



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE ARCHEOLOGICHE,
STORICHE E STORICO ARTISTICHE

CICLO XXXIV

TITOLO DELLA TESI:

Le chiese protestanti italofone della Rezia, c. 1550-1620

TESI PRESENTATA DA: Federico Pietro Fausto Maria Zuliani

TUTOR: Ch.mo Prof. Pietro Adamo

COORDINATORE DEL DOTTORATO: Ch.mo Prof. Massimo Vallerani

ANNI ACCADEMICI: 2018-2019/2020-2021

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-STO/02
STORIA MODERNA

Indice

0. Sintesi	p. 5
0.I. Legenda	p. 8
1. Uno sguardo d'insieme	
1.I. Le ragioni di una ricerca	p. 11
i. <i>Gli archivi, le fonti, qualche questione di metodo</i>	p. 38
1.II. La presenza protestante in numeri e non	p. 50
i. <i>I numeri</i>	p. 51
ii. <i>Assemblee e congregazioni</i>	p. 55
iii. <i>La presenza protestante: i luoghi</i>	p. 61
iv. <i>La presenza protestante: gli uomini</i>	p. 85
v. <i>Tiepidi e dubbiosi</i>	p. 92
a. <i>False abiure</i>	p. 95
vi. <i>Una geografia della Riforma nel tempo; una sua storia nello spazio</i>	p. 97
1.III. La violenza e la sua costruzione	p. 104
i. <i>La violenza in parole e opere</i>	p. 104
ii. <i>La cultura del martirio</i>	p. 112
1.IV. Questioni identitarie	p. 117
i. <i>Due entità politiche, una sola religiosa</i>	p. 117
ii. <i>Il nome che si davano</i>	p. 119
iii. <i>Il «mito della Valtellina»</i>	p. 124
2. Le chiese	
2.I. Le chiese visibili	p. 128
i. <i>I luoghi di culto</i>	p. 132
a. <i>Gli edifici</i>	p. 136
b. <i>Le canoniche</i>	p. 138
ii. <i>L'ammissione</i>	p. 140
a. <i>Il catechismo</i>	p. 142
2.II. Il culto	p. 144
i. <i>Un'uniformità culturale?</i>	p. 153
a. <i>Una Chiesa di chiese sovrane</i>	p. 154
ii. <i>Il culto domenicale</i>	p. 162
a. <i>Il canto</i>	p. 166
iii. <i>Le pubbliche orazioni</i>	p. 168
2.III. Aspetti economici	p. 170
i. <i>Stipendiare i ministri</i>	p. 171
ii. <i>Le opere di carità</i>	p. 173
iii. <i>Figure stipendiate</i>	p. 180
a. <i>Custodi</i>	p. 180
b. <i>Catechisti</i>	p. 185
2.IV. Gli archivi	p. 187
2.V. Il sinodo	p. 191
i. <i>La classis informale</i>	p. 196
2.VI. Rapporti con altre chiese	p. 198
3. I ministri	
3.I. Il ministro	p. 202
i. <i>L'elezione</i>	p. 209
a. <i>I patti</i>	p. 212
b. <i>Lettere patenti</i>	p. 214

c. <i>L'entrata</i>	p. 216
ii. <i>Il licenziamento</i>	p. 218
a. <i>La sospensione</i>	p. 221
iii. <i>Il reclutamento</i>	p. 221
iv. <i>Gli studi</i>	p. 232
v. <i>Il mercato dei ministri</i>	p. 235
vi. <i>Famiglie ministeriali</i>	p. 238
vii. <i>Ministri coadiutori</i>	p. 239
3.II. L'ufficio	p. 240
i. <i>La predicazione</i>	p. 240
a. <i>Gli altri sermoni</i>	p. 246
b. <i>La lingua</i>	p. 247
ii. <i>I sacramenti</i>	p. 250
a. <i>Il battesimo</i>	p. 250
b. <i>La santa cena</i>	p. 255
3.III. Gli altri uffici	p. 260
i. <i>Le nozze</i>	p. 264
ii. <i>I funerali</i>	p. 265
iii. <i>Le visite</i>	p. 268
a. <i>Assistenza a malati e moribondi</i>	p. 269
iv. <i>Il dialogo informale</i>	p. 271
3.IV. L'assistenza non religiosa	p. 276
3.V. Deposta la toga	p. 279
i. <i>Il matrimonio</i>	p. 279
a. <i>Le mogli</i>	p. 283
b. <i>I figli</i>	p. 287
c. <i>I servi e famigli</i>	p. 288
ii. <i>L'economia dei ministri</i>	p. 289
a. <i>Maestro di scuola</i>	p. 296
3.VI. Cultura ministeriale	p. 298
i. <i>Lo studio</i>	p. 299
ii. <i>La scrittura</i>	p. 301
iii. <i>L'essere «persone letterate»</i>	p. 306
a. <i>Le biblioteche</i>	p. 307
4. Le congregazioni	
4.I. Le congregazioni	p. 310
i. <i>Professioni</i>	p. 311
ii. <i>Locali e stranieri</i>	p. 319
iii. <i>Patroni</i>	p. 321
a. <i>L'identità confessionale tra padroni e salariati</i>	p. 324
b. <i>I padrini di battesimo</i>	p. 324
iv. <i>Donne</i>	p. 326
4.II. I concistori	p. 335
i. <i>Un nuovo centro di potere</i>	p. 342
ii. <i>Dissidenza e concistori</i>	p. 349
iii. <i>La scomunica</i>	p. 352
4.III. Una società nuova	p. 355
i. <i>Costumi e morale</i>	p. 357
a. <i>Convivialità</i>	p. 360
ii. <i>Consanguineità</i>	p. 361
iii. <i>Divorzi</i>	p. 365
iv. <i>Esperimenti e fallimenti</i>	p. 367
a. <i>L'onomastica</i>	p. 367
b. <i>Usura e contratti</i>	p. 368
c. <i>La scuola</i>	p. 369

v. <i>La devozione privata e familiare</i>	p. 371
4.IV. Rapporti con i protestanti d'Italia	p. 374
5. Bibliografia	
5.I. Fonti archivistiche	p. 382
5.II. Fonti a stampa	p. 385
5.III. Letteratura secondaria	p. 391
5.IV. Tesi inedite	p. 413

La presente tesi tenta di indagare un tema sino a oggi poco battuto dalla storiografia: le chiese riformate italofone che sorsero nelle Tre Leghe – una repubblica confederale, e plurilingue, posta in quella che è oggi la Svizzera sud-orientale – dai primi anni '50 del '500 sino al cosiddetto *Sacro macello* del 1620, quando un *pogrom* le spazzò via o ne limitò drasticamente numeri e funzionamento.

Dal 1526 le Leghe istituirono un regime di biconfessionalità. Le tre valli sovrane di Val Bregaglia, Val Poschiavo e Val Mesolcina, sono gli unici territori di lingua italiana dove la popolazione non solo abbia accolto la Riforma, ma abbia deciso di introdurla formalmente. Dal 1512 però le Tre Leghe controllavano anche tre giurisdizioni ex-milanesi: Valtellina, Valchiavenna e Bormio. Anche qui, sebbene imposta, la Riforma venne introdotta. Confinanti con l'Italia queste zone divennero – come non hanno smesso di ricordare le ricerche di Delio Cantimori, Antonio Rotondò, Alessandro Pastore e Massimo Firpo – terra d'asilo d'elezione per gli esuli peninsulari *purioris religionis causa*. Grazie a un'originale tolleranza, ma forse indifferenza, dimostrata loro dalle autorità politiche retiche, e al sacro furore di chi aveva perso tutto per rimanere fedele ai propri convincimenti, la regione divenne uno straordinario laboratorio teologico.

Lì nacquero, o vennero perfezionate, idee da cui sgorgherà quella particolare forma di antitrinitarismo italiano, il socinianesimo, da cui deriveranno, *pace* Jonathan Israel, l'incredulità, il libero pensiero, infine i Lumi. Non c'è stato "eretico" o "pensatore radicale" italiano che dalle Leghe (o, usando un termine geografico piuttosto che politico, dalla Rezia) non sia passato o che con queste sia stato in assiduo contatto. Si è già detto come le figure chiave di questa vicenda siano state (e ancora siano, si pensi a Luca Addante) al centro delle indagini della storiografia italiana. Probabilmente un altro aspetto ha favorito l'interesse prima e poi la generale convergenza su questi temi di ricerca straordinari. Nell'Italia del '500 l'attività censoria e repressiva della chiesa di Roma ha stroncato sul nascere qualsivoglia tentativo di riforma della chiesa e della vita cristiana comunitaria; così facendo ogni adesione, anche minima, a quelle idee è stata vissuta non nello spazio pubblico della società, ma in quello interiore del singolo. La Riforma in Italia – con anche i suoi addentellati di radicalismo, o di miscredenza – è divenuta, di norma, un fatto di idee, di pensieri, di credenze, non di azioni. La stessa attività inquisitoriale s'è concentrata, non a caso, nel capire *esattamente* cosa gli sfortunati inquisiti credessero, pensassero, sostenessero. Ciò ha portato, nell'elaborazione storiografica dedicata a indagare questi eventi, a una straordinaria raffinatezza di metodo e di strumenti; raffinatezza che ha avuto pochi pari in altre storiografie interessate alla prima età moderna. Al contempo però essa l'ha anche isolata, almeno agli occhi di chi ritenga che il campo principale per chi voglia fare storia del '500 religioso non possa che essere la *Reformation History/Reformationsgeschichte*: l'indagine cioè della Riforma come strumento di cambiamento sì religioso, ma soprattutto sociale, politico, economico, culturale. Con l'addentellato per cui, in assenza di quei cambiamenti, non si dà Riforma.

È questo, si ritiene, uno dei grimaldelli che sono stati impiegati dai fautori di quella melassa che è, o sarebbe, l'*Early Modern Catholicism* (e cognati) per arrivare a negare l'esistenza, tra gli italiani, di

forme di pensiero che non possano venir ricondotte, in un modo o nell'altro, all'alveo di un cattolicesimo pre-tridentino multiforme e mutevole, aperto e tollerante. Tra i corollari più violenti di un simile approccio vi è quella per cui si nega a quegli italiani vissuti, e morti, sotto l'Inquisizione il coraggio e l'autonomia delle loro idee. Rifiutandosi di vedere quali fortissimi condizionamenti esterni ne hanno seriamente limitato le azioni si può presentare l'intellettualizzazione del dissenso religioso come una scelta: una forma di provocazione tipica di un popolo che, per indole di razza, è riottoso e ribelle, fantasioso e ingegnoso, ma che poi non fa mai davvero sul serio e, soprattutto, che è cattolico e lascia stare i santi.

In realtà, prova a mostrare questa tesi, una Riforma e un protestantesimo italofofoni della prima età moderna sono esistiti e risultano paragonabili – salvo per le dimensioni – con quelli che si sono sviluppati in altre realtà linguistiche. Se tanti “radicali” abbandonarono i Grigioni non fu per colpa del potere politico, o di alcuni avversari intellettuali sostenitori di posizioni “ortodosse”, ma perché lì si svilupparono *chiese* che, come quelle di paesi più *civilised* da cui sarebbe venuta la democrazia e lo spirito del capitalismo, si fecero interpreti e difensori di un cristianesimo rigoroso, dogmatico e *ad excludendum*. Studiare queste chiese (e cioè i cattivi della storia) è così anche un modo per studiarne gli eroi: per comprendere cioè la realtà ecclesiale nella quale, lasciata l'Italia, vissero calati e di cui furono membri a pieno titolo, almeno finché la loro coscienza, o un concistoro, non lo rese impossibile.

Il primo capitolo affronta una panoramica su un tema di indagine che è stato battuto per lo più dalla storiografia elvetica e da quella locale italiana. In una sua seconda parte ci si sofferma sulle chiese nel loro insieme: specialmente sul loro impatto nella società cattolica della regione. Emerge la forza pervasiva del protestantesimo italofono retico al di là dei suoi numeri limitati (sebbene assai simili, in percentuale, a quelli della Francia ugonotta). Riflettendo in particolare sulla differenza esistente tra *congregazione* e *assemblea* si prova a dimostrare come le chiese furono frequentate da molte più persone di quanto possano dar a ritenere le visite pastorali dei presuli cattolici. I restanti tre capitoli indagano le chiese da tre punti di vista diversi.

Il secondo capitolo è dedicato alle *chiese* in quanto entità di diritto e pertanto come attore attivo nella società retica. Esso indaga la differenza che esiste, a parità di credenze, tra l'esperienza religiosa di fedeli riuniti in gruppi informali (come ancora succedeva nell'Italia cattolica) oppure come membri di chiese regolate (e soggette pertanto alla cosiddetta disciplina ecclesiastica). Tra le differenze, e le sfide, più notevoli vi fu quella di dover assumersi una gestione finanziaria, oltre che economica. Si indaga poi la reticenza del protestantesimo retico non solo a darsi etichette teologiche, ma a convergere pure su formulazioni dottrinali e su forme culturali unitarie, e questo in ambienti che non vi è modo di ricondurre a simpatie “eterodosse”: si sostiene che vi agì a lungo la rivendicazione di essere, anzitutto, una “chiesa di villaggio”, finalmente riformata alla luce dell'Evangelio e pertanto soggetta solo ai propri membri, coloro cioè che pagavano quella decima che, finalmente, rimaneva nella chiesa e non se ne volava a Roma, a Como, a Milano. Il capitolo tocca poi il problema del rapporto di queste chiese con quel sinodo retico che avrebbe dovuto esercitare su di esse la massima autorità, ma che rimase sempre

mal digerito anche tra i meno inclini a mettere in dubbio l'impalcatura zwinglio-calvinista che le chiese si erano date.

Il terzo capitolo si concentra quindi sulla figura dei *ministro*, il nuovo "professionista del sacro" posto alla guida (prima generale, poi solo spirituale) delle singole chiese. A differenza della più parte delle altre istituzioni proprie del protestantesimo italofono, il ministro non rivendicava d'essere una versione finalmente restaurata di un modello apostolico corrotto da Roma, ma al contrario d'essere nuovo in tutto. Nell'illustrarne il reclutamento si evidenzierà un momento di crisi di questa figura, attorno agli anni '80 del '500, cui si dovrà l'imporsi di un vero e proprio "mercato dei ministri", ma dal quale emergeranno pure soluzioni innovative che non è possibile osservare nella loro piena maturazione a causa dei tragici eventi del 1620. Si toccherà poi cosa rendeva il ministro una figura paradossalmente estranea alle congregazioni da lui servite.

Infine, il quarto e ultimo capitolo analizza le *congregazioni*, quella massa di "laici" regolarmente iscritti alla chiesa e dai e tra i quali verrà eletto l'altra istituzione davvero nuova, il concistoro, e cioè a dirsi quel gruppo ristretto cui spetterà, in un crescendo, l'assistenza ai confratelli in difficoltà, la gestione economica delle chiese e quindi l'amministrazione della disciplina ecclesiastica (prima con la cosiddetta correzione fraterna, poi imponendo una forma di pentimento e ravvedimento pubblici, infine con la scomunica). L'analisi dei concistori li mostrerà come una reazione allo strapotere detenuto nei primi decenni dai soli ministri. Istituzione duttile, essa sarà strumentale anche, in determinate chiese, a proteggere, quando non a fiancheggiare, forme di dissenso in fatto di dottrina. In ultimo, il capitolo prova a mostrare il ruolo che le chiese retiche ebbero per le sorti del protestantesimo italofono peninsulare: inviando missionari, diffondendo libri, offrendo forme di supporto alle conventicole sopravvissute alla stretta inquisitoriale.

Legenda

Sigle archivistiche

AAA = Archivio digitale Associazione Antacüch
ACB = Archivio del Comune di Bregaglia
ACDF = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede
ACEP = Archivio della Comunità evangelica di Poschiavo
AEF = Archives de l'Etat de Fribourg
AEG = Archives d'Etat de Genève
APCB = Archivio parrocchiale cattolico di Brusio
APRB = Archivio parrocchiale riformato di Brusio
APSo = Archivio parrocchiale di Sondrio
ASGR = Archivio di Stato dei Grigioni
ASMi = Archivio di Stato di Milano
ASMo = Archivio di Stato di Modena
ASSo = Archivio di Stato di Sondrio
ASVe = Archivio di Stato di Venezia
BAMi = Biblioteca Ambrosiana
BBB = Burgerbibliothek Bern
BCB = Biblioteca Civica di Bassano del Grappa
BGE = Bibliothèque de Genève
BNCFi = Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze
BnF = Bibliothèque nationale de France
CAM = Cathedral Archives of Malta
HHA = Hatfield House Archives
KBSG = Kantonsbibliothek Sankt Gallen
NAP = Národní archiv
StAZ = Staatsarchiv Zürich
StBZ = Stadtbibliothek Zofingen
TCD = Library of Trinity College Dublin
UBB = Universitätsbibliothek Basel
ZBZ = Zentralbibliothek Zürich

Abbreviazioni

ABoS = *Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii. Documenti raccolti dalle visite pastorali, dalla Corrispondenza e dalle Testimonianze nei processi di Canonizzazione*, a cura di P. D'Alessandri, Locarno, Tipografia artistica, 1909.
b. = busta; legajo; volume archivistico
BChVe = *Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius*, herausgegeben von E. von Kausler und T. Schott, Tübingen, Laupp, 1875.
BuKG = *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, herausgegeben von T. Schiess, 3 voll., Basel, Geering, 1904-1906.
CO = *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, ed. J. Wilhelm Baum, A. E. Cunitz, 58 voll., Brunsvigae, C. A. Schwetschke, 1863-1900.
CTdB = *Correspondance de Théodore de Bèze*, édité par A. Dufour *et al.*, 43 voll., Genève, Droz, 1960-2017.
c./cc. = carta/e, foglio/i
cart. = cartella, scatola
fasc. = fasciolo
KBoS = E. Wymann, *Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576-1584 (Ambrosiana F 135–F 175) nebst Beiträgen zur Geschichte der Wirksamkeit und der Verehrung des Heiligen in der Schweiz*, Stans, Hans von Matt u. Co., 1903.
MSLG = *Materialen zur Standes- und Landesgeschichte Gem. III Bünde (Graubünden) 1464-1803*, herausgegeben von F. Jecklin, 2 voll., Basel, Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1907-1909.

n. = nota

n.n. = non numero/i

NBo = *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Dokumente*, bearbeitet von H. Reinhardt und S. Franz, 2 voll., Solothurn, Druck und Commissionsverlag der Union, 1906-1917.

num./numm. = numero/i

NVo = *Giovanni Antonio Volpe Nunzius in der Schweiz. Dokumente*, herausgegeben von K. Fry, 2 voll., Firenze, Stans, Olschki, Josef von Matt, 1935-1946.

p./pp. = pagina

PCa = M. Firpo e D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, 2 voll., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000.

PDa = M. Firpo e D. Marcatto, *I processi contro don Lorenzo Davidico. Edizione critica. Il processo vescovile a Novara (1553-1555). Il processo inquisitoriale a Roma (1555-1577)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2011.

PSo = M. Firpo e S. Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica*, 2 tom., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004.

RCP = *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, édité par R. M. Kingdon et al., 14 voll., Genève, Droz, 1962-2012.

Rustici 1562 = *La Bibia che si chiama il Vecchio Testamento, nuovamente tradutto in lingua volgare secondo la verità del testo hebreo, con molte et utili annotationi e figure e carte per piu ampia dichiarazione di molti luoghi, edificii, e supputationi. Quanto al Nuovo Testamento è stato riveduto e ricorretto secondo la verità del testo greco, e di molte et utili annotationi illustrato, con una semplice dichiarazione sopra l'Apocalisse*, [Ginevra], Stampato Appresso Francesco Durone, 1562.

s.d. = senza data

s.l. = senza luogo

v./vv. = verso/i

vol./voll. = volume/i

VPAr = F. Archinti, *Visita pastorale alla diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, coordinamento di S. Xeres, «Archivio storico della diocesi di Como», 6 (1995), pp. 1-729.

VPNi = F. Ninguarda, *La Valtellina negli atti della visita pastorale diocesana*, a cura di L. Varischetti e N. Cecini, Sondrio, Edizioni Banca Piccolo credito valtellinese, 1963.

Nota ai testi

Nei testi in italiano si sono adeguati gli accenti all'uso moderno. Si è fatto lo stesso, pur provando a limitarlo all'essenziale, per la punteggiatura.

Sigle, titolature e segni tironiani sono stati sciolti tacitamente. Tra parentesi < ... > si sono distese invece le abbreviazioni non editoriali. Nei rarissimi casi di integrazioni a lacune queste sono segnalate fra i segni [[...]].

I corsivi, quando non specificato espressamente, sono enfatici e non si trovano negli originali.

Ringraziamenti

Ho contratto un debito di riconoscenza con i bibliotecari e gli archivisti di tutte le istituzioni in cui la ricerca è stata condotta; al personale dell'Archivio di Stato di Sondrio e dell'Archivio di Stato dei Grigioni, a Coira, va però un ringraziamento speciale per la generosa premura con cui mi hanno accolto e assistito.

A Claudia di Filippo Bareggi devo l'introduzione a questo campo d'indagine. Dino Carpanetto, Susanna Peyronel Rambaldi e Daniela Solfaroli Camillocci mi hanno aiutato a perseverare. Marco Iacovella non s'è mai stancato di leggermi; Massimo Zaggia d'ascoltarmi. Stefano Galli, Arno Lanfranchi e Giuseppe Succetti hanno condiviso con me materiali e scoperte. Alessandro Pastore e Guglielmo Scaramellini sono stati, una volta di più, interlocutori preziosi. Silvana Seidel Menchi non mi ha mai fatto mancare il suo incondizionato sostegno. Stefano Levati ha fatto precisamente lo stesso. Senza Luca Addante e Massimo Firpo però questa ricerca non sarebbe stata possibile. Il medesimo dicasi per Pietro Adamo,

che è stato un tutor generoso, attento e partecipe. A tutti loro – e a chi, sicuramente, ma non meno colpevolmente, ora dimentico – va il mio grazie più sincero.

