent une des vallées les plus belles et riches du monde...»

Ci sono pochi documenti valdesi sulla storia dell'emigrazione valdese nel Territorio dello Utah. Il primo ad aver pubblicato alcuni articoli fu il pastore Davide Bosio. Prima della sua nomina come cappellano[23] nel 1915 fece un viaggio negli Stati Uniti come collettore in favore del Comitato di Evangelizzazione. Il resoconto del suo viaggio fu pubblicato in «L'Echo des Vallées» nel 1913. Vorrei quindi ricorrere nuovamente a citazioni dei suoi scritti. La prima di queste è tratta dall'articolo «Nos Vaudois dans l'Utah» e riguarda la seconda ondata di emigranti. Il pastore Bosio dice:

> «Les Vaudois qui vinrent ici plus tard, n'étaient pas attirés par la religion des Mormons, dont ils ne savaient probablement pas grand chose, mais plutôt par la richesse des terres de l'Utah.»
> «Les deux centres Vaudois de l'Utah sont les villes de Provo et de Ogden, à 4 heures de chemin de fer l'une de l'autre: la plus grande partie de nos Vaudois sont venus de St-Germain et de Pramol et nous pouvons vraiment considérer la vallée de l'Utah comme une succursale du Val Pérouse.»

Alcuni di questi Valdesi emigrarono con i missionari mormoni che servivano da guida. A proposito di questi missionari il pastore dice nell'articolo intitolato «Le pays des Mormons»:

> «... les Mormons sont assez connus chez nous; de temps en temps, un de leurs missionnaires est venu passer quelques semaines dans nos vallées,...»

[23] Cfr. G. Rochat, «I cappellani valdesi», Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, Opuscolo del 17 febbraio 1996, n. 177.

I missionari che visitarono le Valli durante tutta la seconda metà dell'800 erano alcuni dei primi convertiti o i loro figli, ed erano conosciuti nelle Valli. Furono loro a mantenere le relazioni tra le Valli e lo Utah. Fra tanti, il pastore Bosio cita l'esempio della famiglia di Joseph Combe di Inverso Porte:

> «A Ogden, le patriarche de la colonie est Barba Joseph Combe, ancien de l'église presbytérienne de Ogden. (...) La famille Combe a plus de 100 vaches... »

Queste «100 vaches»[24] furono la ragione principale per la quale i Valdesi non Mormoni emigrarono nel Territorio dello Utah. Secondo il censimento del 1881, Joseph Combe abitava nella frazione Chiabrand ed era «operaio in cotone». Emigrò per primo nel 1882 e sua moglie lo raggiunse con i figli l'anno seguente, accompagnata dal missionario Jacques Beus[25]. Questo missionario era il terzo degli undici figli di Michel Beus di Pramollo. Emigrò con tutta la famiglia nel 1855 a l'età di quindici anni. A venticinque anni aveva già percorso le praterie per ben quattro volte per venire in aiuto agli emigranti in arrivo dall'Europa e per accompagnarli fino al Territorio dello Utah. Nel 1881, lasciò sua moglie e tre figli perché fu chiamato a servire nella Missione Svizzera di Berna. Come i missionari valdesi prima di lui, visitò le Valli al termine della sua missione e fu senz'altro una guida sicura per gli emigranti che lo seguirono.

Non fu dato alcun seguito agli articoli del pastore Bosio. Gli emigranti dello Utah furono per così dire «persi di vista» dai periodici valdesi, mentre negli Stati Uniti l'argomento continuava a suscitare interesse. A partire dagli anni 1940 il primo autore a raccontare la storia dei Valdesi negli Stati Uniti è stato George B. Watts[26]. Prima dei suoi studi si trovavano nelle pubblicazioni valdesi solo brevi riferimenti ai luoghi di insediamento, con

[24] Quando il pastore Davide Bosio scrisse questo articolo, era consapevole che la notizia si sarebbe sparsa rapidamente. Infatti le serate attorno al caminetto o la partita a carte nella stalla erano occasioni di raccontare storie ed aneddoti di questo tipo. Per i «cowboys» americani 100 mucche erano poche ma nelle Valli Valdesi chi aveva tre mucche era già ricco! Cfr. «L'étable» in *Second livre de lecture à l'usage des Ecoles des Vallées Vaudoises*, Torre Pellice, Imp. Besson, 1902, pp. 97-100: «Malgré les conditions si peu hygiéniques dans lesquelles sont tenues la plupart de nos étables, c'est là que la famille se tient généralement pendant les journées, et surtout les soirées, d'hiver. (...) L'étable est le salon d'hiver de nos campagnards.»

[25] Cfr. H.L. Beus, *Whence and Whither. Origins and Descendants of Michael and Marianne Beus*, Provo, Utah, 1984.

[26] Cfr. G.B. Watts, op. cit.

l'eccezione di alcuni capitoli dedicati al Sud America[27]. I primi lavori[28] di stesura scientifica sulla storia della Chiesa mormone in Italia[29] dall'800 ad oggi sono dovuti a Michael W. Homer. I suoi scritti sono di notevole interesse in quanto forniscono al lettore un quadro completo sulla questione mormone in Italia.

[27] Cfr. «Les Vaudois en Amérique» in *Second livre de lecture* , op. cit., p. 172: (...) dans les pays de l'Amérique du Sud. Là, nos compatriotes, vivant au milieu de populations en grande majorité catholiques, généralement ignorantes et corrompues, doivent bien se garder de subir leur influence au point de vue moral; (...) Il est donc à désirer qu'ils gardent leur caractère particulier, leur autonomie écclésiastique et leurs relations avec les églises vaudoises d'Italie.»

[28] Cfr. M. Introvigne, *Le nuove religioni*, Milano, SugarCo. ed., 1989; Id., *I Mormoni*, op. cit.

[29] Cfr. M. W. Homer, «The Church's Image in Italy from the 1840s to 1946: A Bibliographic Essay», in *BYU Studies*, 31, Provo, Utah, spring 1991, pp. 83-114; Id., «Gli Italiani e i Mormoni» in *Renovatio*, 26, 1, gennaio-marzo, 1991.

LA DEMOGRAFIA STORICA E LO STUDIO DEI GRUPPI CONFESSIONALI

di Carla Ge Rondi

Parafrasando Ariès[1], si può affermare che il comportamento demografico di una comunità, ossia il suo modo di essere, di riprodursi e di morire riflette l'immagine della sua civiltà, dei suoi modelli culturali e delle scelte che la sua storia l'ha condotta ad operare. Se ne deduce, pertanto, che non è lo status di minoranza di per sé che determina le modalità differenziali dei livelli e della evoluzione della fecondità o della mortalità ma, piuttosto, le caratteristiche sociali, demografiche ed economiche tipiche di coloro che appartengono al gruppo: quando tali caratteristiche della minoranza e della maggioranza della popolazione sono uguali ci si aspetta che le differenze di comportamento vengano meno[2]. In proposito deve inoltre essere sottolineato che se si può considerare tipica della società contemporanea l'omologazione dei comportamenti demografici, viceversa la variabilità dei comportamenti è da considerare tipica delle società del passato, quando molto più forte era la dipendenza dell'individuo dall'ambiente ed era, quindi, più la natura a dominare l'uomo che l'uomo a controllare la natura. Pertanto, è soprattutto quando si porta l'analisi su società di *ancien régime*, ossia pretransizionali, che l'identificazione di comportamenti demografici differenziali consente di dedurre la presenza di differenti caratteristiche sociali ed economiche nel gruppo oggetto di studio rispetto ad altri gruppi assunti a termine di confronto.

Prima di entrare al centro dell'argomento da trattare, ossia l'impiego della demografia storica nello studio di quel particolare tipo di sotto-popolazione costituito dai gruppi confessionali e, nel caso particolare, da quelli valdesi e cattolici di Torre Pellice, pare opportuno soffermarsi, almeno in sintesi, sui fattori che presiedono alla trasformazione demografica di una minoranza facendo allo scopo puntuale riferimento agli schemi analitici proposti dal Della Pergola[3] nell'unico saggio che, per quanto noto, sia stato scritto sull'argomento:

[1] P. Ariès, *Histoire des populations françaises*, Paris, Editions du Seuil, 1971.

[2] C. Goldscheider, P. R. Uhlenberg, *Minority Group Status and Fertility*, «American Journal of Sociology», (Chicago) LXIV,1969, p. 361.

[3] S. Della Pergola, *La trasformazione demografica della diaspora ebraica*, Torino, Loescher, 1983, pp. 16-17.

a. il bilancio del movimento naturale, ossia la differenza fra il numero delle nascite e dei decessi di persone identificate con la sotto-popolazione considerata in un certo intervallo di tempo
b. il bilancio del movimento migratorio, ossia la differenza fra il numero degli immigrati e degli emigrati facenti parte della nostra sotto-popolazione nello stesso intervallo di tempo
c. il bilancio dei cambiamenti di appartenenza o di identificazione, ossia la differenza fra il numero delle accessioni alla sotto-popolazione da parte di persone che ne erano estranee anteriormente, e delle secessioni da essa in seguito alla preferenza per un'altra sotto-popolazione.

Sottolinea peraltro il Della Pergola[4] che, nell'analisi di specifiche sotto-popolazioni, si deve tenere conto oltre che delle variabili previste dalla teoria demografica generale per quanto attiene la fecondità (comportamento nei confronti della riproduzione), la nuzialità (intensità e cadenza dell'accesso al matrimonio) e la mortalità, anche di quei fattori peculiari che aiutino a spiegarne le particolari caratteristiche demografiche:

> In generale, nella spiegazione delle differenze nelle variabili «dipendenti» (per esempio il tasso di accrescimento della popolazione, il livello di fecondità finale, la speranza di vita alla nascita) è necessario individuare un numero maggiore di variabili «intermedie», dalla cui mutevole combinazione vengono generate le tendenze osservabili a livello più aggregativo. …Ciascuno di questi fattori demografici più specifici, a sua volta, deve essere posto in relazione con un certo numero di variabili esplicative, o «indipendenti», la cui trasformazione nel corso del tempo o attraverso lo spazio darà luogo, in ultima analisi, ai processi demografici osservati.

Cogliere gli aspetti quantitativi del processo demografico ed individuare le manifestazioni delle variabili intermedie, attraverso le quali risalire alle variabili indipendenti, ossia alle determinanti del comportamento demografico, sia a livello individuale sia a il livello societario, è tra i compiti della demografia storica che, per raggiungere tali obiettivi si avvale di due metodologie di indagine, quella aggregativa o macrodemografica e quella nominativa o microdemografica. La prima è basata sulla enumerazione di eventi (nascite, morti, matrimoni, ecc.) espressi da una collettività in un dato intervallo temporale mentre la seconda si fonda sulla rilevazione intrecciata di eventi riferiti ai singoli componenti della collettività (individui, aggregati domestici). L'uso dell'una o dell'altra è funzione sia degli obiettivi conoscitivi specifici perseguiti sia delle fonti disponibili. Per esempio, attraverso un'analisi aggregativa è possibile cogliere con relativa facilità gli aspetti quantitativi del processo demografico: l'evoluzione dell'ammontare della popolazione e delle componenti della dinamica. Per cogliere i comportamenti

[4] S. Della Pergola, *op. cit*., p. 20.

individuali che sono all'origine di tale dinamica occorre, viceversa, riferirsi a metodi di analisi nominativa, sia attraverso la ricostruzione delle famiglie sia, in modo ancora più articolato, mediante l'integrazione fra ricostruzione delle famiglie e ricostruzione degli aggregati domestici.

Ricorrendo all'apparato metodologico disponibile in demografia storica si è quindi cercato di delineare il comportamento demografico delle popolazioni di religione valdese e di religione cattolica a metà del XIX secolo con riferimento, in particolare, alla comunità di Torre Pellice.

L'evoluzione dell'ammontare dei due gruppi confessionali ai censimenti sabaudi del 1838, 1848 e 1858 può essere desunto dalla Tab. 1. Possiamo innanzitutto rilevare che gli acattolici (erano così definiti in sede censuaria) nel 1838 costituivano l'1 per cento della popolazione piemontese ed un sesto di quella presente nella divisione amministrativa di Pinerolo, in un rapporto di 1 a 5 con i cattolici. Il fenomeno costituito dall'insediamento preferenziale pinerolese, storicamente giustificato, è più che noto, così che non è tanto interessante rilevarne l'esistenza quanto la continuità nel tempo o, meglio, la sua persistenza anche dieci anni dopo la promulgazione dell'editto di Carlo Alberto. Va nondimeno rilevato che tale editto riuscì a sortire qualche effetto sia ridistributivo sia attrattivo come dimostrano l'evoluzione positiva, anche se debole, che tra il 1848 e il 1858 interessò la popolazione evangelica a livello dell'intero complesso regionale (il tasso di incremento medio annuo fu di poco inferiore al 2 per mille) e, in contrapposizione, quella negativa che nello stesso arco temporale interessò l'area di Pinerolo (-2,5 per mille). D'altra parte tra il 1838 e il 1848 il ritmo al quale si accrebbe la popolazione acattolica fu particolarmente sostenuto (pari a quasi l'8 per mille) e doppio rispetto a quello della popolazione cattolica.

Di particolare interesse si configura il caso di Torre Pellice[5] ove il gruppo confessionale minoritario è quello cattolico. Qui notiamo che, a fronte di una tendenza alla stazionarietà da parte della comunità valdese, la comunità cattolica subisce uno straordinario incremento dovuto sia ad un saldo migratorio fortemente positivo (pari nella media ventennale al 14 per mille: per i valdesi fu inferiore al 2 per mille) sia ad una rilevante eccedenza della natalità sulla mortalità. Senz'altro utile pare a questo punto soffermarsi sui principali caratteri di questi due fenomeni facendo riferimento alle stime ottenute mediante l'applicazione della tecnica nota come *inverse projection*[6]

[5] I dati di base sono stati desunti da D. Armando, *La popolazione di Torre Pellice nell'Ottocento*, tesi di laurea in Economia e commercio, Università degli studi di Torino, a.a. 1995-96.

[6] La procedura impiegata è quella base di Lee come proposta nel programma RAP! (a passo quinquennale) distribuito in A. Rosina, F. Rossi, *Ricostruzioni aggregate dei processi evolutivi delle popolazioni*, Padova, Cleup, 1994.

La struttura per età, ignota, delle popolazioni iniziali è stata mutuata da quella delle popolazioni stabili associate ai modelli standard di mortalità di Coale e Demeny, regione

. Tali stime sono presentate nella Tab. 2 insieme con quelle relativa alla città di Pinerolo, che si è ritenuto di proporre come popolazione di confronto sia perché di maggiori dimensioni sia perché caratterizzata da un comportamento intermedio tra quelli delle due comunità di Torre Pellice, nettamente contrapposti, come apparirà evidente.

La lettura della citata Tab. 2, consente innanzitutto di rilevare che sia la natalità sia la mortalità erano tra i cattolici superiori che tra i valdesi: di ben dieci punti la prima e di oltre cinque punti la seconda, se si guarda alla media del periodo considerato. Entrambi i gruppi confessionali mostrano tuttavia quella vulnerabilità agli eventi esogeni, tipica delle esperienze pretransizionali, che si manifesta nelle fluttuazioni dei valori delle componenti della dinamica naturale (ricordiamo che i dati in esame sono medie quinquennali, quindi già depurati degli effetti della variabilità di brevissimo periodo). L'instabilità del comportamento demografico, che impedisce di delinearne una qualsiasi tendenza di fondo, è in particolare governata dalla mortalità caratterizzata, nel periodo da noi esaminato, da almeno due crisi attribuibili ad epidemie di colera. La prima si verificò nel 1850 quando il numero dei decessi a Torre Pellice superò del 50 per cento quello normale[7] colpendo in misura più o meno uguale cattolici e valdesi; ben più grave fu la crisi del 1854 che, invece, colpì soprattutto la popolazione valdese causando quasi il raddoppio dell'ammontare dei morti. Tale crisi, peraltro, si manifestò in forma meno drammatica a Torre Pellice che a Pinerolo, risparmiata da quella precedente, ma ora interessata da un rialzo superiore al 170 per cento.

Al di là delle crisi, fenomeni repentini e temporanei, notiamo come fosse strutturalmente diversa la mortalità dei valdesi rispetto a quella dei cattolici. Beneficiavano, infatti, i primi di una speranza di vita alla nascita straordinariamente più elevata di quella dei secondi (35,9 anni contro 29,8 nella media del periodo: si noti che la vita media in provincia di Torino negli anni 1881-82 è stata stimata pari a circa 36 anni e mezzo) che traduce

Est, livello 6 (Pinerolo e cattolici con r=0,006) e livello 7 (valdesi con r=0,0008): A.J. Coale, P. Demeny, *Regional Model Life Tables and Stable Population,* New York, Academic Press, Second Edition, 1983. Quali tavole di mortalità si sono utilizzate quella del livello 1 (MF) del modello Est e quella della provincia di Torino costruita per gli anni 1881-82 e gentilmente messa a disposizione da Lorenzo Del Panta.

I dati di movimento e l'ammontare totale della popolazione della città di Pinerolo sono stati desunti da G. Muttini Conti, *La popolazione del Piemonte nel secolo XIX*, Torino, ILTE, 1962; la corrispondente fonte per le popolazioni cattolica e valdese di Torre Pellice è: D. Armando, *La popolazione di Torre Pellice nell'Ottocento*, op. cit.

[7] L' esistenza e l'entità delle crisi sono state individuate mediante il consueto metodo delle medie mobili modificate (Cfr. L. Del Panta, M. Livi Bacci, *Chronologie, intensité et diffusion des crises de mortalité en Italie: 1600-1850*, "Population", (Paris) 1977, n. speciale.

un livello di mortalità infantile di molto inferiore: un figlio di genitori di religione evangelica aveva una probabilità su quattro di morire entro il primo compleanno; un figlio di genitori di religione cattolica ne aveva una su tre. Per di più si può rilevare che le condizioni di sopravvivenza dei cattolici sembrano deteriorarsi nel corso del tempo in contrapposizione alla relativa stabilità di quelle dei valdesi e, addirittura, al miglioramento di quelle dei cittadini di Pinerolo.

