

Coesistenza e identità : gli esuli valdesi nel Württemberg del XVIII secolo

Autor(en): **Bettassa, Marco**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Histoire des Alpes = Storia delle Alpi = Geschichte der Alpen**

Band (Jahr): **25 (2020)**

PDF erstellt am: **07.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-905985>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Dürrenenz

äcker

Burggraben

hinter der Kirch

Fluss

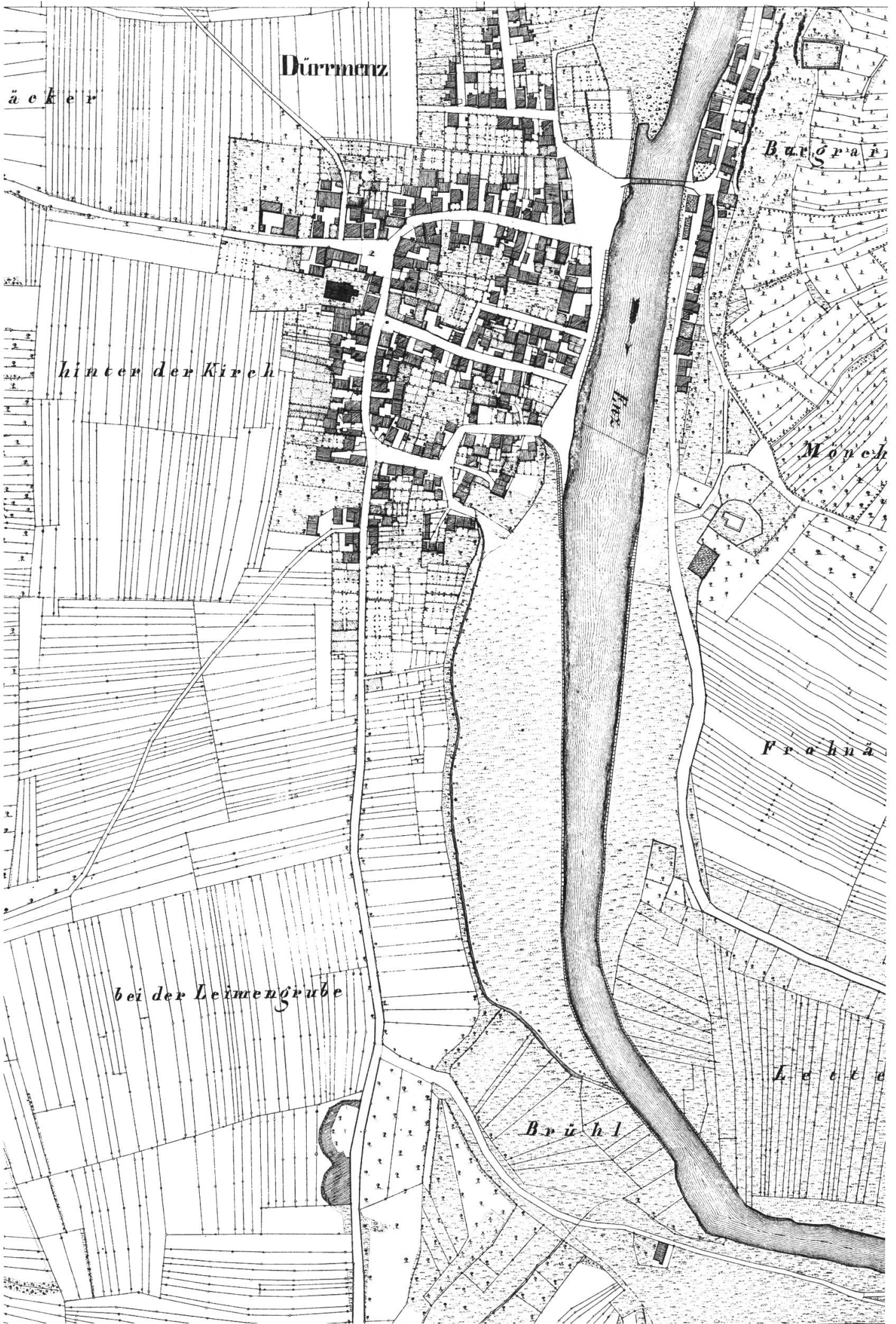
Mönch

Frühna

bei der Leimengrube

Leite

Brühl



Coesistenza e identità Gli esuli valdesi nel Württemberg del XVIII secolo¹

Marco Bettassa

Zusammenfassung – Koexistenz und Identität. Waldensische Exilanten in Württemberg im 18. Jahrhundert

139

Dieser Beitrag untersucht das Thema der religiösen Toleranz und die Entdeckung des Anderen in vorindustrieller Zeit mit Fokus auf die religiöse Minderheit der Waldenser, die ins Herzogtum Württemberg eingewandert war. Es entstand eine starke Spannung zwischen den Traditionen der Migranten und dem hartnäckigen Widerstand der einheimischen Bevölkerung gegen die Assimilation: Aus diesem Zustand heraus entstanden Konflikte und Praktiken des sozialen Handelns, die den Prozess der Begegnung mit der Vielfalt prägten.

Nel 1796, il ministro di culto della colonia valdese di Neuhengstett Andreas Keller descriveva con queste parole i propri confratelli: «I valdesi del Württemberg sono dotati di un livello culturale molto basso».² Questa considerazione permette di riflettere sul processo di adattamento e assimilazione di una minoranza religiosa, quella dei valdesi espulsi dal Piemonte Sabauda nel 1698, all'interno delle strutture sociali e religiose del paese ospitante, il ducato tedesco del Württemberg.³ L'arco cronologico di questa analisi si colloca tra il 1750 e il 1806, rispettivamente date di ratifica delle patenti di tolleranza nel ducato tedesco e di incapsulamento della Chiesa valdese all'interno di quella luterana con la nascita del Regno del Württemberg. In questo cinquantennio è possibile indagare l'evoluzione, nelle *Waldenserkolonien*, del principio di tolleranza come una pratica quotidiana di negoziazione e rinegoziazione di confini religiosi, sociali e politici.

La storiografia valdese ha sofferto di un approccio al tema alquanto vincolante: la tendenza, se si escludono pochi casi,⁴ è quella di relegare la storia

di questo gruppo all'interno di una narrazione incentrata sui grandi momenti persecutori. Sembra così che gli uomini e le donne valdesi vivano nella passività, pronti o a soffrire eroicamente o ad adattarsi ai tempi. L'uso stesso del termine *minoranza* ha creato più spesso vincoli storiografici che beneficio alla storia del gruppo in questione: ne ha impedito cioè un approccio aperto, inserito nella storia generale.⁵ Il tentativo che questo lavoro intende perseguire è quello di decostruire questo termine, ricostruendo le scelte che portano un individuo a identificarsi con il proprio gruppo. In questo lavoro si discute di stereotipi, di identità e tradizioni religiose, di pregiudizi, di marginalità e centralità di un gruppo per decifrare le strategie dell'azione sociale: esiste un'identità collettiva di un popolo migrante? Come si mantiene? Quali sono i rapporti di forza che stabiliscono confini culturali tra gruppi sociali? Queste sono le domande che rincorrono le vicissitudini degli uomini e delle donne valdesi, esuli *religionis causa* a fine Seicento, in cerca di una autonomia culturale in territori che ormai considerano casa.⁶

Nel 1748, il figlio del ministro valdese della colonia di Nordhausen François Jourdan si presentò di fronte al magistrato tedesco per difendersi da quella che egli definì come una violenza indegna ricevuta da tre uomini.⁷ François raccontò che, alle tre del pomeriggio del 15 febbraio 1740, si stava recando verso la foresta di Stromberg alla fine di una lunga giornata di studio: il ragazzo stava preparandosi per seguire le orme del padre e diventare ministro della colonia di Nordhausen. Giunto al limite del bosco, venne violentemente fermato da tre uomini: il francese André Squerrin – ugonotto parigino di Stoccarda –, il tedesco Rudolf Gasper – sindaco di un villaggio vicino – e un «Chasseur de Nord» che risulterà nel corso del processo essere uno tra gli uomini responsabili dell'utilizzo del legno boschivo.