Un pensiero, o a seconda un ricordo, riconoscente (e spesso commosso) corre infine a Alvaro, Jone, Cecilia, Cristina, Maria, Giuseppe, Carmen e Bruna (oltre che a Carlotta, e a Cordelia). Senza Maria Teresa non avrei terminato la corsa. Prima ancora però non si sarebbe mai aperto il box. What they call curiosity we do not call inconsistency.

Primo capitolo

Un sguardo d'insieme

1.I. Le ragioni di una ricerca. i. *Gli archivi, le fonti, qualche questione di metodo*. 1.II. La presenza protestante in numeri e non. i. *I numeri*. ii. *Assemblee e congregazioni*. iii. *La presenza protestante: i luoghi*. iv. *La presenza protestante: gli uomini*. v. *Tiepidi e dubbiosi*. a. *False abiure*. vi. *Una geografia della Riforma nel tempo; una sua storia nello spazio*. 1.III. La violenza e la sua costruzione. i. *La violenza in parole e opere*. ii. *La cultura del martirio*. 1.IV. Questioni identitarie. i. *Due entità politiche, una sola religiosa*. ii. *Il nome che si davano*. iii. *Il «mito della Valtellina»*.

1.I. Le ragioni di una ricerca

I Grigioni – altrimenti noti come *Raetia* (dall'omonima provincia romana) oppure, e più propriamente, *Libero stato delle Tre Leghe* – furono una repubblica federale situata in quella che è oggi la Svizzera sud-orientale sostanzialmente collimante con l'attuale cantone che ne ha ereditato il nome.¹ Pur amici e fedeli alleati dell'Antica Confederazione, essi rimasero da questa indipendenti sino alle riforme napoleoniche e alla loro forzata inclusione nella neonata Repubblica Elvetica.² Costituivano i Grigioni tre leghe autonome nate tra il Quattordicesimo e il Quindicesimo secolo – la Lega Grigia, la Lega della Casa di Dio (o Caddea), la Lega delle Dieci Giurisdizioni – che si federarono nel 1471 ed erano a loro volta costituite da vicinie raggruppate in comuni amministrativi sui quali si incentrava la più parte della vita politica della Repubblica: delegati eletti dalle vicinie (con voto per fuoco) formavano infatti un consiglio, presieduto da un landmano, che funzionava anche da tribunale civile e penale giudicando sulla base degli statuti che i singoli comuni si erano dati.³ Un *Bundstag* (o *dieta comune*) di delegati espressi dai comuni aveva giurisdizione esclusivamente sulla guerra, la politica estera e

¹ La miglior trattazione complessiva delle vicende grigione è senza dubbio la grande *Storia dei Grigioni*, 3 voll., Coira e Bellinzona, Pro Grigioni Italiano e Casagrande, 2000 (e in particolare, per il periodo toccato dal presente lavoro, il secondo volume: *L'età moderna*). Superato, ma ancora influente nel mondo di lingua inglese (e pertanto utile da aver presente), B. R. Barber, *The Death of Communal Liberty: A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton*, Princeton, Princeton University Press, 1974. Un preziosissimo sguardo d'insieme di storia politica e socio-economica sugli anni di nostro interesse, con ricchi e aggiornati rimandi bibliografici, è quello offerto in G. Scaramellini, *L'insurrezione valtellinese contro le Tre Leghe e la strage dei riformati nel 1620: «per rispetto di religione» o per «interesse dello stato»*, «Archivio Storico Lombardo», 146 (2020), pp. 103-153.

² Vale la pena far notare che risulta pertanto impropria la definizione dei Grigioni quali un «cantone svizzero» ancora frequente nella storiografia italiana, anche specialistica. Cfr., e solo a mo' d'esempio, V. Lavenia, *Storia della Chiesa*, III. *L'età moderna*, EDB, 2021 (consultato online); R. Villari, *Mille anni di storia: Dalla città medievale all'unità*, Roma, Laterza, 2018 (consultato online). In A. Quaranta, *Medici italiani eretici nella seconda metà del Cinquecento. Esperienze d'esilio e rapporti culturali e scientifici con il mondo di lingua tedesca*, Palermo, New Digital Frontiers, 2019, p. 116 si parla invece di non meno fuorvianti «Grigioni svizzeri».

³ Un ottimo punto di vista su tutte queste questioni generali è R. C. Head, *La formazione dello Stato grigione nel XVI secolo: tra comune e oligarchia*, in *Storia dei Grigioni*, II, *L'età moderna*, pp. 91-119. In particolare per i comuni si veda anche Scaramellini, *L'insurrezione valtellinese*, p. 106 n. 10 (e la bibliografia ivi indicata). Se ne trova l'elenco in M. Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der «Religionsfreiheit» zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert)*, Bern, Haupt, 2003, pp. 353-355.

l'amministrazione delle terre soggette. Questioni correnti emerse tra le sessioni della dieta erano infine gestite dal *Beitag* (in italiano il *pitaco*) formato dai presidenti delle Leghe e da un numero variabile di delegati di queste.⁴ Indubbiamente democratico *stricto sensu*, cosa che ha portato a una sua certa idealizzazione in sede d'analisi,⁵ lo stato grigione mancò di una amministrazione centralizzata efficiente (specialmente in tempo di crisi), e vide l'emergere di una oligarchia – legata ad alcune famiglie patrizie spesso riunite in partiti informali – capace nei fatti di influenzarne la politica, senza però riuscire a dettarla pienamente a causa di rivalità intestine a loro volta esacerbate dalle alleanze di queste con alcuni grandi autori della politica internazionale interessati all'ingaggio di truppe mercenarie grigione e, più ancora, ad assicurarsi l'accesso ai passi alpini controllati dalle Leghe: da un lato Francia e Venezia, dall'altro Spagna (e in misura minore l'Austria, eterno nemico dei vicini elvetici).⁶

La connatura frammentarietà politica della regione era del resto acuita dalla convivenza nel territorio del Libero Stato di tre diversi gruppi linguistici: il romancio, il più numeroso ma sfavorito da un impiego solo locale e dal non venire parlato in nessun grande centro urbano (e fieristico); il tedesco, minoritario ma presto vincente per essersi imposto sul finire del Quattrocento a Coira (la più importante città della regione, oltre che sede vescovile) e per il suo impiego veicolare tanto con gli alleati elvetici quanto coi nemici austriaci; infine l'italiano.⁷ Le tre valli meridionali di Mesolcina, Bregaglia e Poschiavo, ieri come oggi italofone, erano infatti membri a pieno titolo della Lega Grigia (la prima) e della Lega della Casa di Dio (le altre due). Ma non solo. All'interno del più vasto *Drang nach Süden* che durante il finire del Quattrocento portò i confederati elvetici, e i loro alleati, ad assicurarsi dapprima quei crinali e quei fondivalle cisalpini funzionali a rendere più sicuri l'accesso ai passi da cui derivava buona parte della loro fortuna, e poi ad immischiarsi addirittura nelle Guerre d'Italia, nel 1512

⁴ Un utile schema è dato in Head, *La formazione*, p. 104. Per la storia politica grigiona nella prima età moderna, e per le complessi dinamiche che sottostavano al funzionamento del Libero Stato, rimane essenziale R. C. Head, *Early Modern Democracy in the Grisons: Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁵ Si veda, da ultimo, E. Fiume, *La Bibbia ferita. Cronaca di tre stragi religiose (1620-1631)*, Roma, Salerno editrice, 2020, in particolare alle pp. 9-12, 42-44, come giustamente notato in G. Scaramellini, *La rivolta in Valtellina e il massacro dei Riformati nel 1620. Eventi e interpretazioni, una sintesi nel quattrocentesimo anniversario*, in *1620. La rivolta di Valtellina*, a cura di A. Corbellini e D. Papacella, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2021, pp. 214-216.

⁶ Le oligarchie grigione sono state studiate in P. E. Grimm, *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich, Juris, 1981; S. Färber, *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert. Politische, soziale und wirtschaftliche Aspekte seiner Vorherrschaft*, Zürich, Zentralstelle der Studentenschaft, 1983 e, da ultimo, S. Liniger, *Gesellschaft in der Zerstreuung Soziale Ordnung und Konflikt im frühneuzeitlichen Graubünden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, pp. 89-178. Per la questione delle influenze esterne (e delle relative alleanze): D. Blumenthal, *Die Drei Bünde 1535 bis 1565. Unter besonderer Berücksichtigung der Bündnisverhandlungen mit Frankreich und Mailand*, Zürich, Zentralstelle der Studentenschaft, 1990 e M. Bundi, *Frühe Beziehung zwischen Graubünden und Venedig (15./16. Jahrhundert)*, Chur, Staatsarchiv Graubünden, 1988 (di cui si ha pure una edizione italiana, da cui si citerà, *I primi rapporti tra i Grigioni e Venezia nel XV e XVI secolo*, Chiavenna, Centro di studi storici valchiavennaschi, 1997).

⁷ In generale per la situazione linguistica della regione rimane utile R. H. Billigmeier, *A Crisis in Swiss Pluralism: The Romansh and their Relations with the German- and Italian-Swiss in the Perspective of a Millenium*, The Hague, Mouton, 1979, in particolare le pp. 31-96.

i Grigioni occuparono i territori ex-milanesi di Valtellina, Valchiavenna e Bormio.⁸ Che i conquistatori promisero o meno ai conquistati di venire integrati come confederati *pleno iure* qui non interessa discutere (sebbene pare oggi finalmente provata la prima delle due eventualità):⁹ quello che è certo è che i grigioni le resero terre suddite – sul modello ideale, che non sarà però semplice imporre, dei baliaggi tipici dei vicini elvetici¹⁰ – governate da vari *commissari* e *podestà* (inviati ogni due anni nelle otto giurisdizioni amministrative in cui vennero divise le valli)¹¹ e da un *Landeshauptmann* (o *governatore generale*), residente a Sondrio e scelto sino al 1603 dal *Bundstag* (e a partire da quella data dai comuni), ma nei fatti appannaggio delle grandi famiglie patrizie di cui già si è detto.¹² Neanche in questo caso si

⁸ Questo vero e proprio nodo storico e storiografico è oggi studiato in grande dettaglio nel volume *1512. I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna/Die Bündner im Veltlin, in Bormio und in Chiavenna*, a cura di/herausgegeben von A. Corbellini e/und F. Hitz, Sondrio, Poschiavo, 2012, da leggersi con G. Scaramellini, *A cinquecento anni dai controversi eventi del 1512-13. Dalle visioni storiografiche tradizionali alle interpretazioni più recenti*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 65 (2012), pp. 83-152. L'interrotto legame delle terre ex-milanesi con il capoluogo lombardo è indagato in C. di Filippo Bareggi, *Una terra lombarda ritrovata: la Valtellina, Bormio e Chiavenna*, in *La formazione della Lombardia contemporanea*, a cura di G. Rumi, Milano, Bari, Cariplo, Laterza, 1998, pp. 159-213 (poi pubblicato anche in Ead., *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona 'ticinese' e 'retica' fra Cinque e Seicento*, Milano, Unicopli, 1999, pp. 47-76). Per la partecipazione degli elvetici nelle guerre d'Italia basti quindi il rimando a E. Gagliardi, *Der Anteil der Schweizer an den italienischen Kriegen, 1494-1516*, Zürich, Verlag von Schulthess, 1919. La questione del controllo dei fondivalle italiani da parte dei Cantoni originali è magistralmente trattata in L. Broillet, *A cavallo delle Alpi. Ascese, declini e collaborazioni dei ceti dirigenti tra Ticino e Svizzera centrale (1400-1600)*, Milano, FrancoAngeli, 2014.

⁹ G. Scaramellini, *Nuovi documenti sui fatti del 1512-13. Anche in Valchiavenna un patto coi Grigioni*, «Clavenna», 34 (1995), pp. 149-173; M. M. Mangini, «Con promessa e titolo di confederazione». *Documenti e forme della memoria della prima fase di governo delle Tre Leghe in Valtellina, in 1512. I Grigioni in Valtellina*, pp. 67-91 (per il quale si cfr. anche Scaramellini, *A cinquecento anni*, pp. 106-110).

¹⁰ Cfr. F. Hitz, *Signoria sovrana o rapporto contrattuale? La disputa storico-politica tra i Grigioni e i loro sudditi italiani*, «Clavenna», 50 (2011), pp. 15-56. Per il modello elvetico si rimanda almeno alla raccolta (e alla bibliografia lì citata) *Zwischen Konflikt und Integration: Herrschaftsverhältnisse in Landvogteien und Gemeinen Herrschaften (15.–18. Jh.)/Entre conflit et intégration: les rapports de pouvoir dans les bailliages et les bailliages communs (XV^e-XVIII^e siècles)*, herausgegeben von/édité par L. Gschwend und/et P. Sutter, Basel, Schwabe Verlag, 2012. Merita d'essere ricordato che come baliaggi venivano allora governate quelle terre ugualmente ex-milanesi, passate agli elvetici, che oggi chiamiamo Ticino: C. di Filippo Bareggi, *Una terra lombarda perduta: il "Ticino"*, in *La formazione della Lombardia contemporanea*, pp. 105-157 (ora anche in Ead., *Le frontiere religiose*, pp. 17-46) e (in particolare per l'amministrazione) O. Weiss, *Die tessinischen Landvogteien der XII Orte im 18. Jahrhundert*, Zürich-Selnau, Gebr. Leemann & Co., 1914 (tradotto in italiano come *Il Ticino nel periodo dei baliaggi*, Locarno, Dadò, 1998).

¹¹ I quattro terziieri delle valtellina; le tre giurisdizioni della Val chiavenna; la contea di Bormio (che godeva di speciali privilegi).

¹² Si vedano al riguardo F. Jacklin, *Die Amtsleute in den bündnerischen Unterthanenlanden*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 20 (1890) pp. 3-40; B. Ciapponi Landi, *Gli "Amministratori che governarono la Valtellina" in un elenco esposto nella Prefettura di Sondrio*, in *Mons Braulius. Studi storici in memoria di Albino Garzetti*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2000, pp. 87-100; A. Collemberg, *Die Bündner Amtsleute in den Untertanenlanden (1512-1797) und in der Herrschaft Maienfeld (1509-1799)*, in *Handbuch der Bündner Geschichte*, IV, *Quellen und Materialien*, Chur, Verein für Bündner Kulturforschung, Verlag Bündner Monatsblatt, 2000, pp. 200-315. È necessario tener presente poi che le ex-milanesi non furono le sole terre suddite grigione in quando le Leghe detenevano anche la signoria su Maienfeld (sebbene il territorio fosse al contempo membro delle Dieci Giurisdizioni): P. Gillardon, *Geschichte des Zehngerichtenbundes. Festschrift zur Fünfhundertfeier seiner Gründung, 1426-1936*, Davos, Buchdruckerei Davos, 1936, pp. 121-136 e, in particolare per la sua devoluzione alle Leghe, Id., *Die Erwerbung der Herrschaft Maienfeld durch die III Bünde und ihre Einrichtung als Landvogtei 1504-1509*, «Bündnerisches Monatsblatt», 6 (1936), pp. 161-182. Si cfr. comunque – anche per ricordarsi che pure

ebbe però una amministrazione centralizzata e unitaria; si voglia per il mantenimento della più parte dei precedenti *ordinamenti* e *statuti*,¹³ o per la concessione da parte grigiona di speciali privilegi ad alcune giurisdizioni (come la contea di Bormio o la Val San Giacomo),¹⁴ o, ancora, per il sistema a rotazione con cui venivano inviati i rappresentanti retici, di volta in volta favorevoli, od ostili, per ragioni loro intrinseche a questa o a quella comunità, a questa o a quella famiglia. Fu però la Riforma a portare una nuova ragione di frammentazione, e di scontento, all'interno del Libero Stato squassando confini politici e linguistici che sembravano oramai acquisiti.¹⁵

La nuove idee giunsero da nord, anzitutto da quella Zurigo con cui erano più intensi i rapporti politici ed economici, e attecchirono immediatamente.¹⁶ Già nel 1524, durante una dieta comune a Ilanz, si approvarono diciotto articoli finalizzati a limitare gli abusi del clero e a riformare la chiesa locale, in parte riprendendo quanto già adottato autonomamente l'anno prima dalla Lega Grigia; nel 1526 quindi, sempre a Ilanz, si approvò una carta che, tra le altre cose, sanciva la presenza di due "religioni", l'evangelica e la cattolica, rimettendo ai comuni l'adesione formale all'una o all'altra fede (il che implicava, nel concreto, eleggere un ministro protestante o un sacerdote cattolico per la chiesa del comune).¹⁷ Se si esclude la Boemia hussita, i Grigioni furono il primo stato ufficialmente biconfessionale del continente. Non si trattava comunque, e va sottolineato, di una tolleranza generale:

a retici italofofoni potesse capitare di essere scelti come ufficiali – pure A. Lanfranchi, *Per parole strabochevolmente et imprudentemente dette. Le vicissitudini di un Lanfranchi, landfogto di Maienfeld, arrestato a Milano*, «Almanacco del Grigioni Italiano», 99 (2017), pp. 76-81. Brevissima durata, dal 1512 al 1524, ebbe invece la signoria grigiona sulle Tre Pievi, ceduta con la prima guerra di Musso: si veda, per la signoria, H. Bruppacher-Bodmer, *Die drei Plevlen. Dongo, Gravedona und Sorico am Comer-See*, «Bündnerisches Monatsblatt», 11 (1931), pp. 328-349 mentre, per la rinuncia, cfr. F. Bertoliatti, *La guerra di Musso e suoi riflessi sui baliaggi*, Como, Arti grafiche, 1947, pp. 20-26. In ultimo, può essere utile almeno ricordare che la diocesi di Coira si estendeva al tempo (e si estenderà ancora per secoli) anche sulla Val Venosta: si veda al riguardo A. Fischer, *"Visitiere deine Diözese regelmässig!"*. *Klerus und kirchliches Leben im Dekanat Vinschgau im Spiegel der Churer Visitationen zwischen 1595 und 1779*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2012.

¹³ D. Zoia, *Statuti e ordinamenti delle valli dell'Adda e della Mera*, Milano, Giuffrè, 2001; *Li Magnifici Signori delle Tre Eccelse Leghe. Trascrizione degli Statuti di Valtellina del 1549 e delle principali disposizioni integrative degli stessi: gride generali; trattato di Milano e relativo capitolato; atti normativi adottati durante il periodo dell'indipendenza della Valtellina; prammatica giudiziaria*, a cura dello Stesso, Sondrio, L'officina del libro, 1997.

¹⁴ Cfr. al riguardo I. Silvestri, *«De non habendo communionem cum Valle Tellina» – Le relazioni tra Bormio e la Valtellina nei primi decenni di dominio grigione, in 1512. I Grigioni in Valtellina*, pp. 189-213 e L. Della Briotta, *Comunità alpine fra Lombardia e Svizzera. La val San Giacomo (sec. XVI-XVIII)*, Sondrio, Il lavoratore valtellino, 1979 (in particolare le pp. 19-31).

¹⁵ In generale per la Riforma nei Grigioni il classico saggio di E. Camenisch, *Bündner Reformationsgeschichte*, Chur, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920 è oggi da leggersi assieme a J.-A. Bernhard, *The Reformation in the Three Leagues*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, edited by A. Nelson Burnett and E. Campi, Leiden, Brill, 2016, pp. 291-361.

¹⁶ T. Schiess, *Die Beziehungen Graubündens zur Eidgenossenschaft, besonders zu Zürich im XVI. Jahrhundert*, «Jahrbuch für Schweizerische Geschichte», 27 (1902), pp. 29-183.

¹⁷ La tradizione secondo la quale nel 1526 vi fu anche un proclama di libertà religiosa individuale, a lungo non solo data per certa, ma esaltata (Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition*, pp. 39-47) è ora incrinata dalla puntuta disamina condotta in F. Hitz, *Gab es 1526 in den Drei Bünden eine Proklamation der individuellen Glaubensfreiheit? Ein fiktives Element in der Bündner Reformationsgeschichtsschreibung*, in *Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation/The Ilanz Articles in the Context of the European Reformation*, herausgegeben von J.-A. Bernhard und C. Seger, Zürich, TVZ, 2020, pp. 215-249.

L'anabattismo era esplicitamente escluso.¹⁸ Il mantenimento del resto di una solida maggioranza cattolica in una delle Leghe, la Grigia, precluse tanto il passaggio alla nuova fede dello Stato nella sua interezza quanto un eventuale superamento in chiave mon confessionale della legislazione approvata nel 1524-1526; gli *Ilanzzer Artikel* rimasero così alla base dell'ordinamento retico in materia religiosa sino al 1798.¹⁹

La Riforma toccò anche i territori italo-foni; pure qui le idee giunsero anzitutto da nord e si imposero, non a caso, in valli dove più forti erano i rapporti con Coira (e, attraverso questa, col mondo elvetico e germanico) e dove si aveva, spesso, conoscenza del tedesco.²⁰ Entro il 1538 Giovanni de Isepis, parroco di Brusio, era passato apertamente alla nuova fede.²¹ Non tardò del resto anche un apporto da sud, grazie all'azione di religiosi fuggiaschi dall'Italia. Almeno nel 1529 l'ex-priore domenicano Bartolomeo Maturo fu attivo a Vicosoprano;²² una tradizione successiva, che non è sempre possibile verificare, colloca poco dopo l'azione di un ex-cappuccino italiano di nome Angelo a Berbenno e a Caspiano.²³ Comunque, anche a causa di un laicato locale, e più ancora di un clero, culturalmente deboli,²⁴ furono proprio gli esuli – tra cui abbondavano invece gli uomini con alle spalle

¹⁸ Per l'anabattismo grigione propriamente detto si vedano O. Vasella, *Von den Anfängen der bündnerischen Täuferbewegung*, «Zeitschrift für Schweizerische Geschichte», 19 (1939) pp. 165-184 (ora in Id., *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, herausgegeben von U. Brunold und W. Vogler, Chur, Verlag Bündner Monatsblatt, 1996, pp. 102-121) e J. ten Doornkaat Koolman, *Leopold Scharnschläger und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden*, «Zwingliana», 4 (1926), pp. 329-337. Dell'anabattismo italiano si dirà. Un recente tentativo di fare il punto sui «Religiose Dissidenten in den Drei Bünden», senza distinzione tra germanofoni e italo-foni, si trova in C. Scheidegger, *Einleitung*, in *Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers und Schwenkfelders Jörg Frell (um 1530 – um 1597) von Chur*, herausgegeben von Id., Chur, Staatsarchiv Graubünden, 2013, pp. 19-29.