Vi è, come è noto, una stretta correlazione positiva tra mortalità infantile e fecondità in regimi demografici caratterizzati da assenza di controllo volontario della procreazione e in cui l'allattamento materno è di norma, in quanto il prematuro decesso di ogni neonato riduce la durata degli intervalli genesici. Le differenze nella mortalità infantile si riflettono, quindi, su quelle del comportamento riproduttivo poiché i cattolici, con un numero medio di figli per donna pari a 5,3, risultano senz'altro più fecondi dei valdesi (4,1). A simili conclusioni si perviene se, anziché riferirsi alla fecondità totale, si porta l'attenzione solo su quella matrimoniale delle famiglie stabili, stimata mediante le tecniche di analisi nominativa[8]. La discendenza finale, a partire dai 20 anni, risulta infatti pari a 7 figli per i cattolici e a 6,6 figli per i valdesi. D'altra parte, poiché l'età di accesso al matrimonio è una delle più rilevanti variabili esplicative del livello della fecondità, occorre sottolineare che le nubili di religione cattolica si sposavano mediamente oltre un anno prima delle loro concittadine valdesi (rispettivamente a 23,8 anni e a 25,1 anni).

Ritornando ancora sulle condizioni della mortalità, si può desumere dalla Tab. 2 e, più in particolare, dallo scarto tra tasso netto e tasso lordo di riproduttività, che l'età media alla maternità (31 anni) poteva essere raggiunta da meno della metà delle neonate cattoliche ma da quasi sei su dieci delle neonate valdesi: la differenza è comunque imputabile ai diversi ostacoli incontrati nella sopravvivenza fino al primo compleanno poiché, per coloro che fossero riuscite a raggiungerlo, il rischio di morire entro i 31 anni era praticamente uguale, pari a circa il 25 per cento[9]. Nelle precedenti righe si è cercato di delineare, senz'altro in modo sommario, il comportamento demografico dei due gruppi confessionali che abitavano Torre Pellice alla metà dell'Ottocento. Il quadro che ne è emerso ha messo in luce apprezzabili differenze nei confronti della riproduttività ma, soprattutto, nelle condizioni di sopravvivenza dei bambini. Sulla base delle premesse all'inizio poste, pare dunque lecito ipotizzare non solo l'esistenza di differenti sistemi personali di valori ma anche di differenti caratteristiche socio-economiche individuali, sulle quali varrebbe sicuramente

[8] La stima della fecondità come quella relativa agli indicatori di cadenza della nuzialità è stata desunta da D. Armando, *La popolazione di Torre Pellice nell'Ottocento*, op. cit.

[9] La stima è stata ottenuta supponendo la mortalità infantile uguale per i maschi e per le femmine.

la pena di indagare più a fondo. Si vuole qui ricordare, ad esempio, il diverso grado di alfabetizzazione dei due gruppi, proprio per il ruolo svolto da tale variabile sulla qualità delle cure durante la prima infanzia: l'analfabetismo maschile[10] si aggirava intorno al 16 per cento tra i valdesi e intorno al 40 per cento tra i cattolici; quello femminile era di poco superiore al 40 per cento tra le valdesi e prossimo al 60 per cento tra le cattoliche.

[10] Il dato riguarda gli sposi ed è desunto da D. Armando, *La popolazione di Torre Pellice nell'Ottocento*, op. cit.

Tab. 1. L'evoluzione della popolazione cattolica ed evangelica (acattolica)

	Divisione di Pinerolo				Piemonte			
	cattolici		acattolici		cattolici		acattolici	
anni	censiti	r	censiti	r	censiti	r	censiti	r
1838	106.857		20.141		2.629.034		20.547	
1848	111.521	4,3	21.705	7,5	2.730.333	3,8	22.231	7,9
1858	112.944	1,3	21.160	-2,5	2.709.820	-0,8	22.627	1,8

r = tasso di incremento medio annuo (per 1000)
Fonte: G. MUTTINI CONTI, *La popolazione del Piemonte nel secolo XIX*, Torino, ILTE, 1962.

	Torre Pellice			
	cattolici		valdesi	
anni	censiti	r	censiti	r
1838	717		2.182	
1848	879	20,4	2.271	4,0
1858	1.036	16,4	2.293	1,0

Fonte: D. ARMANDO, *La popolazione di Torre Pellice nell'Ottocento*, Tesi di laurea in Economia e Commercio, Università degli studi di Torino, a.a. 1995/96.

Tab. 2. Risultati dell'inverse projection

a) Tassi generici (per 1000)

		Natalità			Mortalità			Saldo naturale			Saldo migratorio	
		Pinerolo	Torre Pellice		Pinerolo	Torre Pellice		Pinerolo	Torre Pellice		Torre Pellice	
Pinerolo	Torre Pellice		cattolici	valdesi		cattolici	valdesi		cattolici	valdesi	cattolici	valdesi
1836-40	1838-42	36,3	44,6	26,9	32,8	30,8	23,6	3,5	13,8	3,3	11,9	0,9
1841-45	1843-47	37,4	33,8	28,9	32,5	30,5	26,1	4,9	3,3	2,8	11,6	0,9
1846-50	1848-52	34,8	43,6	31,1	31,2	39,9	34,1	3,6	3,7	-3,0	13,5	2,4
1851-55	1853-57	34,0	34,3	30,8	38,6	32,1	30,7	-4,6	2,2	0,1	13,5	2,4
1856-60	1858-62	34,8	42,0	29,7	27,7	33,7	24,3	7,1	8,3	5,4		
media		35,5	39,7	29,5	32,6	33,4	27,8	2,9	6,3	1,7	12,6	1,7

b) Indicatori di mortalità

		Vita media alla nascita			Probabilità di morte a 0 anni (per 1000)		
		Pinerolo	Torre Pellice		Pinerolo	Torre Pellice	
Pinerolo	Torre Pellice		cattolici	valdesi		cattolici	valdesi
1836-40	1838-42	30,6	34,3	40,0	314,9	264,9	195,0
1841-45	1843-47	30,7	31,8	37,6	313,2	298,7	223,7
1846-50	1848-52	31,2	25,0	29,7	306,7	399,3	328,3
1851-55	1853-57	24,1	28,8	32,6	413,4	341,6	288,1
1856-60	1858-62	34,4	29,2	39,8	263,2	334,5	198,4
media		30,2	29,8	35,9	322,3	327,8	246,7

c) Indicatori di fecondità

		Tasso di fecondità totale			Riproduttività lorda		Riproduttività netta	
		Pinerolo	Torre Pellice		Torre Pellice		Torre Pellice	
Pinerolo	Torre Pellice		cattolici	valdesi	cattolici	valdesi	cattolici	valdesi
1836-40	1838-42	5,0	6,1	3,7	3,0	1,8	1,7	1,1
1841-45	1843-47	5,2	4,5	4,0	2,2	1,9	1,1	1,2
1846-50	1848-52	4,8	5,8	4,4	2,8	2,1	1,2	1,0
1851-55	1853-57	4,7	4,5	4,3	2,2	2,1	1,1	1,1
1856-60	1858-62	4,7	5,5	4,2	2,7	2,0	1,3	1,3
media		4,9	5,3	4,1	2,6	2,0	1,3	1,1

L'ANDAMENTO DEMOGRAFICO DELLE COMUNITÀ DI TORRE PELLICE, LUSERNA E SAN GIOVANNI PRIMA E DOPO IL 1848

di Roberto Bernasconi

1. *Introduzione*

Il presente lavoro ha lo scopo di portare un ulteriore contributo alla conoscenza della popolazione della Val Pellice, mediante un approccio di tipo microdemografico che permette di analizzare i fenomeni demografici fondamentali della comunità (fecondità, nuzialità e mortalità) partendo dal nucleo più essenziale: la famiglia.

La demografia ha dato il suo contributo ai numerosi studi che hanno trattato sotto aspetti differenti le vicende di un popolo spesso discriminato per la propria fede religiosa e sottoposto a persecuzioni prima della completa integrazione nella struttura sociale. Gli studi demografici possono essere ricondotti essenzialmente a due tipologie:

- analisi del movimento naturale della popolazione, ossia della fecondità, della mortalità, della nuzialità (tramite il conteggio delle nascite, dei decessi e dei matrimoni, ed il loro confronto con la popolazione ad una certa data);
- analisi del fenomeno migratorio, fatto sociale che in Val Pellice ha coinvolto circa 15.000 persone nei decenni a cavallo dell'inizio del secolo.

Il metodo utilizzato per lo studio del movimento naturale delle due comunità fu proposto e sviluppato da L. Henry[1] al fine di ottenere informazioni sul livello di fecondità, partendo dalle informazioni contenute nelle fonti archivistiche, costituite principalmente dai registri parrocchiali.

Tale procedura venne introdotta nel 1956 e riscosse un immediato successo nell'ambiente degli studi demografici, rilanciando soprattutto il ramo dell'ana-

[1] Fleury M.-Henry L.: *Des registres paroissiaux à l'histoire de la population. Manuel de dépouillement et de l'exploitation de l'état civil ancien*, Paris, INED, 1956.

lisi storica; vennero analizzate numerose comunità che permisero di delineare alcuni modelli di comportamento estensibili a società del passato.

In questo lavoro è stata realizzata un'applicazione del metodo di Henry, e proprio per il notevole impiego di risorse richiesto, è stato necessario circoscrivere la ricerca sia in ambito territoriale sia in quello temporale.

Si è optato per l'analisi della popolazione di Torre Pellice, in un primo tempo, e Luserna San Giovanni successivamente poiché esse rappresentano adeguatamente l'intera valle, in quanto occupano un ruolo di centrale importanza rispetto gli altri comuni ed inoltre vi è una rilevante presenza di popolazione cattolica che permette un'analisi comparata delle abitudini demografiche di due differenti comunità.

Le famiglie prese in considerazione sono quelle costituitesi nel periodo che va dal 1840 al 1865; i motivi di questa scelta sono riconducibili all'esigenza di definire i comportamenti demografici nel periodo antecedente all'emigrazione transoceanica e al desiderio di conoscere una popolazione che si trasforma per effetto del passaggio da un'economia agricola ad una industriale (nuove condizioni socio-economiche, immigrazione per far fronte alle richieste della fabbrica, ecc….).

Il metodo della ricostruzione nominativa basandosi integralmente (o quasi) sulle notizie contenute nei registri parrocchiali, permette la ricostruzione della storia riproduttiva delle coppie della zona geografica prescelta.

La possibilità di fare una ricostruzione dipende in gran parte dalla bontà delle fonti utilizzate, dal loro stato di conservazione, dall'accuratezza e dalla precisione delle rilevazioni, dalla continuità temporale delle registrazioni contenute. È stato così necessario indagare preliminarmente le fonti per poter definire il periodo più consono per la ricerca; alcuni requisiti non presenti con continuità fino al 1838 nei libri parrocchiali valdesi hanno fatto scegliere questa data come anno di partenza per l'esame delle famiglie.

Il programma utilizzato[2] è un'applicazione concreta della metodologia microdemografica, improntata soprattutto sulla ricostruzione degli eventi relativi alle famiglie facenti parte della coorte matrimoniale che va dal 1840 al 1865, mentre sono state poste solo in secondo piano le informazioni rispetto i gruppi familiari di cui non era nota l'origine, a dimostrazione di come l'effettiva realizzazione di un lavoro di questo tipo sia in funzione tanto del metodo quanto delle possibili applicazioni tecnologiche.

Il principale obiettivo di questo lavoro è rappresentato dallo studio della fecondità in quanto il metodo ha proprio in questo scopo la sua ragione d'essere, inoltre è in questo ambito che esplica la sua massima utilità, dando

[2] Si è proceduto a concretizzare il metodo tramite la realizzazione di un software che, utilizzando i sofisticati strumenti di gestione dei dati predisposti da Microsoft Access per Windows, versione 2.0, mette in relazione tutte le informazioni relative ad una stessa famiglia.

la possibilità di valutare la strategia riproduttiva delle coppie attraverso la determinazione di valori sintetici di questo fenomeno. Sono stati calcolati i tassi di fecondità per età della donna e per età al matrimonio; gli intervalli genesici ed altri indicatori che hanno reso possibile attribuire alle coppie dei due comuni osservati un modello di fecondità di tipo naturale.

A questo sono state affiancate altre analisi sulla nuzialità e sulla mortalità (in particolare quella infantile) che hanno permesso di conoscere in modo particolareggiato la popolazione oggetto di studio; il tutto in un'ottica di comparazione tra le collettività presenti a Torre e Luserna, al fine di individuarne i caratteri comuni e differenti di cattolici e valdesi.

2. *Caratteri generali*

La Val Pellice prende il nome dal torrente che l'attraversa in tutta la sua lunghezza; confina con la Valle del Po, la Val germanasca e la Val Chisone, oltre che con la regione francese del Queyras con le quali le comunicazioni sono sempre state difficoltose a causa delle altitudini dei colli di collegamento.

Agli inizi del XIX secolo le località di Torre Pellice e Luserna San Giovanni erano popolate di abitanti per lo più impiegati in attività agricole, anche se erano già state poste le basi dello sviluppo industriale che portarono, lungo il secolo, a notevoli variazioni sociali ed economiche.

La tabella 1 mette in rilievo la composizione della popolazione per le due località, suddivisa per religione professata.

La popolazione cattolica è aumentata nel corso degli anni, sia a Luserna San Giovanni che a Torre, sia in valore assoluto che in quello percentuale. La popolazione valdese, viceversa, oltre a diminuire in valore percentuale ha subito, negli anni compresi tra il 1848 e il 1861, soprattutto a Luserna San Giovanni, una diminuzione evidente in valore assoluto (passando da 2132 nel 1848 a 1757 nel 1861).

Tabella 1: popolazione di Torre Pellice e Luserna San Giovanni nell'Ottocento[3]

Anno	Luserna San Giovanni				Torre Pellice			
	Pop. Valdese		Pop. cattolica		Pop. valdese		Pop. cattolica	
	v. assol.	% sul tot.	v. assol.	% sul tot.	v. assol.	% sul tot.	v. assol.	% sul tot.
1814	1760	66,0	910	34,0	----	----	----	----
1823	1780	65,6	933	34,4	1865	77,5	540	22,5
1837	1998	64,0	1123	36,0	2182	75,3	717	23,7

[3] I dati sono stati reperti da censimenti e da consegne delle famiglie per il periodo 1823-1881. Per i dati del 1814 si è attinto da: M. Dossetti, *La demografia delle Valli valdesi dal 1686 al 1800*, in Bollettino storico-bibliografico subalpino, 1981.

1848	2132	61,0	1362	39,0	2271	72,1	879	27,9
1858	1937	57,7	1420	42,3	2293	68,9	1036	31,1
1861	1757	51,5	1652	48,5	2233	61,2	1418	38,8
1871	2142	51,4	2023	48,6	2224	57,3	1777	42,7
1881	2068	49,5	2104	50,5	2478	53,8	2124	46,2

I tassi di incremento medi annui[4] evidenziano una variazione complessiva sempre positiva in tutti i periodi considerati, anche se non è chiaramente delineabile una tendenza; una popolazione cattolica che cresce in misura sostanzialmente costante di poco superiore ai due punti percentuali per anno; una popolazione valdese che diminuisce costantemente il suo livello di crescita fino al 1848; dopo di allora comincia addirittura a diminuire in valore assoluto.

Il saldo naturale mostra le caratteristiche tipiche di una società in epoca antecedente la transazione demografica: l'elevato livello di natalità è quasi del tutto annullato dalla forte mortalità, con la conseguenza di rendere il saldo naturale solo lievemente positivo.

Se il saldo naturale riflette le tipicità della natalità e della mortalità nei periodi considerati, il saldo migratorio ha una sua logica immediatamente decifrabile: l'immigrazione cattolica è andata via via crescendo nel corso degli anni mentre quella valdese è dapprima diminuita per poi diventare negativa (a Luserna San Giovanni già nel periodo 1838-47 risulta negativa), con un numero di emigrazioni maggiore del rispettivo numero di immigrazioni, primo segno di quel fenomeno che caratterizzò negli anni successivi la popolazione in questione.

[4] Il prospetto che segue riporta i valori dei tassi tra il 1838 ed il 1881:

	1824-37		**1838-47**		**1848-57**		**1858-61**		**1862-71**		**1872-81**	
	Lus.	**Torre**	**Lus.**	**Torre**	**Lus.**	**Torre**	**Lus.**	**Torre**	**Lus.**	**Torre**	**Lus.**	**Torre**
Valdesi	0,89	1,13	0,72	0,40	-1,06	0,10	3,19	-0,66	2,22	-0,04	0,39	1,09
Cattolici	1,44	2,05	2,17	2,06	0,46	1,66	5,17	8,16	2,28	2,28	0,44	1,80
Totali	1,08	1,24	1,26	0,97	-0,44	0,55	0,51	2,34	2,25	0,92	0,02	1,41

Tabella 2: saldo naturale e migratorio[5]. Popolazione cattolica e valdese (1838-61, valori assoluti)

Periodi	Luserna San Giovanni				Torre Pellice			
	Saldo naturale		Saldo migratorio		Saldo naturale		Saldo migratorio	
	cattolici	valdesi	cattolici	valdesi	cattolici	valdesi	cattolici	valdesi
1838-47	96	143	143	-9	67	68	95	21
1848-57	30	97	28	-292	28	-33	129	55
1858-61	48	50	184	-230	28	45	354	-105

Dopo aver analizzato i mutamenti quantitativi della popolazione ed averne, ove possibile, individuato le cause naturali e migratorie si può approfondire ora l'aspetto relativo alla struttura della popolazione stessa in base al sesso, all'età e allo stato civile.

Il rapporto di mascolinità presenta lievi oscillazioni che non sono dovute a cause particolari: si alternano nel corso degli anni una maggioranza maschile ed una femminile, con una parità assoluta nel 1837 per quanto riguarda la comunità di Torre Pellice.

L'analisi della struttura per età è basata sulle informazioni desunte dal censimento del 1858; non è stato possibile, date le modalità di aggregazione dei dati, calcolare l'indice di vecchiaia.