François Jourdan asserì di essere stato fermato con un forte grido da Rudolf e dal cacciatore. Erano le tre di pomeriggio, stava facendo buio e i due – con fare minaccioso – chiesero allo studente cosa facesse fuori casa. Entrambi notarono subito il bastone che François impugnava insieme a un coltello. Si impensierirono e, stando a quanto racconta François, la situazione iniziò a prendere una piega inaspettata: il giovane cercò di spiegare agli uomini che voleva attraversare la foresta per raggiungere la casa del padre. Lo ripeté più volte ma inutilmente: «quelli non riuscivano a comprenderlo perché spiegava la cosa in francese».⁸ Allora, il ragazzo cercò di provare la sua buona fede chiedendo di poter parlare con il pastore luterano Hiller: si conoscevano e avrebbe potuto garantire per lui. Non servì: fu preso a male parole e il cacciatore fece chiamare un gran numero di uomini «con grossi bastoni» per sorvegliarlo.⁹ François venne condotto nelle carceri della comunità di Nordhausen dove, secondo quanto riportato nel verbale di carcerazione, udì che «gli stranieri di questo luogo» pote-

vano essere presi e imprigionati senza troppe formalità. Il pastore Hiller giungerà alcuni giorni dopo, insieme al padre di François e alla sorella del detenuto, ponendo fine alla carcerazione.¹⁰

Le carte processuali riportano poi alcuni altri dettagli rispetto agli accadimenti. Nel primo giorno di dibattimento lo studente dovette inscenare il fatto. Puntò la lama contro il proprio ventre simulando il comportamento minaccioso dei tre, che formavano «tutti insieme un solo e unico partito».¹¹ Proseguì sostenendo come le deposizioni degli accusatori fossero in contrasto tra loro, dal momento che lo Squerrin aveva dichiarato che il valdese li aveva minacciati con il coltello, mentre il Gasper che avesse urlato minacciosamente al cacciatore. Jourdan, alla fine del primo giorno di processo, ebbe a sottolineare «la falsità delle loro accuse»:¹² dimostrando di avere una solida base nella giurisprudenza, dichiarò che avrebbe fatto «valere il Canone del diritto: *Actore non probante Reus absolvitur*».¹³

Nel quarto giorno di processo, emersero alcuni dettagli che contribuirono a porre fine al dibattimento: il sindaco di Nordhausen Jean Clappier era, da alcuni anni, «pieno di odio»¹⁴ contro Jean, ministro e padre dell'accusato. Il sindaco era stato citato in causa alcuni anni prima da quest'ultimo poiché aveva trattenuto nelle casse comunitarie il suo stipendio: ne era nato un forte «ressentiment» che aveva creato divisioni nella colonia. François Jourdan sottolineò, con un termine assolutamente indicativo, la realtà del suo villaggio: tutto era un «monopole» del sindaco Clappier.¹⁵ Quest'ultimo aveva infatti fatto leva, secondo lui, sul pregiudizio dei luterani dando il permesso agli autoctoni di compiere quelle violenze «a lui meme et a le cholomniest».¹⁶

Jourdan chiederà un risarcimento in denaro per il torto subito e pregherà il funzionario ducale di mettere fine alle violenze perpetrate dagli uomini luterani verso gli abitanti delle colonie valdesi.

Il conflitto, generato anche da un'incomprensione linguistica, aveva portato alla luce alcune profonde questioni: la condizione di estraneità è indissolubilmente legata ad una incomunicabilità linguistica, dalla quale si generano prevaricazioni di natura giuridica. In questo senso, l'analisi delle strutture educative di un gruppo sociale assume un ruolo centrale per comprendere la pianificazione del futuro nel paese ospite.

L'istruzione scolastica – la sua diffusione e la sua programmazione didattica – rappresenta uno tra i parametri per comprendere come e quanto evolvano le pratiche culturali di un gruppo sociale minoritario. È stato sottolineato che l'attenzione alla diffusione scolastica nelle valli alpine sia da sempre elemento imprescindibile per il mondo valdese.¹⁷ Il sistema scolastico era suddiviso tra *grandes écoles*, poste al centro dei villaggi, e *petites écoles* nelle borgate alpine più remote, dove i fanciulli potevano provvedere alla propria istruzione senza

142

doversi spostare. Le materie insegnate nelle *grandes écoles* erano lettura, verità e doveri della religione, scrittura, aritmetica, musica sacra e ortografia. Nelle *petites écoles* il programma era più ridotto e vi si insegnava lettura, scrittura, elementi di aritmetica, musica sacra e ortografia. Per quanto però ridotto, costituì uno strumento importante nel processo di alfabetizzazione alpina. Questo sistema era finanziato dal Comitato Vallone e dalle chiese protestanti straniere che, attraverso le Borse dei poveri valdesi, distribuivano lo stipendio ai maestri di scuola sul territorio alpino.¹⁸ Le scuole valdesi erano molto più radicate di quelle cattoliche: lo sapevano i parroci e gli intendenti sabaudi i quali ammonivano i «Religionari» – così venivano appellati i valdesi – di ammettere nelle loro scuole i figli dei cattolici. In una ricognizione delle «Valli Valdesi» del 1725, si registrava come «a Pramollo [...] vi si trovano tre maestri di scuola anche religionari [...], quali servono solo a figlioli de' religionari, et andandovi in essa qualche figliolo de cattolici. Ciò saputo dal Sig. Parroco d'esso luogo, fece proibizione al padre di detti figlioli di più intervenire a detta scuola. Et è purtroppo vero che tanto in detto luogo di S. Germano, che di Pramollo non vi è alcuna scuola per li figlioli de padri cattolici e conseguentemente privi d'imparare a leggere, e scrivere.»¹⁹