¹⁹ Si veda la preziosa raccolta *Die Ilanzzer Artikelbriefe im Kontext*.

²⁰ Rimane utile cfr. C. Bonorand, *Le relazioni culturali tra i protestanti di Valtellina e i protestanti della Svizzera tedesca*, «Archivio Storico Lombardo», s. 9, 5-6 (1966-1967), pp. 39-45.

²¹ Morì poco dopo, in circostanze che non ci sono chiare: «per mortem violentam domini presbiteri Iohannis de Isepis ipsarum ecclesiarum ultimi et immediati beneficalis et rectoris curati nuper extra romanam Curiam morte violenta defuncti», APCB, *Documenti sciolti*, notaio Gaspare de Orco, 12 ottobre 1538, cc. n.n. Il documento è stato segnalato e illustrato in A. Lanfranchi, *Alcune tappe dell'avvento della Riforma a Brusio e a Poschiavo*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 12 (2008), pp. 5-6.

²² F. Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971, p. 307 e n. 2.

²³ Prima quindi dell'arrivo di Renato. In un documento del 7 giugno 1629 Giovanni Pietro de Rubeis di Polaggia affermò «esser la verità di haver inteso molte volte dal detto qd suo padre che esso suo padre era nato circa l'anno 1530 et che da suo recordo non si trovava che regnasse alcuna sorta di religione heretica et luterana in Valtellina et che il primo che portò et seminò tal zizania di religione in Valtellina fu un certo nominato Angelo qual si diceva esser stato Cappuzzino et doppo haver negato la vera fede se ne andò a Caspiano a seminar la zizzania dopo essere venuto a Berbenno», ASSO, *Notarile*, b. 4069, notaio Giovanni Pietro Odescalchi. Il documento è stato segnalato in G. Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca e i cattolici del suo tempo*, Villa di Tirano, Tipografia Poletti, 1994, p. 28. Per altri ex-religiosi italiani sicuramente attivi nel seminare l'eresia durante gli anni '40 si veda *infra* § 2.I.

²⁴ Si avrà modo di tornare in seguito (§ 4.III.iv.c.) sullo stato miserevole delle scuole elementari; per la situazione del clero è rivelatorio l'epistolario borromaico (che fotografa una situazione leggermente posteriore, ma che nessun indizio indica essere nel mentre deteriorata ulteriormente). Si veda al riguardo (inclusi ulteriori rimandi archivistici e bibliografici) C. di Filippo Bareggi, *Fra Lombardia, Confederazione Elvetica e Leghe Grigie: la Milano borromaica al di là dei confini...*, in *Una nuova frontiera al centro*

una solida formazione e umanistica e teologica²⁵ – a farsi carico della predicazione dell’Evangelio e a esprimere figure capaci di guidare e organizzare le comunità di fedeli toccati dal messaggio della Riforma. Rispetto alle valli grigione *optimo iure*, il riconoscimento pubblico della componente protestante nelle terre soggette risultò più complicato, non da ultimo per le limitazioni che le autorità locali imposero all’attività dei tanti stranieri (col passare del tempo sempre più malvista e peggio tollerati) insediatesi nei Grigioni; l’emigrazione protestante dall’Italia, già attestata per il finire degli anni ’20 e continuata nel decennio successivo, esplose infatti a partire dal 1542 grazie alla stretta repressiva che si dovette al neonato Sant’Uffizio.²⁶ In una situazione di relativo stallo, e in assenza di passaggi di intere comunità alla nuova fede, la fondazione delle prime chiese stabili si dovette all’intervento di alcune famiglie del patriziato locale, che misero a disposizione risorse per stipendiare i predicatori così come alcuni benefici su chiese e cappelle da loro controllate per *jus patronatus*. I due casi più rilevanti sono quelli di Chiavenna (grazie a Enrico Salice, Paolo Mascaranico e Paolo Pestalozza)²⁷ e di Caspano (per interesse della famiglia Paravicini). La scarsissima documentazione di cui disponiamo per quest’ultima chiesa, a dispetto della sua centralità per gli eventi religiosi della Valtellina degli anni ’40 del Cinquecento, dà bene il peso delle difficoltà che si incontrano a studiare la vicenda dell’organizzazione ecclesiale del protestantesimo italofono nella prima metà del secolo.²⁸ Le cose cambiarono significativamente solo col 18 gennaio 1557, quando, quando un decreto regolerà l’uso degli edifici tra le due confessioni, riconoscendo ai protestanti sudditi il diritto di utilizzare almeno una chiesa in ogni centro urbano dove fosse presente una comunità.²⁹ Alla fine del secolo, guardando a terre soggette e sovrane assieme, si contavano almeno una ventina di chiese dotate di ministro. (Occasionalmente) fondazioni di chiese, del resto, si ebbero però anche nel nuovo secolo e questo a dispetto

dell’Europa: le Alpi e la dorsale cattolica (sec. XV-XVII), a cura di F. Zuliani, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 39-73.

²⁵ Sempre valida la ricognizione a volo d’uccello di J. Tedeschi, *Italian Reformers and the Diffusion of Renaissance Culture*, «The Sixteenth Century Journal», 5 (1974), pp. 79-94.

²⁶ Il picco venne raggiunto attorno al 1550, ma il flusso continuò, pur riducendosi, sino a circa il 1580 senza venir però davvero meno negli anni successivi: cfr. la sintesi (tentata a dispetto di fonti non sempre ottimali) in M. Körner, *Profughi italiani in Svizzera durante il XVI secolo: aspetti sociali, economici, religiosi e culturali*, in *Città italiane del ’500 tra Riforma e Controriforma*, Lucca, Pacini Fazzi, 1988, pp. 1-22.

²⁷ U. Campell, *Historia Rhaetica*, herausgegeben von P. Plattner, 2 voll., Basel, Felix Schneider, 1887-1890, II, p. 312.

²⁸ Cfr. G. R. Orsini, *I Parravicini*, Como, Cavalleri, 1942, pp. 30-35. Fatti salvi alcuni documenti che ne testimoniano gli stretti legami con Camillo Renato – per i quali C. Renato, *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Firenze e Chicago, Sansoni e The Newberry Library, 1968, *ad indicem* – non ci è rimasto sostanzialmente nulla. Si ricordi però il documento già citato (ASSo, *Notarile*, b. 4069, 7 giugno 1629) che individuava in Caspano il primo centro per la diffusione della Riforma in Valtellina. L’attività della famiglia, e la complessità e il respiro dell’azione missionaria sono però tramandate dalla lettera prefatoria di uno dei più giovani membri del casato, Martino, a suo padre Raffaele, pubblicata in [P. P. Vergerio], *Declaratio Iubilei futuri Romae anno M.D.L.*, [Basilea, Johannes Oporinus, 1550?], pp. 3-6.

²⁹ *MSLG*, II, p. 272 num. 278. Una copia della traduzione italiana ufficiale del *Abscheid* (datata 4 aprile 1559 e sensibilmente ampliata rispetto al testo tedesco) è conservata in ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8 (titolo dorsale 7), c. 45. Se ne è fornita una trascrizione in Da Prada, *L’Arciprete Nicolò Rusca*, p. 278 e più recentemente, sebbene in forma parziale, in E. Zala, *Da Santa Maria della Sanitate al Ponte della Folla, alla Miracolosissima Madonna di Tirano. Origini e sviluppo del culto mariano valtellinese fra XVI e XVII secolo*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2015, pp. 304-305.

di un'emigrazione oramai venuta quasi meno e di una vigorosa, e spesso innovativa, azione controriformistica che, con gli anni '80, riuscì a ribilanciare a proprio favore gli equilibri.³⁰ Furono infine gli eventi innestati dalla sollevazione valtellinese del 1620 – su tutti il *pogrom* antiprotestante di quell'anno, ancora troppo spesso noto con il ripugnante appellativo di *Sacro macello*,³¹ ma si ricordi anche l'emigrazione dei riformati³² – che sconvolsero la vita interna ed esterna delle comunità riformate³³ e che portarono quindi, col capitolato di Milano del 1639, a proibirne non solo l'esistenza nelle terre suddite ex-milanesi, ma a interdirlvi addirittura la presenza di fedeli protestanti autoctoni.³⁴ Esse del resto sopravvissero, e sino ad oggi, nei territori appartenenti *de jure* ai Grigioni.³⁵ Anche qui del resto, non mancarono le dispersioni e le chiese costrette a una battuta d'arresto della propria vita pubblica.³⁶

³⁰ Per l'azione controriformistica si rimanda a di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose* e all'ancora utile C. Camenisch, *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio*, Chur, Sprecher & Valer, 1901. Preme sottolineare però l'impiego di brevi per assolvere gli eretici *in foro conscientiae*. Cfr. per lo meno *NBo*, I, pp. 145 num. 119, p. 146 num. 120; *NVo*, II, pp. 145-146 num. 979, p. 232 num. 1094, p. 236 num. 1099.

³¹ Per il triste episodio si vedano le due recenti raccolte: *Sulle scie del "Sacro Macello"*, a cura di L. Dei Cas e L. Schena, Bormio, Edizioni Cissav, 2021 e la già ricordata *1620. La rivolta di Valtellina* (in cui è da segnalarsi in particolare il saggio di Guglielmo Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, pp. 191-235; saggio da leggersi assieme – i due formano infatti un distico critico – con Id., *L'insurrezione valtellinese*, pp. 103-153). È necessario ricordare che non fu il solo caso di violenza confessionale pianificata: cfr. A. Lanfranchi, *La conversione forzata e l'eccidio dei riformati a Poschiavo nel 1623*, in *1620. La rivolta di Valtellina*, pp. 123-163.

³² A. Pastore, «I poveri Grisoni esiliati». Note e documenti sulla dispersione dei nuclei riformati di Valtellina dopo il *Sacro Macello* del 1620, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra e M. Infelise, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 374-396; Id., *The Shaping of a Religious Migration: The Sacro Macello of 1620 and the Refugees from Valtellina*, in *Exile and Religious Identity, 1500-1800*, edited by J. Spohnholz and G. K. Waite, London, Pickering & Chatto, 2014, pp. 171-184, 245-249; K. Schulthess, *Glaubensflüchtlinge aus Chiavenna und dem Veltlin in Zürcher Kirchenbüchern*, «Der Schweizer Familienforscher», 36 (1969), pp. 77-114; che ora si può leggere come *Profughi per fede provenienti da Chiavenna e dalla Valtellina nei registri ecclesiastici di Zurigo (1620-1700)*, «Clavenna», 56 (2017), pp. 103-128.

³³ Riferimento obbligato è A. Wendland, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen: Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin, 1620-1641*, Zürich, Chronos und Verein für Bündler Kulturforschung, 1995, di cui si ha una traduzione italiana: *Passi alpini e salvezza delle anime. Spagna, Milano e la lotta per la Valtellina (1620-1641)*, Sondrio, L'officina del libro, 1999.

³⁴ Per il capitolato si vedano Q. Aldea, *Il doppio trattato del 1639*, in *La Valtellina crocevia dell'Europa. Politica e religione nell'età della Guerra dei Trent'anni*, a cura di A. Borromeo, Milano, G. Mondadori, 1998, pp. 201-217 e (in particolare per la sua dimensione religiosa) O. Aureggi Ariatta, *Religione e politica nel Capitolato di Milano del 3 settembre 1639*, in *Volturina. Miscellanea di scritti in memoria di Egidio Pedrotti*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1968, pp. 89-99. Il fato delle comunità riformate italofone è stato oggetto delle recenti indagini di G. Antonioli, *La controversia per l'espulsione dei riformati dalla Valtellina e dal Contado di Chiavenna in applicazione del capitolato di Milano*, in *Sulle scie del "Sacro Macello"*, pp. 169-185. Rimane però prezioso (a dispetto del titolo in parte fuorviante) di G. Scaramellini, *Protestanti a Chiavenna nel Settecento. Prime indagini demografiche, economiche e sociali*, «Clavenna», 33 (1994), pp. 151-219. Si cfr. anche G. Signorotto, *Equilibri politici e tensioni religiose in Valtellina dopo il capitolato di Milano del 1639*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 173-201.

³⁵ Manca, sempre che chi scrive non sbaglia, uno studio organico ed esaustivo sul protestantesimo italofono grigione degli ultimi tre secoli.

³⁶ Si veda in generale per la Val Poschiavo D. Papacella, *Parallele Glaubensgemeinschaften. Die Institutionalisierung interner Religionsgrenzen im Puschlav*, in *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden 16.–18. Jahrhundert/Konfessionalizzazione e conflittualità confessionale nei Grigioni fra '500 e '600*,

La presente tesi ambisce a studiare proprio le vicende delle comunità protestanti italofone che furono attive nella Repubblica delle Tre Leghe – principalmente in Valtellina, Valchiavenna, Val Poschiavo e Val Bregaglia e, in misura minore, in Val Mesolcina³⁷ – dalla fondazione delle chiese formali ad esse legate sino alla rivolta del 1620 che ne spazzò via la maggior parte, e tra queste le più popolose, ricche e influenti. A interessare chi scrive sono, in particolare, gli aspetti d'organizzazione interna delle comunità e cioè a dirsi – spostando il piano – la possibilità di osservare finalmente alla prova dei fatti un protestantesimo italofono che le vicende della Storia hanno spesso costretto a vivere solo di speculazioni e riflessioni teologiche. Ciò interessa per la possibilità che dà di guardarlo da una luce nuova, in confronto con altre vicende con cui di norma non è dato paragonarlo. Al contempo delle questioni storiografiche, chi scrive deve dichiarare anche un'altra urgenza, più personale e forse pure naïve, che muove questo lavoro: il desiderio di capire, anche molto nel concreto, come *vissero* quegli uomini e quelle donne che consapevolmente scelsero di farsi, o di rimanere, una minoranza; di vivere cioè una vita *diversa*.

Comunque, quella delle chiese italofone non è una storia ignota; e anzi essa ha goduto a momenti, e per alcuni suoi specifici frangenti, di una indubbia popolarità in sede d'analisi, eppure è una storia che è stata studiata da punti di vista che, di sovente, almeno a parere di chi scrive, hanno condotto la ricerca ad angoli morti.

Cesare Cantù, in un libro che dopo oltre un secolo e mezzo ancora non smette di venire ristampato,³⁸ s'è concentrato sulla tragica conclusione di quell'esperienza, coniando egli stesso il termine di *Sacro macello*. Qui però, e la cosa deve essere sottolineata, egli dedicava alle chiese e alla comunità riformate – esistite per almeno un ottantennio – solo pochi e imprecisi tratti di penna. Fra l'altro, se egli esclude che si «po[tesse] lodar[e] quella impresa», e ne condannò anzi con forza e coraggio la violenza settaria; al contempo però egli finiva per giustificarla come «adamantina fatalità» allorché accettava l'identificazione di cattolicesimo e spirito nazionale, del protestantesimo e «gli stranieri [...] dominatori» della Penisola.³⁹ In tal modo egli non solo negava alle comunità riformate italofone (non i singoli fedeli) d'essere state parte della storia d'Italia (limitandone in più le vicende a un mero sottoprodotto dell'emigrazione *religionis causa*), ma assieme implicava che la loro esperienza fosse teleologicamente, fatalmente, destinata a finire.⁴⁰

herausgegeben von G. Jäger und U. Pfister, Zürich, Chronos, 2006, pp. 251-264. Per i primi anni è utile anche guardare, oltre al già ricordato Lanfranchi, *La conversione forzata*, pp. 123-163, a F. Menghini, *Paganino Gaudenzio, letterato grigionese del '600*, Milano, Giuffrè, 1941, pp. 32-45.

³⁷ In Mesolcina la Riforma ebbe infatti minor fortuna che altrove (si veda al riguardo la sintesi di M. Marcacci, *La Riforma protestante in Mesolcina e Calanca*, «Quaderni grigionitaliani», 86/3 (2017), pp. 65-74). Alcuni documenti che si illustreranno nel corso del lavoro mostrano comunque una spiccata vitalità delle locali comunità riformate e una, contrastata, rinascita protestante col passaggio del nuovo secolo.

³⁸ Da ultimo (con prefazione di Diego Zoia): C. Cantù, *Episodio della riforma religiosa in Italia. Il sacro macello di Valtellina. Le guerre religiose del 1620 tra cattolici e protestanti, tra Lombardia e Grigioni*, Bormio, Alpina Editrice, 2017 (terza edizione dalla prima del 1999).

³⁹ *Ivi*, p. 130.

⁴⁰ Il modello di riferimento di Cantù sembrerebbe insomma – ma non pare a chi scrive che la questione sia stata sino ad ora indagata – quello delle *colonie* protestanti straniere che proprio nei primi

Ben altra attenzione, almeno sulla carta, hanno dedicato a queste chiese gli studiosi elvetici, se non fosse che proprio la loro vicenda è un'ottima cartina di tornasole per accorgersi dei limiti strutturali di una storiografia, dotta e erudita come poche altre, ma sempre e precisamente avveduta dei confini cantonali e in più legata a doppio e strettissimo giro a una dimensione confessionale; non solo per il ruolo che la Riforma ha avuto nel plasmare e l'Antica e la Moderna Confederazione, ma perché là dove mancano le università, come nei Grigioni, sono stati, e spesso ancora sono, i ministri riformati e i monsignori cattolici a essersi assunti l'onere della storia patria. Nei cantoni biconfessionali, come i Grigioni, un comune apprezzamento per il proprio passato non è sempre andato d'accordo con una interpretazione condivisa delle sue vicende. Le questioni religiose, anzi, hanno fatto sovente litigare, proponendo letture inconciliabili (quando non revansciste) dei medesimi eventi. Assai indicativo è che sono entrambe del 1920 due opere che hanno segnato un vero e proprio punto di svolta nelle indagini sul Cinquecento religioso retico quali la *Bündnerische Reformationsgeschichte* del pastore Emil Camenisch e *Die katholischen Weltgeistlichen Graubündens* del canonico Johann Jakob Simonett.⁴¹ I due scrissero, se c'è bisogno di ribadirlo, da posizioni opposte e conflittuali, se non nel comune orgoglio per il passato grigione. Pur nella differenza degli approcci e delle interpretazioni – una storia narrata che riconosce nella Riforma l'origine del progresso; un'indagine prosopografica che ritrova nel clero cattolico i custodi della tradizione e della continuità – i due lavori sono uniti da un'assenza: quella di Valtellina, Valchiavenna e Bormio. La scelta era un'altra forma di patriottismo: proiettare sul passato i nuovi confini, escludendo, quelle zone divenute italiane col Congresso di Vienna. A ben guardare, lo stesso ha fatto l'intera storiografia grigiona, dall'800 sino a pochissimo tempo fa. Fra l'altro, la scelta di Camenisch di pubblicare, trent'anni dopo, quasi a integrazione, una *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna, Veltlin und Bormio* (1950) è forse l'ammissione di un errore, ma è una toppa quasi peggiore del buco (non solo e non tanto perché alle terre soggette sono dedicati solo due degli undici capitoli; trattando gli altri delle valli sovrane di Poschiavo, Bregaglia e Mesolcina).⁴² Operando in questo modo, da un lato, si scollano le valli meridionali dal resto della regione e si marginalizza e depotenzia la componente di lingua italiana nella storia della Riforma nei Grigioni. Significativamente questa scollatura non si era avuta nel pionieristico lavoro di Rosius a Porta – utile ancora oggi, sebbene caratterizzato, per le zone italofone, da un interesse per le vicende dei singoli piuttosto che per le istituzioni – che venne redatto

decennio dell'800 iniziavano a diffondersi capillarmente in Italia: si cfr. al riguardo per lo meno D. L. Caglioti, *Vite parallele. Una minoranza protestante nell'Italia dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2006.

⁴¹ Camenisch, *Bündner Reformationsgeschichte*; J. J. Simonett, *Die katholischen Weltgeistlichen Graubündens mit Ausschluss der ennetbirgischen Kapitel Puschlav und Misoix-Calanca*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 49 (1919), pp. 107-222; 50 (1920), pp. 1-98; 51 (1921), pp. 87-156.

⁴² E. Camenisch, *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna, Veltlin und Bormio*, Chur, Bischofberger & Co., 1950. Ne uscì in contemporanea una edizione italiana lievemente modificata: *Storia della Riforma e della Controriforma nelle valli meridionali del Canton Grigioni e nelle regioni soggette ai Grigioni: Chiavenna, Valtellina e Bormio*, Samedan, Engadin Press, 1950.

quando valtelinesi e valchiavennaschi erano ancora sudditi retici.⁴³ Dall'altro lato, si diceva, impiegando come centro Coira, si trasforma la zona italoфона in una periferia e non la si riconosce come perno attorno al quale gravitarono due protagonisti diversi, eppure speculari, quali Zurigo e Milano. Al contempo, eludere l'indagine sulla Valtellina costringe a escludere proprio la città lombarda, finendo per non cogliere il ruolo di primo attore che questa ebbe nelle vicende grigione.⁴⁴

I membri delle chiese riformate italofone sono stati oggetto di interesse anche per un'altra storiografia cantonale: quella zurigana. La cosa è tanto più significativa in quanto la città sulla Limmat è stata senza soluzione di continuità il centro di studio preferito per i grigioni evangelici: molti lavori dei quali, come si vedrà, risertono visibilmente di questa influenza. Comunque, il senso della storia religiosa cinquecentesca per la città di cui Huldrych Zwingli fu sia guida spirituale sia il capo militare non ha bisogno d'essere spiegato; né c'è da stupirsi che gli storici di Zurigo abbiano riconosciuto una assoluta centralità quale fonte – e non solo per questioni teologiche; vi abbondano infatti dati preziosissimi per studiare problemi militari, diplomatici, socio-economici – alle corrispondenze ecclesiastiche degli *antistes*; Zwingli certo, ma più ancora, visto l'intempestiva morte di questi a Kappel, al suo influente e longevo successore, Heinrich Bullinger. Le indagini sul suo vastissimo epistolario non sono ancora terminate,⁴⁵ ma già tra il 1904 e il 1907 Traugott Schiess ne diede alle stampe una parte in tre volumi, dopo più di un secolo sempre imprescindibili e lucenti per perizia filologica e precisione d'informazione, col titolo di *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*. A dispetto di tanto materiale nessuno storico elvetico ha tentato uno studio specifico delle chiese italiane, o ha provato a ribaltare l'analisi, usando cioè Bullinger per studiare gli italoфoni (come ha fatto, invece, un anglosassone quale Mark Taplin).⁴⁶ La storiografia zurigana pur avendo posseduto in certi momenti un respiro europeo, rimane una storiografia cantonale concentrata nel comprendere le vicende di questa piccola città-stato dall'influenza (almeno nella prima età moderna) ben maggiore del suo effettivo peso economico, politico e militare. Essa è tata e rimane interessata così o a vicende interne – e pertanto, rimanendo nella storia religiosa del Cinquecento, ben si spiega che abbia prodotto una storia, come

⁴³ P. D. Rosius à Porta, *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, 2 voll., Chur, Lindau, Societas Typographica, Jakob Otto, 1771-1777. Vita e opera del grande studioso grigione sono state oggetto dell'indagine di J.-A. Bernhard, *Rosius à Porta (1734-1806): Ein Leben im Spannungsfeld von Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus*, Zürich, TVZ, 2005.