I rapporti di mascolinità mostrano una tendenza molto simile a quella dettata dalle regole generali per Luserna San Giovanni, mentre per Torre Pellice mostrano un andamento esattamente contrario. La letteratura indica come l'indice di mascolinità vada riducendosi gradatamente a partire dal valore di 105-106 alla nascita, sino a quello di 100 raggiunto attorno ai 30 anni[6], quindi il rapporto diminuisce ulteriormente nelle fasi successive.

Tabella 3: struttura per età della popolazione residente al 1858

età	Luserna San Giovanni				Torre Pellice			
	M	F	M/F*100	% sul tot.	M	F	M/F*100	% sul tot.
3 mesi-18 anni	766	718	106,7	44,2	649	710	91,4	40,8
19-45 anni	492	468	105,1	28,6	589	593	99,3	33,5
46-72 anni	400	416	96,1	24,3	364	346	105,2	21,3
Oltre 72 anni	45	52	86,5	2,9	47	31	151,6	2,4

[5] I saldi naturali sono stati ottenuti come differenza tra nascite e decessi. Il saldo migratorio è stato calcolato nel modo seguente: S.M.=Pop. Finale-(Pop. Iniziale + Saldo naturale).

[6] Non è possibile trovare un valore valido per tutte le popolazioni in quanto il punto di equilibrio è funzione della struttura e della dinamica di ogni singolo paese.

Come già ricordato in precedenza, il principale obiettivo dello studio è rappresentato dall'analisi della fecondità in tutte le sue componenti.

Parallelamente all'analisi della fecondità e delle sue componenti si sono potuti studiare anche le caratteristiche legate ai matrimoni e ai decessi, eventi strettamente legati al fenomeno della fecondità.

Nei successivi tre paragrafi verranno così analizzati i tre fenomeni, puntando l'attenzione in particolare ai risultati ottenuti dallo studio della fecondità delle coppie analizzate.

3. *Le nascite*

Generalità

La fecondità è l'argomento di maggior interesse del nostro lavoro, per cui è su di essa che concentreremo l'attenzione.

Una buona descrizione della fecondità deve tenere conto dell'età della donna, del fatto che sia sposata o meno, dell'ordine di nascita dei figli messi al mondo; nel nostro caso abbiamo preso in considerazione donne sposate e di conseguenza occorre anche valutare la durata del matrimonio, possibilmente in combinazione con l'età al matrimonio.

In questo paragrafo si mette in evidenza ogni aspetto legato alla fecondità (età della madre al parto, durata del matrimonio alla nascita, intervalli tra parti); inoltre si evidenziano altri aspetti legati al fenomeno quali ad esempio età media all'ultimo parto e la probabilità di accrescimento della prole.

Osserviamo dalla tabella 4 che le nascite nei due comuni considerati seguono un andamento simile. Infatti, in entrambi i comuni il peso relativo delle nascite cattoliche tende a crescere nel tempo, con la conseguente diminuzione di quello valdese.

Tabella 4: peso relativo delle nascite (periodo 1841-65)

Periodo	Luserna San Giovanni				Torre Pellice			
	valdesi		cattolici		valdesi		cattolici	
	%	v.ass.	%	v.ass.	%	v.ass.	%	v.ass.
1841-45	61,5	325	38,5	204	68,9	275	31,1	129
1846-50	58,9	346	41,1	239	66,3	378	33,7	152
1851-55	57,0	309	43,0	233	65,9	375	34,1	176
1856-60	50,2	294	49,8	291	64,0	290	36,6	162
1861-65	42,6	251	57,4	337	55,1	265	44,9	191

L'analisi dei quozienti di natalità fa notare che i valori si attestano attorno al 30‰ per i torresi, mentre valori lievemente superiori si osservano per Luserna; nell'ultimo periodo considerato si ha una caduta per entrambi i

comuni, ma è Luserna a risentirne in misura superiore con l'indice che scende al 24,2‰ (per Torre invece 27,5‰).

L'analisi comparata dei quozienti delle due collettività (tabella 5), evidenzia risultati differenti tra loro; i quozienti valdesi sono sostanzialmente costanti attestati attorno al 30‰, mentre i valori cattolici calano per Torre e, viceversa, crescono per Luserna San Giovanni.

I motivi della diminuzione dei valori osservati a Torre, per quanto riguarda la popolazione cattolica, possono essere imputati quasi del tutto alla forte immigrazione degli anni a cavallo dell'unificazione per cui ad un aumento del numero di abitanti, non sempre corrispondeva un aumento del numero delle famiglie con la conseguenza di ridurre il quoziente di natalità senza che vi sia stato un cambiamento nelle abitudini riproduttive.

Rimane comunque evidente il maggiore livello della natalità cattolica rispetto a quella valdese; occorre però usare questo risultato con grande prudenza, in quanto non conoscendo la struttura per età dei due collettivi, una causa di tale differenza potrebbe essere imputata ad un maggiore peso della popolazione anziana nel gruppo valdese.

Tabella 5: quozienti di natalità per religione professata

Periodo	Luserna San Giovanni		Torre Pellice	
	valdesi	cattolici	valdesi	Cattolici
	Quoz. ‰	Quoz. ‰	Quoz. ‰	Quoz. ‰
1838-47	31,9	32,7	27,9	39,3
1848-57	31,1	35,1	30,8	38,8
1858-61	29,9	40,8	30,6	33,6

L'analisi della stagionalità delle nascite[7] presenta risultati molto simili per le due comunità. Sono i primi mesi dell'anno quelli interessati dal maggior numero di nascite, con un abbassamento nei mesi centrali e una nuova crescita ad agosto per Luserna e novembre, ma soprattutto dicembre per Torre Pellice.

Le fluttuazioni mensili del numero delle nascite, osservate con la tabella 6, tralasciando l'analisi per quinquenni poiché i valori presentano forti variazioni dovute a piccole modificazioni in valore assoluto, quindi non tali da giustificare considerazioni approfondite, evidenziano le caratteristiche seguenti:

- la popolazione valdese mostra i valori massimi di natalità nel periodo invernale (circa oltre il 9% di nascite per ciascun mese), mentre nei

[7] Per l'analisi della stagionalità si è fatto ricorso al metodo della serie dei 12 mesi. Si veda G. Muttini Conti, *Riassunto delle lezioni di statistica*, Torino, Giappichelli, 1979.

mesi restanti c'è una sostanziale costanza. Il periodo favorevole al concepimento si dimostra così quello che va da marzo a giugno, come era già stato riscontrato in lavori simili[8];

- le nascite cattoliche non mostrano invece alcuna tendenza, con il valore massimo in maggio (Torre) e novembre (Luserna San Giovanni) e minimo in aprile (Torre) e dicembre (Luserna), segno ulteriore di come non sia possibile dare una logica al fenomeno.

Tabella 6: numeri indice di stagionalità delle nascite, periodo 1841-65

Mese	Luserna San Giovanni			Torre Pellice		
	valdesi	cattolici	totali	Valdesi	cattolici	totali
Gennaio	105,7	99,8	103,1	106,1	87,3	87,3
Febbraio	109,4	102,6	105,9	124,9	105,7	103,7
Marzo	101,8	89,9	96,8	80,4	108,3	119,6
Aprile	113,2	108,0	110,8	139,6	68,2	101,4
Maggio	91,9	108,8	100,1	106,6	149,7	91,0
Giugno	82,3	105,0	92,8	82,8	99,3	104,7
Luglio	103,4	113,3	108,1	100,1	111,8	91,3
Agosto	104,9	102,5	103,8	88,7	116,7	84,6
Settembre	99,7	96,4	98,1	75,2	82,4	83,0
Ottobre	97,2	90,8	94,1	96,2	79,0	76,6
Novembre	88,6	111,1	98,7	88,8	78,0	104,8
Dicembre	101,9	73,7	88,7	113,0	111,6	155,0
n. casi	1537	1309	2846	1680	954	2634

Anche l'analisi della nati-mortalità presenta caratteristiche simili: infatti per entrambi i comuni i valori dei nati morti sono molto bassi fino al 1865, per poi subire una crescita eccezionale nel decennio successivo. Come visto per Luserna, possiamo dire che non sono questi ultimi ad essere dati troppo alti e privi di significatività, ma sono i precedenti ad essere probabilmente troppo bassi per una scarsa precisione nelle rilevazioni.

Per il periodo 1841-75 i nati morti sono comunque molto vicini per i due comuni.

[8] Settecento e prima metà dell'Ottocento a Borgo (Pavia). Si veda C. Ge Rondi, *L'analisi nominativa in demografia storica: metodi e problemi*, Milano, Giuffrè, 1988 e C. Barbieri, *La popolazione della parrocchia di Santa Maria in Betlem di Pavia nella prima metà dell'Ottocento*, Tesi di Laurea, Università di Pavia, A.A. 1990-91.

Tabella 7: nati morti per 1000 nati (periodo 1841-75)

Periodo	Luserna San Giovanni	Torre Pellice
	nati morti per 1000 nati	nati morti per 1000 nati
1841-45	23,1	20,7
1846-50	20,7	7,9
1851-55	22,6	35,0
1856-60	20,9	18,4
1861-65	17,3	10,5
1866-70	75,1	62,4
1871-75	71,7	72,8
1841-75	34,7	32,4

Le lacune nelle registrazioni anteriori al 1866 possono così essere interpretate: nei registri cattolici si ipotizza una sovrastima di bambini battezzati e subito morti, mentre forse essi erano da considerare sin dal principio natimorti; la registrazione dei decessi ha sempre rivestito presso i valdesi una scarsa importanza, come dimostrano le numerose omissioni riscontrate nei registri di inizio Ottocento e fine Settecento; tuttavia l'obbligo sancito dal Re Sabaudo di rilevare gli atti da parte dell'istituzione religiosa, ha aumentato l'attenzione riguardo l'accertamento di queste notizie da parte del pastore; ogni funerale veniva così annotato, tanto che si possono sicuramente definire attendibili i registri valdesi dei decessi dal 1838 al 1865, ad esclusione proprio dei nati morti, i quali non ricevendo rito funebre, e non essendo stati battezzati non sempre venivano inseriti negli atti anagrafici.

Se osserviamo la presenza dei parti doppi, Torre Pellice presenta un numero di parti doppi superiori a quello rilevato per Luserna. Infatti per il periodo 1841-75, a Torre, si hanno 12,7 parti doppi ogni mille per i valdesi e 11,7 per i cattolici; a Luserna questi dati valgono rispettivamente 8,0 e 9,3 per mille.

La fecondità matrimoniale

Lo studio del comportamento riproduttivo delle coppie viene effettuato utilizzando le schede di famiglia caratterizzate dall'avvenuto ritrovamento sia della data di inizio osservazione, cioè la data di matrimonio, che di quella di fine matrimonio, contraddistinta dalla data di decesso del coniuge che muore per primo[9] ed è finalizzato alla determinazione e all'analisi dei tassi di fecondità per età al parto e per durata dei matrimoni.

La fecondità infatti può essere studiata in funzione sia dell'età della madre al parto sia della durata del matrimonio al momento della nascita dei

[9] Tali schede sono definite di tipo MF.

figli: per ogni gruppo di età al matrimonio della donna sono state predisposte due serie di tavole, una nella quale per ogni famiglia viene riportato il numero di anni trascorsi dalla donna e il numero di figli nati in ogni gruppo quinquennale di età, l'altra in cui per ogni famiglia viene riportato il numero di anni trascorsi dalla donna e il numero di figli nati in ogni gruppo quinquennale di durata.

È da ricordare che vengono escluse dal computo le unioni coniugali che hanno avuto durata complessiva inferiore ai cinque anni. Ne consegue che il numero delle famiglie che interviene nella stima della fecondità e che da luogo al tasso di rendimento effettivo della ricostruzione, sarà tanto più ridotto quanto più è probabile che le unioni si concludano prematuramente, come spesso accade in collettività interessate da una mortalità molto elevata.

Nel calcolo si è tenuto conto di tutte le nascite: sia i figli battezzati nella zona sia quelli battezzati fuori Luserna o Torre, ma la cui esistenza è documentata da altri registri consultati (registro della popolazione[10], battesimi di comuni limitrofi), sia i nati-morti. Il livello della fecondità delle due collettività risulterà quindi tanto più sottostimato quanto meno la presunzione di stabilità delle famiglie è affidabile.

I tassi di fecondità per età della donna al matrimonio e per età al parto sono stati calcolati per tutte le famiglie MF, sia per quelle con almeno un figlio, sia per le unioni complete (almeno venticinque anni di matrimonio o un'età di fine osservazione delle donne superiore ai quarantacinque anni).

Nelle tabelle 8, 9, 10, 11 è riportato lo studio effettuato sulle famiglie con almeno un figlio.

Il tasso di fecondità totale (TFT), o discendenza finale della generazione di donne prese in considerazione, sarà dato dalla somma dei tassi specifici per donne di uguale età al matrimonio[11], tenendo conto però di una duplice correzione:

- la prima classe non viene ovviamente vissuta per intero da parte della donna, per cui il tasso specifico della classe iniziale viene escluso dal calcolo, per contro viene inserito il numero medio effettivo di figli generato dalle donne nella stessa classe di età in cui si sono sposate;
- nel caso di coppie incomplete vi sarà l'ultima classe non vissuta per intero, l'inserire i dati ad essi relativi produrrebbe sicuramente un effetto distorcente, dovuto al fatto che, soprattutto nelle classi di età estreme, all'inizio e alla fine dell'intervallo la fecondità non è sicura-

[10] Si tratta di un registro redatto nel 1875 e riportante l'insieme delle famiglie che vivevano in Luserna San Giovanni, a prescindere dalla religione professata. Viene conservato presso l'archivio storico comunale di Luserna San Giovanni.

[11] Per calcolare i tassi di fecondità si è proceduto rapportando il numero di nati Nx da donne appartenenti ad una data classe di età x, al numero di anni vissuti da tali donne in quella classe di età (Donne-anno Dax).

Si ha quindi che: TFx = Nx/Dax.

mente uguale. Per questo motivo deve essere esclusa dal calcolo dei tassi specifici di fecondità l'ultima classe di età al parto non vissuta per intero. I nati in queste classi sono considerati fuori osservazione.

Tabella 8: tassi di fecondità per età al matrimonio e età della madre al parto (famiglie valdesi, coppie con almeno un figlio, tassi per 1000 donne-anno) – Luserna San Giovanni

età	età al parto							
Al matrimonio	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	TFT
15-19	554	364	305	267	156	44	0	6,5
20-24		418	274	236	132	46	13	4,5
25-29			437	244	188	77	0	3,9
30-34				327	157	123	0	2,5
35-39					286	67	0	1,3
40-44						375	100	2
15-44	554	394	321	251	159	73	8	6,59
Donne-anno	32,5	251	489	545	496	463	385	

Tabella 9: tassi di fecondità per età al matrimonio e età della madre al parto (famiglie cattoliche, coppie con almeno un figlio, tassi per 1000 donne-anno) – Luserna San Giovanni

età	età al parto							
Al matrimonio	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	TFT
15-19	337	374	381	230	210	126	27	7,34
20-24		452	364	319	200	81	14	6,31
25-29			299	320	229	175	67	4,8
30-34				521	466	333	200	5,28
35-39					0	0	0	0
40-44						250	0	1
15-44	337	419	356	304	220	135	38	7,7
Donne-anno	44,5	272	404	421,5	400,5	348	320	

Tabella 10: tassi di fecondità per età al matrimonio e età della madre al parto (famiglie valdesi, coppie con almeno un figlio, tassi per 1000 donne-anno) – Torre Pellice

età	età al parto							
Al matrimonio	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	TFT
15-19	468	434	333	267	176	122	0	7,3
20-24		447	345	258	203	128	18	6,0
25-29			453	281	247	97	8	4,4
30-34				460	230	122	12	3,0
35-39					558	25	0	3,1
40-44						0	0	0
15-44	468	436	342	279	222	113	11	7,7
Donne-anno	47	382,5	696	735	751,5	705	620	

Tabella 11: tassi di fecondità per età al matrimonio e età della madre al parto (famiglie cattoliche, coppie con almeno un figlio, tassi per 1000 donne-anno) – Torre Pellice

età	età al parto							
Al matrimonio	15-19	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	TFT
15-19	298	400	320	286	229	100	0	7,3
20-24		550	400	273	227	80	8	6,5
25-29			543	333	300	133	29	5,7
30-34				421	333	100	0	3,5
35-39					0	0	0	0
40-44						0	0	0
15-44	298	505	408	293	248	93	11	8,4
Donne-anno	23,5	184	296	269,5	250	205	190	

L'analisi dei tassi di fecondità mostra valori lievemente superiori per la comunità di Torre Pellice. Il tasso di fecondità totale per età al matrimonio ed età della madre al parto vale per i valdesi a Torre 7,7 contro 6,59 di Luserna; per i cattolici di Torre il valore è di 8,4 contro 7,7 di Luserna.

Possiamo quindi notare che per entrambi i comuni i valori sono più alti per i cattolici e per entrambe le professioni religiose i valori sono maggiori nel comune di Torre Pellice.

È stato inoltre possibile valutare il modello di fecondità applicabile alle due comunità tramite l'analisi di una serie di parametri (curve di fecondità coniugale, contributo dato dalle donne di oltre trent'anni al tasso di fecondità totale, procedura di Coale e Trussel, età media all'ultima maternità, probabilità di accrescimento della prole)[12]. In regime di fecondità naturale il comportamento della coppia non si modifica in base ai figli già nati, ma dipende da fattori fisiologici (durata vita fertile, sterilità fecondabilità, ecc.) e comportamentali (durata allattamento, frequenza rapporti sessuali, ecc.), mentre il regime di fecondità controllata è caratterizzato dal fatto che il comportamento della coppia varia una volta messo al mondo un certo numero di figli.

Sulla base delle osservazioni provenienti dalle metodologie utilizzate il regime di fecondità naturale appare ancora il più adatto a spiegare il sistema di procreazione familiare della popolazione della Valle, pur se una tendenza inequivocabile non si è ancora profilata. Ciò suggerisce l'ampliamento del numero dei casi ed il prolungamento del periodo di osservazione.