Anche nelle comunità di Torre Pellice, Angrogna e Bobbio i maestri valdesi ospitavano nelle proprie aule quei pochi cattolici che lì vi dimoravano. Lo testimonia un uomo di Bobbio, sottolineando che i maestri fanno «scuola pubblica» e i cattolici, addirittura, accorrono. Mentre le scuole valdesi sono distribuite anche nelle borgate alpine più distanti, i parroci cattolici a stento riescono a coprire il fabbisogno dei centri più grandi. A Torre Pellice, un maestro cattolico insegna l'italiano e il francese ma non il latino: così, i fanciulli cattolici si recano dal valdese Daniel Comba per impararlo.²⁰ La forte propensione ad attraversare le frontiere confessionali impensierì lungo tutto il XVIII secolo gli intendenti sabaudi: questo continuo «passare, e ripassare avanti la medema scuola» dei ragazzi cattolici era indicativo di una porosità geografica, ormai abitudinaria. Questo certamente influì nel mantenimento dei rapporti tra cattolici e valdesi che, seppur imbrigliati all'interno di un complesso apparato legislativo volto alla separazione delle due realtà, si mostrò mai scontato e sempre in fase di ridefinizione.²¹

Mentre nelle scuole valdesi sabaude erano accolti anche cattolici, nel Württemberg il sistema scolastico fu sin da subito caratterizzato da una più drastica separazione con la popolazione luterana: il sistema tedesco riformato legò maggiormente l'identità confessionale ad un altrettanto specifico spazio geografico. Occorre sin da subito precisare che ciò dipese in prima istanza dalla ratifica dei patti di insediamento – gli *Articles*²² – che le gerarchie valdesi rinnovarono negli anni Cinquanta del Settecento con il duca del Württemberg:

«Loro e i loro discendenti [...] godranno in perpetuità nei luoghi del loro insediamento dell'esercizio libero della loro religione; senza che nessuno li disturbi e li molesti, potranno svolgere liberamente le funzioni pubbliche e in particolare nei loro templi e nelle loro case, in lingua francese, italiana e tedesca.»²³

Inoltre, l'articolo sancisce non solo la tolleranza religiosa ma anche la possibilità di continuare a comunicare nella lingua italiana, francese o tedesca: si trattava di una novità per i valdesi, dal momento che in Piemonte avevano sempre incontrato una forte ostilità da parte delle autorità sabaude rispetto all'uso del francese. Principalmente, ciò era dovuto all'«ignoranza» del clero, che raramente lo parlava o comprendeva. Per questo, nel 1724, l'Abate di Barolo in visita nelle valli asseriva: «si crederebbe molto giovevole anche lo stabilimento di tre missioni in ciascun anno, l'una per la valle di Luzerna, Prarostino, e S. Germano, un'altra per quella di S. Martino, ed un'altra per quella del Prangelato, composte di soggetti versati nella Dogmatica, e nella lingua francese.»²⁴

L'attenzione verso la lingua praticata nella quotidianità occupò un ruolo primario nelle preoccupazioni dei prelati poiché, non solo era frutto di incomprendimento durante le dispute pubbliche, ma cementava l'appartenenza di gruppo. Il rettore della Compagnia di San Paolo di Torino ebbe a scrivere queste parole nel 1694: «Si scoperse che molti de cattolici, benché alieni da ogni necessità di trattare intrinsecamente con i Religionari, inoltravasi con essi in tali dimestichezze, e familiarità che esponevano a rischio moltissimo la loro fede: che molti senza ammaestramento veruno nelle controversie di religione, non si ritenevano da frequenti ragionamenti e dispute in tal materia.»²⁵

La paura del «contagio del vomitho dell'eresia» era legata anche alla circolazione e diffusione dei catechismi valdesi nelle valli alpine: dal 1730, venne concesso ai valdesi di poter importare i propri catechismi – i «libri de la loro religione»²⁶ – dall'estero (in special mondo da Ginevra) a patto che venisse stilato un elenco da consegnare al guardasigilli reale.²⁷ Ciò fu fonte di notevole preoccupazione da parte dei sacerdoti valligiani i quali sapevano molto bene della facilità con cui i foglietti volanti e le discussioni nella pubblica via potessero vanificare il loro lavoro quotidiano.

In Württemberg, i contatti tra la popolazione luterana e quella valdese furono sin da subito caratterizzati da una forte diffidenza. Gli *Articles* imposero ai valdesi di insediarsi solo in determinati territori e di avere il minor numero di contatti possibili con la popolazione autoctona. I primi attriti nacquero dall'esenzione delle tasse che i valdesi ebbero per i primi quindici anni di insediamento. I migranti inoltre non erano soggetti a corvée e quindi caricavano la popolazione autoctona tedesca di tutti i tributi imposti dai funzionari ducali. Un caso fra i molti è quello della comunità di Serres: nel 1705 chiese al duca di potersi espandere e ottenere nuovi terreni da coltivare. Gli abitanti tedeschi lamen-



Fig. 1: Mappa catastale della comunità di Dürrmenz (1835). Fonte: Landesarchiv Baden-Württemberg, Abt. Staatsarchiv Ludwigsburg, EL 68 VI Nr 8718.

tarono così di avere meno terreni dei migranti e di come questi non dovessero neppure provvedere al pagamento dei beni. L'immagine che la popolazione tedesca aveva della minoranza valdese si scontrava con le enormi criticità che questi ultimi rilevavano nella costruzione delle proprie colonie. I luterani la chiamavano la «tirannie vaudoise», accusando gli immigrati di approfittare dei privilegi concessigli.²⁸ I pastori tedeschi continuavano a considerare i valdesi come un corpo estraneo alle loro tradizioni: un anonimo ministro luterano, li indicava ancora negli anni quindici del Settecento «fort, laborieux, et travaillent» ma, quasi come un tratto connaturato nella loro tradizione, erano per lui una «nation fort bruyant, opiniâtre facile a se mutener et a soulever les autres».²⁹

Gli anni Cinquanta del Settecento sono caratterizzati da una spedita ripartenza delle colonie, che inaugurano una nuova fase di tranquillità economica.³⁰ È a partire da questo decennio che gli abitanti valdesi del Württemberg investono le proprie energie nel sistema scolastico, dopo un quarantennio trascorso a costruire abitazioni, luoghi di culto e case pastorali. Non sono più i ministri di culto ad essere i soli a ricevere le attenzioni costanti della propria comunità, ma ora si succedono i «maitres d'école». Dal 1750, i membri delle assemblee sinodali si concentrarono nel rinforzare le proprie tradizioni culturali in contrapposizione all'aggressività territoriale luterana. Nel 1759, il pastore Gross è in vi-



Fig. 2: Comunità di Knittlingen (1864). Fonte: Landesarchiv Baden-Württemberg, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, H107-16, Bd. 5, Bl. 7, Bild. 1.

sita per annotare lo stato delle colonie: constatò la difficile situazione che caratterizzava quei luoghi. Vi erano maestri ma gli edifici si trovavano in uno stato «deplorable». ³¹ Non era più possibile continuare in quella direzione: occorreva aumentare gli investimenti per la ristrutturazione delle scuole già esistenti, nel caso costruirne di nuove, e infine implementare il numero dei maestri. Inoltre, un certo lassismo nei costumi si era propagato nelle colonie: i padri non mandavano i figli alle scuole, preferendo per loro il lavoro manuale in sostegno al nucleo familiare. Un fatto certamente «scandaleuse» che, se accadeva anche in Piemonte, nei territori tedeschi non doveva essere tollerato: si trattava, affermava il verbale sinodale del 1762, di una vergogna «pour la notre Tradition et Discipline». ³² I membri del sinodo specificarono poi che il concistoro luterano non potesse per alcun motivo convocare i membri della Chiesa valdese durante le riunioni: questa considerazione testimonia la presenza di contatti tenui, abbozzati, tra alcuni membri delle colonie. Nello stesso istante dimostra come le gerarchie ecclesiastiche fossero impensierite da questa pratica, ritenuta forse come lesiva degli interessi e dell'autonomia dei membri della propria chiesa.