⁴⁴ Anche non italofone: cfr., per un *case study*, F. Zuliani, «Stampada in Milaun»: prime indagini sulle edizioni milanesi in retoromancio per la riconversione dei Grigioni (1611-1626), in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa*, pp. 275-302. Per un più ampio contesto si veda anche R. Bolzern, *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft. Militärische, wirtschaftliche und politische Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594-1621)*, Luzern und Stuttgart, Rex-Verlag, 1982.

⁴⁵ H. Bullinger, *Werke. Briefwechsel*, bearbeitet von U. Gäbler et. al., 19 voll., Zürich, TVZ, 1973-.

⁴⁶ M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, Ashgate, 2003. Taplin del resto, in uno studio che è davvero straordinario, ha allargato il più possibile il bacino delle sue fonti, rendendo Bullinger e la sua corrispondenza dei semplici attori, per quanto importanti, di un'opera corale e non di un monologo. Lo stesso non era riuscito a un'opera che potrebbe apparire un'eccezione al discorso che si è appena fatto: P. Dalbert, *Die Reformation in den italienischen Talschaften Graubündens nach dem Briefwechsel Bullingers. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in der Schweiz*, Zürich, Leemann, 1948. Per il perdurare di tale approccio in una zona intimamente legata a quella qui indagata si veda E. Wencker, *Heinrich Bullinger und die Reformation im Engadin. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung des Bullinger-Briefwechsels*, «Bündner Monatsblatt», 4 (2004), pp. 246-262.

quella di Meyer, di quei riformati italiani di Locarno che a Zurigo si insediarono⁴⁷ – o a personaggi viventi altrove ma coi quali le autorità della città erano in stretto contatto. È un approccio che privilegia *naturaliter* i singoli e che arriva, al massimo, a studiarli in gruppo, ma mai come gruppo, meno che mai come chiesa. La ricerca zurigana, ancora oggi, predilige invece i medaglioni bio-bibliografici, da impiegarsi per capire *who's who* quando si consulta un carteggio o l'edizione di un'opera teologica.⁴⁸ Tale approccio, al di là del connaturato disinteresse per la dimensione comunitaria e collettiva, implica pure una preferenza per le idee piuttosto che per le azioni degli uomini in questione – e di conseguenza per la teologica, invece che per la storia – così come una fiducia esagerata nei dati trãditi, spesso accettati senza discussione, con la ulteriore conseguente tendenza ad armonizzare le fonti, anche quando in esplicito contrasto tra loro.

Tornando all'Italia è ovvia la menzione del lavoro di Delio Cantimori.⁴⁹ Con lui infatti il protestantesimo italofono retico è stato fatto oggetto di indagini dettagliate, proseguite fra l'altro, dopo la prematura morte dello studioso, da alcuni sui discepoli (diretti e non). Egli però non lo ha indagato sistematicamente, preferendo concentrarsi, e in gran dettaglio, su alcuni specifici momenti della sua storia; quelli in cui venne alla luce lo scontro tra quegli esuli italiani “eretici a ogni chiesa” oggetto delle indagini dello studioso – che proprio nei Grigioni spesso trovarono un rifugio da Babilonia, prima di scoprire la severità delle disciplina ecclesiastica riformata e di essere costretti o ad abiurare o ad andarsene tristi e sconfitti a cercare altrove maggiore fortuna e tolleranza – e le autorità politiche e religiose delle Leghe. La scelta non può meravigliare, e non solo perché erano gli eretici, non gli ortodossi, al centro del volume di Cantimori, ma perché gli *Eretici italiani* uscirono dopo la comparsa, in una traduzione italiana aggiornata a cura sempre dello studioso ravennate, dei *Riformatori italiani* di Frederic Corss Church,⁵⁰ un'opera dedicata nella sua interezza a indagare l'emigrazione italiana, ma concentrata sui soli ortodossi.⁵¹ Il volume di Church è stato ristampato una volta, nel 1967, ma non si può certo dire che ha goduto della stessa fortuna di quello di Cantimori (e non solo per la disgraziata assenza, in quella seconda ristampa, dell'indice dei nomi). Fatto sta che di quello che per molti versi era

⁴⁷ F. Meyer, *Die Evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weiteren Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im 16. Jahrhundert. nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen*, 2 voll., Zürich, S. Höhr, 1836. L'opera è oggi da leggersi oggi – per con una precisa e preziosa riesamina di tutti i documenti citati e la segnalazione delle segnature aggiornate – nella traduzione *La comunità riformata di Locarno e il suo esilio a Zurigo nel XVI secolo*, a cura di B. Schwarz, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

⁴⁸ C. Bonorand, *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht*, Chur, Verein für Bündner Kulturforschung, 2000; M. Bindi, *Flüchtlingsschicksale am Alpensüdfuss im 16. Jahrhundert: Lebensbilder italienischer Glaubensflüchtlinge im Veltlin und in den Bündner Südtälern*, Chur, Calven Verlag, 2016. Esempi di medaglioni sono Id., *Marcello Squarzialupi. Flüchtling und Kosmolit des 16. Jahrhunderts*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 56 (2006), pp. 435-445 e J.-A. Bernhard, *Francesco Negri zwischen konfessionellen und geographischen Grenzen*, «Zwingliana», 37 (2010), pp. 81-115.

⁴⁹ D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni 1939. Si impiegherà qui la nuova edizione: *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.

⁵⁰ F. C. Church, *Italian Reformers, 1534-1564*, New York, Columbia University Press, 1932; *I riformatori italiani*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1935.

⁵¹ Per la genesi degli *Eretici*, si può vedere L. Felici, *Alle origini degli «Eretici italiani del Cinquecento»*. *Nuovi documenti del carteggio Bainton-Cantimori (1932-1940)*, «Archivio Storico Italiano», 163 (2005), pp. 531-593.

nato come un dittico (pazienza se sproporzionatissimo per qualità dei due componenti), rimase solo il secondo componente, il più bello certo, ma anche quello che presupponeva l'altro. Ciò, unito alla straordinaria fortuna scientifica dell'opera cantimoriana, ha portato a una situazione quasi paradossale: e cioè che l'esperienza degli eterodossi non smette di interessare e di attirare attenzione, giungendo addirittura nella manualistica più recente, al punto che molti tra costoro – compresi quelli dotati di minor inventiva teoretica – hanno continuato a meritare articoli, studi e, da ultimo, voci del *Dizionario Biografico*, mentre la componente ortodossa rimane sostanzialmente sconosciuta, quando non arretra nella conoscenza generale.⁵² Si diceva paradossale: perché indubbiamente gli eretici rappresentano una pagina importante e gloriosa della *Geistes- und Ideengeschichte* italiana così come un contributo primario a quella corrente di pensiero radicale da cui nascerà l'Illuminismo europeo (e quindi la modernità che ancora viviamo),⁵³ ma la loro indagine, giunta a grandi sottigliezze per quanto concerne gli aspetti della loro teologia sistematica, manca spesso e volentieri di uno retroterra storico dettagliato: il che non vuol dire solo e tanto una comprensione precisa dello sfondo politico, ma una ricostruzione, e comprensione, della dimensione ecclesiale attivamente costruita dagli ortodossi, e quindi delle chiese e delle comunità riformate. Già i recensori anglosassoni degli *Eretici italiani* non mancarono di notare questa assenza nell'*opus magnum* di Cantimori.⁵⁴ Tale assenza ha conseguenze per il fatto che, al fine di comprendere gli ortodossi, l'indagine sui singoli e le loro idee specifiche è tutt'al più un tassello per una ricerca di tipo prosopografico, ma quando fine a se stessa è di limitata importanza (se non risulta addirittura controproducente) perché l'ortodossia è per definizione fenomeno collettivo, irriducibile a singoli: essa è infatti, per usare le parole del *Grande dizionario della lingua italiana* di Battaglia, «adesione

⁵² L'esempio più lampante, pur non essendo l'unico, è quello di Ulisse Martinengo, sul quale si avranno tante occasioni di tornare (in particolare § 4.I.iii.). Se i tempi di gestazione del *Dizionario* posso portare a ritenere che al preparare il volume 71, *Marsilli-Massimino da Salerno* (uscito nel 2008), non vi sia stato modo di conoscere un saggio di Achille Olivieri (*Ulisse Martinengo, Brescia e la "religio helvetica" (1572-1574)*, in *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di R. A. Lorenzi, Brescia, Grafo, 2006, pp. 169-187) lo stesso non può dirsi né per la prima edizione del noto volume valtellinese di Alessandro Pastore (*Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, SugarCo, 1975), né per il saggio monografico G. Giorgetta, *Documenti inediti sul conte Ulisse Martinengo*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 31 (1978), pp. 45-66. L'importanza del personaggio, del resto, era già stata segnalata, oltre che da Cantimori e Rotondò, anche in C. Vasoli, *Una lettera di Francesco Patrizi e un processo per eresia a Venezia. 1562-1563*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"», n.s., 36 (1985), pp. 209-255. Martinengo aveva poi ugualmente meritato una voce biografica nell'introduzione di *BuKG*, II, p. lxxiv. Al momento comunque il più informato lavoro sul conte bresciano è quello offerto in L. Baschera and C. Moser, *Introduction*, in G. Zanchi, *De religione Christiana fides - Confession of Christian Religion*, edited by L. Baschera and C. Moser, 2 voll., Leiden and Boston, Brill, 2007, I, pp. 22-25.

⁵³ Si vedano, solo da ultimo, M. Biagioni, *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Leiden, Boston, Brill, 2016 e Id., *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Roma, Carocci, 2020.

⁵⁴ Affermando ad esempio – e chi scriveva, John T. McNeill, era un celebre studioso del calvinismo – che «Biographical facts are subordinated, and there is no attempt to re-create the vivid scenes in which the representatives of Italian left-wing Christianity sometimes participated», «The Journal of Religion», 21 (1941), p. 89. Ma si cfr. anche «The result is a turning from place to place and from person to person, which makes it difficult to estimate the work of any individual as a whole, or to appraise the influence of the Italians in any one locality where they settled», C. M. Ady, «The English Historical Review», 55 (1940), p. 660.

piena [...] a una dottrina religiosa o filosofica [...] seguiti dalla maggioranza di una comunità, di un popolo». Continuare, oggi, con questo approccio – si permetta un parallelismo extravagante – sarebbe come voler studiare teologia e biografia (vicende processuali incluse) di Spinoza focalizzandosi sul suo solo caso specifico; avendo una conoscenza limitata della storia della comunità ebraico-portoghese di Amsterdam, concentrata fra l'altro sui soli mesi del processo disciplinare che portò all'*herem*, e invece generica sino a farsi rarefatta per l'espulsione dalla penisola iberica, i battesimi forzati, l'esperienza decennale dei *cristão-novos*, rifiutandosi pure, addirittura, di investigare i rapporti tra la comunità israelitica e le autorità olandesi da cui erano ospitate, le regole procedurali del tribunale, il pensiero dei rabbini ortodossi che condannarono il filosofo, o di domandarsi sino a quando Spinoza non ebbe nulla in contrario ad essere contato in un *minyán*.

La tesi ambisce di fornire proprio questo retroterra. Così facendo, si è convinti, le stesse vicende degli eretici – sebbene non studiate qui nel dettaglio – diverranno più comprensibili. Essersi concentrati infatti solo su alcuni momenti delle loro esperienze – quelli, tragici, della tensione che si fa scontro, dell'abiura e/o dell'espulsione – ha condotto a sottostimare un altro aspetto; e cioè che costoro vissero, spesso a lungo, pienamente immersi e partecipi nelle chiese che li avrebbero poi condannati e puniti. Molti vi rimasero anche dopo essere stati sentenziati eretici, altri – addirittura un arcieresiarca quale Camillo Renato! – dopo un periodo di allontanamento scelsero di tornare ad abitarvi. Qualcuno forse agì per stanchezza, qualcuno per desiderio di quieto vivere, altri ancora per conformismo, e non mancarono del resto (si vedrà) i tentativi di ritagliarsi uno spazio d'autonomia nelle pieghe della realtà ecclesiastica valligiana; nessuno di costoro però scelse per sé la via dei *cristiani senza chiesa*. Al contrario, proprio in questi radicali che a lungo avevano vissuto in Babilonia è palese alla vista un desiderio, ma a ben vedere addirittura una necessità, di condurre quella vita comunitaria ed ecclesiale pubblica che nella Penisola era stata loro impedita e preclusa. Forse perché abituati oggidi a una esperienza religiosa che, quando ancora sopravvive, è spesso interiore e interiorizzata, probabilmente faticiamo a comprendere l'urgenza – sentita da uomini coi quali, per apertura e coraggio, ci è facile immedesimarci – a essere membri di una chiesa visibile, e per tanto regolata e disciplinata. Eppure non c'è eretico italiano cinquecentesco, per quanto libero e spregiudicato, che sia giunto a immaginare un cristianesimo privo di questa dimensione che è anzi intrinsecamente necessaria per amministrare i sacramenti (né battesimo né cena possono essere infatti amministrati a se stessi: è del solo sacerdote cattolico dire messa privata) e per vivere secondo il modello apostolico. Sempre Camillo Renato, vale la pena ricordare, si rifiutava di parlare di teologia impiegando termini assenti dai Vangeli. *Ecclesia* non era uno di questi; non solo Gesù dice, secondo Matteo, che «aedificabo ecclesiam meam» (16,18), ma poco più avanti egli la mostra come già esistente (e quindi imprescindibile da future esperienze cristiane) quando istruisce i discepoli affermando «quod si noluerit audire eos, dic ecclesiae; si autem et ecclesiam noluerit audire, sit tibi sicut ethnicus et publicanus» (18,17). È questo un passo sul quale, fra l'altro, inciamparono in ogni epoca i cristiani al momento di discutere se la scomunica sia o meno prescrizione evangelica. Insomma, per concludere, spesso nei Grigioni si immaginarono chiese diverse da quelle che vi si affermarono, ma queste parvero piuttosto da riformare, non certo da abolire.

Anche per questo studiare gli ortodossi, e le loro chiese, è studiare pure gli eretici che a queste si ribellarono.

Si è del resto convinti che le ragioni che motivano la ricerca siano in realtà molte di più, e in alcuni casi anche più rivelanti. *In primis* è nei territori italo-foni delle Tre Leghe, e solo qui, che si può davvero parlare di una Riforma italiana. Non solo: qui e solo qui viene a mancare la differenza su cui tanto si è altrimenti insistito in sede storiografica tra Riforma italiana e Riforma in Italia.⁵⁵ Sono queste affermazioni che necessitano una spiegazione, non da ultimo perché, negli ultimi decenni, non hanno smesso d'essere pubblicati saggi e volumi incentrati sull'eterodossia italiana cinquecentesca, dedicati tanto a singoli quanto a gruppi. Per non parlare poi degli studi sull'Inquisizione romana e gli eretici che in questa malauguratamente incapparono (e che così vennero da questa definiti). Queste indagini hanno però ben poco a che fare con la Riforma propriamente detta, o per lo meno con la Riforma come intesa dalla più parte delle storiografie europee: dopo una prima fase in cui la Penisola fu pienamente partecipe del diffuso moto di riforma del cristianesimo esploso nel Continente grazie, anzitutto, a Martin Lutero e a Huldrych Zwingli, vi mancò – come ha fatto notare in modo magistrale Silvana Seidel Menchi, ricollegandosi alla grande riflessione su quel tema da parte degli storici tedeschi del secondo Novecento⁵⁶ – quella *Systembruch* [rottura del sistema] che si verificò dapprima in buona parte dell'Europa centro-settentrionale e poi anche in Francia; «la svolta “che fece della Riforma la Riforma”, cioè il passaggio da un dinamismo riformatore operante in un quadro di continuità ecclesiale e di stabilità istituzionale a una fase di fondazione di una nuova chiesa».⁵⁷ È anzitutto la nascita e l'affermarsi di chiese visibili infatti – è un punto su cui pare il caso di tornare, e di insistere – ciò che rende la Riforma non un semplice episodio di storia intellettuale (e teologica), ma un fatto di storia sociale, economica, politica di lunga durata e di imponente portata. Il moto di riforma che scosse l'Europa smise assai presto – a partire già dalla grande stagione delle *confessiones fidei* – d'avere a che fare

⁵⁵ Per una sintetica messa a punto della questione si può vedere A. Prosperi, *Riforma in Italia, Riforma italiana?*, in M. E. Welti, *Breve storia della Riforma italiana*, Genova, Marietti, 1985, pp. vii-xvi. La miglior storia degli studi rimane invece il dittico costituito da P. Simoncelli, *La storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-1975). Note e appunti*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia, 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Torino, Società di Studi Valdesi, Claudiana, 2002, pp. 15-36, e G. Dall'Olio, *La storiografia italiana sulla Riforma in Italia (1975-1997)*, *ivi*, pp. 37-67.

⁵⁶ B. Hamm, *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte*, in B. Hamm, B. Moeller und D. Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 57-127.

⁵⁷ S. Seidel Menchi, *Simbologia della rottura e movimento riformatore in Italia (1542-1585)*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 431-448 (p. 431 per la citazione). Tentativi di mostrare un significativo cambi di sistema e di mentalità nella società italiana da ascrivere al movimento riformatore sono stati ripetutamente investigati – a parere di chi scrive in modo non convincente – da Achille Olivieri. Si cfr. per lo meno *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e potere*, Milano, Mursia, 1979; *Mercanti e «mondi»: a Venezia nel '500*, «Studi veneziani», 7 (1983), pp. 143-159; *Il mercante lucchese calvinista del cinquecento ed il “buon guadagno”*. Ortensio Lando, Lucca, Giovanni Calvino, in *L'emigrazione confessionale dei lucchesi in Europa*, a cura di S. Adorni-Braccesi, C. Sodini, Firenze, Edifir, 1999, pp. 63-80.

con il focalizzare quegli aspetti teologici rispetto ai quali l'insegnamento della chiesa cattolica errava,⁵⁸ per concentrarsi invece sul tradurre in pratica le conseguenze teoriche di tale riflessione. Non stupisce così che a Ratisbona (1541) – un evento, fra l'altro, che nella riflessione delle storiografie di paesi non cattolici, conta assai meno di quanto si sia spesso ritenuto di qua dalla Alpi a causa del peso che si è riconosciuto a Contarini e alla sua azione “riformatrice”⁵⁹ – i protestanti non ebbero problemi a trovare una formula d'accordo sulla giustificazione (nel momento in cui veniva sanzionata, anche, quella per fede), ma non così per un aspetto dalle conseguenze anzitutto pratiche, pastorali, come la pratica sacramentaria. In modo simile, tanto più significativo in quanto subito dai sostenitori della Riforma, l'*interim d'Augusta* (1548) riconosceva a livello dottrinale l'insegnamento della chiesa di Roma, ma faceva agli sconfitti protestanti concessioni di natura pratica, connaturate alla vita quotidiana delle chiese; quali il clero uxoriato e la comunione sotto le due specie. Furono però soprattutto i riformatori della seconda generazione, Calvino su tutti, i quali, smessa ogni residua aspettativa che la chiesa cattolica potesse essere riformata, si dissero convinti che la fondazione di chiese nuove (ma sul modello apostolico), fosse l'unica via per i cristiani di *vivere*, e non solo *credere*, il Vangelo. All'interno di questo generale movimento – avvedersi che si ebbero voci dissenzienti precisa e magari sfuma il quadro, ma non lo cambia nella sostanza⁶⁰ – permette di notare alcune peculiarità della situazione italiana: impossibilitati dalla stretta inquisitoriale e dal rifiuto del potere politico, i protestanti e filoprotestanti peninsulari non poterono formare chiese.⁶¹ I gruppi e le conventicole non giunsero mai a una vita veramente comunitaria – un fatto che è chiarissimo proprio in quelle “comunità” numericamente più numerose, come ad esempio Modena, ma lo stesso vale per Bologna, o Vicenza⁶² –, il che implicava cioè la pratica sacramentaria: le sparute cene di cui abbiamo testimonianza appaiono dalle fonti come eventi privati, domestici, limitati a pochi se non a pochissimi.⁶³ Fra l'altro la loro celebrazione dovette venir limitata a momenti diversi da quelli in cui si diceva messa; e quindi a orari inusuali come il primo pomeriggio, o a meglio ancora alla sera, spesso del sabato, mischiando «cena

⁵⁸ A. N. Burnett, *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

⁵⁹ Cfr. *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und ökumenische Perspektiven*, herausgegeben von H.-M. Barth, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1992 e M. Iacovella, *Lutero e i colloqui di religione*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità, 1517-2017*, direzione di A. Melloni, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 2017, I, pp. 299-310.

⁶⁰ Cfr., per il caso probabilmente più significativo, A. Hamilton, *The Family of Love*, Cambridge, James Clarke & Co., 1981.