Intervalli genesici

Per lo studio del comportamento riproduttivo della coppia è interessante esaminare l'intervallo di tempo che intercorre tra i parti, con una distinzione tra gli intervalli successivi al primo parto, o intergenesici, e l'intervallo che

[12] Data la natura sintetica della presente relazione si omette la parte relativa alla stima del modello di fecondità.

separa la celebrazione del matrimonio alla nascita del primo figlio, definito protogenesico. Data una certa vita feconda all'interno del periodo di convivenza coniugale, la dimensione della discendenza finale è inversamente correlata al tempo che intercorre tra un parto e il successivo.

In una collettività in cui sono praticati metodi limitatori, l'intervallo genesico cresce col ridursi della dimensione finale, a parità di tutti gli altri fattori quali l'età al matrimonio, la volontà della coppia di avere figli a determinate cadenze, la sterilità della donna e così via; se invece non esistono pratiche contraccettive, l'intervallo genesico dipende prevalentemente da fattori fisiologici, costituiti dalla durata della gravidanza successiva, dalla durata dell'amenorrea susseguente il parto, dal tempo che trascorre prima di un nuovo concepimento, dalla pratica e dalla durata dell'allattamento materno che, nella maggior parte dei casi, dà luogo a sterilità temporanea.

Il fattore maggiormente responsabile della lunghezza dell'intervallo è la durata dell'allattamento che dipende in misura determinante dalla sopravvivenza del neonato. La morte prematura di quest'ultimo tende infatti a ridurre l'intervallo tra i parti in quanto consente un nuovo concepimento in tempi decisamente più brevi.

In genere, inoltre, la lunghezza dell'intervallo varia in senso positivo al variare dell'ordine di nascita, protraendosi cioè con l'aumentare del numero dei parti.

Da quanto detto segue che, ai fini di un'analisi della distribuzione degli intervalli genesici, occorre tenere conto dell'età della madre, del rango del parto, dell'eventuale decesso, entro il primo anno di vita, del nato precedente.

L'intervallo tra il matrimonio e la nascita del primo figlio in regime di fecondità naturale dovrebbe essere il più breve di tutti, dipendendo solamente dal comportamento della coppia e da fattori squisitamente biologici, come la fecondabilità della donna.

Nella distribuzione secondo il periodo di tempo successivo al matrimonio (tabella 12) si è tenuto conto anche dei concepimenti antenuziali, ossia dei parti avvenuti tra 0-7 mesi dal momento del matrimonio. Si può osservare come i valori siano più elevati a Torre rispetto a Luserna (18,7% contro il 13,4% per i cattolici, 22,2% contro il 10,8% per i valdesi) e come la maggior parte delle nascite avvenga con un intervallo superiore ai 12 mesi per entrambe le collettività, pur concentrandosi nei valori più vicini a questo estremo, come risulta anche dal calcolo delle medie.

Tabella 12: frequenze degli intervalli protogenesici

	Luserna San Giovanni				Torre Pellice			
	valdesi		cattolici		valdesi		cattolici	
	v.assoluti	%	v.assoluti	%	v.assoluti	%	v.assoluti	%
0-7 mesi	17	10,8	16	13,4	44	22,2	15	18,7
8-11 mesi	54	34,4	37	31,1	57	28,8	33	41,3
12 mesi e più	86	54,8	66	55,5	97	49,0	32	40,0
totale	157	100	119	100	198	100	80	100

Tabella 13: intervalli protogenesici medi (in mesi) secondo l'età della donna al matrimonio

		età della donna						
		15-19	20-24	25-29	>=30	20-29	15-29	tutte
Luserna S. G.	valdesi	18,6	23,1	18,5	18,2	21,4	20,9	20,5
	cattolici	14,5	17,9	22,4	15,0	19,7	18,7	18,4
Torre Pellice	valdesi	20,0	19,2	17,7	20,4	18,7	18,9	19,2
	cattolici	15,4	15,5	18,1	.....	16,2	16,1	16,7

Per Torre Pellice il valore medio dell'intervallo nelle nascite da famiglie valdesi assume le caratteristiche tipiche di una graduale diminuzione all'aumentare dell'età al matrimonio, a causa della minore fecondabilità delle donne giovanissime; il valore medio nella popolazione cattolica, analizzato per classi, assume invece una tendenza irregolare, dovuta senza dubbio alla scarsa numerosità dei casi.

Luserna San Giovanni presenta invece altre caratteristiche: per quanto riguarda la popolazione valdese si può osservare come l'intervallo medio si mantenga pressoché stabile nelle diverse classi con l'eccezione della seconda, dove l'intervallo medio raggiunge il valore di 23,1 mesi[13]. Molto utile come espressione dell'intervallo appare in questo caso la mediana il cui valore si comporta in analogia con la proporzione di nascite verificatesi entro i primi 14 mesi di matrimonio. L'intervallo medio mostra comunque una leggera tendenza a decrescere all'aumentare dell'età al matrimonio raggiungendo il valore minimo nella classe 25-29.

La popolazione cattolica presenta valori medi irregolari: a differenza della collettività valdese si passa da un valore minimo di 14,5 mesi, al massimo di 22,4 mesi (25-29 anni).

I dati ottenuti considerando le famiglie nel complesso mostrano un valore medio pari 18,4 mesi per i cattolici e 20,5 per i valdesi, superiori ai livelli

[13] Questo dato, che riguarda la classe più numerosa, è sicuramente influenzato dalla presenza di tre prime nascite avvenute a distanza di 104, 108 e 157 mesi dal matrimonio.

medi riscontrati nelle località dell'Europa settentrionale nel XVIII secolo (13-15 mesi), ma in linea se non superiori agli studi effettuati in Italia.

La causa è da ricercare nella presenza, già accennata in precedenza, di intervalli anomali a volte superiori anche ai 90 mesi. L'inclusione nel calcolo di tali intervalli anomali resta la scelta più corretta, in quanto non è possibile sapere se le cause che hanno prodotto intervalli così dilatati sono da addebitarsi alla mancata registrazione di vere prime nascite o, invece, a problemi fisiologici e biologici.

A differenza dell'intervallo protogenesico, gli intervalli successivi al primo sono influenzati da diversi fattori, tra i quali il più rilevante è la durata dell'allattamento del figlio di ordine precedente.

Lo studio effettuato tende a calcolare e confrontare intervalli dello stesso rango; una corretta analisi richiede però alcune cautele di cui è opportuno fare cenno.

È necessario infatti considerare il problema relativo alla discendenza finale, poiché a parità di età al matrimonio e di durata dello stesso, se vi sono due famiglie, una con n figli, e l'altra con n+1, l'intervallo tra il figlio di ordine n-1 e quello di ordine n sarà mediamente più breve nelle famiglie con discendenza finale n+1; questo perché all'aumentare del numero di figli si riduce l'intervallo tra le nascite stesse.

Si può effettuare un confronto, quindi, tra intervalli di rango diversi solo su famiglie complete e di dimensioni determinate.

Le tabelle 14,15,16,17 pongono in evidenza che all'aumentare del numero dei figli, la media dell'intervallo decresce; inoltre, anche se con le dovute cautele, si può dire che, a parità di dimensione finale, gli intervalli crescono lentamente all'aumentare del rango, sino al penultimo, per poi innalzarsi bruscamente.

Tabella 14: intervalli intergenesici medi secondo le dimensioni delle famiglie. Popolazione valdese (Luserna San Giovanni)

Numero figli	Ordine di nascita								media
	2°	3°	4°	5°	6°	7°	8°	9°	
6 figli	20,6	27,0	28,1	27,5	31,5				26,9
7 figli	19,0	24,2	28,4	29,9	26,7	27,2			25,9
8 figli	17,7	21,2	23,5	27,1	25,3	22,5	27,2		24,9
9 figli	16,1	20,6	24,1	26,8	26,6	22,8	33,5	37	25,9

Tabella 15: intervalli intergenesici medi. Pop. cattolica (Luserna San Giovanni)

Numero figli	Ordine di nascita								media
	2°	3°	4°	5°	6°	7°	8°	9°	
6 figli	20,6	27,0	28,1	27,5	31,5				26,9
7 figli	19,0	24,2	28,4	29,9	26,7	27,2			25,9
8 figli	17,7	21,2	23,5	27,1	25,3	22,5	27,2		24,9
9 figli	16,1	20,6	24,1	26,8	26,6	22,8	33,5	37	25,9

Tabella 16: intervalli intergenesici medi secondo le dimensioni delle famiglie. Popolazione valdese (Torre Pellice)

Numero figli	Ordine di nascita								media
	2°	3°	4°	5°	6°	7°	8°	9°	
6 figli	24,3	34,4	36,3	36,0	43,8				34,8
7 figli	27,2	27,5	32,9	41,8	31,3	42,3			33,5
8 figli	30,5	24,4	27,5	30,1	31,2	32,9	33,5		30,0
9 figli	24,2	31,5	31,5	25,1	26,1	29,4	27,4	42,1	29,6

Tabella 17: intervalli intergenesici medi. Popolazione cattolica (Torre Pellice)

Numero figli	Ordine di nascita								media
	2°	3°	4°	5°	6°	7°	8°	9°	
6 figli	21,5	28,9	29,2	40,9	50,8				33,7
7 figli	21,0	26,7	26,0	24,0	30,1	29,0			26,1
8 figli	21,0	20,5	28,0	30,3	33,3	23,3	32,0		27,5
9 figli	22,7	19,2	27,3	32,3	26,3	35,0	30,5	34,2	28,1

Per poter studiare meglio le piccole comunità anche sotto il punto di vista degli intervalli tra parti, Henry ha ideato un metodo che consente di valutare gli intervalli in funzione degli ordini di nascita, indipendentemente dalla discendenza finale, prendendo in considerazione tutte le famiglie complete con almeno 5 figli.

La sua applicazione prevede il calcolo degli intervalli medi relativi ai secondi, terzi, quarti, terzultimi, penultimi e ultimi intervalli per tutte le famiglie facenti parte del collettivo considerato; gli ultimi tre valori si misurano andando a verificare quale posto occupano rispetto la discendenza finale (ad esempio, due famiglie, una con n, l'altra con n+2 figli, interverranno nel calcolo dell'ultimo intervallo con quello relativo all'n-esimo e n+2-esimo figlio rispettivamente).

La tabella 18 mette in evidenza chiaramente come gli intervalli siano crescenti all'aumentare dell'ordine di parto, con un brusco aumento nell'ultimo valore medio. Confrontando le due collettività si può notare come non vi siano sostanziali differenze tra i campioni presi in esame.

Tabella 18: intervalli intergenesici medi. Famiglie con almeno 5 figli

Popolazione		ordine di nascita					
		2°	3°	4°	terzultimo	penultimo	ultimo
Torre Pellice	cattolica	21,1	25,5	28,0	30,0	31,1	34,2
	valdese	27,6	32,2	34,8	31,7	33,0	41,4
Luserna S. Giovanni	cattolica	24,4	27,6	31,7	27,3	32,1	38,9
	valdese	24,8	24,6	25,6	25,1	29,8	40,0

4. *I matrimoni*

Occorre in primo luogo prendere in considerazione il numero medio annuo dei matrimoni e i quozienti di nuzialità; infatti non viene tenuto conto dei valori assoluti perché questi ultimi non permettono di mettere in evidenza eventuali differenze comportamentali delle due collettività prese in esame.

L'analisi delle fonti rileva innanzitutto come sia per Torre che per Lusena San Giovanni il numero medio annuo di matrimoni cresca; questo incremento però segue una linea di tendenza diversa. Infatti per Torre è più marcato, conseguenza della crescita di entrambi i riti, sia cattolici che protestanti, mentre per Luserna si ha una crescita minore dovuta all'incidenza negativa data dall'abbassamento del numero medio di matrimoni valdesi.

Tabella 19: quozienti specifici di nuzialità

Periodo	popolazione valdese		popolazione cattolica	
	Torre Pellice	Luserna San Giovanni	Torre Pellice	Luserna San Giovanni
1838-47	7,00	6,82	7,52	7,48
1848-57	7,60	6,88	7,00	7,55
1858-61	7,60	6,50	4,73	9,24

La tabella 19 mette in evidenza una crescita della popolazione per entrambi i comuni con una tendenza di fondo all'innalzamento anche dei quozienti generici di nuzialità. Leggermente più alta è la nuzialità registrata per il comune di Torre con rito valdese, mentre i matrimoni cattolici sono più numerosi nel comune di Luserna con un picco nell'ultimo periodo (9,24 per mille).

Per quanto riguarda la stagionalità dei matrimoni possiamo dire che non vi sono sostanziali differenze tra il comportamento registrato a Luserna e quello prevalente nella comunità di Torre Pellice. In entrambi i casi infatti si hanno valori elevati, per i riti cattolici, nei primi due mesi dell'anno, in agosto e settembre e relativamente in dicembre. Praticamente identici i valori osservati per i riti valdesi, a conferma del fatto che questo evento seguiva in modo ferreo i precetti religiosi.

Tabella 20: indici di stagionalità dei matrimoni

	Luserna San Giovanni			Torre Pellice		
	1841-65			1841-65		
	valdesi	cattolici	totale	valdesi	cattolici	totale
Gennaio	103,7	169,3	134,1	99,3	111,3	102,4
Febbraio	91,1	192,1	138,0	109,7	129,7	115,6
Marzo	82,3	45,4	65,1	93,2	48,4	80,0
Aprile	99,8	93,9	97,0	89,8	113,6	96,8
Maggio	135,9	103,2	120,8	167,0	118,0	151,7
Giugno	44,3	68,3	55,4	79,4	99,8	85,3
Luglio	100,1	74,3	88,2	100,7	62,2	89,2
Agosto	71,5	90,8	80,5	124,9	83,8	112,3
Settembre	81,3	115,2	97,0	82,4	86,2	83,0
Ottobre	153,8	66,1	113,1	120,8	139,0	125,7
Novembre	118,3	115,2	116,9	75,2	114,0	85,9
Dicembre	114,5	74,3	95,8	57,0	97,0	71,1
n. matrim.	329	285	614	417	170	587

Anche lo stato civile degli sposi segue un andamento simile per i due comuni. Considerando la sposa, questa risulta nubile a Luserna San Giovanni nel 93,4% dei casi (79,1% sposano celibi e 14,3% vedovi), mentre a Torre questa percentuale è del 89,9% (75,3% sposano celibi e 14,6 vedovi). Gli sposi risultano celibi per l'81,5% a Luserna (79,1% sposano nubili e 2,4% vedove), per il 79,4% a Torre (75,3% si coniugano con nubili e 4,1% con nubili). Le uniche differenze le possiamo riscontrare nell'ambito delle donne vedove; a Torre infatti il 10,1% delle donne che si sposano in questo periodo sono vedove, mentre questo dato è decisamente più basso a Luserna dove arriva solo al 6,6%.

L'età media alle prime nozze è rappresentata nella tabella 21. L'unica apprezzabile differenza è rappresentata dai celibi cattolici che risultano sposarsi meno giovani a Torre Pellice (29,6 anni contro 28,5).

Tabella 21: età alle prime nozze (1841-65). Luserna e Torre

	Luserna San Giovanni				Torre Pellice			
	celibi		nubili		celibi		nubili	
	valdesi	cattolici	valdesi	cattolici	valdesi	cattolici	valdesi	cattolici
Media	28,9	28,5	25,1	23,7	28,5	29,6	25,1	23,8

Interessante è l'analisi dei matrimoni secondo il luogo di nascita dei coniugi. Infatti, se la situazione è simile per quanto riguarda gli sposi valdesi, così non può dirsi per ciò che concerne quelli cattolici. Considerando solamente le coppie con coniugi entrambi nati in Val Pellice, osserviamo che

per i valdesi di Torre, la percentuale è del 78,8%, contro 81,4% di Luserna San Giovanni; passando ai cattolici le differenze sono più importanti: a Torre abbiamo il 35,8% dei matrimoni con coniugi entrambi nati in Val Pellice, mentre a Luserna la percentuale scende al 24,9%. Questa discreta differenza è dovuta soprattutto alla crescita della popolazione lusernese, causata dalla apertura di numerose manifatture e quindi all'aumento dei giovani in cerca di lavoro, arrivati soprattutto dalla pianura pinerolese.

Gli andamenti dei matrimoni risultano quindi nei due comuni considerati molto simili sia nel complesso, che suddividendo in base al rito religioso. Le cause di questa similarità tra le due realtà sono da ricercarsi sicuramente nella ancora scarsa apertura della valle nel corso del secolo scorso alle influenze esterne e alla immigrazione. Possiamo in effetti supporre, data la vicinanza delle due località, che vi fosse un collegamento abbastanza stretto in termini di scambi sia di materiali che di persone; quindi al suo interno la valle può essere considerata «aperta» e ciò potrebbe essere confermato da eventuali studi effettuati in altre località della valle; la Val Pellice risulta però ancora «chiusa» per quanto concerne l'esterno, anche se le avvisaglie di un'apertura sono presenti soprattutto con riferimento ai luoghi di nascita dei coniugi cattolici.

5. *I decessi*

Anche per i decessi, così come già fatto per matrimoni e nascite, analizziamo l'andamento temporale dell'evento e i quozienti specifici di mortalità.

Tabella 22: quozienti specifici di mortalità (per 1000)

periodo	popolazione valdese		popolazione cattolica	
	Torre Pellice	Luserna San Giovanni	Torre Pellice	Luserna San Giovanni
1838-47	24,9	24,8	30,9	24,8
1848-57	32,3	26,3	35,8	32,9
1858-61	30,6	23,4	27,9	33,1

Si può rilevare dalla tabella 22 come, per entrambi i comuni, il valore più elevato corrisponda al secondo periodo preso in considerazione; è in questo intervallo di tempo, infatti, che si registra una grave crisi di mortalità che comporta ben 167 decessi nel 1854 a Luserna San Giovanni contro i 99,5 di media annua. Anche a Torre Pellice si raggiunge un numero elevatissimo di decessi nel 1854, ben 181, contro i 108 di media.

L'analisi della stagionalità dei decessi mostra notevoli similitudini per i due comuni presi in esame. Infatti in entrambi i casi, osserviamo la presenza di una stagionalità al di sopra del valore medio standard di 100 nei mesi più freddi, in particolare gennaio, febbraio e marzo, con valori alti per Luserna anche per il mese di dicembre. Inoltre, soprattutto a Torre i valori tendono a salire anche in mesi estivi come luglio e agosto.