Nel sinodo del 1759, undici anni prima rispetto alla Chiesa valdese piemontese, furono stilate le regole per l'istruzione della «jeunesse». Ciò che appare sin da subito chiaro è la forte connessione tra la sfera educativa e quella religiosa: similmente ai confratelli piemontesi, la formazione scolastica si basava

sulla lettura dei libri sacri e dei catechismi. Soprattutto, così come riportano le regole ristampate nel 1798, l'aspetto più importante dell'istruzione era «lire en François». In francese e non in tedesco, questo doveva essere chiaro: nel 1798, a un secolo dall'insediamento in terra tedesca e a pochi anni dall'inizio del processo di incapsulamento della chiesa valdese in quella luterana, i confini linguistici erano ancora rimarcati. Seguono le altre regole:

1. Dopo che avranno imparato a leggere, apprenderanno il nostro catechismo, i principali passaggi della Santa Scrittura e una parte dei Salmi di David.
2. Quelli imparano a scrivere e a cantare i nostri inni sacri.
3. Dopo che si sono più o meno perfezionati sopra tutte queste cose, e quando giungono all'età di 14 anni, saranno per 5 o 6 mesi affidati alle istruzioni particolari del Pastore che li inizierà alle verità e ai doveri del Cristianesimo.
4. Quelli sono esaminati pubblicamente sui progressi compiuti sopra le Sacre Scritture e [...] sono ammessi solennemente a partecipare al Santo Sacramento e alla Santa Cena.
5. Infine dopo essere stati Confermati e ammessi alla Santa Cena, sono ancora tenuti a frequentare regolarmente fino all'età di 25 anni il Catechismo, che si svolge ogni domenica.³³

Il ritmo di lavoro scolastico era molto serrato, come riporta la «Division de Heurs à l'Ecole Vaudois de Pinache»: l'orario si distribuiva su sei giorni settimanali, dal lunedì al sabato. Le ore in tutto erano trentacinque, divise tra il mattino e il pomeriggio. Dalle otto alle nove del mattino l'insegnante procedeva con l'appello e si dedicava al canto e alle preghiere in francese, concludendo la lezione recitando la grammatica. Dalle nove alle dieci, a giorni alterni, si recitavano preghiere e si correggeva la scrittura. Tra le dieci e le undici gli alunni erano nuovamente occupati a leggere la Scrittura con l'obiettivo di tradurla in latino. L'appello sanciva la fine della prima parte della giornata. Al rientro, le due ore pomeridiane erano dedicate alla preghiera e a «ripetere gli Inni».³⁴ Alla giornata del sabato, oltre alla classica programmazione, si aggiungeva la preparazione per la «Dimanche» ossia al culto domenicale.³⁵ Nel 1798, probabilmente a causa delle pressioni ricevute dal ballivo tedesco che partecipava al Sinodo, nel verbale comparve il seguente punto: «L'amministrazione dei Santi Sacramenti sarà celebrata in lingua tedesca, sola circostanza, se si escludono le feste, dove si dovrà eliminare l'abitudine di pregare in francese».³⁶ Fu, a quanto risulta dalla documentazione visionata, la prima occasione in cui un ufficiale del ducato del Württemberg intervenne durante il Sinodo per imporre un radicale cambio di passo nel processo di integrazione della minoranza valdese. Non avvenne repentinamente, stando a ciò che si può leggere dalla piani-

ficazione dell'istruzione. Anzi, fu un lungo processo che si portò a compimento solo dagli anni Trenta dell'Ottocento. Fu caratterizzato da alcuni momenti di tensione, spie dei forti tentativi di resistenza all'omologazione. Il più indicativo, poiché comportò un lungo strascico processuale, accadde nel 1767. I ministri e i sindaci delle colonie valdesi di Dürrmenz e Schönemberg scrissero una supplica a Karl Eugen, duca del Württemberg: i maestri di scuola erano i protagonisti della missiva. In particolare, quello tedesco era accusato di non tenere a bada l'euforia della gioventù luterana. Era infatti accaduto, in più occasioni, che i giovani delle due colonie avessero approfittato dei funerali valdesi per vandalizzare le scuole, rivoltando banchi e sedie. Avevano fatto la stessa cosa con il tempio: si erano intrufolati e avevano scardinato le balaustre, cospargendo di fango tutte le sedute. Per un poco, i valdesi non avevano denunciato questi episodi alle autorità: volevano infatti mantenere «il bene della pace, dell'unione e della concordia».³⁷ Siccome però il maestro tedesco non aveva fatto alcunché per riprendere i suoi studenti e scusarsi pubblicamente, allora si erano sentiti obbligati a procedere in quella direzione. Non si erano mossi, dissero gli scriventi, finché il maestro tedesco non aveva poi cercato di appropriarsi della scuola. Il forte istinto predatorio dei luterani del Württemberg si rivolse prima di tutto verso le scuole: probabilmente, fu chiaro sin da subito che il primo collante da eliminare per spezzare quella resistenza all'omologazione fosse il sistema educativo e quindi quella lingua differente che, accanitamente, continuava ad essere praticata da quei vicini così presenti. Non meno eloquenti furono le critiche che il ministro valdese Andreas Keller rivolse al proprio gregge rispetto a questa pervicace ostilità all'incontro con l'altro. La lettura del diario da lui redatto, il *Kurzer Abriss der Geschichte der Württembergischen Waldenser*, permetterà di osservare da un differente punto di vista l'evoluzione del processo di insediamento in terra tedesca dei valdesi.