⁶¹ La miglior trattazione generale della geografia delle conventicole italiane è quella offerta in F. Ambrosini, *I reticolati del dissenso e la loro organizzazione in Italia*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 87-103. Chi scrive non condivide invece l'identificazione (pur dubitativa) con «chiese» dei gruppi di Cremona, Modena, Faenza, Lucca e Capua lì offerta alle pp. 100-101: è l'assenza di una dimensione pubblica e sacramentale a renderlo impossibile, agli occhi di quel Calvino cui tutte queste comunità guardavano, prima ancora che allo storico. Cfr. al riguardo *infra* § 2.I.

⁶² Bastino qui i rimandi a M. Al Kalak, *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa nella Modena del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011; G. Dall'Olio, *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999 e A. Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992 (non superato dalla, pur utile, recente raccolta: *La Riforma protestante a Vicenza e nel dominio veneto*, a cura di E. Franzina e M. Nardello, Vicenza, Accademia Olimpica, 2019).

⁶³ F. Zuliani, *Italian-speaking Protestants and the Corporality of the Lord's Supper/Feast*, in *Une religion sans corps*, sous la direction de B. Brunner, P.-A. Mellet et U. Zahnd, Genève, Droz, in corso di stampa.

corporale» e «cena del Signore».⁶⁴ Per le messe e altre cerimonie cattoliche, fra l'altro, costoro potevano astenersi dal prendervi parte, ma, anche al netto dei crescenti rischi, era questa una opzione che non si dava per i battesimi: che, come regola generale, dovevano venire celebrati pubblicamente e cattolicamente, pena l'estromissione dei figli dal consesso civile. Ai protestanti e ai filoprotestanti italiani rimaneva certo la riflessione teologica, l'identificazione con il moto di riforma europeo, al caso anche con una specifica confessione (riflessioni elaborate magari in quelle letture di gruppo che si sono confuse impropriamente con momenti culturali), ma col passare degli anni anche questa opzione dovette mostrare sempre di più le corde, e per due ragioni specifiche. Da una parte era sempre più difficile reperire libri, e i limiti del mercato librario, li obbligarono a una formazione irregolare, saltuaria (solo i più fortunati poterono mettere le mani su *summae* quali il *Commentarius de vera et falsa religione* di Zwingli o l'*Institutio* di Calvino); dall'altra non poté essere cosa semplice accorgersi che questa letteratura era concepita per lo più per altre zone d'Europa e si rivolgeva pertanto a fedeli che si trovavano a vivere in situazioni profondamente diverse dalle loro, per lo più proprio in comunità, in chiese visibili. Si tratta di una condizione che, da un lato, non poté non favorire quell'eclettismo teologico di cui danno chiara testimonianza i documenti inquisitoriali, dall'altro, far convincere i più avveduti che in Italia non si potesse (più) avere la Riforma, relegando l'esperienza di costoro a una dimensione prettamente personale, o tutt'al più familiare,⁶⁵ o invitandoli a prendere la via dell'esilio.

Sempre Silvana Seidel Menchi, soffermandosi in un'altra occasione sul significato che la *Inquisition turn* ha avuto sulle indagini sulla *Reformationsforschung* italiana, si è domandata (con piena consapevolezza «of the arshness of this formulation that reduces historians of the Reformation, myself included, to historians of nothing») «What sort of Reformation was it that did not reform anything?», e ha quindi fatto notare che «maintaining the true meaning of the word, the only Reformation in Italy was that of the Waldensian communities».⁶⁶ Lì, indubbiamente, si ebbe la *Systembruch* di cui sopra, e gli uomini e le donne passati alla Riforma si conquistarono il diritto di vivere la propria fede pubblicamente e comunitariamente. Le chiese delle valli del Piemonte però – anche al netto della questione, che ne complica assai l'analisi, delle origini medievali di molti gruppi poi confluiti, più o meno dal 1532 in avanti, nel più ampio alveo della Riforma di matrice strasburghese prima e ginevrina poi⁶⁷ – non mancano di problematicità quando le si guardi dal punto di vista italiano. Tali comunità

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, pp. 176-191; J. Martin, *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993, pp. 139-141. Tale dimensione familiare è indirettamente confermata anche da alcuni arrivi oltrefrontiere, come quanto, nel giugno 1593 giunse a Brusio (e il concistoro della chiesa decretò di dare loro un giustino) «una famiglia di piacentini usciti per la Religione», APRB, libro 4, c. 25v.

⁶⁶ S. Seidel Menchi, *The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian Historiography, 1939-2009*, in *Reformationsforschung in Europa und Nordamerika/Reformation Research in Europe and North America*, herausgegeben/edited von/by A. Jacobson Schutte, S. C. Karant-Nunn, H. Schilling, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 207 n. 52.

⁶⁷ Per alcune nuove ragioni per cui si possa ritenere tutto sommato fededegna la tradizione che fissa ad (attorno il) 1532 un incontro (poi identificato con un sinodo, cioè una riunione tra ministri per discutere questioni dottrinali) in una zona alpina prossima a Chanforan dove i valdesi “aderirono” alle

ecclesiali infatti durante il '500 rimasero in gran parte occitanofone e francofone:⁶⁸ si tratta insomma di una Riforma sviluppatasi (per la più parte) nei confini geografici della Penisola, ma il cui ruolo nelle vicende di un protestantesimo di lingua italiana non poté che essere limitato. Se ne ha conferma quando si guardi alle “missioni” valdesi in Puglia e in Calabria, mosse sempre all'interno di comunità franco-provenzali e che ebbero riverberi minimi nelle contigue popolazioni parlanti dialetti italiani meridionali.⁶⁹ Fra l'altro, giova ricordare che Franco Pierno in un suo libro recente e importante ha invitato gli storici e storici della lingua a riflettere sulla *questione della lingua* nella Riforma italiana, questione che ricevette grandissima attenzione da parte dei contemporanei,⁷⁰ e che Philip Benedict ha sollecitato gli studiosi a tornare a guardare al protestantesimo transalpino come «francophone», piuttosto che francese.⁷¹ Si tratta di una proposta che ha già raccolto consensi.⁷² L'approccio linguistico rispetto a quello prettamente nazionale (di cui più sopra si sono già visti alcuni limiti) ha tra i suoi principali vantaggi il saper tenere assieme zone culturalmente omogenee e però frammentate a livello politico.⁷³ Si avrà modo di vedere in che modo questo si applichi particolarmente bene alla situazione grigiona. Per ora si deve invece tornare là dove si era partiti: ed evidenziare cioè che fu nella valli di lingua italiana facenti parte della Repubblica delle Tre Leghe si vennero a formare quelle chiese, libere e visibili, che è davvero possibile ritenere, «maintaining the true meaning of the word», e per tutte le ragioni che si sono illustrate, «the only Reformation in Italy».

idee della nascente tradizione riformata ci si permette di rimandare a F. Zuliani, *Gessner, Mainardo, un anonimo e la tora venenata. Notizie di storia valdese da due carteggi a brandelli*, «Riforma e movimenti religiosi», 2 (2017), pp. 207-225, in particolare le pp. 209-216.

⁶⁸ Rimane utile al riguardo il confronto con J. Jalla, *Quelques notes historiques sur le français et l'italien, comme langues parlées chez les Vaudois du Piémont*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 11, 1894, pp. 86-91.

⁶⁹ A dire il vero la questione pare, almeno a chi scrive, forse la più pressante delle molte che hanno urgenza di essere finalmente studiate circa i «Valdesi del Mediterraneo». La ricerca circa costoro sembra per lo meno in un punto di stallo dopo l'utile messa a punto condotta in *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo e prima età moderna*, a cura di A. Tortora, Roma, Carocci, 2009. A complicare le indagini molto sta contribuendo l'impiego di studi prodotti di una antiquaria locale non sempre verificata, quando semplicemente non verificabile: cfr. A. Angino, *I valdesi della Capitanata tra potere feudale e inquisizione nel XVI secolo*, in «Non conformismo religioso» nel mezzogiorno d'Italia dal Medioevo all'età contemporanea. Per ricordare i Cinquecento anni dalla Riforma protestante, a cura di A. Tortora e C. Azzara, Avellino, Terebinto Edizioni, 2018, pp. 35-50. Lo stallo sembra confermato anche da una sintesi quale V. Tedesco, *Storia dei valdesi in Calabria tra basso medioevo e prima età moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2015.

⁷⁰ F. Pierno, *La parola in fuga. Lingua italiana ed esilio religioso nel Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.

⁷¹ P. Benedict, *The Spread of Protestantism in Francophone Europe in the First Century of the Reformation*, «Archiv für Reformationgeschichte», 109 (2018), pp. 7-52.

⁷² Cfr. quindi. M. W. Bruening, *Refusing to Kiss the Slipper: Opposition to Calvinism in the Francophone Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2021. Sebbene, in ambito francofono, la novità non sia così marcata (l'interferenza è, manco a dirlo, d'origine elvetica: si pensi giusto alla *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française* di Herminjard) pare assistere però a una tendenza uniformante in questo senso: si veda per esempio il capitolo *La Réforme francophone*, in P.-O. Léchot, *La Réforme (1517-1564)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021, pp. 71-90 (e si cfr. i capitoli *La Réforme en Allemagne*, *La Réforme en Suisse alémanique*, *La Réforme en Angleterre*, pp. 28-49, 50-61, 91-100).

⁷³ Cfr., per l'utilità dell'appoggio, l'impressionante saggio di L. Jalabert, *Le duc de Lorraine et le protestantisme des marges de l'Empire. Composer avec la présence protestante?*, in *Les protestantismes en Lorraine, XVI^e-XXI^e siècle*, sous la direction de Id. et J. Léonard, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2019, pp. 93-187.

Prima di proseguire oltre, e di continuare a riflettere più nel dettaglio sulle peculiarità di questo caso di studio, è necessario soffermarsi un momento su un'altra esperienza del protestantesimo italofono che presenta alcune affinità con quella retica e con la quale, a dispetto delle marcate differenze, è stata anzi spesso confusa: le chiese di lingua italiana sorte oltre i confini della Penisola a Ginevra, Londra e Zurigo⁷⁴ (senza però dimenticare anche altri casi di chiese embrionali, pubbliche ma dalla breve durata, oppure limitati a incontri regolari in case private, spesso grazie al patronato di un esule abbiente che stipendiava un predicatore: a Strasburgo,⁷⁵ Lione,⁷⁶ Augusta,⁷⁷ Francoforte,⁷⁸ Norimberga,⁷⁹ Basilea,⁸⁰ Tubinga,⁸¹ Anversa,⁸² Heidelberg,⁸³ Parigi,⁸⁴ oltre che in Polonia).⁸⁵ Il

⁷⁴ Un utile sguardo d'insieme è offerto in S. Adorni Braccesi, *Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 513-534. Frammentaria (e mancante di documentazione) è invece la trattazione in S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997, pp. 439-458. Si vedano quindi, più nello specifico per le specifiche chiese (e di una bibliografia in parte più vasta): J.-B.-G. Galiffe, *Le Refuge italien de Genève aux XVI^{me} et XVII^{me} siècles*, Genève, Bâle, Lyon, Paris, H. Georg, G. Fischbacher, 1881; O. Grosheintz, *L'église italienne à Genève au temps de Calvin*, Lausanne, Impr. A. Borgeaud, 1904; E. W. Monter, *The Italians in Geneva, 1550-1600: A New Look*, in *Genève et l'Italie. Etudes publiées à l'occasion du 50^e anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes*, par L. Monnier, Genève, Droz, 1969, pp. 53-77; L. Firpo, *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, in *Ginevra e l'Italia*, a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 309-412 (da cui si citerà; il saggio è stato del resto ristampato anche in *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, Prismi, 1996, pp. 117-194); O. Boersma, *Vluchtig voorbeeld. De Nederlandse, Franse en Italiaanse vluchtelingenkerken in Londen, 1568-1585*, Kampen, Johannes Calvijnstichting, 1994; G. Caravale, *La Chiesa italiana di Londra nella seconda metà del '500. Note su Alberico Gentili e altri esuli italiani religionis causa*, in *Alberico Gentili. «Responsability to Protect»: nuovi orientamenti su intervento umanitario e ordine internazionale*, a cura di V. Lavenia, Macerata, Eum, 2015, pp. 175-194; Meyer, *La comunità riformata di Locarno*, pp. 307-335, 383-431, 503-530; Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 67-110.

⁷⁵ P. Denis, *Les églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1984, pp. 53-54 e n. 3, 60-66.

⁷⁶ S. Adorni-Braccesi, *Le «Nazioni» lucchesi nell'Europa della Riforma*, «Critica storica», 28 (1991), pp. 377, 402-405.

⁷⁷ M. Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 546-552. Cfr. anche Adorni-Braccesi, *Le «Nazioni» lucchesi*, p. 406.

⁷⁸ Per Francoforte, la cui comunità protestante italoфона non è ancora stata studiata nel dettaglio, getta più di uno spiraglio di luce il processo maltese contro «Agostino Ghilison», 6 ottobre 1625, CAM, Archivum Inquisitionis Melitensis, *Processi Criminali*, b. 44A, cc. 536v-541r. Parrebbe strettamente legata alla chiesa francese, per quale si veda Denis, *Les églises d'étrangers*, pp. 305-391. Per qualche italiano lì presente nel 1592 si cfr. anche F. Pucci, *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, 2 voll., Firenze, Olschki, 1955-1959, II, pp. 220-221 num. 159.

⁷⁹ P. Simoncelli, *Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio («De Italis habitantibus in partibus haereticorum»)*, «Critica storica», 13 (1976), pp. 129-172 e, soprattutto, R. Mazzei, *Convivenza religiosa e mercatura nell'Europa del Cinquecento. Il caso degli italiani a Norimberga*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001, I, pp. 395-428. Si cfr. anche H. Kellenbenz, *Mercanti lucchesi a Norimberga, Francoforte, Colonia e Lipsia nel XVI e nella prima metà del XVII secolo*, in *Lucca e l'Europa degli affari. Secoli X-XVII*, a cura di R. Mazzei e T. Fanfani, Lucca, Pacini Fazzi, 1990, pp. 209-226.

⁸⁰ P. G. Bietenholz, *Le cœur contre l'esprit. Comparaison entre les exilés français et italiens à Bâle pendant la 2^e moitié du XVI^e siècle*, in *Actes du colloque: L'amiral de Coligny et son temps*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974, pp. 205-225 (ma è utile comunque il confronto con Denis, *Les églises d'étrangers*, pp. 241-255). Si vedano poi le notizie date in V. Burlamacchi, *Libro di ricordi degnissimi delle nostre famiglie*, a cura di S. Adorni-Braccesi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1993, pp. 112, 156, 177.

confronto tra le due esperienze, a ben vedere, permette anzi di tratteggiare molto meglio proprio le caratteristiche delle chiese retiche che qui si intende studiare. La prima differenza è geografica: le valli italofone dei Grigioni erano geograficamente Italia; poste ai suoi confini magari,⁸⁶ ma non in una posizione marginale, ma anzi strategica in quanto permetteva anzitutto l'accesso alle porose frontiere milenesi e veneziane, ma anche – dalla val Monasterio – a quelle imperiali e austriache o – dalla Mesolcina – ai baliaggi elvetici e, da lì, al Lago Maggiore e quindi al Piemonte. Valga, per accorgersi di questa “centralità” della regione il cambio di tono di Vergerio il quale, se nel 1550, appena arrivato in Rezia, scriverà ai confratelli istriani dicendosi «sulle gingive, et sulli confini istessi della Italia»,⁸⁷ mentre dopo due anni di attività, si era invece scoperto «in media ipsa Italia».⁸⁸ E così, un decennio dopo, il nunzio e vescovo di Como Giovanni Antonio Volpe, scrivendo al Borromeo, paragonava la presenza protestante in Rezia a «come quel fuoco [che] è vicino alle pareti delle sue stanze», fuoco però, si noti, che non rappresentava una minaccia solo per «questo Stato e questa mia povera Diocesi» ma per «tutta l'Italia».⁸⁹ Si avrà modo di vedere il peso che la presenza protestante in Rezia ebbe al di là dei monti: nello spargere libri, ma anche nello svolgere propaganda attiva (§ 4.IV.). Vi erano però anche legami non solo meramenti geografici con il resto della Penisola; lasciando per ora da parte quelli economici (strettamente legati al controllo dei passi alpini),⁹⁰ si deve tener presente che buona parte di questi

⁸¹ Si cfr. la lettera di Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Stoccarda, 23 ottobre 1557: «Tubingae [...] praedico enim domi italice, quo accedunt aliquot studiosi Itali et ferme collegi Italicam ecclesiam ad laudem Dei», *BCbVe*, p. 148 num. 52.

⁸² Adorni-Braccesi, *Le «Nazioni» lucchesi*, pp. 416-417, ma cfr. anche Baschera and Moser, *Introduction*, pp. 12, 24.

⁸³ Si veda il costituito di Nicolò da Pavia del 18 gennaio 1571 pubblicato in G. Mantese e M. Nardello, *Due processi per eresia. La vicenda religiosa di Luigi Groto, il “Cieco di Adria”, e della nobile vicentina Angelica Pigafetta-Piovene*, Vicenza, Officine Grafiche Sta, 1974, p. 101.

⁸⁴ Adorni-Braccesi, *Le «Nazioni» lucchesi*, pp. 399-401.

⁸⁵ Si veda per lo meno D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze Le Lettere, 1999, pp. 65-107. È utile il confronto con R. Mazzei, *Alle origini dell'immagine di Cracovia come città di esilio. Il ferrarese Antonio Maria Nigrisoli alla corte di Bona Sforza (1550-1555)*, «Rivista Storica Italiana», 123 (2011), pp. 461-509. Diversa è la situazione Moravia, dove le chiese italiane erano anabattiste: Caccamo, *Eretici italiani*, pp. 35-63. Una chiesa anabattista italofona si ebbe del resto anche a Salonico: R. Friedmann, *Christian Sectarians in Thessalonica and Their Relationship to the Anabaptists*, «Mennonite Quarterly Review», 29 (1955), pp. 54-69; H. A. DeWind, *Anabaptists in Thessalonica?*, *ivi*, pp. 70-73.

⁸⁶ «Hinc multi ex Italiae finibus, ubi Papa absque omini prorsus resistentia tyrannidem suam exerit recedentes, et ad inuictissimos Rhaetos confugientes, saevitiam rugientis leonis evadunt», A. Conradi, *In Apocalypsim D. Ioan. Apostoli commentarius*, Basileae, apud Petrum Pernam, 1560, p. 235.

⁸⁷ [P. P. Vergerio], *Del battesimo et de fiumi che nascono ne paesi de signori Grisoni*, [Basilea, Giacomo Parco, 1550], c. [A6]r. Per l'opera ci si permette di rimandare a F. Zuliani, *Una lettera di Pier Paolo Vergerio inviata dai Grigioni nei primi mesi dell'esilio*, «Quaderni Giuliani di Storia», 33/2 (2013), pp. 39-60.

⁸⁸ Pier Paolo Vergerio a Heinrich Bullinger, Vicosoprano, 20 giugno 1552, *BuKG*, I, p. 253 num. 185. Si cfr. quindi la precisazione ritenuta necessaria «la Valtellina o Vulturena (come gli antichi la chiamarono) che è pur parte dell'Italia», Atanasio [Pier Paolo Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà che Papa Giulio III. ha dato a M. Paolo Odescalco Comasco suo Nuncio, et Inquisitore in tutto il paese di magnifici Signori Grisoni*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1554, c. C2v. Per l'opera si veda F. Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit. Nebst einer bibliographischen Übersicht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893, p. 288 num. 85.

⁸⁹ Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 15 febbraio 1564, *NVo*, II, p. 340 num. 698.

⁹⁰ Per i passi, in generale, si veda M. Bundi und C. Collenberg, *Rätische Alpenpässe. Vias alpinas reticas*, Glarus, Chur, Somedia Buchverlag, 2016. Per la dimensione economica è rimane essenziale W.

territori erano parte della diocesi di Como;⁹¹ che il Libero Stato era un attore politico sullo scenario italiano; che Valtellina, Val Chiavenna e Bormio erano state milanesi sino al 1512 e che la Lombardia, prima imperiale e poi spagnola, non smise mai l'ambizione di rievocarle a sé.⁹² Situate, al contrario, lungi dalla Penisola le chiese italiane dell'esilio (una definizione su cui si tornerà in un momento) erano immerse in ambienti linguisticamente e culturalmente alieni; se in Rezia gli italiani erano la maggioranza, dentro e fuori dalle chiese, non così fu a Ginevra (o a Strasburgo e così via). Lì, pertanto, le chiese svolsero anche un ruolo di aggregazione sociale ed economica dell'elemento italiano, e se le si poté frequentare non solo per ragioni squisitamente religiose, non mancarono neppure casi (come a Londra), dove gli italiani si trovarono a essere un numero ristretto della chiesa, un po' perché vi si presentavano dei locali *italianizzanti*,⁹³ un po' perché, a causa del peculiare sistema di governo imposto dalle autorità inglesi, la comunità divenne un rifugio per gli indesiderabili della chiesa londino-batava (e fu del resto preferita dagli spagnoli).⁹⁴ La Rezia che qui si studia, al contrario, era *interamente* italiana. Con la parziale eccezione di Ginevra, le grandi chiese di Londra e Zurigo (e più ancora quelle minori) furono poi sempre e solo *églises du refuge*: le frequentarono cioè non locali, ma esuli.⁹⁵ Tra le principali ragioni di interesse del caso grigione, al contrario, vi è il fatto che le comunità riformate furono costituite all'inizio anche, e più avanti nel secolo *soprattutto*, da nativi (lì, addirittura, si assisterà a una

Schnyder, *Handel und Verkehr über Bündner Pässe im Mittelalter zwischen Deutschland, der Schweiz und Oberitalien: Darstellung und Dokumente*, 2 voll., Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag, 1973-1975.