Tabella 23: indici di stagionalità dei decessi. Popolazione totale

	Luserna San Giovanni			Torre Pellice		
	1846-50	1851-55	1856-60	1846-50	1851-55	1856-60
Gennaio	100,2	82,5	119,6	98,2	109,0	107,1
Febbraio	119,5	127,4	129,4	135,8	137,7	138,9
Marzo	141,3	115,1	108,7	118,3	137,7	160,5
Aprile	132,8	112,2	101,1	102,7	112,3	92,3
Maggio	87,4	73,8	89,7	84,5	87,4	98,0
Giugno	71,7	101,0	109,5	88,7	83,2	72,2
Luglio	95,1	80,3	95,1	88,3	91,0	87,3
Agosto	136,2	119,4	97,8	114,0	108,7	89,3
Settembre	71,7	103,2	84,2	129,7	132,7	108,4
Ottobre	74,5	104,2	67,9	67,0	49,3	132,7
Novembre	63,7	96,5	92,7	105,8	90,4	49,3
Dicembre	105,4	86,8	106,0	72,0	66,6	90,0

Tabella 24: rapporto di mascolinità alla morte (1841-65)

Periodo	Luserna San Giovanni			Torre Pellice		
	M/F %			M/F %		
	valdesi	cattolici	totali	valdesi	cattolici	totali
1841-45	95,6	98,8	96,8	77,4	111,5	86,7
1846-50	94,9	100	96,9	95,6	126,9	103,8
1851-55	104,3	94,4	99,6	82,9	77,2	77,2
1856-60	85,0	126,8	104,3	76,8	89,1	89,1
1861-65	87,7	109,5	99,2	97,8	90,8	90,8

La tabella 24 presenta i rapporti di mascolinità alla morte per i due comuni considerati.

Si nota, come già fatto rilevare nel capitolo dedicato all'argomento decessi, che per Luserna si ha un sostanziale equilibrio nei decessi suddivisi in base al sesso. Infatti solo nel periodo 1856-60 si ha un divario abbastanza deciso tra i decessi maschili e quelli femminili; ogni 100 femmine muoiono 104 maschi. A Torre Pellice la situazione è abbastanza diversa; solo nel periodo 1846-50 le morti maschili superano quelle femminili (103 decessi di uomini

contro 100 di donne), ma il dato interessante è che negli altri periodi i decessi femminili sono di gran lunga maggiori di quelli maschili.

La mortalità infantile presenta dati alquanto simili per i due comuni.

In entrambe le località, la mortalità infantile è un fenomeno che colpisce in misura maggiore la popolazione cattolica, a conferma della probabile migliore condizione di vita delle famiglie valdesi. Non si tratta soltanto di condizioni economiche meno precarie, ma anche di una maggiore cultura e conoscenza di regole igieniche che noi consideriamo banali ma che se trascurate, soprattutto nel periodo in esame, portavano a conseguenze tragiche quali la morte.

Tabella 25: mortalità infantile e giovanile. Luserna San Giovanni (periodo 1840-75)

Età	quozienti (Qx per 1000)		
	valdesi	cattolici	totali
<1 anno	156	222	188
1-4 anni	122	158	138
5-9 anni	39	59	48
10-14 anni	32	25	29

Tabella 26: mortalità infantile e giovanile. Torre Pellice (periodo 1840-75)

Età	quozienti (Qx per 1000)		
	valdesi	cattolici	totali
<1 anno	171	211	186
1-4 anni	153	192	167
5-9 anni	87	114	97
10-14 anni	46	45	46

Conclusioni

La ricerca effettuata per la comunità di Luserna San Giovanni ha permesso di ampliare e rendere più completi i risultati già evidenziati nello studio della popolazione di un'altra località della Val Pellice, Torre Pellice.

Le due comunità nella metà del secolo scorso sono caratterizzate da un'economia prevalentemente agricola, con la presenza di nascenti attività industriali che trasformeranno la realtà sociale delle località.

I mutamenti dovuti all'industrializzazione si accompagnano a due eventi che spingono ulteriormente verso una radicale trasformazione del tessuto sociale, economico e urbano:

- l'emancipazione del popolo valdese ratificata dalle Regie Lettere Patenti del 17 febbraio 1848 firmate da Carlo Alberto, con le quali si

concede la libertà di culto e si pone termine alle discriminazioni verso questa comunità;
- la crisi che colpisce il settore agricolo tra il 1850 e il 1860 portando in condizioni di miseria una popolazione che sfruttava i campi in modo intensivo per poter ottenere solo ed esclusivamente il proprio sostentamento.

A questo contesto è stato applicato il modello di ricostruzione nominativa delle famiglie che ha consentito di delineare un modello demografico a partire dai risultati ottenuti riguardanti le famiglie poste sotto osservazione.

Gli esiti della ricerca hanno confermato come la comunità valdese fosse aperta nei confronti delle altre località della valle e chiusa verso l'esterno della stessa; ponendo l'analisi sui luoghi di nascita dei coniugi della coorte studiata è infatti emerso come nel 81,4% dei casi gli sposi fossero entrambi originari della valle, valore che passa al 86,1% se si considera il luogo di residenza; i dati relativi ai matrimoni cattolici ribadiscono come l'immigrazione avesse già un peso ragguardevole: solo nel 24,9% dei matrimoni osservati i coniugi erano nati entrambi in Val Pellice.

L'analisi di alcuni criteri ha permesso di individuare come il modello di fecondità naturale fosse il più congeniale a spiegare il comportamento riproduttivo delle famiglie cattoliche; l'analisi delle coppie valdesi ha evidenziato invece alcune irregolarità, anche se pare eccessivo attribuire a questa collettività una qualche forma di controllo delle nascite.

I risultati ottenuti denotano, per entrambe le località, un denominatore comune: una popolazione in costante crescita per quanto riguarda la collettività cattolica; la comunità valdese è invece caratterizzata da un andamento decrescente, che sfocierà nell'emigrazione verso i paesi esteri di fine secolo.

L'analisi a tappeto, o microanalisi, di una comunità come quella di Luserna San Giovanni, ha consentito di non rendere un lavoro fatto su Torre Pellice un esperimento a sé stante e ha potuto dare risposte più organiche e tracciare in prospettiva dinamica il quadro della realtà dei comuni principali della Valle Pellice nella metà del secolo scorso.

Lo spazio di una generazione, in un mondo prevalentemente rurale e preindustriale, non è evidentemente sufficiente per consentire di evidenziare in modo assoluto mutamenti sociali ed economici che sono, per forza di cose, di lungo periodo.

L'analisi differenziale di più località permette però di stabilire regolarità e probabili leggi demografiche e sociali all'interno della zona considerata.

L'obiettivo deve essere quello di riuscire ad analizzare in modo completo anche le altre località della Valle Pellice, in modo da consentire una rilettura organica degli eventi che permettono di spiegare le dinamiche demografiche.

Bibliografia

ARMAND HUGON A., Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1980.

BALLESIO G., *Un archivio per la storia della Chiesa Valdese*, in S.I.DE.S. Bollettino di demografia storica n. 21, 1994.

BELLION G., *Società ed economia in una comunità contadina del Settecento: San Giovanni (Val Pellice)*, in Bollettino della Società di Studi Valdesi, n. 149.

BELOCH K.J., *Storia della popolazione italiana*, Firenze, Le Lettere, 1994.

BLUM A.-HENRY L., *Techniques d'analyse en demographie historique*, Paris, INED, 1988.

BUCCIANTI C., *Fonti per lo studio della popolazione: l'anagrafe comunale*, Siena, Nuova Immagine Editrice, 1990.

CAFFARO M.G., *Alfabetismo e analfabetismo nella prima metà dell'Ottocento*, in Bollettino della Società di Studi Valdesi, n. 167, 1993.

COALE A.J.-TRUSSEL T.J., *Model fertility schedules: variations in the age structure of childbearing in human populations*, in Population Index, n. 2, 1974.

COALE A.J.-TRUSSEL T.J., *Technical note: finding the two parameters that specify a model schedule of marital fertility*, in Population Index, n. 2, 1978.

COISSON O., *I nomi delle famiglie valdesi*, Torre Pellice – Società di Studi Valdesi, 1975.

COPPOLA G.-GRANDI C., *La conta delle anime. Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze*, Bologna, Il Mulino, 1987.

DEL PANTA L.-RETTAROLI R., *Introduzione alla demografia storica*, Bari, Laterza, 1994.

DOSSETTI M., *Demografia delle Valli Valdesi*, in Bollettino Storico Bibliografico Subalpino, 1981.

DUPAQUIER J., *Per la demografia storica*, Torino, SEI, 1987.

FLEURY M.-HENRY L., *Des registres paroissiaux à l'histoire de la population. Manuel de dépouillement et de l'exploitation de l'état civil ancien*, Paris, INED, 1956.

FLEURY M.-HENRY L., *Nouveau manuel de dépouillement et de l'exploitation de l'état civil ancien*, Paris, INED, 1965.

GE RONDI C., *L'analisi nominativa in demografia storica: metodi e problemi*, Milano, Giuffrè, 1988.

HAJNAL J., *European marriage patterns in perspective*, da *Population in history* (a cura di D.V. GLASS), London, Edward Arnold, 1965.

MOLNAR A., *Storia dei Valdesi, dalle origini all'adesione alla riforma*, Torino, Claudiana, 1974.

MOLS R., *Introduzione alla demografia storica delle città d'Europa dal XIV al XVIII secolo*, Lovanio, 1954.

MUTTINI CONTI G., *La popolazione del Piemonte nel secolo XIX*, Torino, ILTE, 1962.

PITTAVINO A., *Storia di Pinerolo e del Pinerolese*, Milano, Bramante, 1963.

SCHIAFFINO A., *Una questione aperta: la rappresentanza delle famiglie ricostruite nelle ricerche storico-demografiche*, in Statistica, n. 1, 1975.

INDICE DEI NOMI

Abyberg, comandante, 94, 95
Achilli, 432
Ackley Russel, M.F., 523
Aiazzo, V., 103
Alatri, P., 73, 350
Albarin, D.A., 504
Albarin, S., 502
Alberti, A., 164, 165
Alembert, J.B. Le Rond d', 18, 238, 286
Aletti, J.N., 350
Alfas, G., 131
Alfieri di Sostegno, C., 299, 300
Alighieri, D., 398
Allegra, L., 77
Alliaudi, 208
Alliaudi, sindaco, 207
Alun Jones, R., 360
Amar, J.A., 121
Ambert, guardasigilli, 148
Amedeo, I., 89
Amicucci, 412
Andrà, G.G., 157
André, A., 329
André, J., 329
André, Mme, 330
Andreasen, O., 144
Andrews, J.N., 520
Angelini, L., 499
Angrogna, A. d', 140
Angrogna, C.A. Manfredi Luserna d', 97, 98, 139, 140
Angrogna, V. d', 140
Anrington, L.J., 531
Anselme, generale, 87
Anservitz, R.M., 360
Antonelli, G., cardinale, 395
Antonielli, L., 206
Aporti, F., 421
Appia, famiglia, 133
Appia, B., 133, 134, 151, 228
Appia, brigadiere, 164
Appia, Charles, 137
Appia, Cipriano, 105, 133, 148, 149, 151, 159, 162, 182, 197, 207
Appia, G., 166, 167, 177
Appia, L., 167
Appia, P., 106, 124, 125, 131, 133, 137, 140, 149-152, 163, 166, 196, 197, 209, 222, 223, 228
Aquarone, A., 57, 58
Arias, A., 501
Ariès, P., 539
Armand Hugon, A., 78, 81, 82, 97, 98, 108, 130, 146, 151, 153, 175, 178, 184, 216, 236, 569
Armando, D., 541, 542, 543, 544, 545
Armellini, G., 399
Arnal, J., 213
Arnaldi, L., 422
Arnaud, H., 79, 80, 81, 149, 152, 211, 217, 218, 222, 223, 225, 230, 491
Arnaud, J.P., 131
Arò, 160
Artom, E., 370, 373, 493
Artom, I., 372
Asinari di San Marzano, F., 96, 103, 299
Asproni, G., 390
Astuti, G., 294
Audenino, P., 370, 374
Audifredi, architetto, 148, 149
Audifredi, sacerdote, 82
Audisio, G., 425, 426, 438
Avet, G., 296, 299
Avogadro, P., 104, 192, 195
Azeglio: vedi Tapparelli d'Azeglio

Baalen, J.K., 508
Babeuf, F.N., 119, 121
Bachmann, comandante, 97
Badini Confalonieri, L., 472
Bagration, 112
Baher, W., 240
Balbis, G.B., 104

Balbo, C., 296, 298, 455, 478, 479, 481
Balbo, P., 96, 175, 457-460, 467-470
Baldissone, G., 492
Ballesio, G., 122, 499, 569
Balma, T., 215, 423
Balsamo Crivelli, G. 356
Baltieri, M., 151
Balzac, H. de, 329
Banchetti, G., 525
Baracco, G., 363
Barbaroux, G., 294, 295
Barbera, G.B., 103
Barbieri, C., 554
Barbour, N.H., 510
Baret, G., 524
Barié, O., 295, 437
Barone, A.P., 515
Barrere, G., 173, 174
Barthélemy, F., 96
Basterman, W., 240
Bastie, A.M., 171
Baudi di Vesme, C., 296
Baudisson, I., 104, 189, 190, 195
Bavouz, reggente, 202
Bazard, 360
Bazzoni, A., 482, 483
Beales, D., 417, 437
Beattie, W., 506
Beauharnais, E., 152
Beaulieu, J.P., 99
Becher, J.J., 278
Beckwith, C., 154, 420, 421, 428, 515, 516
Bellini, A., 104, 189
Bellion, B., 421, 457, 511, 533
Bellion, G., 569
Beloch, K.J., 569
Beltrutti, G., 294
Benamozegh, E., 350
Bénichou, P., 356
Bennet, J.C., 513
Bentinck, W., 102
Beraudo di Pralormo, C., 299, 300
Bernardi, G.A., 103, 108, 160
Bernardi, J., 480
Bernardini, P., 351
Bersezio, V., 412, 413
Bert, Amedeo *junior*, 495, 500
Bert, Amedeo, 286, 289, 296, 298, 301, 414, 415, 418, 420, 423, 426-428, 480, 483, 484, 487, 495-498, 503
Bert, E., 301
Bert, P., 131, 140, 181, 197, 208, 209, 218, 219, 220
Bertelli, V., 99
Berteu, G., 163
Berthier, A.L., 108, 195
Berti, D., 497
Bertin, G., 480
Bertinatti, 390
Bertoch, J., 519
Bertolotti, D., 476
Bertolotti, G.B., 104, 192
Bertone, A., 524
Bertrand, 202
Bes, C., 81
Besso Tenivelli, C., 162, 163
Bettazzi, L., 438, 439
Beus, H.L., 537
Beux, J., 537
Beux, M., 537
Biagetti, S., 496
Bianchi, N., 97, 104, 106, 128, 156, 162, 166, 463, 488, 492
Bianchi, P., 83, 112, 457
Bianchi-Giovini, A., 414
Biffrari, sindaco, 149
Bindi, A., 504
Biondi, A., 169
Bissolati, L., 502
Bitton, D., 531
Blanc, L., 332
Blani, colportore, 452
Bloch, M., 483
Blondel Manzoni, E., 352
Blum, A., 569
Bocalosi, G., 16, 156
Bodin, J., 249
Boeri, P., 492
Boetti, sacerdote, 106
Bollea, L.C., 101, 146
Bollème, G., 86
Bonafous, I., 119
Bonald, L. de, 361, 460
Bonansea, G., 179
Bonaparte L. N. (Napoleone III, Imperatore), 400, 406
Bonaparte, N. (Napoleone I, Imperatore), 20, 30, 37, 42-44, 46- 48, 59, 60-65, 68, 73, 74, 95, 99, 107, 110, 119, 133, 138, 145, 146, 149, 184, 195, 199, 202, 203, 205, 218, 236, 288, 322, 324, 342, 398, 507

Bongioanni, F., 121, 124, 125
Bonjour, 301
Bono, A., 104, 186, 187
Borboni, (Bourbon) dinastia, 326
Borella, A., 412, 413, 420, 421
Borelli, G., 295, 299, 300
Borgarelli, G., 465, 466
Borgeaud, C., 182, 213
Borghese, C., 137, 139, 206
Borrel, J.E., 477
Borromeo, C., 293
Bosco, G., 429
Bosio, D., 300, 519, 535-538
Bosio, E., 151, 212
Bosio, H., 477
Bosio, P., 480
Bossi, C., 104, 108, 121, 185, 188, 192, 201
Botero, G., 469
Botta, C., 104, 108, 123, 146, 165, 188, 192, 193, 201, 423, 471-475, 482, 484
Bottero, G.B., 411
Botton di Castellamonte, U.V., 104, 185, 187, 188, 195
Bouchard, G., 491, 508, 511, 535
Bouissa Armand Hugon, O., 153
Bounous, C., 524
Bounous, R., 431
Bourdeau, C., 520, 522
Bourdeau, D.T., 520
Bowman, F.P., 356, 361
Boyer, 162
Boyer, F., 201
Bracco, A., 144
Bracebridge, C.H., 222, 223, 228, 230, 434
Braida, L., 86, 442
Brambilla, A., 492
Brancaccio, N., 84, 105
Branda Lucioni, 124
Bravo, G.M., 460
Brayda, F., 104, 195
Breda, A., 434
Breitinger, E., 225
Bretignières, de, 50
Brez, J., 100, 151, 213, 215, 216-218, 220, 230
Brezzi, B., 177
Brezzi, G.P., 132, 149, 151, 152
Brezzi, notaio, 132
Bridel, P., 215
Brofferio, A., 379, 412
Broglia di Casalborgone, M., 299
Brunetti, A. (detto Ciceruacchio), 394, 402
Brunialti, A., 56, 64
Buccianti, C., 569
Buffa, deputato, 382
Buffa, G.D., 499, 500
Bulferetti, D., 145
Bulferetti, L., 370, 373, 493
Bunico, F.B., 104
Buniva, M., 148, 149, 377
Buonaiuti, E., 502
Buonarroti, F., 125, 147, 493
Buonarroti, M., 396
Buratti, G., 113
Burt, W., 498
Buttafuoco, A., 155