Il pastore Keller, svizzero-tedesco di Sciaffusa, giunse nel 1787 nella colonia valdese di Neuhengstett. Tenne, sin dal suo arrivo, un diario nel quale annotò le proprie considerazioni sulla comunità da lui amministrata e sull'evoluzione del processo di integrazione dei valdesi nel territorio del Württemberg: il già citato *Kurzer Abriss der Geschichte der Württembergischen Waldenser*. Il testo è attraversato da una forte presa d'atto della mancata integrazione dei valdesi tedeschi con la popolazione luterana. L'incipit tratteggia brevemente le vicissitudini in terra sabauda – le persecuzioni, la «Gerarchia papista»³⁸ che i valdesi sin dalla loro nascita cercarono di abbattere – e le espulsioni forzate dal territorio. Andreas Keller, seguendo la descrizione dei luoghi piemontesi e delle immagini utilizzate per raccontarle, dovette probabilmente aver sfogliato l'*Histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs valées* (1710) del suo collega Henri Arnaud, colonnello dei valdesi come si definì, esule nei territori tedeschi e pa-

store della colonia di Schönemberg sino al 1721, l'anno in cui morì.³⁹ Andreas non aveva mai visto i territori alpini piemontesi e quindi poteva affidarsi solo alle parole già scritte dai suoi colleghi. Parole che richiamavano ad una patria, quella delle «Valli Valdesi», come un luogo di purezza e immacolata morale. Andreas Keller riportò in questo modo il suo pensiero su quei luoghi lontani: «Separati da tutto il mondo dalle alte montagne alpine che li circondavano, rimasero anche privi di errori rispetto al resto del mondo, e molto prima della Riforma».⁴⁰ Separati dal resto del mondo dalle Alpi, i valdesi mantennero una propria identità rimanendo liberi dagli errori dottrinali degli Ussiti e degli Albigesi. La questione del radicamento territoriale delle origini sembra, soprattutto proseguendo nella lettura del testo, un'arma a doppio taglio dalla quale i valdesi tedeschi non riescano ad emanciparsi. Una questione che ritorna nelle pagine centrali dello scritto quando Keller discute delle abitudini matrimoniali. Non era permesso, per una legge emanata nei primi anni dell'insediamento, che i figli di una coppia valdese e luterana crescessero nella prima confessione bensì nella seconda: ciò comportò un maggiore isolamento dei valdesi.

Occorre dire che il ministro si mostrò un forte sostenitore dell'ingresso della chiesa valdese in quella luterana. Lo dimostra, non casualmente e in linea con ciò che si è sin qui descritto, attraverso la viva convinzione del ruolo centrale dell'istruzione nel mutamento dei costumi: il ministro la chiamò la transizione dei valdesi verso il luteranesimo.⁴¹ Così, si adoperò nel 1791 nella costruzione della scuola. Il ministro, nelle pagine del suo diario, abbozza alcune soluzioni per impostare questa transizione: prima di tutto, i valdesi avrebbero dovuto abbandonare la loro lingua. La loro ignoranza dipendeva dal fatto che non parlassero altro se non il *patois*: «I valdesi portarono con sé il patois dal Piemonte, che è una lingua a parte, per così dire, e non è né abbastanza francese né italiana».⁴² Il *patois*, né francese né italiano, lo imparano sin da piccoli – «lo succhiano sin dal latte materno»⁴³ – anche se, come afferma il ministro, ogni persona ragionevole sa che per loro è cosa dannosa. Keller lo annota in alcune righe successive: continuando a parlare nella loro lingua, hanno una conoscenza confusa del tedesco e non riescono ad attivare rapporti duraturi con i luterani. Finché, afferma il ministro, i concistori locali non si assumeranno il compito di abbandonare del tutto la pratica del *patois* ogni insegnamento dei maestri di scuola sarà infruttuoso. Il *patois*, ossia il dialetto di matrice franco-provenzale parlato in Piemonte, è sintomo di una stretta connessione con i luoghi d'origine: e probabilmente, il ministro svizzero non ne comprese sino in fondo l'importanza per il suo gregge. D'altra parte, non era neppure completamente corretto affermare che i valdesi non conoscessero il francese: le suppliche redatte dai sindaci, ministri, maestri e medici sono redatte in un corretto francese. Fu certamente una scelta quella di continuare ad insegnare nelle scuole la

propria lingua natia, cementando maggiormente le relazioni interne al gruppo. La lingua tedesca era invece quasi completamente sconosciuta. Avevano avuto un secolo per immergersi quantomeno nella lingua francese, seguendo i migranti ugonotti che risiedevano in quei territori, e ora non si poteva più attendere: occorreva velocemente impartire il tedesco.

Infine, il ministro tratteggia brevemente il «carattere morale»⁴⁴ dei valdesi: erano «rozzi, di natura selvaggia, falsi, diffidenti e testardi».⁴⁵ Le loro amicizie non duravano a lungo poiché i sotterfugi erano all'ordine del giorno e «nessuno si poteva fidare dell'altro».⁴⁶ Questi uomini non avevano nulla a che vedere con i propri antenati, propensi «al coraggio delle armi» e al sottomettersi al volere reale.⁴⁷ E concludeva con questa sconsolata presa d'atto: «Non possono molto sostenersi a vicenda: ogni colonia ha a che fare con se stessa, ognuna esiste solo attraverso se stessa».⁴⁸

Insomma, una dura presa di coscienza da parte di un ministro che tra le pagine del proprio diario traccia una impietosa fotografia degli esuli valdesi. Certo, questi scritti non erano pensati per una diffusione pubblica: erano annotazioni di un pastore giunto dalla lontana Sciaffusa, con una scarsa conoscenza delle «Valli Valdesi», che probabilmente aveva letto le grandi storie dei pastori Jean Leger e Henri Arnaud. Probabilmente, con suo forte stupore, si rese conto che quegli scritti inneggianti ad un popolo fiero e glorioso poco si accostavano al suo di popolo. Quel suo stupore si trasformò in un diario, in una raccolta appassionata delle proprie esperienze, ricco di immagini dure e certo stereotipate dal passato e di un presente – quello di ministro svizzero improvvisamente giunto in terre tedesche – che non riusciva a comprendere. In questo vortice di incomprensioni, un processo di infanticidio in Württemberg ad inizio Settecento mostra come una certa ibridazione culturale si manifestò nelle comunità valdesi. Lo si vedrà in questa ultima parte del lavoro.

Braubach, piccolo villaggio della Renania-Palatinato, mattina del 5 Febbraio 1704.⁴⁹ Catharina Hanns Genthleins, contadina e allevatrice, si presentò di fronte al giudice criminale perché accusata di infanticidio. Era accaduto, la scorsa primavera, che un giovane l'avesse assalita mentre stava raccogliendo il fieno nel proprio campo. Terminata l'aggressione, il ragazzo la lasciò in mezzo al campo e se ne andò. Catharina cercò di rintracciarlo, avendo sentito da alcuni ragazzi del villaggio che si trattava di un uomo di Frauenalb, piccolo villaggio del Württemberg: purtroppo il suo viaggio fu un insuccesso.

Il processo fu portato a compimento in breve tempo. Il giudice chiese alla donna se si fosse accorta di essere incinta e se quindi avesse pensato sin dall'inizio di uccidere il figlio. Rispose negativamente affermando anzi che nei nove mesi aveva sempre avuto intenzione di consegnare il figlio alla madre. Ciò che però accadde durante il parto di Catharina, una settimana prima del processo,

non convinse il giudice dell'innocenza dell'imputata: il parto era avvenuto nel fienile dell'abitazione e, come riferisce la serva in un interrogatorio precedente, si era udito un forte colpo di arma da fuoco. La serva si era precipitata sul luogo e aveva trovato Catharina con un'arma in mano, con la quale aveva sparato al cordone ombelicale. La giovane donna era svenuta e il suo corpo aveva soffocato quello del neonato. Ciò che però sconvolge la serva è che quella famiglia fosse costituita da «sangue buono»,⁵⁰ e che quindi non potesse assolutamente essere composta da «da maghi o streghe».⁵¹ Un fatto inspiegabile. Il processo proseguì con l'interrogatorio della madre che, sbrigativamente, riportò di essere stata chiamata dalla serva e di aver prontamente, ma inutilmente, chiamato la levatrice per cercare di rianimare il neonato. Nulla era accaduto se non un grido di orrore della madre la quale aveva poi constatato che poco ormai si poteva fare per salvare il neonato.