⁹¹ Per un primo inquadramento della questione si rimanda – di una bibliografia vastissima – giusto a M. Troccoli-Chini, *La diocesi di Como (fino al 1884)*, in *Helvetia Sacra*, I, *Arcidiocesi e diocesi*, 6, *La diocesi di Como. L'arcidiocesi di Gorizia. L'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano. L'arcidiocesi di Milano*, Basilea, Francoforte sul Meno, Helbing & Lichtenhahn, 1989, pp. 25-60; e a M. Fattarelli, *La situazione religiosa in Valtellina*, in *Storia religiosa della Lombardia*, IV, *Diocesi di Como*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1986, pp. 197-219. Imprescindibile è però M. Della Misericordia, *La disciplina contrattata. Vescovi e vassalli tra Como e le Alpi nel tardo Medioevo*, Milano, Unicopli, 2000.

⁹² Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa*, pp. 361-364. Ma si cfr. anche M. C. Giannini, *Inquisizione romana e politica asburgica nella Milano di metà Cinquecento: i due processi ad Ascanio Marso, agente presso i Cantoni elvetici*, in *L'inquisizione in età moderna e il caso milanese*, a cura di C. di Filippo Bareggi e G. Signorotto, «Studia Borromaeica», 23 (2009), pp. 369-402. Per gli, importanti, aspetti economici si veda invece M. Della Misericordia, *Dalla Lombardia alle Alpi. La trasformazione degli spazi economici nelle valli dell'Adda e della Mera prima e dopo il 1512*, in *1512. I Grigioni in Valtellina*, pp. 93-113.

⁹³ Firpo, *La chiesa italiana di Londra*, p. 317. La situazione del resto non era stata diversa ad Augusta quando vi predicò l'Ochini: Camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo*, pp. 546-552.

⁹⁴ Boersma, *Vluchtig voorbeeld*, pp. 29-37.

⁹⁵ L'eccezione ginevrina è data dalla presenza di una chiesa di lingua italiana che continuò a funzionare anche quando la più parte dei suoi membri era nata nella città sul Lemano e non era più costituita solo da rifugiati. Cfr. al riguardo E. Campi e C. Sodini, *Gli oriundi lucchesi di Ginevra e il cardinale Spinola. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'editto di Nantes*, Napoli, Chicago, Prismi, The Newberry Library, 1988. Assai utile, per la memoria dell'eredità italiana quando oramai il francese era divenuta la lingua della totalità dei membri della chiesa è D. Carpanetto, *Divisi dalla fede. Frontiere religiose, modelli politici, identità storiche nelle relazioni tra Torino e Ginevra (XVII-XVIII secolo)*, Torino, Utet, 2009. È però uno dei principali studiosi della comunità italiana E. William Monter, a mostrare come non si debba esagerare il ruolo di Ginevra quale *refuge* permanente: «Geneva was a “refuge”, but she was not a center of emigration – or, rather, she was only one of several such centers. Her Italian Protestants left almost as rapidly as they arrived. They left Geneva not so much on account of the rigors of Calvin's discipline – a large majority of them seem to have accepted it without a murmur – but because Geneva was overcrowded and a difficult place in which to earn a decent living, as well as being exposed to plague, war, and famine. No too many Italians stayed permanently in Geneva», *The Italians in Geneva, 1550-1600: A New Look*, p. 73.

generazione nata protestante e non passata dal cattolicesimo).⁹⁶ Va quindi sottolineato che la sopravvivenza delle chiese dell'esilio rimase sempre dovuta alla generosità delle autorità politiche locali (oltre che alla mancanza di integrazione dell'emigrazione italiana) e quando smisero di venire tollerate, come capitò a Zurigo, i loro membri nulla poterono fare per opporsi alla decisione di limitarne le attività o di sopprimerle.⁹⁷ Nei Grigioni, al contrario, una parte significativa dei fedeli fu costituita da cittadini *optimo jure*, pienamente partecipi del destino delle chiese cui, liberamente, sceglievano d'appartenere. È questo un aspetto su cui si avrà modo di tornare variamente, per ora pare il caso di soffermarsi un momento sulla questione degli esuli. Che, anche in Rezia, i rifugiati dall'Italia svolsero un ruolo importantissimo è fuor di dubbio, e però va fatto notare come l'interesse verso costoro – acuito dalle splendide indagini di Delio Cantimori – ha portato a una deformazione di prospettiva: gli esuli, con le loro peculiarità, e certo con un occhio e un orecchio sempre rivolti all'Italia forzosamente abbandonata (e dove a lungo sperarono e pregarono di poter far ritorno), sono finiti a essere visti come l'unico, o quasi, elemento costitutivo delle chiese retiche, a discapito della componente, numerosa e soprattutto potente, dei locali.⁹⁸ Non pare così un caso che l'interesse della storiografia italiana verso le vicende di queste chiese si sia sempre diradato proprio nel momento, i primi anni '70 del '500, in cui l'emigrazione *religionis causa* si era oramai seriamente ridotta.⁹⁹ Né stupisce poi, e però dispiace, che l'operato di una figura come quella di un esule quale Alessandro Trissino, da una parte, sia stata letto come esclusivamente rivolto verso la Penisola, dall'altra, lo si sia creduto un «pastore» (addirittura «eletto concordamente») senza prestare alcuna attenzione a quanto detto dalle fonti valtellinesi che lo riguardano, in realtà neppure così scarse.¹⁰⁰ Più ancora significativo risulta poi che il primo tentativo di indagare anche la componente locale, e l'unico ancora oggi ad averla affrontata in maniera organica, – il volume cioè di Alessandro Pastore *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società* (1975)¹⁰¹ – sia stato accolto, pur apprezzandolo, da un celebre saggio-recensione di Antonio Rotondò (mosso da «l'intento, oltre che di ripercorrerne e discuterne i risultati, anche di precisare e arricchire il quadro che esso offre al lettore») intitolato *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento* (1976) e che spostava quindi, di

⁹⁶ Si tratta di un punto di fondamentale importanza anche agli occhi dei riformatori stessi: «In somma le cose van molto bene, per gratia del Signor, e mancando di giorno in giorno quei che erano stati educati ne culti falsi, se n'è allevata, e tuttavia allevassi un'altra età di persone, le quali non conobbero mai le impietà de Papi, et è punto che importa, che ne sono innumerevoli, i quali non hanno mai veduta la Messa, che è la Reina dell'idolatrie come potransi questi persuader mai a volerla» P. P. Vergerio, *Della declination del Papato solamente da XI anni in qua. A i fratelli d'Italia*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562, c. [Bvi]v.

⁹⁷ Meyer, *La comunità riformata di Locarno*, pp. 394-431.

⁹⁸ Cfr. Caponetto, *La Riforma protestante*, pp. 274-277.

⁹⁹ Körner, *Profughi italiani in Svizzera*.

¹⁰⁰ A. Olivieri, *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 21 (1967), pp. 54-117, p. 69 per la citazione. Lo stesso è ora ripetuto in C. Quaranta, *Alessandro Trissino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, XCVI, *ad vocem*. Per le fonti locali si veda *infra*. L'erronea attribuzione venne confutata da Giovanni Giorgetta già nella sua *segnalazione* all'articolo di Olivieri in «Clavenna», 7 (1968), pp. 119-120.

¹⁰¹ Lo si citerà qui nella recente ristampa: A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Roma, Viella, 2015.

nuovo, l'attenzione sulla componente immigrata.¹⁰² Si dice celebre perché, è di norma a questo lavoro, oltre che agli *Eretici* di Cantimori, che spesso e volentieri si offre un rimando in nota quando uno storico non specialista di queste questioni deve far riferimento alle vicende del protestantesimo italofono in Rezia. Di lì a poco, nel 1978, veniva poi alle stampe un volume di Giampaolo Zucchini che, pur nella sua brevità e concentrandosi su uno stretto volgere d'anni (una sua forza in realtà), riusciva a mostrare l'importanza dell'elemento locale a livello di amministrazione e gestione delle chiese (a discapito di, e in frequente contrasto con, quello d'origine forestiera).¹⁰³ Si tratta di un saggio che ha faticato a venire recepito (complice, certamente, la sede editoriale),¹⁰⁴ ma quello che colpisce è piuttosto notare come fu lo stesso autore a non avvedersi delle implicazioni delle sue scoperte, allorché definiva il proprio «breve saggio [...] parte di una ricerca sull'emigrazione italiana nei Grigioni nel XVI secolo». ¹⁰⁵ Quando Zucchini, in alcuni saggi successivi, si mise a lavorare per comprendere le dinamiche interne delle chiese al di là della sola componente esiliaco,¹⁰⁶ l'interesse per questi temi era oramai tramontato nella storiografia italiana la quale, volgendosi all'Inquisizione, abbandonava anche quegli archivi posti oltre i confini politici della Penisola sino a quel momento ritenuti imprescindibili per provare a ricostruire vicende destinate a un sostanziale oblio, causa l'inaccessibilità delle collezioni ecclesiastiche italiane.¹⁰⁷ *Esuli ed eretici* sono rimasti a lungo i poli, convergenti senza però essere identici, attraverso i quali si è guardato alla particolare esperienza del protestantesimo italofono retico. E se, nella storiografia italiana, il tema ha perso, con gli anni '80 del secolo scorso, buona parte della sua forza, è facile vederne il riverbero in quella locale: quest'ultima sarà la stessa capace di accorgersi dell'importanza delle chiese, e della componente nativa, senza però rinunciare a inquadrarne le vicende attraverso questi concetti. In ciò essa fu del resto rinforzata da una convergenza – dettata, si è visto, da altri interessi – con i lavori dei colleghi d'oltralpe, zurigani e grigioni (di norma con studi a Zurigo), cui si debbono gli ultimi tentativi di sintesi: *Reformatorische Emigration aus Italien in die Drei Bünde* (2000) di Conradin Bonorand e *Flüchtlingsschicksale am Alpensüdfuss im 16. Jahrhundert: Lebensbilder italienischer Glaubensflüchtlinge im Veltlin und in den Bündner Südtälern* (2016) di Martin Bundi. Entrambi, purtroppo, poco più che raccolte di medaglioni biografici, in più spesso inficiati da quel bisogno di armonizzare i dati traditi di cui già si è detto.

¹⁰² A. Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, «Rivista Storica italiana», 88 (1976), pp. 756-791, che si legge oggi anche in *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008, II, pp. 403-442 (da cui si citerà).

¹⁰³ G. Zucchini, *Riforma e società nei Grigioni: G. Zanchi, S. Florillo, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e socio-politici a Chiavenna (1563-1567)*, Coira, Archivio di Stato e Biblioteca Cantonale dei Grigioni, 1978.

¹⁰⁴ L'unica recensione nota, almeno a chi scrive, è quella di Jean-François Gilmont in «Revue Théologique de Louvain», 10 (1979), p. 369.

¹⁰⁵ Zucchini, *Riforma e società*, p. 6.

¹⁰⁶ G. Zucchini, «*In coercendis haereticis*»: *l'esilio di Scipione Lentolo in Svizzera e il suo inedito epistolario (1567-1599)*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, 4 voll., Milano, FrancoAngeli, 1990, I, pp. 525-543; Id., *Scipione Lentolo pastore a Chiavenna. Notizie dal suo inedito epistolario (1567-1599)*, in *Riforma e società nei Grigioni*, pp. 109-127.

¹⁰⁷ Utile il confronto con J. Tedeschi, *La varietà delle fonti inquisitoriali*, e S. Seidel Menchi, *I tribunali dell'Inquisizione in Italia: le tappe dell'esplorazione documentaria*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, a cura di A. Del Col e G. Paolin, Roma-Udine, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1991, pp. 65-74, 75-86.

È all'accorgersi che la componente locale fu forte, e partecipe, che le chiese retiche assumono un valore storiografico ben diverso dalla nota a pie' di pagina cui spesso le si è rilegate, e non limitabile all'esperienza marginale che fu quella delle *églises du refuge* italiane d'Europa.¹⁰⁸ Esse offrono infatti l'opportunità di studiare il protestantesimo italofono al di là di concetti quali eresia, Inquisizione, esilio, Riforma mancata o ambizioni di riforma, e offrendo invece un esempio pieno di Riforma italiana (in quanto prodotto proprio e specifico di un moto di riforma interno) e assieme di Riforma in Italia (per il dialogo con altri modelli europei, oltre che ovviamente per la sua collocazione geografica). La si ritiene degna così di particolare interesse per la sua dimensione pubblica; per il suo rompere con un prima; per la ricerca di soluzioni stabili e durature; per il suo diventare in certe zone maggioranza politica e, in altre, addirittura numerica; per il suo durare *nel tempo* e vedersi costretto ad affrontare problemi non fissati una volta per tutte e a cercare nuove soluzioni; per essere formato, da un certo punto in avanti, non più da soli convertiti (esuli e non), ma da uomini e donne nati protestanti; per farsi insomma e infine istituzione. Se, inoltre, le chiese di Ginevra, Londra o Zurigo erano costituite da una singola congregazione, una delle più importanti peculiarità del caso retico è la presenza qui di *molte* chiese; il che implica che l'esperienza del protestantesimo italofono grigione non si esaurisce in, né è oggetto di studio per, la costruzione di una sola comunità, ma implica un livello ulteriore: quello del rapporto tra varie chiese che si riconoscono sorelle – praticando cioè la comunione sacramentaria – ma che hanno storie specifiche e che si fanno portatrici pertanto di modelli e di soluzioni autonome, non sempre (ma per quanto?) collimanti. È cioè la storia non di chiese, ma di una Chiesa. Il che fa sì insomma, a livello di analisi, che vi si possono studiare questioni classiche del *church building* e della confessionalizzazione o, più recentemente, dell'*Early Modern Catholicism/Christianity* cui siamo abituati a veder limitato alla chiese territoriali dell'Europa centro-settentrionale, non certo all'«eresia» italoфона.

Che il Calvinismo divenne, relativamente presto, la confessione capace di esercitare una più lunga e forte influenza sui filo-protestanti italiani è un dato acquisito dalla storiografia. A facilitare questo processo giocò presto una questione linguistica: quando la Riforma delle aree germaniche abbandonò il latino se non per la polemica interconfessionale, ripiegando sul tedesco, il francese risultò la lingua di più facile accesso nella Penisola, almeno a chi di latino poco sapeva: e non poté che aiutare la situazione relativamente simile – per il non passaggio ufficiale dello Stato centrale alla Riforma – della Francia; un fatto che rendeva il genere di testi che si producevano per le comunità francofone trattassero questioni per molti aspetti speculari, e anzi spesso sovrapponibili, a quelle dell'Italia. Che la Penisola fosse perduta al luteranesimo precisamente per queste ragioni era cosa che divenne ben chiara allo stesso agostiniano di Wittenberg,¹⁰⁹ e l'occasionale presenza di gruppi luterani in Italia si

¹⁰⁸ A partire almeno dal capitolo *Foreign Italian Churches, with illustrations of the Reformation in the Grisons* in T. M'Crie, *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Italy in the Sixteenth Century, Including a Sketch of the History of the Reformation in the Grisons*, William Blackwood, T. Cadell, Edinburgh, London, 1827, pp. 308-408.

¹⁰⁹ Si veda una lettera di Lutero ad Altieri del novembre 1544: «In lingua nostra scripsi multa contra eos [Zwingli ed Ecolampadio]; Latine mihi scribere non esse opus duxi, cum id mali tantum in Germania et Germanica lingua furere coepisset. Meditor autem, postquam satis sero nunc intelligam illos per Latinam linguam suum virus sparsisse et spargere in Italiam et Galliam, aliquid Latine edere, quanquam

concentrarono «alla frontiera orientale» e si dovette per lo più proprio a una prossimità geografica al mondo germanico, e alla conoscenza, diretta o filtrata poco importa, del tedesco.¹¹⁰ La rinnovata stagione di traduzioni luterane degli anni '60 guardava al mondo adriatico, e mediterraneo, dove l'italiano era una lingua franca, piuttosto che alla penisola propriamente detta.¹¹¹ Lutero perse a favore di Zwingli, Ecolampadio e Bucero: e cioè i padri di quella tradizione riformata di cui pure fece poi parte, e non senza differenze e contrasti, Calvino. La nascita di questa tradizione, data dalla convergenza e armonizzazione di esperienze tra loro diverse, non fu infatti cosa semplice. Ebbe come tappe fondamentali, da un punto di vista teologico, Marburgo (1529); il *Consensus tigurinus* raggiunto nel 1549 da Bullinger e Calvino; infine la *Confessio Helvetica posterior*, testo redatto da Bullinger ma su cui, consultato dal principe elettore del Palatinato Federico III, convergerà a cavallo di 1565 e 1566 anche il successore di Calvino Théodore de Bèze.¹¹² Si tratta però di un processo che non fu semplice e che tenne a lungo viva la tensione, tra i gruppi che si rifacevano a seconda a Zurigo o a Ginevra, specialmente per le non ancora risolte differenze di organizzazione ecclesiale (il concistoro su tutto) così come di teologia sacramentale (il senso esatto ciò da dare alla presenza di Cristo, reale o simbolica, nell'eucarestia). La complessità del processo, e anzi l'acre atrito, che si ebbe tra i sostenitori dei due diversi modelli è stata messa in luce alcuni anni or sono da Michael W. Bruening, studiando quel Vaud, francofono e soggetto alla predicazione calvinista che si irradiava dalla vicina Ginevra, ma sottoposto al potere temporale di Berna, zwingliana e germanofona.¹¹³ La storiografia non ha tardato ad accorgersi dell'importanza di questo caso per la storia della nascita, laboriosa e non certo lineare, di una tradizione

hoc mallem tentari ab aliquo vestrum vel Gallico cuius esset in Latina lingua maior usus. Mihi, ut videtis, Latinae linguae modicus est usus, qui in barbarie scholasticorum doctorum aetatem consumpsi», *PS*, II, p. 514.

¹¹⁰ S. Seidel Menchi, «Certo Martino è stato terribil homo». *L'immagine di Lutero e la sua efficacia secondo i processi dell'Inquisizione*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 115-137. Si cfr. anche P. Paschini, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Roma, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1951 e *1000 processi dell'inquisizione in Friuli: 1551-1647*, redazione di M. Berlasso, P. Marchesi e M. Moreno, Passariano, Centro regionale di catalogazione dei beni culturali, 1976.

¹¹¹ Si tratta di un punto su cui chi scrive spera di poter tornare presto più diffusamente. Qui basti il rimando a S. Cavazza, *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, in «*La gloria del Signore*». *La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, a cura di G. Hofer, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, pp. 91-157 (non superato, almeno per la parte italiana, da B. Esswein, *Truber, Ungnad & Vergerio: Territorial Churches in the Habsburg/Ottoman Borderlands*, New York et al., Peter Lang, 2016, che ignora il lavoro di Cavazza). Assai utile è anche il confronto con due saggi di Valdo Vinay: *La Riforma in Croazia e in Slovenia, e il "Beneficio di Cristo"*, «*Bollettino della Società di Studi Valdesi*», 116 (1964), pp. 19-32 e *Il Piccolo Catechismo di Lutero come strumento di evangelizzazione fra gli italiani dal XVI al XX secolo*, in «*Protestantesimo*», 25, 1970, pp. 65-85.

¹¹² Per i tre momenti si rimanda, di una bibliografia vastissima, giusto a W. Köhler, *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, I. *Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529*, Leipzig, Hensius Nachfolger, 1924; R. Ward Holder, *The Pain of Agreement: Calvin and the Consensus Tigurinus*, «*Reformation & Renaissance Review*», 18 (2016), pp. 85-94; *Glauben und Bekennen. 400 Jahre Confessio Helvetica posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie*, herausgegeben von J. Staedtke, Zürich, Zwingli Verlag, 1966.

¹¹³ M. W. Bruening, *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005.

riformata che troppo sbrigativamente si identifica col Calvinismo *tout court*.¹¹⁴ È (anche) da quest'ottica che la Rezia italoфона assume, una volta di più, una importanza che va ben al di là della curiosità erudita o della microstoria ereticale. Perché proprio qui si ebbero chiese e comunità nate, e soprattutto organizzate, ispirandosi o a Zurigo (spesso, ma non sempre, via Coira) o a Ginevra; e poi nelle stesse congregazioni si troveranno a convivere fedeli, riformati sì, ma di diversa tradizione. A ben vedere, anzi, l'esempio grigione è più pregnante di quello vodese in quanto, nel primo, non si ebbe quella demarcazione linguistica tra filo-calvinisti e filo-zwingliani che caratterizzò (e inficiò) invece il secondo. Se anche in Rezia si ebbe una differenza politica – con locali e cittadini sostenitori del modello curiense e zurigano e immigrati e sudditi quello ginevrino – è questione aperta, su cui si dovrà riflettere attentamente. Pare chiaro *prima facie* invece che sarà il tempo a giocherà un ruolo fondamentale nel rendere l'emigrazione dall'Italia di fatto esclusivamente calvinista (e che così non sia sempre stato basta richiamare il nome, fortunatamente non sconosciuto, di Agostino Mainardo); riflesso della crescente fortuna di Calvino, e più ancora della sua *Institutio*, al di qua delle Alpi.¹¹⁵ Ma questa è questione teologica che solo in un secondo momento, varcata cioè la frontiera, dovrà fare i conti espressamente con quella ecclesiologica.

Fatta eccezione per l'area elvetica fu in Francia che sorsero le prime chiese calviniste di lingua romanza. È episodio troppo importante, e dalle conseguenze troppo ampie, perché ci si debba e possa soffermare. Momento centrale di quella storia è il passaggio, avvenuto tra il 1555 e il 1562, dalle cosiddette *églises plantées* alle *églises dressées* o, detto altrimenti, da conventicole (o chiese informali) a chiese formali.¹¹⁶ Uno sguardo a volo d'uccello sulla Rezia italoфона mostra però che, nel 1555, già vi sorgevano chiese formali pienamente funzionanti (§ 1.II.iii. & 2.I.). Nel 1566 così, si noti, dalla Rezia si guardava alla Francia notando che «ogni dì va crescendo e cominciasi le congregationi in publico»:¹¹⁷ vi si vedeva attuare cioè la propria forma di chiesa, non viceversa. Per un certo periodo anzi, almeno nella fase incipitale, le chiese retiche parvero, agli italiani, totalmente indipendenti: ancora nel 1552 così, Pietro Bresciani, nel ricordare come avesse decise di lasciare la Penisola presentava la regione come l'unica opzione possibile (oltre che proprio come quella Gerusalemme in terra con cui, tempo qualche anni, si sarà soliti immaginarsi Ginevra): «fui sforzato partirmi de Italia et andar a Chiavena, terra de Grisoni, pensandomi di trovar un paradiso de costumi et fede».¹¹⁸ Pur riconoscendo che l'influenza ginevrina sarà poi forte, tutti questi dati invitano a non cadere nella semplicistica tentazione di trattare questa esperienza della storia del protestantesimo italiano, ed europeo, come un sottoprodotto della

¹¹⁴ Cfr. *ad indicem* B. Gordon, *Calvin*, New Haven, London, Yale University Press, 2009.