Cabet, E., 357
Cacherano di Bricherasio, C., 84
Cacherano di Bricherasio, Filiberto, 84
Cacherano di Bricherasio, Francesco, 84
Cacherano di Bricherasio, G.B., 84
Cacherano di Bricherasio, M., 84
Cacherano di Bricherasio, T., 84
Caffarel, J., 207
Caffarel, P., 207
Caffaro, M.G., 175, 176, 569
Caffaro, P., 490
Caffiero, M., 159, 351, 352, 353
Caissotti di Chiusano, L. C., 464, 466, 467
Calandrelli, colonnello, 399, 403
Calas, J., 49, 253
Calcaterra, C., 468
Calvino, G., 293
Camaiani, P.G., 357, 415
Cambacérès, J.J. Régis de, 145
Campana, F., 204
Campi, E., 184
Cantimori, D., 24, 27, 29, 30, 70, 370, 373
Capelli, G., 16, 25
Capponi, G., 359
Capra, C., 20, 23
Capriata, D., 104, 166, 193
Carassi, M., 104, 185, 192, 204
Cardini, F., 74
Cardon, P., 519

Carducci, G., 494
Caristia, C., 58, 68
Carlo Alberto di Savoia-Carignano, re di Sardegna, 71, 285-300, 346, 347, 374, 375, 415, 431, 456, 477, 485, 505-507, 541, 567
Carlo Emanuele I, duca di Savoia, 76
Carlo Emanuele II, duca di Savoia, 76, 471, 472, 478, 483, 484
Carlo Emanuele III di Savoia, re di Sardegna, 86, 466
Carlo Emanuele IV di Savoia, re di Sardegna, 45, 83, 88, 100, 119, 158
Carlo Felice di Savoia, re di Sardegna, 288
Carlo Filippo di Borbone conte d'Artois (poi Carlo X, re di Francia), 88
Carlo V d'Asburgo, Impertore, 401
Carnot, H., 334
Carutti, D., 101, 103, 106, 128, 481, 485, 487, 488, 489, 490
Casagrande, G., 467
Casalis, G., 106, 478, 490
Casana Testore, P., 460
Castagneri, A., 160, 161, 162, 164
Castagnetto, conte di, 287
Castioni, A., 452
Castronovo, V., 23, 412, 455
Catinat, N. de, 79, 81
Cattaneo, C., 299
Cattaneo, segretario, 206
Cattaneo-Malon, R., 147
Cavaglion, A., 359, 370
Cavalli d'Olivola, G., 104, 106, 108, 113, 119, 120, 121, 125, 164 , 185, 188, 195, 204
Cavour, C. Benso di, 66, 153, 296, 298, 303, 375, 377, 378, 383, 385, 390, 414, 417, 425, 431, 433, 435, 437, 438, 518
Cavour, G. Benso di, 425, 426, 427
Cavour, M. Benso di, 147
Cellini, B., 401
Cereghino, famiglia, 380, 419
Cereghino, S., 419
Cerise, Giuseppe, 104, 188, 189, 190
Cerise, Guglielmo, 119, 120
Ceronetti, G., 293
Cerri, canonico, 479
Certon, H.A., 215, 219
Cerutti di Castiglion Falletto, C.G.B., 102
Cerutti, T., 480
Cesano, 377
Cesare, 199
Cessi, R., 165
Chabran, generale, 196
Championnet, J.E., 107
Chantel, G.G.M.,160
Charbonnière, S., 146
Charmuzy, F., 35
Chartier, R., 442
Charvaz, A., 297, 382, 383, 477, 478, 480
Chateaubriand, F.A.R., 48, 329, 460
Chenevière, N., 213, 495
Chiabrera, S.E., 104
Chiarini, F., 498
Chiesa, E., 504
Chiosso, G., 421
Chiuso, T., 425, 488
Christophe, P., 357
Cibrario, L., 286, 296, 481, 488
Ciceruacchio: vedi Brunetti A.
Cignoni, M., 387, 391, 457, 511, 532, 535
Ciminetti R., 525
Claparède, D., 182, 213
Clapier, J., 207
Claretta, G., 481, 482, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 492
Clemente VII (De' Medici G.), papa, 401
Clermont, J. de, 154
Clot, A., 500
Coale, A.J., 541, 542, 558, 569
Cocito, F., 81
Coisson, O., 569
Cole, M., 510, 523, 524
Coligny, G. de, 472
Colla, L., 104
Collaveri, F., 145
Coller, G., 299, 300
Colli, M. A., 99
Collignon, comandante, 103, 184
Collino, L., 422
Colombo, A., 297
Comandini, A., 391
Comba, Adolfo, 496
Comba, Augusto, 133, 153, 173, 183, 370, 373, 437, 494-499, 501-503, 533
Comba, D., 91
Comba, Emilio, 302, 496, 500
Comba, Ernesto, 500

Comba, P., 504
Combe, A., 131, 152, 297
Combe, D., 213, 215, 217
Combe, J.P., 520
Combe, J., 537
Combes, A., 145, 147
Compagnoni, G., 60
Condorcet, M.J.A. Caritat de, 52
Constant, B., 48
Contessa, C., 81
Coppola, G., 569
Coppolani, J.Y., 128
Coquerel, A., 329, 331, 332, 333
Cordey, H., 332
Cordova, F., 153, 495, 502
Corsini, P., 14
Costa della Trinità, G., 489, 490
Costa di Beauregard, A., 286
Costa di Beauregard, C.A., 471
Costa di Beauregard, H.J., 471
Costa, G.B., 515
Coyer, G.F., 240, 241
Cozzo, P., 417, 418, 426, 479, 480, 495
Criscuolo, V., 13, 16, 20
Crispi, F., 373, 494
Croce, B., 143, 369
Cromwell, O., 77, 464, 465
Crotti di Costigliole, A., 466
Crotti di Costigliole, E., 466
Crotti, di Costigliole, L., 466
Crotti, G.P., 92
Cuaz, M., 86
Cuminetti, R., 525
Cuoco, V., 71
Curato, F., 295
Custodi, impiegato, 23
Czechowski, M.B., 519, 520

D'Addio, M., 57
D'Ancona, A., 372
D'Angelo, M., 71
Daguerry, abate, 331
Dal Pozzo, F., 459
Dalmazzo, C., 412
Danei, avvocato, 91
Dante: vedi Alighieri D.
Darby, J., 520
Darnton, R., 442, 451
Davico, R., 128, 129
De Amicis, E., 491, 492, 494
De Castellane, conte, 38
De Courten, generale, 87
De Custine, conte 39
De Dietrich, F., 40
De Felice, R., 14, 15, 19, 20, 24, 25, 30, 155
De Lange, A., 79, 223, 225, 462, 491
De Langsdorf, 223
De Meo, G., 508, 519, 520, 522
De Michelis, C., 68
De Pinedo, A., 144
De Rosa, G., 444, 456, 478
De Sanctis, F., 369
De Stefano, A., 60
De Voisins, G., 50
De' Paoli, V., santo, 293
Debry, J., 193
Degola, E., 65, 352, 353
Degregori, G.A., 157
Del Corno, N., 455, 472, 473
Del Panta, L., 542, 569
Del Pesco, G., 501, 502
Delafield, D.A., 519, 521
Della Pergola, S., 539, 540
Della Peruta, F., 74, 349, 412, 426, 432, 433, 495
Della Portella, A., 443
Demaria, 378
Demeny, 541, 542
Denina, C., 482
Deodato, Achille, 451
Deodato, Angelo, 451
Depretis, A., 373
Des Ambrois, L., 289, 299, 300
Des Geneys, comandante, 103
Desanctis, L., 448, 449
Desportes, 83
Develay, C., 166
Devins, generale, 93, 99
Dhombres, J., 329
Diderot, D., 238, 239
Diodati, G., 356, 444, 448, 452
Dohm, C.W., 351
Doll Mondon, M.E., 216
Doll, H.A., 216
Donini, A., 500
Dossetti, M., 122, 170, 549, 569
Douen, O., 330
Dougall, M., 443
Duboin, F.A., 79, 80, 88, 93, 98
Dubuc, A., 446

Duby, J.E., 287
Dupâquier, J., 569
Dupont, generale, 108, 195, 201
Durand, J.D., 477
Durand, J.I., 132
Durand, M., 50
Durando, G., 388
Dyer, C.V., 513
Edelstein, M., 128
Eichthal, G. d', 360
Emanuele Filiberto, duca di Savoia, 75, 76, 461, 462, 470, 475, 478, 481, 486-488, 490
Enfantin, B.P., 356, 360, 361
Enrico IV di Borbone, re di Francia, 34, 462
Enrico VIII Tudor, re d'Inghilterra, 293
Erasmo da Rotterdam, 249
Erba, A., 295
Escale, R. de l', 213
Espagne, M., 360
Esquiros, A., 357
Eynard, famiglia, 207
Eymar, A.M., 190, 191, 192, 197
Eynard, C., 355

Fabbricotti, C.B., 358
Falconnet, S., 183
Fantoni, G., 156
Fasella, F.C., 104
Fatio, P., 97
Faure, P., 471
Faury, J., 328, 329, 338
Fava, G., 104
Fava Ghislieri, conte, 60, 62
Favez, L., 511
Favrat, F., 104, 185, 188, 189, 192
Federico II, re di Prussia, 18
Federico, duca di Württemberg, 82, 217, 218, 288
Fer, S., 149
Fera, S., 502, 503
Ferrari, E., 494, 502
Ferreri, M.A., 157
Ferrero, E., 491
Ferrero, F., 514, 518
Ferrone, V., 73, 455
Feuquières, A. di, 80
Fierro, A., 155
Filippo di Savoia, 489
Filopanti, Q., 497
Filoramo, G., 444
Finley, M., 372
Fintz Menascé, E., 436
Fioccone, S., 157
Fiorella, P.A., 123
Fiorentino (pseud. di Emilio Comba), 496
Firpo, M., 437
Fischer, H., 225
Fisher, G.H., 523
Fleury, M., 547, 569
Foa, V., 374
Fontaine, L., 442
Fontana di Cravanzana, G.F., 89, 91, 92, 94, 95
Fontana, G.G., 89
Forbes, J., 500
Foresti, F., 390, 393
Fornerone, G.L., 525
Forster, A. J., 294
Fox, J., 293
Frache, M., 131, 133, 137
Fragnito, G., 444
Fraisse, G., 155
Francesco da Sales, santo, 293
Francesco Giuseppe d'Asburgo, Imperatore, 64
Francesco II di Valois, re di Francia, 93
Franchi, A., 504
Francioni, F., 88
Francovich, C., 143, 144
Frankendaal, N., 230
Fransoni, L., 421, 433, 438
Fraschia, M., 149, 152
Fresia, L.V., 98
Fresia, M.I., 98
Freye, N., 356
Fubini-Leuzzi, M., 455, 478, 479, 481, 492
Fugier, A., 99

Gajani, A., 392
Gajani, E., 388, 389, 391, 392
Gajani, G., 387, 388, 390, 391, 394
Gajani, P., 388, 391, 392
Galassi, L., 448
Galasso, G., 104
Galdi, M., 16, 21, 22, 23, 24, 29
Galeani Napione, G.F., 96, 111, 112, 457-473, 479, 481, 485, 490, 491

Gallenga, A., 480
Galli della Loggia, P.G., 185, 195
Galli, P.G., 104
Galliano, notaio, 138
Gallina, S., 299, 300
Gallo, C., 103
Galvagno, F., 382, 422, 429
Gangale, G., 495, 503
Garavaglia, G., 444
Garibaldi, G., 387, 390, 392, 399, 402, 403, 412, 494, 499
Gariglio, B., 411-414, 416, 422, 426, 431, 455, 479
Garosci, A., 455, 480
Gastaldi, L., 488
Gastaldi, U., 286, 291
Gaudin, comandante, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100
Gavazzi, A., 387, 499
Gay, C., 501
Gay, D., 214
Gay, F., 220, 225
Gay, J.F., 132
Gay, P., 88
Gay, S., 96
Gay, T., 214, 497, 498, 499, 502
Ge Rondi, C., 554, 569
Gennaro, santo, 17
Genta, E., 102
Gentile, F., 359
Gentile, G., 356
Geymet, A.N., 208
Geymet, B., 207
Geymet, C., 207
Geymet, C.F., 207
Geymet, F., 207
Geymet, H., 135, 207
Geymet, I., 207
Geymet, J.H., 149, 150, 207
Geymet, J., 207
Geymet, L., 207
Geymet, P., 45-47, 67, 69, 97, 104,-106, 108, 110, 122, 131, 133, 135, 139-141, 144, 146-152, 154, 158, 162, 164, 167, 171, 172, 175, 178, 181-207, 209, 210, 212, 219
Geymonat, J.P., 211, 215, 218, 222, 224, 225, 226, 231
Geymonat, P., 534
Ghisi, F., 84
Giacomelli, T., 423
Giampiccoli, E., 497, 499, 500, 502, 503
Gilly, W.S., 222, 506, 507, 521
Ginguené, P.L., 103
Giobbe, 361
Gioberti, V., 295, 296, 298, 356, 361, 362, 363, 364, 413, 416
Gioia, M., 23, 26
Giombi, S., 11
Giordani, P., 502
Giorgi, Lorenza, 502
Giorgi, Luigi, 62
Giosué, 366
Girardet, G., 511
Giraud, S., 144, 146, 147, 178
Giraudin, J., 131
Giretti, 503
Girolami, P., 351
Giulio, C., 108, 201
Giuntella, V.E., 11, 12
Giuseppe II d'Asburgo, Imperatore, 56, 57, 61, 64
Giusti, G., 351
Glorioso, I., 451, 452
Goanta, G., 94
Goanta, G.P., 94, 97, 152
Goante, P., 208, 213
Godechot, J., 51, 52, 128
Godino, G., 149
Goldscheider, C., 539
Goltz, H. von der, 291
Gonnet, E., 214
Gonnet, G., 477
Gorresio, G., 133
Gosso, M., 101, 104
Govean, F., 411-413, 417, 422, 423
Gramsci, A., 494
Grandi, C., 569
Graneri, P., 82
Grant, M., 521
Grassi, F., 458, 459
Grassi, S., 350
Grawitz, C., 327
Graydon, 414
Greeley, H., 505
Grégoire, abate, 334
Gregorio XVI (Cappellari M.), papa, 474
Gril, P., 219
Grimaldi, comandante, 86, 89, 91, 95
Gromo, L., 300
Grouchy, E., 120, 135, 158, 192, 197
Guasco di Bisio, F., 81

Guerci, L., 12, 13, 15, 16, 17, 19, 26, 27, 159, 169
Guers, E., 511
Guglielmo III d'Orange, re d'Inghilterra, 80, 81
Guicciardini, P., 143, 520
Guichenon, S., 482
Guichonnet, P., 471, 477
Guido d'Arezzo, 272, 282
Guizot, avvocato, 52
Guizot, F., 48, 326

Hajnal, J., 569
Halevy, L., 360
Hampden, T., 182, 183
Hauteville, G.F.G. Perret d', 98, 101, 463
Heldewier, ambasciatore olandese, 297
Heldewier, C., 297
Helvétius, C.A., 239
Hemans, F., 514
Henderson Gajani, M., 388, 389, 391, 392
Henke, H.P., 230
Henry, L., 547, 548, 562, 569
Hill, W., 458
Hoekema, A.A., 508
Hoenzollern-Hechingen, A. von, 288
Holbach, P.D. Tiry d', 15, 239
Homer, M.W., 513, 514, 518, 532, 536, 538
Hosler, H.P., 523
Hudry, M., 477
Hudson, 385

Ieva, F., 486
Ignazio di Loyola, santo, 293
Incisa, S.G., 157
Introvigne, M., 532, 538
Isastia, A.M., 502, 504
Isnardi di Caraglio, A., 85

Jackson, 100
Jahier, D., 67, 69, 87, 100-102, 107, 110, 125, 130, 135, 137, 150, 152, 158, 159, 163, 166, 167, 173, 185, 208, 236, 288, 298, 302, 457, 458-460, 465, 466, 473, 502
Jalla, A., 301
Jalla, C., 501
Jalla, F., 151, 152, 230, 501
Jalla, J., 81, 82, 150, 151, 178, 181, 197, 222, 237
Janavel, J., 77, 473, 491
Janni, U., 501, 502, 503
Jaucourt, 240
Jerret d'Hauteville, G., 96
Jesson, A.F., 387
Jones, W., 513
Joubert, B.C., 104, 184, 190, 197
Jourdan, J.B., 108, 109, 185, 195, 201, 202
Jouvre, C., 519
Jullien, M.A., 30
Junod, A., 103, 157, 160, 184
Junod, C., 157, 163

Kant, I., 37
Kiefner, T., 212, 216, 217, 218, 221, 222
Koppel, 235
Kossuth, L., 497

La Fontaine, J. de, 243
La Suire, comandante, 125
Labrousse, E., 128, 129, 483
Lacassagne, J.P., 350
Lacorotondo, G., 412
Lacunza, M., 351
Lafayette, M.J., 50
Lagomarsino, F., 520
Lahoz, G., 119
Lama, B.A., 462
Lamartine, A. de, 334
Lamberti, G., 366
Lambruschini, R., 302, 359
Lamennais, H.F. de, 356, 364, 461
Lameth, A.T.V., 175
Lantaret, P., 80
Lantelme, G., 152
Lanteret, S., 449
Lanteri, F., 476, 479
Lasseur, E., 150
Lasseur, E.A., 149
Lasseur, G., 150
Lasseur, I.S.E., 150
Lattanzi, C., 167, 168
Lauberg, C., 19
Laura, S., 497