Quel «guten Blut» sembra non essere stato notato dal giudice: ciò che per la serva stava ad indicare la non appartenenza alla cerchia delle streghe passò in secondo piano. Probabilmente, il funzionario non ne comprendeva il nesso e quindi non lo ritenne importante.⁵² Questo processo non è però utile per ricostruire le pratiche della stregoneria nella Germania del Sud ma ha un altro scopo. Tornando ad analizzare il diario di Andreas Keller, nelle pagine conclusive si leggono le seguenti parole: «La superstizione è grande anche tra i valdesi. Fanno una distinzione tra quelli di sangue buono e cattivo. Si pensa che quelli che si nutrono di sangue malvagio siano maghi e streghe.»⁵³

I valdesi distinguevano, o forse sarebbe meglio dire «dividevano», il mondo tra coloro che avevano il sangue buono e quello cattivo. Coloro che avevano il sangue cattivo erano malvagi, stregoni o streghe. Coloro che invece avevano il sangue buono erano considerati uomini perbene. Il pastore trovava ridicola questa credenza e tuttavia doveva riscontrarne l'impatto nella comunità: «Ma non è ancora raro oggi che accuse simili possano causare controversie tra famiglie o individui, coniugi di entrambi i gruppi sanguigni».⁵⁴ Nascevano liti tra le famiglie *guten* e *bösen Blut* le quali non concedevano i propri figli in matrimonio alle rispettive parentele. Il ministro concludeva definendo chi fossero i portatori di buon sangue: i sindaci, i ministri e i maestri di scuola. Non sfuggirà che questi ultimi coincidevano con le gerarchie delle comunità. Un'ultima osservazione del ministro Keller riporta come questa superstizione fosse giunta con i valdesi dalle terre natie: «Questa differenza non è nuova, l'hanno portata con sé nel paese».⁵⁵ In realtà, questa ultima osservazione è priva di fondamento: non risulta sino ad ora alcun documento che riporti questo particolare tipo di divisione tra le comunità alpine valdesi piemontesi. Certo invece risulta esistere questa separazione nel Württemberg, come ha dimostrato il processo per infanticidio poco sopra. Ciò può indicare una certa influenza tra le tradizioni tede-

sche e valdesi, sporadici contatti culturali che intaccarono il patrimonio rituale del gruppo minoritario. Lo si può osservare nel lavoro di David W. Sabean, *Power in the Blood*, in cui invece viene analizzato il processo di stregoneria ad Anna Catharina di Leonenberg, in Württemberg. Il concetto di *Herrschaft* tedesco sembra infatti essere assorbito dalle tradizioni valdesi. L'*Herrschaft* è la dialettica-processo, così come l'ha definita Edoardo Grendi, dei rapporti tra dominanti e dominati in cui ci si pone il problema della legittimazione verso l'altro.⁵⁶ Così accade nel processo di stregoneria rivolto dai giudici di Leonenberg a Anna Catharina la quale verrà accusata di essere una strega per via del suo «bösen Blut». Il sangue acquista un'estrema rilevanza nell'identificare e legittimare gerarchie comunitarie, coinvolgendo in termini di cultura popolare i valdesi poco avvezzi invece ad immagini e racconti stregoneschi.⁵⁷

La condizione di estraneità ha differenti origini e declinazioni: ognuno può infatti ritrovarsi straniero – seppur nella propria città d'origine o in un luogo conosciuto da molto tempo – improvvisamente.⁵⁸ Non è quindi necessario ricoprire una condizione di marginalità sociale per essere considerati stranieri, così come le norme giuridiche non bastano per motivare la buona o cattiva riuscita di una convivenza pacifica nel territorio. La forte affermazione di appartenenza ad uno specifico gruppo religioso, con proprie tradizioni e specifiche ritualità, è un'arma a doppio taglio: da un lato permette di conservare la propria peculiare struttura culturale, mentre dall'altra agisce allontanando il confronto con la popolazione residente. Le politiche di tolleranza adottate dagli Stati d'antico regime diventano così terreno di scontro quotidiano poiché gli spazi in cui agiscono sono attraversati da poliedricità di poteri, conflitti e pratiche. L'incontro con l'altro non è mai affare semplice: molto dipende dalle regole dell'accoglienza e dalla capacità o meno di adattamento del migrante al nuovo ambiente.⁵⁹ I fattori di coesione di un gruppo possono diventare discriminanti e impedire una qualsiasi forma – anche tenue – di mutuo riconoscimento.⁶⁰ Certo, questo non accadde per tutti i migranti valdesi. Disponendo di una mobilità superiore a quella della restante popolazione, le *élites* religiose conobbero il mondo circostante. Da loro arrivò il giudizio più duro verso i fratelli di fede: coloro che avrebbero dovuto rappresentare la comunità si ritrovarono ad essere i più intransigenti accusatori della stagnazione culturale del proprio popolo. Grazie alla testimonianza del ministro Andreas Keller, si può comprendere il *gap* tra le gerarchie comunitarie e la restante popolazione considerando il forte irrigidimento che gli stessi ministri di culto diedero al processo di integrazione.

Lo studio della coesistenza sociale e confessionale rappresenta un punto di osservazione privilegiato per considerare l'evoluzione del principio di tolleranza in età preindustriale. Gli studiosi delle discipline storiche e sociali hanno

avuto, soprattutto negli ultimi vent'anni, un'attenzione particolare per l'analisi delle pratiche della tolleranza nei periodi di maggior frattura religiosa. Si è proceduto ad una decostruzione dei grandi contenitori classici di analisi: il termine «rifugio», usato in special modo per indicare la grande ondata migratoria ugonotta europea conseguente la revoca dell'Editto di Nantes nel 1685, è stato rivisto attraverso lo studio approfondito delle caratteristiche e peculiarità delle variegate esperienze migratorie. Come conseguenza, si sono affacciati con sempre maggiore insistenza ricerche che hanno portato all'attenzione come le pratiche di accettazione dell'altro siano da indagare nel senso di una maggiore comprensione dei rapporti e dell'ibridazione tra gruppi sociali maggioritari e minoritari.