¹¹⁵ Si tratta di una influenza, a ben vedere, assai meno studiata di quanto sarebbe necessario. Cfr. i tentativi in L. Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2010 e A. Prosperi, *Calvino e l'Italia*, in *Eresie*, Macerata, Quodlibet, 2021, pp. 251-265.

¹¹⁶ P. Wilcox, '*Églises plantées*' and '*églises dressées*' in the *Historiography of Early French Protestantism*, «The Journal of Ecclesiastical History», 44 (1993), pp. 689-695, ma cfr. anche l'importante contributo di J. A. Reid, *French Evangelical Networks before 1555: Proto-churches?*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 105-124.

¹¹⁷ Giovanni Antonio Zurletta a Leonardo Colombino, Tirano, 13 aprile 1566, V. Zanolini, *Spigolature d'Archivio. Serie Terza. Appunti e documenti per una storia dell'eresia luterana nella diocesi di Trento*, «Annuario del Ginnasio Pareggiato Principesco Vescovile di Trento», 8 (1908-1909), p. 43.

¹¹⁸ Costituto di Pietro Brescia, Bologna 18 gennaio 1552, Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 413.

Riforma emanata dalle rive del Lemano. Al contrario si tratta di un episodio caratterizzato – anche per quanto concerne il rapporto con una esperienza tanto importante, e influente, come quella ginevrina – per una dimensione dialogica e, soprattutto, per una propria autonomia ecclesiale; anzitutto nelle premesse ma, in parte, anche negli esiti. Avendo presente ciò è ugualmente importante rendersi conto che le chiese della Rezia italofona non agirono, né furono viste, come chiese-figlie, secondarie rispetto alla chiesa madre. Queste – spesso nella figura della più popolosa e ricca di queste: Chiavenna¹¹⁹ – furono ritenute al contrario eguali, non solo in dignità, a Ginevra (o, in una primissima fase, alla Basilea d’Erasmus). Gli esempi di una equipollenza si sprecano, in bocca e di chi si trovava in Italia e di chi l’aveva lasciata. Il frate Antonino Barges (reduce da un periodo all’estero), parlando se «il Gribaldo sia luterano» nel 1554 così lo ritenne, in quanto «in Geneva, Basilea, Chiavenna, per tutto, si ha per tale».¹²⁰ Nel 1563, frate Angelo da Cremona scrivendo all’Inquisitore di Vicenza il 20 gennaio 1563, lo metteva in guardia facendogli presente che «è oramai Chiavenna fatta una Genevretta, et minaccia a Italia, quel male che tanto tempo fa ha minacciato Genevra a Francia».¹²¹ Non è possibile dire se egli traesse questa nozione da un opuscolo del Vergerio: sicuro che l’ex-vescovo era d’accordo con lui: «però il Papa triema di paura che il paese delle S.V. – scriveva Vergerio ai Signori retici; e, costretto com’era stato ad allontanarsene, non poteva che farlo con una certa difficoltà –, ove fossero fuggiti quei che non possono per conto della Religione star nella Italia, non facesser il medesimo all’Italia, che Geneva ha fatto alla Franza, come gli potria intraverir se molti di quei che vi scampano fossero un poco più caldi».¹²² Nel 1565 un memoriale dell’inquisitore di Conegliano, parlando di Alessandro Citolini «già molt’anni bandito per heretico», lo disse che «habita fra heretici in Geneva et Chiavenna».¹²³ Verso il 1570 invece, Alessandro Trissino, polemizzando con i protestanti ancora in Italia critici con chi aveva scelto l’esilio, riportò loro affermazioni secondo le quali «non Chiavenna, né Geneva né qualità di

¹¹⁹ Filippo Archinti, uomo che di mondo ne aveva visto, parla di Chiavenna non impari alla maggior parte delle città d’Italia «in primisque in eius centro adest Clavenna, oppidum quidem quam pluribus Italiae civitatibus, si eius amplitudinem, si incolarum numerum, si divitias, si reliqua omnia spectantur, non impar», *VPAr*, p. 689. Manca una storia recente della città durante il Cinquecento. Il tentativo di Emanuele Fiume (*La Chiavenna di Mainardo, Zanchi e Lentolo*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinque e Ottocento*, a cura di E. Campi e G. La Torre, Torino, Claudiana, 2000, pp. 77-88) risulta purtroppo superficiale.

¹²⁰ L. Perini, *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 241. Basilea tornerà come modello – forse perché nel mentre le chiese retiche avevano smesso d’essere una vera minaccia? – solo dopo il 1620. Si veda l’affermazione, in un documento del 1623 oggi a Milano, secondo il quale i, pochi, riformati di Poschiavo ambivano a «cangiare in breve [la loro] terra in una picciola Basilea», cit. in M. La Rosa, *La «Peste luteran». Intolleranza religiosa e focolai ereticali nella Lombardia del Cinque e Seicento: documenti e annotazioni*, in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, 2 voll., Como, New Press, 1985, I, p. 92.

¹²¹ Citato in Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 420.

¹²² P. P. Vergerio, *Ai magnifici Signori delle Tre Leghe. Della Legation del Papa. Mandata alle lor Signorie, acciochè ritornino a riunirsi con la Rom. sedia.*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1561, c. [Avi]r. Si cfr. anche, per la minaccia rappresentata delle chiese della regione per la Penisola: «cotesti vostri luochi vicinissimi all’Italia, havendo aperto le porte all’Evangelio, gli siano una gran stecco ne gl’occhi», *ivi*, c. Aiii.

¹²³ ASVe, *Sant’Uffizio*, b. 20, 16 settembre 1565, cc. n.n. Documento citato in A. Prosperi, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, I. *Eresie*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, p. 12.

luoghi salvano gli uomini». ¹²⁴ Ancora nel 1602, scrivendo da Zurigo e tratteggiando una geografia dell'emigrazione dall'Italia (di dove cioè fosse possibile agli italiani «verbum Dei [...] libere et tranquilla conscientia audire»), il locarnese Taddeo Duno, collocava i suoi centri focali in Ginevra, Inghilterra e Grigioni. ¹²⁵ Alla luce di tutto smette di stupire che, sul finire del '500, quando il nome di Ginevra era noto in ogni angolo del continente, ancora capitava che le chiese della Rezia – e non solo Chiavenna – potessero convincere un ministro a lasciare la chiesa italiana di Ginevra per diventare loro pastore (§ 3.I.iii.). Fu la stessa Ginevra che, sino al 1620, riconobbe a queste chiese un ruolo di primaria importanza nella lotta contro il papato e nel partecipare alla costruzione della chiesa di Cristo (§ 2.VI.).

Due ultimi aspetti, tra loro interconnessi, vanno tenuti a mente per comprendere appieno l'importanza di queste chiese anche al di là degli immediati confini della Rezia. Il primo è la spiccata mobilità dei loro membri. Si pensi, anzitutto, ai tanti mercanti attivi in ogni angolo d'Europa (senza distinzione tra quella cattolica e quella protestante: dalla Francia alla Moscovia, dall'Austria alla Polonia, Italia inclusa), ¹²⁶ ma anche agli studenti. ¹²⁷ Attraverso costoro la Riforma retica viaggiò il continente, e fu presente anche nella Penisola. Ne rimane testimonianza in una lunga e tragica lista di mercanti e viaggiatori processati dal Sant'Uffizio. ¹²⁸ Grazie ai verbali inquisitoriali, ma pure ad altri documenti, è facile avvedersi del loro ruolo nel tenere viva la storia del protestantesimo peninsulare: spargendo libri e consegnando lettere, ma anche nelle discussioni quotidiane, nell'agevolare fughe e financo nel tener viva una vera e propria rete di simpatizzanti e fedeli (§ 4.IV.). È più difficile, date le esenzioni di cui godevano, avvedersi del ruolo degli studenti, che però non poté essere molto diverso: tanto più che, tra

¹²⁴ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 99.

¹²⁵ «His de causis factum est, ut plurimi patriae, parentibus, cognatis amicisque, bonis et commodis quibus fruebantur valedicentes, hospitia sibi aliis in regionibus quaererent, hi quidem Genevae, alii vero in Anglia, et non pauci in Rhaetia, ut iis in terris verbum Dei [...] libere et tranquilla conscientia audire possent», A. Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, «Archivio storico ticinese», 47 (1971), p. 262.

¹²⁶ Sui mercanti si tornerà ancora (§ 4.I.i.). Il caso più studiato è comunque quello polacco, per il quale sono fondamentali (anche per gli ulteriori rimandi bibliografici) le indagini di R. Mazzei, *Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale: 1550-1650*, Lucca, Pacini Fazzi, 1999, pp. 42-46; Scaramellini, «*Et è ormai Chiavenna fatta una Genevretta, et minaccia a Italia*». Mercanti e «libertà retica»: riformati ed eterodossi sulle vie d'Oltralpe nel XVI secolo, in *Mercanti, eresia e Inquisizione nell'Italia moderna*, a cura di G. Maifreda, «Storia Economica», 17 (2014), pp. 43-84; e Id., *Fenomeni migratori, mobilità professionale e dinamiche confessionali nel e dal Contado di Chiavenna durante l'Età moderna*, in *Artyści włoscy w ziemiach południowo-wschodniej Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, pod redakcją P. Łopatkiewicza, Rzeszów, Łańcut 2016, pp. 9-42. Sempre su Cracovia si segnali anche il promemoria allegato alla lettera di Giovanni Andrea Caligari a Carlo Borromeo, Vilna, 9 settembre 1579, BAMi, F 95 inf., c. 507r.

¹²⁷ C. Bonorand, *Bündner Studierende an höhern Schulen der Schweiz und des Auslandes im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 79 (1949), pp. 89-161 (ma si veda anche Id. *Die Entwicklung des reformierten Bildungswesens in Graubünden zur Zeit der Reformation und Gegenreformation*, Thusis, Buchdruckerei Rott & Co., 1949). È ancora utile cfr. anche E. Besta, *Gli studenti valtellinesi e la Università di Padova. Appunti storici e documenti inediti*, «Nuovo archivio veneto», 9 (1895), pp. 179-219.

¹²⁸ Si vedano in generale almeno Scaramellini, «*Et è ormai Chiavenna*», pp. 74-77 e Lanfranchi, *Per parole strabochevolmente*, pp. 77-78 (con un elenco di episodi notevoli). Sull'episodio "classico" di Vincenzo Pestalozzi, per primo studiato in E. Balmas, *Il caso di coscienza di Vincenzo Pestalozzi*, «Cenobio», 5-6 (1959), pp. 275-306, si è ora tornati in G. Maifreda, *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 216-217.

costoro, conosciamo casi di chi scelse di vivere e operare in incognito.¹²⁹ Altri vennero invece attentamente spiati dall'Inquisizione.¹³⁰ I protestanti italo-foni retici tennero insomma viva un *network*, parallelo, e a tratti intersecato, con quello dei lucchesi,¹³¹ ma a differenza di quel caso non ancora studiato in tutte le sue implicazioni. Grazie a questa rete sparsa per il continente e avente per perno una zona alpina che del continente era il centro stesso, i riformati italo-foni della Rezia si imposero come raccoglitori e fornitori privilegiati di informazioni, specialmente sull'Italia.¹³² Educati a cavallo di due mondi, capaci di norma di parlare varie lingue, protestanti ma conoscitori di prima mano del mondo cattolico, italiani ma di cultura riformata, i retici divennero un vero e proprio transfer culturale tra la realtà peninsulare e l'Europa protestante. Non a caso tra le loro fila vennero tratti tutori e accompagnatori di viaggiatori protestanti,¹³³ ma anche segretari e paggi al servizio di diplomatici,¹³⁴ per tacere delle spie).¹³⁵ Gli occhi con cui l'Europa della Riforma guardò alla Penisola furono insomma, spesso e volentieri, quelli dei protestanti retici.

i. *Gli archivi, le fonti, qualche questione di metodo.* Lo studio delle comunità italo-fone retiche è stato, e rimane, complicato da una situazione archivistica che è un eufemismo definire non ideale. A mancare sono infatti proprio gli archivi delle chiese protestanti: distrutti da guerre e calamità naturali, anche già nel '5 e '600, oppure dispersi dopo che, temporaneamente rimossi dalle loro sedi originali da chi li

¹²⁹ F. Zuliani, *L'emigrazione religionis causa dall'Italia e gli studi nella Penisola: il caso di uno studente protestante in incognito all'Università di Padova*, in *Le università e la Riforma protestante. Studi e ricerche nel quinto centenario delle tesi luterane*, a cura di S. Negruzzo, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 261-273. Sebbene per loro stessa natura casi del genere sono assai difficili da evidenziare è sicuro che Paolo Lentolo non fu il solo. È il caso ad esempio di un altro elvetico figlio di eretico celebre quale Jacob Zwinger il quale, durante i suoi giorni padovani, riceveva lettere indirizzate a a Giacomo Spisero gentiluomo alemanno». Gli scriveva il valtellinese protestante Bartolomeo Paravicino, da Tirano (che si preferiva però abbreviare in «Tir»). Si vedano le lettere del 24 dicembre 1592 e del 16 ottobre 1593 («raccomandata al bedello della natio tedesca») in UBB, Frey-Grynaeus, I 15, numm. 267, 268. In quest'ultima lettera, sapendolo in partenza, Paravicino lo informava che «desidero sapere se così siate Zwinger, o Spiser, et dove o appresso di chi sia la vostra stanza acci[ò] saper dove inviar le lettere». Lo pseudonimo cade così nella lettera successiva (Tirano, 26 febbraio 1594): *ivi*, c. 269.

¹³⁰ Cfr. «Darò anco aviso all'inquisitore di Pavia che faccia osservare la vita et l'attioni di quel Malacrida, studente in detta città, come Ella comanda», Carlo Borromeo a Giacomo Savelli, Milano, [16 giugno], 1580, *NBo*, II, p. 175 num. 691.

¹³¹ O. P. Grell, *Brethren in Christ: A Calvinist Network in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

¹³² Spesso le informazioni, in forma di *schedulae*, erano trasmesse da ministri. Si veda a mo' d'esempio il caso di Lentolo indagato in Zucchini, *In coercendis haereticis*, p. 531 e E. Fiume, *Scipione Lentolo, 1525-1599: «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003, pp. 286-288.

¹³³ J. Woolfson, *Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485-1603*, Cambridge, James Clarke & Co., 1998, p. 260.

¹³⁴ W. Schneewind, *Die diplomatischen Beziehungen Englands mit der alten Eidgenossenschaft zur Zeit Elisabeths, Jakob I. und Karls I. 1558-1649*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1950, pp. 64-65.

¹³⁵ Si cfr. L. Pearsall Smith, *The Life and Letters of Sir Henry Wotton*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1907, I, *ad indicem* (e in particolare comunque I, pp. 304-305), integrandolo almeno con le due lettere di Henry Wotton a un «Lord» (di Essex?), 1595?, e di Paolo Lentolo a Robert Cecil, Berna, 1 settembre 1604, *HHA, Cecil Papers*, b. 99 num. 38; b. 95 num. 36.

aveva in custodia, non vi vennero più ricollocati.¹³⁶ Di alcuni che dovevano essere almeno parzialmente conservati ancora nel diciottesimo secolo, si sono in seguito perse le tracce.¹³⁷ L'unica parziale eccezione concerne le comunità riformate della Val Poschiavo, ma anche quando giunti sino a noi – è il caso di Brusio – le loro collezioni risultano severamente incomplete per la parte antica.¹³⁸ Registrata la perdita degli archivi, questioni assai diverse sono quella dei loro contenuti e – come ci ha insegnato l'*Archival turn* – della nostra possibilità di conoscere l'impianto originale di conservazione dei documenti.¹³⁹ Quando la si analizzi da vicino, ci si accorge infatti che in realtà si è salvato più di quanto si sia a lungo creduto, sebbene sparpagliato in sedi tra loro assai diverse, e spesso distanti. Un documento lascia poi almeno intravedere come e in che modo fosse organizzato e conservato l'archivio di una chiesa riformata.

È di pochissimi anni or sono la scoperta in un archivio privato di Castasegna, in Bregaglia, di vari documenti provenienti dai fondi della congregazione valchiavennasca di Mese.¹⁴⁰ A Zurigo si è preservato invece il catechismo manoscritto utilizzato da quella di Sondrio.¹⁴¹ A Coira è possibile rintracciare numerosi documenti originali che dovevano essere stati in un primo momento collocati in archivi di chiese italofone.¹⁴² Trascrizioni, e traduzioni, di materiali originariamente conservati nell'archivio riformato di Chiavenna si ritrovano inoltre nei *Commentarii* di Scipione Lentolo (oggi a Berna).¹⁴³ Archivi religiosi e comunali conservano poi varie copie (ovviamente di parte cattolica) di materiali riguardanti entrambe le comunità – patti, concordati, sentenze giudiziarie¹⁴⁴ – così come, là dove si divisero le decime, ricevute di pagamento per il salario dei ministri.¹⁴⁵ Dobbiamo quindi all'erudizione settecentesca la segnalazione e l'illustrazione, anche con discreto dettaglio, di ulteriori

¹³⁶ G. Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, in *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt*, pp. 139-161.

¹³⁷ È il caso ad esempio di Traona. Quando nel 1721 si decise di ripulire lo spazio occupato dalla «diroccata» chiesa riformata, oramai non più utilizzata a causa della paucità della presenza evangelica, i cattolici si offrirono, dopo aver distrutto l'edificio, di erigere «una lapide dove nel luogo stesso a caratteri scolpiti restino preservate le ragioni della Chiesa evangelica, oltre qualche documento et instrumento da rogarsi da publico natoro che potrebbe conservarsi nell'archivio dove si custodiscono le altre carte della Chiesa medema», cit. in S. Xeres, *Il pretesto della religione*, 2004, p. 64. (cfr. però anche *ivi*, p. 11 n. 19). L'archivio, in assenza di una chiesa visibile, era evidentemente conservato presso l'abitazione di un protestante.

¹³⁸ Cfr. A. Tognina, *La chiesa evangelica riformata di Brusio*, «Quaderni grigionitaliani», 61 (1992), pp. 350-359.

¹³⁹ Si veda, per problemi grigioni, R. C. Head, *Making Archives in Early Modern Europe: Proof, Information, and Political Record-Keeping, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 131, 209-211.

¹⁴⁰ AAA, *Carte sciolte*.

¹⁴¹ ZBZ, D 157, cc. 484r-500v.

¹⁴² ASGR, D II b 3; D II c; D II a 5.

¹⁴³ BBB, A 93,7.

¹⁴⁴ È il caso ad esempio dei *capitoli* conservati in APSO, *Carte sciolte*, cc. n.n. Ma si vedano anche i tanti documenti menzionati, e spesso editi, in G. Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici in Villa di Chiavenna*, «Clavenna», 3 (1964), pp. 75-120; Id., *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, «Clavenna», 39 (2000), pp. 103-116; Id., *Vertenze fra i cattolici e i protestanti nel comune di Mese*, «Clavenna», 41 (2002), pp. 85-110.

¹⁴⁵ Si vedano, a mo' d'esempio, G. Succetti e S. Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico a Villa di Chiavenna nella seconda metà del '500*, «Bollettino dell'Associazione Antacüch», 8 (2018), pp. 99-100; Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, pp. 285-286.

documenti oggi non più rintracciabili.¹⁴⁶ Se poi a Brusio mancano totalmente le carte sparse, l'archivio conserva un documento di straordinaria importanza: un *libro della chiesa* nel quale si trascrissero gli ordinamenti che la comunità si era data nel 1592 e in cui si annotarono, a partire da quell'anno, ogni delibera del concistoro (oltre a battesimi, apostasie, morti, matrimoni, elemosine...).¹⁴⁷ Lo compilò un ministro, Cesare Gaffori, che aveva in precedenza servito varie altre comunità, anche in Valtellina,¹⁴⁸ e che decise di adottare quello strumento immediatamente dopo la propria elezione a Brusio; difficile, se non impossibile, ritenerlo, e per forma e per contenuti, un *primum* e un *unicum*. Un documento successivo ce ne dà conferma indiretta: la chiesa di Poschiavo infatti adotterà nel 1631 un proprio ordinamento che, ripulitura linguistica a parte, era di fatto una riproposizione pedissequa di quello di Gaffori.¹⁴⁹ Infine, per venire all'altra questione, la copia coeva di un dettagliato inventario redatto nel 1620 a Chiavenna (al momento in cui, di fronte alla sollevazione valtellinese, i seniori decisero di nascondere le carte originali per tentare di metterle in salvo) ci mostra con discreta chiarezza cosa custodisse, a quell'altezza, l'archivio della più importante chiesa italoфона della regione (o almeno cosa si ritenesse che di questo fosse urgente salvare) e quindi come fosse stato organizzato.¹⁵⁰ Sull'importanza del secondo punto si è già detto e si avrà modo di tornare (§ 2.IV.), preme ora far presente invece che vari documenti menzionati nell'inventario (lo stesso vale anche per la lista della penna del *savant* bregagliotto Gaudenzio Fasciati),¹⁵¹ non solo sono descritti nei loro contenuti, ma è possibile rintracciarne – sempre in teoria, con fortuna e determinazione nella pratica – le copie coeve nelle imbreviature oggi all'Archivio di Stato di Sondrio.¹⁵² Del resto, le imbreviature (a Coira oltre che a Sondrio) registrano anche svariati documenti delle chiese redatti alla presenza di un notaio rogante: come, ad esempio, elezioni di ministri, patti tra la chiesa e il proprio pastore, ricevute, lettere ufficiali.¹⁵³

¹⁴⁶ Cfr., per esempio, «Della chiesa di Villa. Io non saprei che vi fosse stata chiesa riformata, se non havessi letta una scrittura di convenzione fatta tra 'l ministro che predicava alla Villa, e gl'huomini di Castasegna, che si conserva nel Archivio di Soglio», G. Fasciati, *Breve ragguaglio dello stato delle chiese evangeliche nel contado di Chiavenna*, ASGR, B 721, pp. 189-206 (p. 205 per la citazione). Per l'opera – che è conservata anche in un'altra copia: *ivi*, A Sp III/11a VI. B. 17.8 – e il suo autore ci si permette di rimandare a F. Zuliani, *Le chiese riformate di Mese, Prata, Piuro e Villa nel Breve ragguaglio di Gaudenzio Fasciati*, «Bollettino dell'Associazione Antacüch», 6 (2016), pp. 43-61.