Laura, T., 497
Lausarot, J., 131
Lausarot, J.J., 131, 195
Lauth, G., 340
Lecchi, M., 431
Legér, famiglia, 485
Legér, J., 77
Leger, predicatore, 468, 472, 473, 482, 484, 487, 489
Lemmi, A., 496
Leonard, E.G., 51, 381
Leonard, H., 519
Leone XII (Della Genga A.), papa, 398
Leone XIII (Pecci G.), papa, 496
Leopardi, G., 351
Leopardi, M., 472, 474, 475
Leopardi, P., 474
Leopoldo II d'Asburgo-Lorena, Imperatore vedi: Pietro Leopoldo d'Asburgo-Lorena
Leso, E., 159
Lessing, G.E., 360
Leutrum, F. von, 202
Levi, A., 364, 366, 372
Levi, D., 153, 359, 361, 369-374, 493, 497
Levi, G., 360
Levra, U., 285, 456, 457, 470, 481, 483, 485, 486, 492, 494
Liautaud, abate, 286
Lichtenberger, 340
Licurgo, 199, 350
Liedtke, R., 288
Lincoln, A., 390
Livi Bacci, M., 542
Locke, J., 34, 249- 259, 325
Loewenthal, E., 350
Lonardi, G., 354
Long, G., 375, 497
Loriga, S., 91
Losano, G., 270
Louis, D.J., 213
Loysel, P., 209
Lubat, D., 103
Luca, santo, 245
Lucatello, A., 426, 439
Lugli, F., 524
Luigi Filippo di Borbone Orléans,re di Francia, 326, 328
Luigi XIV di Borbone, re di Francia, 35, 77, 78, 82, 292, 473, 476, 479
Luigi XV di Borbone, re di Francia, 50
Luigi XVI di Borbone, re di Francia, 36, 38, 48-50, 52, 88, 93, 160
Luigi XVIII di Borbone, re di Francia, 48, 88
Luisia, giudice, 175
Lüsebrink, H.J., 442
Lutero, M., 59, 293, 417, 432, 511
Luzerne, de la, vescovo, 50
Luzio, A., 152, 493
Luzzato Voghera, G., 349
Luzzatti, L., 372
Luzzatto, S.D., 350
Luzzi, G., 491
Lyons, ambasciatore britannico, 432

Macchi, M., 426
Machiavelli, N., 31
Maggiore, G., 502
Magrini, C., 432
Maistre, G.F., 467
Maistre, J. de, 143, 144, 360, 460
Maistre, M. de, 461
Malan, A., 448
Malan, B., 534
Malan, F.A., 152
Malan, G., 298, 301, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 518, 534
Malan, S., 301, 516, 517
Malanotto, G., 91, 92
Malavaso, P., 226
Malingri di Bagnolo, A., 81
Mallet du Pan, J., 182
Mallet, P.H., 182
Mana, E., 497
Manacorda, G., 166
Mancini, P. S., 526
Mango, A., 456
Mangosio, E., 385
Manno, A., 85, 88, 89, 92, 98, 481, 483, 486, 487, 488, 491, 492
Manno, G., 481, 483
Manuel, F.E., 356
Manzoni, A., 145, 146, 352, 353, 354, 358
Maranda, vd. Marauda
Marat, J.P., 40, 52
Marauda, B., 91

Marauda, Giacomo, 67, 86, 91, 93-97, 98, 100, 105-108, 112, 113, 121-125, 144, 146-149, 151, 154, 166, 193, 194, 197, 207
Marauda, Giovanni, 96
Marauda, S., 96
Marcarini, consigliere, 195
Marcelli, U., 59, 60, 62, 155, 174, 302, 417, 427
Marconi, D., 249
Marcucci, L., 165
Marenco, R., 496
Margherita di Valois, duchessa di Savoia, 76, 489, 490
Margiotta Broglio, F., 56, 57
Margotti, G., 411, 417, 426, 427, 428, 431, 434, 436, 438, 439
Maria Adelaide Clotilde di Borbone, 88
Maria Albertina di Sassonia Curlandia, 285, 286
Maria Antonietta d'Asburgo, regina di Francia, 88
Maria Cristina di Savoia, 471, 481, 482, 483, 485, 486, 487
Maria Giuseppina di Savoia, 88
Maria Teresa d'Asburgo, Imperatrice, 465
Maria Teresa di Savoia, regina di Sardegna, 88, 287, 289, 458
Markham, F., 74
Marlborough, duca di, 81
Marraro, H.R., 430
Marrès, padre, 82
Marsengo, G., 149
Marsh, G.P., 390, 392
Martin, pastore, 47
Martin, W., 508
Martina, G., 415
Martinat, G., 80
Martini, A., 355
Martini, F., 351
Martin-Paschoud, J., 334, 335
Maruzzi, P., 144
Maselli, D., 375, 497, 498, 528
Massa, F., 16-18, 21-23, 25, 28, 29
Massabò Ricci, I., 289, 483
Massarani, T., 369
Massena, A., 105, 108
Matteucci, N., 431
Maturi, W., 455, 472
Maury, P., 291
Mauzi, R., 238
Mayer, 390
Mazzarella, B., 497, 498
Mazzinghi, 379, 380, 419
Mazzini, G., 72, 364-366, 370, 388-390, 391, 393, 399, 416, 432, 495
Meerwein, G., 216
Meille, A., 499
Meille, C., 213, 214
Meille, J., 198, 201, 213, 214, 269
Meille, J.P., 533, 534
Meille, W., 217, 375
Melantone, F., 293
Mélas, M.F.B., 193
Melegari, A., 377, 381, 382
Mellano, M.F., 426
Menabrea, L., 390
Menou, J., 208, 209
Menozzi, D., 11, 57, 58, 66, 70, 444, 452
Mercier, F., 182
Mérimée, P., 329
Merlo, G.G., 490
Merlotti, A., 75, 457, 476, 490
Mesmer, F.A.., 97, 144
Meynier, E., 501, 502
Michelangelo: vedi Buonarroti M.
Michelet, J., 374
Michelin, D., 84
Migliardi, A., 157
Mila, M., 358
Milaneschi, C., 502
Milanesio, G.A., 92
Milano, A., 55, 65, 66
Milbitz, 497
Millau, G.P., 94
Miller, W., 509
Mingardi, A., 501
Minghetti, M., 390
Minutoli, V., 80
Mirabeau, V. Riqueti de, 51
Mochia St-Michel, L., 148
Modena, G., 393
Moennoz, pastore, 212, 213
Mola, A.A., 147, 496, 502
Molesworth, J., 83
Molina, S., 148
Molnar, A., 569
Mols, R., 569
Momigliano, A., 367, 374
Momigliano, F., 366
Monastier, A., 345

Monastier, Alberto, 153, 497
Monastier, Antoine, 218, 222, 480, 483, 484, 487
Mondon, famiglia, 227
Mondon, C.H., 212, 214, 215, 224
Mondon, Daniel, 211-226, 228, 231
Mondon, D.T., 212, 223
Mondon, David, capitano, 212
Mondon, David, pastore, 131, 177, 182, 212, 214, 215, 223, 224
Mondon, E.D., 218, 222
Mondon, G., 91
Mondon, J.P.F., 216, 220
Mondon, K., 212
Mondon, M., 177
Mondon, Paul, 91, 212
Mondon, Pierre, 212
Monnet, famiglia, 207
Monnet, J.D., 171, 214, 215
Monod, F., 342
Monsagrati, G., 391
Montaigne, M.E. de, 249
Montalcini, C., 164
Montaldo, S., 455
Montale, B., 425
Montanari, D., 14
Montanelli, G., 153, 355, 359, 369, 493, 497
Montesquieu, C.L. Secondat de, 239
Montesquiou, generale, 87
Monti, A., 291
Monti, V., 145
Montléart, J.M. de, 285
Moore, L.R., 535, 536
Morardo, G., 157, 168, 169
Moreau, J.V., 123, 193
Morel, C., 133, 149
Moreno, L., 425, 438, 439
Moreno, O., 475, 476
Morillon, D., 147
Morland, S., 77, 468
Moro (More), Th., 249
Moroni, G., 478
Moscati, L., 296
Mosè, 360-66
Moser, F.C. Von, 230
Mours, S., 336
Mouston, G., 131
Moutoux, C.F., 216
Moutoux, J., 216
Moutoux, J.F.G., 216
Moutoux Doll, M.E., 216
Mozart, W.A., 501
Münter, B., 143
Münter, F., 143, 144, 146, 147, 151, 154, 183
Murat, G., 353
Murri, R., 502
Musset, J., 97, 100, 125, 189, 192, 200
Mussolini, B., 494, 526, 528
Muston Peyrot, G., 214
Muston, A., 45, 46, 173, 217, 218, 222, 224, 225, 228, 423, 477, 480, 506, 514
Muston, G., 152
Muston, pastore, 170
Muttini Conti, G., 542, 545, 553, 569
Muzzarelli, monsignor, 394, 397

Nada, N., 285, 294, 456
Napoleone I: vedi Bonaparte N.
Napoleone III: vedi Bonaparte L.N.
Nathan, E., 501
Necker, J., 38
Neff, F., 516
Negri, G., 57, 302
Negri, T., 174
Negro, G., 148
Neri, F., 293
Nesti, A., 448
Niboyet, comandante, 161
Niccoli, E., 351
Niccoli, M.P., 104
Nicolis di Robilant: vedi Robilant
Noè, 362
Nomis di Cossilla, L., 460, 467
Notario, P., 104, 285, 456
Nutini, S., 155

Oberlin, J.F., 41
Olivet, J.D., 149, 151, 213
Olivetti, famiglia, 369, 373
Omodeo, A., 286, 295, 360
Orazio, 241, 243
Ormea, C. F. Ferrero d', 85
Orsini, F., 388
Ossola, C., 289, 292, 463
Oudry, J., 131, 152
Ozouf, M., 158

Pacca, B., 236
Packenham, capitano, 379
Pagan, intendente, 89, 91
Pagano, M., 71
Palma, 85, 91, 92, 94
Palmerston, H.J. Temple, Lord, 390, 400
Pansey, H. de, 419
Panza De Maria, F., 502
Papa, E.R., 412, 414
Parander, J., 225, 301
Parander, M., 207
Parlato, G., 149
Pascal, A., 80, 95, 480
Pascoli, G., 494
Passerin d'Entrèves, E., 19, 20, 355
Pasta, R., 442
Pauls, B., 358
Payer-in-Hoff, comandante, 97
Pazzaglia, L., 421
Pédézert, J., 321, 328, 329, 331, 333, 342
Pelenc Mondon, M., 212
Pellenco, L., 491
Pellico, S., 467
Pellisseri, M., 121, 193, 204
Perèire, banchiere, 360
Peresson, G., 446
Perrero, D., 80, 490, 491
Perrin, 423
Perrot, J.H., 225, 226
Perrot, M., 155
Perrucchetti, 81
Petitti di Roreto, C.I., 460, 467
Petrucci, A., 86
Peyran, J.R., 46, 132, 150, 151, 162, 163, 169-172, 183, 195-202, 206-209, 235-249, 253-256, 258-274, 278, 279, 434
Peyretti di Condove, L., 299, 300
Peyronel Rambaldi, S., 444
Peyrot, famiglia, 132, 167, 197
Peyrot Geymet, C., 177, 183, 187, 207
Peyrot, Baptiste, 67, 87, 136, 137
Peyrot, Bruna, 179, 423, 430, 491
Peyrot, C., 207
Peyrot, Gianna, 132, 134
Peyrot, Giorgio, 175, 178, 183, 208, 216, 302, 381, 382, 429
Peyrot, Henriette, 135
Peyrot, Henry, 183
Peyrot, Jean Daniele, 97, 100, 106, 124, 125, 183, 189, 208, 209, 210
Peyrot, Jean Dominique, 131
Peyrot, S.E., 96
Peyrot, V., 132, 134
Pianezza, C.G. Simiane marchese di, 76, 193, 473
Piccioli, P., 524
Pico, A., 193
Pietro Leopoldo d'Asburgo-Lorena, Granduca di Toscana (poi Imperatore col nome di Leopoldo II), 55, 56, 302
Pilati, C.A., 58
Pilatte, L., 333
Pindemonte, G., 62
Pindemonte, I., 62
Pinelli, F.A., 99
Pinelli, P.D., 294, 356, 361, 381, 384, 422
Pinto, P., 286, 289
Pio V (Ghislieri, M.), papa, 293
Pio VI (Braschi, G.A.), papa, 58
Pio VII (Chiaramonti G.B.), papa, 70
Pio IX (Mastai Ferretti, G.M.), papa, 365, 388, 394, 398, 413, 415, 451, 505, 506
Pio X (Sarto, G.), papa, 501
Piossasco, L., 195, 201, 202
Pisacane, C., 370
Pischedda, C., 377, 383, 385
Pitocco, F., 359
Pittavino, A., 131, 149, 193, 569
Pivato, S., 448
Plochiù, P., 175
Plochu, J.B., 106, 124
Poggi, G., 30, 31
Pomba, G., 296, 482
Pons, B., 520
Pons, T., 80, 131, 150, 151, 158, 182, 212, 214, 217, 219, 220, 426
Porciani, I., 301
Porro, G., 18, 25
Porsenna, 403
Portinari, F., 492
Portis, M., 103
Possevino, A., 76
Prampolini, C., 448
Prandero, G., 419
Pratt, Orson, 513
Pratt, Parley P., 513
Predari, F., 296
Pressensé, E. de, 332
Presset, sacerdote, 82
Priocca, C. Damiano di, 96, 101, 102

Procaccia, M., 349
Prochet, M., 443, 452, 496, 498, 499, 503
Provana di Collegno, L., 299

Quara, L., 452
Quarelli di Lesegno, magistrato, 299
Quazza, G., 295

Rabaut Saint-Étienne, J.P., 38, 51, 52
Rabaut-Dupui, pastore, 47
Racconigi, conte di, 489
Raclot, segretario, 148
Raffestin, C., 463
Raggio, G., 299
Rai, G., 103
Raineri, C.I., 494
Ranza, G.A., 13, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30
Rao, A.M., 156
Rasori, G., 20, 21
Ratcliffe, B.M., 360
Rattazzi, U., 377, 417
Rebuffo, notaio, 101
Récamier, Mme, 329
Redanò, U., 362
Rehbinder, O. von, 82, 83
Reta, C., 516
Rettaroli, R., 569
Revel, B., 136
Revel, 299
Revel, D., 443
Revel, Davide, 500, 502
Revel, G.D., 153
Revel, J.P., 518
Riberi, P., 362
Ribet, A., 499
Ribet, J., 150, 152
Ribet, P., 524
Ribet, studente, 225
Ribetti, Giovanni, 499
Riboli, T., 390, 392, 497
Ricasoli, B., 499
Ricca, P., 444
Riccati, P., 125, 204
Ricchi Gajani, E., 388, 391, 392
Ricchi, G., 388, 391
Ricciardi, M., 463
Richelieu, A. du Plessis, cardinale, 405
Ricotti, E., 296, 481, 483, 485-489, 492
Ricuperati, G., 88, 89, 112, 455, 462, 463, 472, 485, 486, 487
Rimoldi, T., 528
Rivoire, D., 524, 525
Rivoire, E.A., 81
Rivoire, J., 519
Rivoire, P., 81
Roberjéot, 193
Robert, 123
Robert, D., 47, 323
Robert, G.G., 166
Robert, J.S., 213, 220
Robertson, W., 471
Robilant, A. di, 289
Robilant, Maria von Waldburg-Truchsess in Nicolis di, 288, 289
Robilant, Maurizio Nicolis di, 289
Rocard, M., 33
Rocca, G., 433
Rocci, S.G., 104, 195
Roccia, R., 104, 377
Rochas d'Aiglun, E.A. de, 80
Rochat, Giorgio, 95, 536
Rochat, Giovanni, 500
Rochis, C.N., 89
Rodolico, N., 285, 286, 288
Rodrigues, E., 360, 361
Rodrigues, O., 360
Roggero, M., 174
Roghin, tenente colonnello, 85
Rognoni Vercelli, C., 504
Roland Vinay, A.M., 500
Roland, G., 500, 502
Rolando, usciere, 206
Rollier, M.A., 504
Romagnani, G.P., 96, 131, 134, 150, 194, 195, 285, 288, 291, 295, 296, 369, 417, 428, 455, 457, 458, 462, 467, 470-472, 478, 480, 481, 486, 491, 511, 534
Roman d'Amat, 471
Romanelli, R., 128
Romeo, R., 375, 383, 417, 419, 437
Romussi, C., 146
Rorengo, Marcantonio, 489
Rorengo, Marco Aurelio, 129, 468
Rosa, M., 12, 355
Rosa, N., 412
Rosellini, F., 377
Rosembaum, H., 373
Rosi, M., 412

Rosina, A., 541
Rosmini, A., 355, 425
Rosselli, Carlo e Nello, 359, 369, 373
Rosselli, N., 359, 369, 370, 371
Rossi, comandante, 100, 101, 102, 103, 107
Rossi, F., 541
Rossi, L., 30
Rossi, P. 388
Rossignoli, G.A., 106, 121, 193
Rostagnol, J., 132
Rostagnolo, E., 131
Rostain, A., 81
Rostaing, J., 150
Rostan, Edouard, 490
Rostan, Emanuele, 131, 245
Rostan, Ermanno, 519
Roth, C., 367
Roth, P., 213, 215
Rousseau, J.J., 34, 37, 239, 240, 271, 286, 325, 361
Roussel, N., 448
Rubboli, M., 184
Rubeis, curato, 169
Ruffini, F., 50, 51, 56, 69, 286, 287, 291, 351, 352, 353
Ruffini, P.L., 102
Ruggiero, M., 113
Russel, C.T., 510, 511, 523, 524
Russel, M., 523