Il caso valdese aggiunge un tassello a questo composito mosaico. In particolare, l'accoglienza nei territori tedeschi segue quella che Jesse Spohnholz identifica come «tattica della tolleranza».⁶¹ le autorità governative intendevano il principio di tolleranza come una strategia al risanamento economico dei territori affaticati dalle guerre. Da questo dipendeva il delicato equilibrio della coesistenza. Il luteranesimo tedesco aggrediva i gruppi sociali ospiti, con l'intento di assimilarli nel più breve tempo possibile. Per gli ugonotti ciò avvenne repentinamente poiché, a partire dalla loro alta specializzazione lavorativa, furono inseriti da subito nel tessuto economico delle principali città tedesche. Per i valdesi, questo processo avvenne gradualmente e ciò comportò un conflitto più aspro per il mantenimento delle proprie tradizioni: la stessa esperienza si ritrova nella comunità brandeburghese di Erlangen, in cui i valdesi – ospiti con gli ugonotti dal 1698 – mantennero una propria specifica identità confessionale e culturale.⁶² L'«identità» è l'altro concetto chiave di questo lavoro: si è intesa l'identità come la coscienza di appartenenza collettiva che agisce come argine e protezione dall'aggressione esterna. Da questo punto di vista, l'appartenenza confessionale è un terreno stimolante di analisi per valutare l'evoluzione della coesione sociale interna ed esterna di un gruppo. La pervicacia all'assimilazione, in grado e misura differente, è una caratteristica comune a tutte le minoranze religiose.⁶³ Il caso valdese dimostra come l'esperienza dell'esilio religioso amplifichi il senso di appartenenza ad una identità collettiva (che è anche religiosa) rendendo più chiari e definiti i confini tra maggioranze e minoranze sociali.⁶⁴

In apertura:
Dettaglio di Fig. 1.

1 Questa ricerca è stata possibile grazie ad una *scholarship* finanziata nel 2019 dall'ente internazionale di ricerca DAAD, che ringrazio. Desidero inoltre ringraziare la Professoressa Sabine Holtz, direttrice del Dipartimento di Storia regionale dell'Istituto di Studi Storici dell'Università di Stoccarda, per aver seguito gli sviluppi di questo lavoro e per l'accoglienza datami nei mesi di ricerca in Germania. Ringrazio infine il Professor Adriano Prosperi per i consigli e l'attenzione rivoltami durante le diverse fasi di elaborazione della ricerca. Le citazioni dai documenti archivistici sono state riportate in italiano e tradotte dal francese e dal tedesco dall'autore.

2 «Die Württembergische Waldenser stehen auf einer sehr niedrigen Stufe der Kultur», in: A. Keller, *Kurzer Abriss der Geschichte der Württembergischen Waldenser*, Tübingen 1796, p. 2. (Il testo è digitalizzato all'indirizzo web: https://books.google.it/books?id=bzE-AAcAAJ&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, ultima visita: 9. 1. 2020).

3 Si veda A. de Lange, G. Frank, J. Hausteijn, *Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen*, Göttingen 2000; A. de Lange, «L'accoglienza dei valdesi in Germania (1699) e la libertà religiosa», in: R. Genre (a cura di), *Ricattolicizzazione dell'alta Val Chisone ed emigrazione per cause di religione (1685–1748)*, Villaretto-Roure 2007, pp. 87–127; M. Asche, «Hugenotten und Waldenser in Württemberg: Immigration-Privilegien-Kirchenwesen-Identität-Integration. Ein Vergleich», *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 110, 2010, pp. 81–135; M. Bettassa, «Migrazioni valdesi in Germania nel 1685–1687 e 1698. Rapporti economici e tessuto sociale», in: R. Genre, P. Pazé (a cura di), *Le migrazioni dalle valli in età moderna*, Perosa Argentina 2018, pp. 119–129. Theo Kiefner, in una serie di volumi, ha ricostruito le gene-

alogie dei valdesi emigrati in Württemberg: T. Kiefner *Das Ortssippenbuch der Waldenserkolonie Pinache und Serres aus Pinache / Val Pérouse: Ergänzungen für Pinache nach den Inventur- und Teilungsbüchern*, Stoccarda 2006.

4 Si vedano G. Romagnani, *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due emancipazioni (1798–1848)*, Torino 2001; R. Ciaccio, *L'inferno è dirupato. I valdesi di Calabria fra resistenza e repressione*, Torino 2014; M. Laurenti, *I confini della comunità. Conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento*, Torino 2015. Si veda inoltre C. Zwierlein, V. Lavenia (a cura di), *Fruits of Migration. Heterodox Italian Migrants and Central European Culture 1550–1620*, Leiden/Boston 2018.

5 Per un rinnovato approccio al tema si vedano M. Romani (a cura di), *Storia economica e storia degli Ebrei. Istituzioni, capitale sociale e stereotipi (secc. XV–XVIII)*, Milano 2017; F. Trivellato, *The Promise and Peril of Credit: What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, Princeton/Oxford 2019.

6 Si veda A. Prosperi, *Identità. L'altra faccia della storia*, Bari/Roma 2016.

7 Hauptstaatsarchiv Stuttgart (d'ora in avanti «HSAS»), *Waldenserdeputation*, A 240 Bü 226, *Delicta, Seconde deffense que François Jourdan, fils du Ministre de Nordhausen s'est vu obligé d'ajouter a ses premier raisons pour découvrir quelle est l'origine, & la cause des violences & mauvais traitements, qu'il à reçue, den nomes André Squerrin, Gasper Rudolf et du Chasseur du Nordt.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, f. n. n.