Sacquin, M., 446
Saffi, A., 388, 389, 392, 399, 432
Saint-Simon, C.H. de, 359, 360
Saitta, A., 168
Salata, F., 285, 287, 288, 291
Salfi, F.S., 31
Sallier de la Tour, V.A., 299, 300
Sallmann, J.M., 450
Saluzzo di Monesiglio, A., 470, 471, 487
Salvador, J., 360, 361, 362
Salvarani, B., 351
Salvemini, G., 370, 483
San Martino d'Aglié, F., 458, 459, 468
San Martino della Motta, F.G., 104, 185, 195
San Marzano: vedi Asinari di San Marzano
Santini, L., 55, 63, 426, 427, 437, 480, 495
Santucci, F., 391, 392
Sappa, G., 161
Sarcinelli, M.L., 383
Sargeni, G., 391
Sartoris, G., 104, 188
Saussure, H.B. de, 182
Savart, C., 350, 355
Savoia-Carignano, G.M., 99
Scaglia, G.B., 296
Scannarotti, P., 449
Schérer, B.L.J., 99
Schiaffino, A., 569
Schleiermacher, F., 37
Sciloni, G., 351
Sclopis di Salerano, F., 294-300, 475, 476, 481, 483, 491
Scotto, G., 159
Segre, A., 287, 458, 465
Segre, B., 374
Semeria, G.B., 477, 478, 480, 490
Sergi, G., 491
Seyssel d'Aix, T., 139
Sforza, G., 123, 165, 166, 201
Sgargi Tirelli, G., 174
Shaftesbury, lord, 385, 417
Siccardi, G., 427
Silberner, E., 360
Simeoni, A., 501
Simian, A.A., 104, 188, 190
Simon Wörner, K., 212
Simondi, 148
Simoni, S., 302
Sims, 236
Sirven, P., 49, 50
Sismondi, S. de, 366, 388, 400
Smith, A.D., 357
Smith, G.A., 513
Smith, J., 509, 510, 531
Snow, L., 511, 513-518, 532, 533
Snow Smith, E.R., 513
Soffietti, I., 79
Solari, Gabriella, 441, 449
Solari, Gioele, 370
Solari, vescovo, 65
Solaro della Margarita, C., 294
Soldani, S., 450
Solera, T., 358
Solone, 199
Sorrel, C., 477
Sozzi, L., 235
Spadolini, G., 391, 426

Spanzotti, G.B., 57, 58
Spartaco, 402
Spedalieri, N., 58, 60, 62
Spini, G., 66, 67, 143, 286, 288, 297, 349, 352, 355, 375, 379, 385, 387, 414, 417, 419, 420, 421, 423, 431, 432, 444, 457, 477, 480, 491, 498, 508, 511, 512, 534
Spinoza, B., 249, 250
Staël, G. Necker de, 48
Stahl, G.E., 278
Stella, P., 355, 356, 429
Stelling-Michaud, S., 213
Stenhouse, T.B.H., 511, 514
Stephens, P., 507
Stewart, D., 443
Stooe, D., 513, 517
Straniero, M.L., 429
Stroehlin, E., 331, 332, 334, 335
Strumia, E., 157
Subilia, V., 423
Suvarow, A., 106, 112, 124, 166

Talamo, G., 472
Talleyrand, C.M. de, 120, 121, 192, 202
Tamburini, L., 492
Tamburini, P., 13, 14, 22
Tapparelli d'Azeglio, Emanuele *jr.*, 297
Tapparelli d'Azeglio, Emanuele *sen.*, 385
Tapparelli d'Azeglio, M., 298, 299, 366
Tapparelli d'Azeglio, R., 147, 294, 297-299, 301, 346
Taylor, J., 513
Tedeschi, A., 504
Tegas, canonico, 149
Teissèdre, J., 223
Tenivelli, C.G., 163
Tenivelli, C., 160, 162
Terracini, B., 372
Tesauro, E., 482
Testa, 160
Thatcher, M., 513
Theiler-Gardiol, A., 183
Tomasi, L., 529
Tommaseo, N., 359, 366, 367
Topi, U., 392
Toronto, J., 514
Torrigiani, 503
Toscanelli, C.M., 162
Toscano, M., 349
Tosi, C., 11, 30, 155
Tourn, G., 95, 197, 223, 430, 435, 477, 491, 507
Tramarollo, G., 366
Tranfaglia, N., 23, 285, 412, 437
Traniello, F., 14, 19, 20, 354, 363, 425, 426, 456, 478, 485, 486
Treves, C., 371, 372
Treves, R., 359, 370
Trevor Hampden, J., 100, 144
Triet, M., 212
Tripet, M., 495
Tron, C.A., 497, 499
Tron, D., 421, 457, 477, 511
Tron, E., 81, 84, 86
Tron, G., 503, 504
Trossarelli, famiglia, 150
Trouvé, C.J., 25, 63
Truguet, ammiraglio, 87
Trussel, T.J., 558, 569
Tudesq, A.J., 336
Tulard, J., 128
Turel, 491
Turi, G., 450
Turinetto, R., 519
Turino, segretario, 206
Turrettini, J.J., 182
Tyler Headley, J., 75

Uhlenberg, P.R., 539
Ulric, A., 515
Underwood, G., 508, 509

Vaccarino, G., 104, 121, 123, 124, 125, 128, 165, 191, 192, 205
Valdo (o Valdesio), 290, 523
Valeriani, 62
Valerio, L., 390
Vallesa di Vallesa, A., 458, 459, 460, 465, 466, 469
Varaglia, G., 423
Vaucher, J.P.E., 286, 287, 289-291
Vegezzi, banchiere, 137
Venturi, F., 64, 84, 131, 143, 151, 184, 210
Verdi, G., 358
Verga, C., 362
Vernazza, G., 457
Vernon, L., 498

Vertu, famiglia, 133, 134, 135, 136
Vertu, B., 137, 138
Vertu, C.H., 135, 137, 139, 140, 152
Vertu, G.A., 301
Vertu, Jacques, 94, 97, 131, 135, 136, 138
Vertu, J.J., 135, 137
Vertu, J.P., 87, 97, 127, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 152, 183
Vertu, Jeannot, 138
Vertu, Joseph, 134, 135
Verucci, G., 357, 412, 413
Viallet, J.P., 503
Vidal, F., 329
Vigier, P., 329
Vigne, R., 223
Vignet, barone, 96
Vigo, G., 450
Villa Appia, M.L., 164
Villani, C., 388
Villetard, E.J., 119
Vinay, G., 151
Vinay, V., 211, 213, 214, 375, 420, 496, 499, 507
Vinet, A., 330
Violardo, M., 128-130, 132, 456
Viora, M., 79
Vittone, B., 200
Vittorio Amedeo I, duca di Savoia, 76
Vittorio Amedeo II, duca di Savoia, poi re di Sardegna, 77-83, 296, 473, 476, 477, 479
Vittorio Amedeo III di Savoia, re di Sardegna, 73, 88, 93, 96-100, 144, 145, 172
Vittorio Emanuele I di Savoia, re di Sardegna, 98, 99, 287, 456, 458, 467, 470, 515
Vittorio Emanuele II di Savoia, re di Sardegna, poi re d'Italia,, 390, 430
Vogler, B., 40
Vogler, H., 212
Vola, capitano, 106, 137
Volle, M.A., 131
Volle, P., 131, 166
Voltaire (F.M. Arouet), 16, 17, 49, 197, 237, 240, 241, 253, 350, 435
Vovelle, M., 159

Wadsworth Longfellow, H., 496
Waldburg-Truchsess, F. von, 288-290, 296, 467
Waldburg-Truchsess, Maria: vedi Robilant, Maria
Walewski, A., 287
Walzer, M., 355, 358
Watts, G. B., 517, 519, 532, 538
Wendehorst, S., 288
Wendell, J., 510
White, A.L., 519
White, E.G., 509, 510, 520, 521, 522, 523
Wieshaupt, 183
Woodard, J., 514, 516, 518
Woodruff, W., 518
Woodsworth, C.J., 523
Wörner, G., 212
Wörner, K., 212
Worsach, colonnello, 166
Wukassowich, 112
Wycliffe, J., 511
Wylie, A.J., 506, 520, 521, 530

Young, B., 509, 513, 514, 518, 531
Yussupoff, famiglia, 153

Zaghi, C., 60, 61, 63, 104
Zamboni, L., 59
Zamenhof, 496
Zampieri, S., 524
Zanichelli, D., 299
Zanoli, P., 22, 23
Zavaritt, G., 63
Zimmermann, B.S., 67, 97, 98, 100-102, 105, 106, 131, 173
Zwingli, U, 293

INDICE

Premessa 5

PARTE PRIMA
I PROTESTANTI NELL'ITALIA RIVOLUZIONARIA
E NAPOLEONICA 9

Il problema religioso nel triennio 1796-1799:
risultati e prospettive di VITTORIO CRISCUOLO 11

Les protestants en France de la révolution à
l'empire (1787-1814) di ANDRÉ ENCREVÉ 33

L'emancipazione dei protestanti e degli ebrei
nella legislazione della Francia rivoluzionaria
e delle repubbliche giacobine italiane
di GIANNI LONG 49

1. La Francia rivoluzionaria 49
   L'editto di parziale emancipazione sotto Luigi XVI 49
   I protestanti nelle Assemblee rivoluzionarie 51
   La libertà religiosa nelle Costituzioni rivoluzionarie 52
2. Le Repubbliche giacobine italiane 55
   Prima di Napoleone 55
   Dalla Costituzione di Bologna alla Repubblica
   Cispadana 59
   Dalla Repubblica Cisalpina alla Repubblica Italiana 61
   La Repubblica Ligure 65
   Il Piemonte: l'emancipazione dei valdesi 66
   Gli altri Stati italiani 70

La guerra franco-piemontese e le Valli valdesi (1792-1799) di Paola Bianchi 73
1. Premessa 73
2. La comunità valdese e lo Stato sabaudo: dalle persecuzioni a una tolleranza limitata 75
3. Le valli durante le campagne del 1792-1796 86
4. La breve stagione repubblicana e la restaurazione austro-russa: 1798-1799 103
5. Verso l'emancipazione 109

Appendice 114
I) Governatori e comandanti di Pinerolo 114
II) Stato degli individui da Sua Maestà nominati per riempire i posti d'ufficiali delle compagnie valdesi stabilitesi nella valle di Luserna 115
III) Stato degli ufficiali delle compagnie valdesi della valle di San Martino 117

I valdesi e il problema dell'annessione alla Francia di Giorgio Vaccarino 119

Dall'albero della libertà alle istituzioni napoleoniche: esperienze politiche ed amministrative dei notabili valdesi di Marco Violardo 127
Onori, cariche politiche, affari, clientele di una famiglia valdese in età napoleonica: i Vertu di Torre Pellice 133
Conclusione. Le «virtù» repubblicane dei notabili valdesi 140

I valdesi e la massoneria nel periodo francese di Augusto Comba 143

Le donne e la rivoluzione: le peculiarità dell'area valdese di Elisa Strumia 155

Pierre Geymet uomo di governo da pastore a funzionario di Gian Paolo Romagnani 181
Pierre Geymet nel primo governo provvisorio piemontese (19 dicembre 1798-3 aprile 1799) 184
Pierre Geymet nell'Amministrazione Generale del Piemonte (4 aprile-4 giugno 1799) 192
Da Marengo all'annessione alla Francia: Geymet, Peyran e i primi contrasti nel mondo valdese (giugno-ottobre 1800) 195
L'annessione del Piemonte alla Francia e la nuova organizzazione del territorio (4 ottobre 1800-11 settembre 1802) 201
Pierre Geymet Sottoprefetto di Pinerolo (1801-1814). Il mondo valdese nel quadro del Piemonte napoleonico 204

Daniel Mondon, «le dernier pasteur vaudois» del Württemberg di Albert de Lange 211
Introduzione 211
Gioventù e studio 212
L'abbondanza dei candidati 215
Pastore a Palmbach 216
Jacques Brez 217
Großvillars 218
Villar Pellice 219
Predicazione 220
La fine delle colonie valdesi 221
Pensione 224
Alexis Muston 224
Jean Henri Perrot 225
Conclusione 225

Appendice I
Genealogia della famiglia Mondon 227

Appendice II
Abbozzo di una lettera di Daniel Mondon ad un anonimo del 12 marzo 1827 228

PARTE SECONDA
L'ESPERIENZA INTELLETTUALE E RELIGIOSA DI UN PASTORE VALDESE: JEAN-RODOLPHE PEYRAN FRA RIVOLUZIONE E RESTAURAZIONE 233

Rodolphe Peyran: un enciclopedista nelle Valli valdesi di STEFANIA BALMA 235

La predicazione di Rodolphe Peyran in Val Germanasca di MILENA MARTINAT 245

Confronto tra la lettera sulla tolleranza di Jean-Rodolphe Peyran e alcuni scritti di John Locke di MONICA PINI 249

Appendice
Lettera sulla tolleranza di Rodolphe Peyran 260

Uno scritto estetico-scientifico di Jean Rodolphe Peyran: *Possibilité d'une musique savoureuse* di ROBERTO MORBO 269

Appendice
Jean Rodolphe Peyran: *Possibilité d'une Musique Savoureuse* 273

PARTE TERZA
I PROTESTANTI NEL RISORGIMENTO ITALIANO 283

Carlo Alberto e i valdesi di GIAN PAOLO ROMAGNANI 285
Premessa 285
1. La religione di Carlo Alberto 285
2. La "Notice sur les Vaudois" del 1829 288

3. L'incontro con Vaucher nel 1837 290
4. Le "Reflexions Historiques" del 1838 291
5. Le riforme dal 1831 al 1848 294
6. La preparazione 297
7. L'Editto del 17 febbraio 1848 299
8. Lo Statuto 301

Verso l'integrazione nazionale: l'emancipazione dei cattolici, dei protestanti e degli ebrei nell'Europa dell'Ottocento di STEPHAN WENDEHORST 305

Le protestantisme français face à la revolution de 1848 di ANDRÉ ENCREVÉ 321
Situation des protestants français à la veille de la Révolution de 1848 322
Les choix politiques et sociaux des protestants en 1848 326
Les questions ecclésiastiques 339
- Les luthériens 339
- Les réformés 341
- Regard sur l'émancipation des Vaudois en 1848 345

Ebrei e Risorgimento: appunti per una ricerca di FRANCESCA SOFIA 349

Gli ebrei italiani e il Risorgimento: la lezione di David Levi di ALBERTO CAVAGLION 369

Giuseppe Malan, deputato valdese al parlamento subalpino di GIANNI LONG 375

Guglielmo Gajani (1819-1868) dalla Repubblica romana alla fede evangelica di MARIO CIGNONI 387
The roman exile 394

Due lettere inedite di Gajani a George P. Marsh, ambasciatore degli Stati Uniti d'America in Italia, scritte prima e dopo la battaglia di Mentana del 3 novembre 1867 407

Felice Govean, la «Gazzetta del popolo» e i valdesi di BARTOLO GARIGLIO 411

La polemica antiprotestante dell'«Armonia» di PAOLO COZZO 425
I templi protestanti 428
Il proselitismo protestante 431
La laicizzazione degli spazi pubblici 434
L'asse Inghilterra - Piemonte 435
Cenni conclusivi 438

La Bibbia in piazza. Il colportore e la diffusione della stampa evangelica di GABRIELLA SOLARI 441
I. Il colportage 441
II. La nascita di una attività editoriale di fede evangelica 443
III. Il colportore e i suoi libri 447
V. Dalla lettura alla parola 450
VI. Il paesaggio italiano 451

«Stranieri al Piemonte»: i valdesi nella storiografia piemontese dell'Ottocento di ANDREA MERLOTTI 455
1. «Germe pestilenziale… di rivoluzioni»: Galeani-Napione ed il progetto di uno scambio fra valdesi ed irlandesi (1816-1819) 456
2. «Un peuple… tojours seduit»: i valdesi nella storiografia piemontese della Restaurazione e nell'età carloalbertina (Saluzzo, Botta, Balbo) 470
3. I Valdesi nelle opere della storiografia sabaudista 479
4. Conclusioni 490

I valdesi e la massoneria prima e dopo l'unità di Augusto Comba 493

L'azione missionaria e nelle Valli valdesi dei gruppi americani «non tradizionali» (Avventisti, Mormoni, Testimoni di Geova) di Michael W. Homer 505
Lo Statuto, l'editto di emancipazione e i valdesi 505
Un breve profilo delle chiese americane 508
Le missioni delle chiese americane in Italia 511
La libertà religiosa in Italia nel ventesimo secolo 525

Dalle Valli valdesi al Grande Lago Salato: un percorso di conversione di Flora Ferrero 531
La Missione Italiana 532
Un percorso di conversione 534

La demografia storica e lo studio dei gruppi confessionali di Carla Ge Rondi 539

L'andamento demografico delle comunità di Torre Pellice, Luserna e San Giovanni prima e dopo il 1848 di Roberto Bernasconi 547
1. Introduzione 547
2. Caratteri generali 549
3. Le nascite 552
Generalità 552
La fecondità matrimoniale 555
Intervalli genesici 558
4. I matrimoni 563
5. I decessi 565
Conclusioni 567

Indice dei nomi 570

Finito di stampare il 15 marzo 2001 - Stampatre, Torino

360
La Bibbia, la coccarda e il tricolore
Claudiana

Questo volume raccoglie gli atti del 37° e del 38° convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia svoltisi nell'ambito delle celebrazioni per il 150° anniversario dell'Emancipazione dei valdesi.

I due convegni sono stati un'occasione per ripensare complessivamente la storia dell'Emancipazione fra Sette e Ottocento, ricostruendo da più punti di vista il cinquantennio 1798-1848. Il nesso fra Rivoluzione francese e Risorgimento, in questa prospettiva, appare più stretto e la concessione delle Regie Patenti di emancipazione da parte di Carlo Alberto rappresenta il punto focale di una lunga e difficile transizione dalla monarchia assoluta al regime parlamentare.

La scelta di soffermarsi sulle contemporanee vicende italiane ed europee deriva dalla consapevolezza che le vicende delle Valli valdesi e delle minoranze protestanti in Italia non possono essere comprese fuori dal quadro della storia dell'Europa moderna e della formazione dello Stato italiano. Per le stesse ragioni si è voluto dedicare ampio spazio alle vicende delle altre confessioni religiose di minoranza – agli ebrei innanzitutto – sottolineando come la presenza in Italia di missionari stranieri abbia consentito inediti contatti fra culture e tradizioni diverse.

I contributi raccolti in questo volume testimoniano una molteplicità di approcci al complesso problema dell'emancipazione di una minoranza religiosa e suggeriscono ulteriori percorsi di ricerca e di studio sulle complesse e molteplici radici della nostra identità.

Questo volume, sprovvisto del talloncino d'angolo, è da considerarsi copia di **saggio-campione-gratuito**, fuori commercio. Esente da I.V.A. (DPR 26 ottobre 1972, n. 633, art. 2, Lett. d). Esente da bollo di accompagnamento (DPR 6 ottobre 1978, n. 627, art. 4, n. 6).

ISBN 88-7016-360-1
9 788870 163605

L. 70.000 - € 36,15