11 *Ibid.*, f. n. n.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

- 14 *Ibid.*
- 15 *Ibid.*
- 16 *Ibid.*, A 240 Bü 226, *Delicta, Seconde deffen- se que François Jourdan, fils du Ministre de Nordbau- sen s'est vu obligé d'ajouter a ses premier raisons pour découvrir quelle est l'origine, & la cause des violences & mauvais traitements, qu'il à reçue, den nomes André Squerrin, Gasper Rudolf et du Chasseur du Nordt.*
- 17 S. Rivoira, G. Ballesio, «Istitutrici e governanti dalle Valli valdesi all'Europa di metà Ottocento», *Sto- ria delle donne*, 8, 2012, pp. 145–163. Si veda anche G. Ballesio, G. Ceriana Mayneri, S. Pasquet, «Universi- tés des chèvres: l'istruzione primaria tra i valdesi del- la Val Pellice, Chisone e Germanasca», in: M. Piseri (a cura di), *L'alfabeto in montagna. Scuola e alfabetismo nell'area alpina tra età moderna e XIX secolo*, Milano 2012, pp. 187–188.
- 18 Per approfondire si veda M. Bettassa, «Sban- dire la mendicizia. L'assistenza ai poveri per cattolici e valdesi nel XVIII secolo», *Riforma e Movimenti reli- giosi*, 6, 2019, pp. 37–78.
- 19 Archivio di Stato di Torino (d'ora in avanti «ASTO»), Sez. Corte, Paesi, Provincia di Pinerolo, m. 22, f. 9, 1725. *Informazioni prese dal senatore Marelli delegato da S. M. sovra li capi d'abusi introdottisi e commessi dagli uomini della Religione pretesa riformata, abitanti nelli Luoghi di S. Germano, Pramolo, Inver- so Porte, Pomaretto, Inverso Pinasca e Chianavere, tutte comunità della valla Perosa Inverso.*
- 20 *Ibid.*, f. n. n., *St. Gioanni. Atti fatti dal consiglie- re Nana per il chiudimento del tempio che li protestanti avevano aperto in S. Gioanni.*
- 21 L. Allegra, «La porosità dei confini sociali. Il caso dei valdesi nelle valli piemontesi», in: R. Ciaccio, A. Tortora (a cura di), *Valdismo mediterraneo. Tra cen- tro e periferia: sulla storia moderna dei valdesi*, Nocera Inferiore 2013, pp. 13–33.
- 22 Si veda T. Kiefner, *Die Privilegien der nach Deutschland gekommen Waldenser*, Teil II, Stuttgart 1990, pp. 748–776. La ratifica dei privilegi è presente in HSAS, *Waldenserdeputation*, A 282 Bü 3039–3040, f. n. n. Si veda anche la presentazione di questo testo normativo di privilegi e diritti effettuata da R. Zwill- ing, «La tolleranza e l'immigrazione dei valdesi in Germania», in: J. Eschmann et al. (a cura di), *Estin- zione del Valdismo e consolidamento del Cattolicesimo nell'alta Val Chisone (1713–1794)*, Villaretto/Roure 2008, pp. 113–117.
- 23 *Ibid.*
- 24 ASTO, Sez. Corte, Valli di Luserna, Prage- lato, S. Martino, e Perosa. Parrocchiali, m. 2, f. 4, 9 gennaio 1734. *Parere del conte, e Primo Caissotti, Avvo- cato Generale Sclarandi, Architetto Regio Garbillon, et Vicario Danna, in cui si suggeriscono i provvedimenti per dare un sistema di governo delle Valli di Luserna per riguardo a parrochi, vice parrochi, chiese, e casa paro- chiale.*
- 25 ASTO, Sez. Corte, *Materie ecclesiastiche*, Mate- rie ecclesiastiche per categoria, categoria 38, Eretici, m. 1, f. 1, *Rappresentanza della compagnia di S. Paolo di Torino a S. M. a riguardo de mezzi da essa praticati nel scacciare gl'eretici domiciliati in detta città, e nel contenere la troppa familiarità de' cattolici colli eretici.* 4 settembre 1694.
- 26 *Ibid.*
- 27 M. Viora, *Storia delle leggi sui valdesi*, Bologna 1930, p. 291.
- 28 HSAS, *Waldenserdeputation*, A 240 Bü 34, f. n. n. Sul tema si veda M. Bettassa, «*La Tirannie Vau- doise*». *Stereotipi culturali e immagine pubblica dei val- desi tra il Ducato sabauda e il Baden Württemberg*, Oxford 2020, in corso di pubblicazione.
- 29 *Ibid.*, A 240 Bü 89.
- 30 Bettassa (vedi nota 3).
- 31 Landeskirchliches Archiv Stuttgart (d'ora in avanti «LKAS»), A 26 N. 383, *Visitationes.*
- 32 HSAS, *Waldenserdeputation*, A 240 Bü 123, *Waldenser Synodalia de annis 1759–1764.*
- 33 *Ibid.*
- 34 *Ibid.*, A 240 Bü 119, f. n. n., *Division des Heures à l'École Vaudoise de Pinache.*
- 35 *Ibid.*
- 36 *Ibid.*, A 240 Bü 16, f. n. n.
- 37 *Ibid.*, A 240 Bü 117, f. 2.
- 38 Keller (vedi nota 2), p. 2. Si veda T. Kiefner, *Andreas Keller aus Schaffhausen/Schweiz: Pfarrer in der Waldenserkolonie Neuhengstett 1787–1794; sein Lebenslauf; aus seinem Tagebuch; aus seinen Zeitun- gartikeln; sein Waldenserbuch; eine seiner Predigten*, Stoccarda 1999; Id., «A proposito di Andreas Kel- ler, pastore a Neuhengstett», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 187, 2000, pp. 162–163; A. de Lange, «Ulteriori novità editoriali in Germania», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 186, 2000, pp. 88–89.
- 39 L'opera è digitalizzata all'indirizzo web: [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9615268c.texteI- image](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9615268c.texteI- mage). Sulla figura di Henri Arnaud la bibliografia è ampia e rimando alle opere che riguardano le vicis- situdini di Arnaud esule in terra tedesca: T. Kiefner, *Henri Arnaud d'Embrun, pasteur et colonel auprès des Vaudois: une biographie*, Gap 1989; A. de Lange, G. Schwinge (a cura di), *Pieter Valkenier und das Schi- cksal der Waldenser um 1700*, Heidelberg/Ubstadt/ Weiher/Basilea 2004.
- 40 Keller (vedi nota 2), p. 2.
- 41 *Ibid.*, p. 51.
- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*, p. 64.
- 45 *Ibid.*, p. 64.
- 46 *Ibid.*, p. 65.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Ibid.*, p. 67.
- 49 Le carte del processo sono conservate in HSAS, *Waldenserdeputation*, A 209 Bü 1677, f. n. n.

Ringrazio la dottoressa Regina Fürsich per l'aiuto nella traduzione della documentazione.

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

52 Si veda A. Prospero, *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino 2005.

53 Keller (vedi nota 40), pp. 63–64.

54 *Ibid.*

55 *Ibid.*, p. 64.

56 E. Grendi, «Sei Storie Württemberghesi», *Quaderni Storici*, 63, 3, 1986, pp. 971–980.

57 D. W. Sabeau, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1984 e Id., *Property, Production and Family in Neckarhausen. 1700–1870*, Cambridge 1990. Si veda anche il classico: P. Boyer, S. Nissenbaum, *La città indemoniata. Salem e le origini sociali di una caccia alle streghe*, Torino 1986.

58 S. Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Parigi 2012.

59 S. Holtz, «Gelehrte Bildung, soziale Bindung, erfolgreiche Integration. Die Karrieren der Neu-Tübinger Juristen Thomas Lansius (1577–1657) und Wolfgang Adam Lauterbach (1618–1678)», in: S. Lorenz, V. Schäfer (a cura di), *Tubingensia. Impulse zur Stadt und Universitätsgeschichte. Festschrift für Wilfried Setzler zum 65. Geburtstag*, Ostfildern 2008, pp. 293–312.

60 G. Audisio, «Migrazioni valdesi in Provenza nel Quattrocento e nel Cinquecento: inserimento, integrazione, assimilazione?», in: R. Genre, P. Pazé

(a cura di), *Le migrazioni dalle valli in età moderna*, Perosa Argentina 2018, pp. 101–117; Id., *Les Vaudois du Lubéron. Une minorité en Provence (1460–1560)*, Mérindol 1984.

61 J. Spohnholz, *The Tactics of Toleration. A Refugee Community in the Age of Religious Wars*, Newark 2011.

62 M. Yardeni, «Refuge et intégration, le cas d'Erlangen», in: M. Magdelaina, R. von Thadden (a cura di), *Le Refuge huguenot*, Parigi 1985, pp. 161–176. Per un rinnovato approccio al tema del *Rifugio* si vedano N. Terpstra, *Religious Refugees in the Early Modern World. An Alternative History of the Reformation*, New York 2015; O. Stanwood, *The Global Refugee. Huguenots in an Age of Empire*, New York 2020.

63 Si veda D. Garrioch, *The Huguenots of Paris and the Coming of Religious Freedom, 1685–1789*, Cambridge 2014.

64 J. Spohnholz, G. K. Waite (a cura di), *Exile and Religious Identity, 1500–1800*, Londra/New York 2016.