¹⁴⁷ APRB, libro 4. Già cursato in Tognina, *La chiesa evangelica* è stato indagato con maggiore attenzione in S. Masa, *Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco*, Sondrio, Fondazione Gruppo Credito Valtellinese, 2011, pp. 105-111. La fonte è stata quindi impiegata, ma per anni che esulano da quelli indagati dalla presente tesi, in D. Zoia, *La comunità riformata valtellinese attraverso i registri dell'archivio della Chiesa Evangelica di Brusio*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 72 (2019), pp. 47-106.

¹⁴⁸ Bonorand, *Reformatorische Emigration*, pp. 89-90.

¹⁴⁹ ACEP, *Ordinationi e Politia Ecclesiastica per la Chiesa Evangelica reformata*. L'Archivio è al momento inaccessibile. Debbo alla cortesia di Carlo e Daniele Papacella l'avermi fatto avere copia dattiloscritta del manoscritto (trascritto, nel 1990, da Daniele Papacella, Angela Tischhauser e Simone Janni).

¹⁵⁰ *VPAr*, pp. 662-669.

¹⁵¹ ASGR, B 721, pp. 196-201.

¹⁵² Cfr. il «codicillo fatto dal reverendo Signor Ottaviano Meij, ministro in Chiavenna, adì 1 agosto 1618» (ASGR, B 721, p. 204) e ASSo, *Notarile*, b. 2117, notaio Carlo Stampa, 1 agosto 1618, cc. 235r-236v, a suo tempo pubblicato in G. Giorgetta, *Un codicillo di Ottaviano Mei*, «Clavenna», 17 (1978), pp. 24-28.

¹⁵³ Bastino, a mo' d'esempio, le due riunioni tenuti per l'elezione di un ministro da parte della comunità di Mossini e Teglio in ASSo, *Notarile*, b. 2325, notaio Bartolomeo Chiesa, 20 novembre 1575, cc. 67r-

Tirando le somme, ricostruire nella loro interezza contenuti e struttura di ogni singolo archivio rimane impossibile. Ce ne si può fare però un'idea, a volte anche precisa, qualora si prendano in considerazione le chiese italofone nel loro insieme e si incrocino cioè tutti i dati in nostro possesso; usando insomma quanto è noto e attestato altrove come mappa per ulteriori ricerche e/o come pietra di paragone per riflettere – certo meglio se coll'ulteriore supporto di lacerti superstiti e di attestazioni terze – su quanto doveva esistere e si è invece perduto (o non si è saputo ancora ritrovare). Si tratta di un approccio, lo si noti subito, non privo di rischi e che richiede prudenza: prudenza nel dividere con attenzione e senza forzature ciò che si sa, ciò che si può dedurre, ciò che è dato supporre, ciò che non si può sapere, né postulare. Non solo: va tenuta attentamente presente la dimensione temporale; sforzandosi cioè di non appiattire mai il dato diacronico con quello sincronico.

Anche alla luce di tali *caveant* (e che rimangono assolutamente validi per quanto si dirà fra un attimo), si è convinti che, a livello di metodo, proprio questo approccio ampio, dato dall'incrocio di dati e materiali diversi per forma e locazione, sia da adottare non solo per indagare gli archivi e la loro documentazione, ma per analizzare tanto le chiese quanto le comunità *tout court*. Fra l'altro, come si spera che il lavoro riuscirà a dimostrare, essa si rivela funzionale anche a superare il vistoso *impasse* in cui s'è arenata la più recente ricerca su questi temi, e su cui è il caso di soffermarsi un momento. Nel corso di alcuni decenni la storiografia valtellinese, valchiavennasca e grigionitaliana – con forza e determinazione ammirevoli e impressionanti – non ha smesso di setacciare fondi documentari locali, il più delle volte d'origine notarile, e di rinvenire nuovi documenti connessi alle vicende delle chiese italofone.¹⁵⁴ Questo scavo vasto e imponente – e però comunque insufficiente¹⁵⁵ – non l'ha però

70v e b. 2340, notaio Anselmo Gatti, 13 e 27 settembre 1579, cc. 276r-276v, 279v-280r. I due documenti sono stati segnalati, rispettivamente, in L. Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco e il diritto ecclesiastico dei Grigioni*, in *Società civile e società religiosa tra diritto e storia. Scritti scelti*, a cura di M. Vismara Missiroli, M. Madonna, A. Tira e C. E. Varalda, Pavia, Wolters Kluwer, Cedam, 2016, p. 149 – il saggio era stato pubblicato originariamente in «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 32 (1979), pp. 45-63 – e in P. Negri, *La comunità protestante nella giurisdizione di Teglio, al 19 luglio 1620*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 70 (2017), pp. 154-155.

¹⁵⁴ Si menzionino, solo per le scoperte più recenti: G. P. Falappi, *Un Documento del 1589 sui rapporti interconfessionali a Boalzo e Grani nel comune di Teglio*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 67 (2014), pp. 181-204; Negri, *La comunità protestante*, pp. 153-168; G. Garbellini, *Vitalità della Chiesa Evangelica di Teglio. Esuli italiani ed esponenti di spicco locali*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 71 (2018), pp. 57-72; Id., *Tra gli evangelici riformati di Teglio nel decennio 1610-1620*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 72 (2019), pp. 31-46; Id., *La prepositura di Sant'Orsola di Teglio. I contesi proventi*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 73 (2020), pp. 71-80; F. Prandi, *La piccola comunità riformata di Montagna in Valtellina nella seconda metà del Cinquecento*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 73 (2020), pp. 81-98.

¹⁵⁵ Giova far presente una cosa per questa fonte preziosa e insostituibile che le indagini di Alessandro Pastore e di Giovanni Giorgetta hanno posto al centro della scena quando si tratta del protestantesimo retico. Se è indubbio che le comunità preferissero impiegare notai correligionari (spesso, si vedrà, membri stabili dei concistori) non è possibile limitare la ricerca alle sole buste (che sarebbero comunque già moltissime) di mano di notai riformati quando si studino le vicende dei fedeli in quanto «nella nostra terra – si notava già nel 1570 – non si schivano li notari a rogare instrumenti né de catholici né de luterani, ma tuti senza differenza in questa parte» (costituto di Antonio Stampa, Milano, 29 luglio 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 723v). Vedere tutti gli atti potenzialmente utili per rinvenire questioni di fitti, di noli, di pascoli, di piccoli e grandi acquisti, di liti, di truffe, di paci

condotta a lavori d'ampio respiro. È uscita, è vero, una *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*,¹⁵⁶ il fatto che questa tenda, anche per la natura intrinseca dell'opera, a presentare il noto piuttosto che a problematizzarlo non stupisce e però – anche cogliendo la grande novità che ha costituito un approccio finalmente non vincolati ai confini politici e di ieri e di oggi – non è questo il genere di indagine d'insieme di cui chi scrive sente la mancanza. Continuano a non aversi piuttosto, per fare degli esempi pratici, lavori dedicati a ricostruire il funzionamento interno delle chiese, o come e perché nacquero i loro concistori, o quale fu il ruolo di seniori e diaconi o, ancora, sulla vita socio-economica dei ministri: sono questioni cui si può cercare risposta solo affrontandoli trasversalmente, non soffermandosi su una singola comunità.¹⁵⁷ Fra l'altro, anche quando i titoli dei singoli saggi dicono altrimenti, tali lavori sono tutti intrinsecamente descrittivi di nuove acquisizioni, più o meno vaste. Rinvenire in queste indagini un classico approccio erudito non aiuta, se non a motivare come mai esse non siano riuscite a farsi recepire dalla storiografia italiana che si occupa della Riforma e della vita religiosa peninsulare del Cinquecento.¹⁵⁸ Il problema, almeno agli occhi di chi scrive, è di doppia natura. Anzitutto, è l'impalcatura a venire data per acquisita. Se ne trova conferma in come continui a mancare a costoro l'urgenza di discutere, se non per minuzie fattuali,¹⁵⁹ il quadro generale proposto vari anni or sono da Alessandro Pastore in una ricerca indubbiamente ancora assai preziosa, ma che non ambiva a ricostruire chiese e comunità, quanto piuttosto a studiare l'interazione, e lo scontrarsi, dei loro membri con la controparte cattolica.¹⁶⁰ In secondo luogo, pochi documenti come quelli notarili, specialmente se presi singolarmente, sono muti sul retroterra ideale che li ha prodotti. Inoltre, privilegiare una singola fonte, e a quella notarile in particolare, induce necessariamente a un miopia, perché la messa a fuoco diviene possibile solo restringendo ancora di più il campo, solamente, cioè, concentrandosi ulteriormente sul poco (in termini assoluti come cronologici) che è già noto; sino a giungere all'apparente paradosso per cui più abbondanti diventano i nuovi tasselli a disposizione, più deve farsi minuto lo sguardo necessario a collocarli nel mosaico che si intende restaurare. Tale circolo vizioso si rompe alzando gli occhi e allargando il campo. Fuor di metafora: da una parte andando a cercare fonti diverse, e il più varie possibile; dall'altra cambiando l'angolo, interrogando cioè il noto, ma con domande nuove. Nello specifico delle realtà ecclesiali protestanti della Rezia italoфона ciò implica superare l'approccio *per singola chiesa/comunità* (dietro il quale si palesa l'ombra gelosa della storiografia

che riguardarono protestanti è impossibile, almeno per un uomo solo, nel tempo di un dottorato (chi scrive parla per esperienza, avendoci infatti provato).

¹⁵⁶ *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020.

¹⁵⁷ Solo così facendo riesce nella propria indagine (limitata all'ultimo punto) U. Pfister, *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons: Organized Profession or Side Activity*, «Central European History», 33 (2000), pp. 41-65. L'indagine, pur con accenni alle vallate meridionali, è comunque concentrata solo sul Grigione romanciofono e germanofono.

¹⁵⁸ Pare specialmente utile il confronto con M. Firpo, *Prefazione*, in Pastore, *Nella Valtellina*, pp. xiii-xxvi (in particolare p. xxi e n. 5) e M. A. Visceglia, *Rileggendo Nella Valtellina del tardo Cinquecento di Alessandro Pastore*, «Società e Storia», 156 (2017), pp. 343-352.

¹⁵⁹ Attacchi virulenti alle indagini di Alessandro Pastore come quello in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 47-49 non paiono più all'ordine del giorno.

¹⁶⁰ Cfr. quanto detto in Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 3-4.

locale), mettendo invece le varie esperienze in dialogo, prima tra loro, quindi colle loro controparti grigione ed elvetiche infine, se necessario (e possibile), anche con le europee. Solo in questo modo, pare almeno a chi scrive, diviene più agevole valutare davvero il valore e l'importanza delle ultime scoperte documentarie; capire cioè cosa rappresenti una novità e cosa invece reiteri (neanche rafforzi) il già noto. In particolare per valutare e comprendere i documenti notarili riguardanti chiese e comunità è necessario cercare e quindi accostar loro fonti "parlanti", descrittive cioè, per lo meno, delle situazioni e dei momenti all'interno dei quali i primi materiali vennero prodotti.

Il contesto necessario per provare a collocare buona parte dei documenti d'origine notarile è fornito, anzitutto, dalle corrispondenze ecclesiastiche protestanti: *in primis* gli epistolari dei ministri (con riformatori,¹⁶¹ con colleghi, locali e stranieri, con patroni, occasionalmente con singoli fedeli,¹⁶² non da ultimo con interlocutori scientifici)¹⁶³ quindi, quando presenti, gli scambi ufficiali tra le varie chiese.¹⁶⁴ Lo stesso spesso vale – ma va da sé che in tal caso le notizie utili a ricostruire vicende e problemi di natura religiosa risultino o più rade o più laboriose da estrapolare – per i carteggi di laici, specialmente se impegnati in prima persona nella vita della chiesa (è il caso ad esempio di Ulisse Martinengo,¹⁶⁵ o, da altra prospettiva, di Fausto Sozzini)¹⁶⁶ ma si pensi anche al circolo erudito dei corrispondenti di Theodor Zwinger, tra cui spiccano vari italo-foni retici.¹⁶⁷ Fanno da prezioso contraltare invece i

¹⁶¹ È il caso soprattutto delle corrispondenze con Bullinger (*BuKG*; ma cfr. anche Taplin, *The Italian Reformers, ad indicem*), ma pure con Calvino e, ancora più intensamente, con Théodore de Bèze.

¹⁶² Si cfr. ad esempio V. Marchetti, *Una polemica di Scipione Lentulo con l'antitrinitario Fabrizio Pestalozzi (1581)*, «Il Pensiero Politico», 5 (1972), pp. 284-301.

¹⁶³ Cfr. ad esempio Zuliani, *Gessner, Mainardo*, pp. 209-214.

¹⁶⁴ Tra queste, quella italo-fona di breve durata di Locarno ha una speciale importanza: per gli strettissimi rapporti dei suoi membri con le chiese italo-fone, durante l'esilio a Zurigo; perché chi non giunse sulla Limmat si insediò di norma proprio nei Grigioni; perché, per fondazione e maneggio quotidiano, questa chiesa, finché esistette, fu intimamente legata a quella di Chiavenna (al punto che non pare esagerato definirla quest'ultima la sua chiesa-matrice). Se le corrispondenze ci illuminano pertanto specialmente sulla seconda metà del '500 i suoi, discretamente documentati, anni d'attività permettono un paragone serrato con le esperienze valchiavennasche.

¹⁶⁵ Nove lettere del carteggio di costui con Johann Wilhelm Stucki (e non, come si vorrebbe, con il figlio Johann Rudolph Stucki) sono state pubblicate in E. Selmi, *Da Erasmo a Calvino: un contributo per la storia della famiglia Martinengo (dieci lettere inedite di Ulisse Martinengo e un codice erasmiano di Gerolamo)*, in Pietro Martire Vermigli (1499-1562). *Umanista, riformatore, pastore*, a cura di A. Olivieri, in collaborazione con P. Bolognesi, Roma, Herder, 2003, pp. 320-331 e ora, di nuovo, in Ead., *Tedenze erasmiane e calviniste tra i Martinengo nel Cinquecento*, in Fortunato Martinengo. *Un gentiluomo del Rinascimento fra arti, lettere e musica*, a cura di M. Bizzarini e E. Selmi, Brescia, Ateneo di Brescia Accademia di Scienze e Lettere, Morcelliana, 2018, pp. 286-294. Vi si pubblica anche – rispettivamente alle pp. 321-322 e 287 – la lettera a Bullinger da Chiavenna del primo gennaio 1564, StAZ, E II 358 c. 296 registata in *BuKG*, II p. 479 num. 570. È da segnalarsi però che il carteggio superstite è decisamente più vasto: esso include infatti altre cinque missive presenti nel codice editato da Elisabetta Selmi (StAZ, E II 365, cc. 353-354, 376, 407, 408, 422) altre tredici in un successivo: StAZ, E II 380, cc. 434-435, 436, 438, 440, 490, 492-493, 502, 506, 508, 510, 516, 518, 520.

¹⁶⁶ *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini, 1561-1568*, a cura di V. Marchetti e G. Zucchini Warszawa, Łódź, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.

¹⁶⁷ L'ampia documentazione si conserva per la più parte nel fondo UBB, Frey-Grynaeus, I-II. Il caso specifico di Marcello Squarcialupi (un esule dall'Italia ma residente in Rezia) è stato studiato recentemente in Quaranta, *Medici italiani eretici*, pp. 116-152. Tutto il volume è però utile per comprendere la vastità e il funzionamento della rete di contatti italo-foni di Zwinger.

carteggi borromaici: sia quelli dei due arcivescovi con presuli e alti prelati (anzitutto nunzi,¹⁶⁸ quindi con le autorità romane), ma anche con religiosi attivi nella regione.¹⁶⁹ A questi si possono accostare quindi fonti gesuitiche, alle volte intrecciate coi carteggi borromaici, ma spesso da loro autonome.¹⁷⁰

Per quanto concerne in generale i documenti cattolici merita d'essere presente come qui si trovino con maggior frequenza che in quelli protestanti, descrizioni – pazienza se spesso biasimevoli o incapaci sempre di coglierne il punto o il senso – di abitudini e usi dei «senza messa», assenti invece negli scritti “ad uso interno” di quest’ultimi (che tendevano infatti a darli per scontati). La cosa è tanto più valida quando si impieghino i documenti inquisitoriali, sino ad oggi grandi assenti nelle ricerche sulla vita religiosa retica e oggetto di un evidente disinteresse da parte della storiografia locale (complice, parrebbe, l’assenza di sedi locali del tribunale romano).¹⁷¹ Si tratta di processi intentati contro retici residenti o di passaggio in Italia o ai quali costoro presero parte in qualità di testimoni. Lo stesso dicasi per chi, straniero, nella regione era vissuto per un certo tempo. Rinvenirli non è sempre semplice: casi imolesi e maltesi mostrano come l’indagine – qui tentata, ma che non si può ancora dire conclusa – non si debba limitare a sedi “tradizionali” della presenza italiana di grigioni come, ad esempio, Venezia. Le ragioni di interesse per lo storico sono varie. Le risposte a domande poste circa la Rezia (situata al di là della giurisdizione dei tribunali italiani) paiono caratterizzate, ad esempio, da una franchezza che si è tentati di dire onesta, non fosse altro perché era assai arduo trovare testimoni che potessero inficiare quanto sostenuto da questo o da quel personaggio. Vari documenti sequestrati durante i processi, o ad essi allegati, rappresentano inoltre un genere di testi di norma perduti: missive private d’argomento religioso scambiate non da “grandi della terra”, ma da persone “normali”.¹⁷²

Per mappare la presenza protestante e per investigarne alcune dinamiche sociali, specialmente nel rapporto (o nel raffronto) coi cattolici si rivelano preziose due visite pastorali: quelle di Feliciano Ninguarda (1589)¹⁷³ e di Filippo Archinti (1614-1615).¹⁷⁴ Simile interesse riveste anche la visita di

¹⁶⁸ NBo; NVo.

¹⁶⁹ ABoS; KBoS. Dopo le fondamentali indagini di Alessandro Pastore e Claudia di Filippo Bareggi su questa fonte straordinaria, più di recente Ennio Zala (*Da Santa Maria della Sanitate, passim*) e Arno Lanfranchi (*Aspettare che lo scorpione esca dalla tana. Caccia all'eretico in Valtellina e Valchiavenna nel Cinquecento*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 69 (2016), pp. 49-66) hanno dimostrato come la vena sia lunga da darsi per esaurita.

¹⁷⁰ Si vedano nello specifico – oltre a Pastore, *Nella Valtellina, passim* – l’appendice *Ponte di Valtellina, Como e Milano* in F. Rurale, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel Secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 283-296 e S. Negruzzo, «Resistere alli lupi luterani»: i collegi gesuitici di Ponte e di Bormio, in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa*, pp. 233-252.

¹⁷¹ Inascoltato, un invito a impiegare materiali inquisitoriali era già stato fatto in A. Pastore, *Introduzione*, in *Riforma e società nei Grigioni*, p. 11. Per la ricchezza di queste fonti anche per quanto concerne grigioni non italo-foni ci si permette di rimandare a F. Zuliani, *Due procedimenti a carico di grigionesi presso l'Inquisizione di Crema (maggio 1623)*, «Quaderni grigionitaliani», 82/2 (2013), pp. 22-33.

¹⁷² Preziose sono ad esempio le lettere di Gian Antonio Zurletta, da Tirano, ad amici e familiari rimasti in Trentino: Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, pp. 40-43. Si cfr. del resto anche Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, pp. 451-454, 464-469 e Vasoli, *Una lettera di Francesco Patrizi*, pp. 242-247.

¹⁷³ VPNi. Per il vescovo si veda la raccolta di saggi *Feliciano Ninguarda riformatore cattolico*, a cura di G. Perotti e S. Xeres, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1999.

¹⁷⁴ VPAr. Uno sguardo d’insieme su entrambe è stato offerto in U. Mazzone, «Consolare quei poveri catholici». *Visitatori ecclesiastici in Valtellina tra '500 e '600*, in *Riforma e società nei Grigioni*, pp. 129-157.

Borromeo in Mesolcina del 1583.¹⁷⁵ A queste si possono quindi accostare opere manoscritte a metà tra l'erudizione e la polemica redatte, sebbene dopo il 1620, da sacerdoti cattolici valtelinesi attivi però nella regione negli anni di nostro interesse: la *Pieve di Sondrio* dell'arciprete Gian Antonio Paravicini (ricchissimo di materiali originali inseriti nella trattazione)¹⁷⁶ e il *De rebus vallistellinae* di Giovanni Tuana (la cui virulenta carica polemica rafforza, piuttosto che inficia, l'importanza dei dati traditi).¹⁷⁷ Trattando di erudizione, da parte protestante vari rimandi alle chiese protestanti retiche si ritrovano in due opere dell'engadinese Durich Chiampell (spesso germanizzato in Ulrich Campell);¹⁷⁸ il cui valore come testimone è rafforzato non solo dal suo provenire da un'area dai legami strettissimi con le valli italofone,¹⁷⁹ ma dal suo essere stato *minister synodi* (o presidente del sinodo: cfr. § 2.V.).¹⁸⁰

¹⁷⁵ R. Boldini, *Documenti intorno alla visita di San Carlo Borromeo in Mesolcina (novembre 1583)*, «Quaderni grigionitaliani», 29 (1959-1960), pp. 248-253; 30 (1961), pp. 12-23, 130-141, 197-209; 31 (1962), pp. 17-29; 32 (1962), pp. 124-146.

¹⁷⁶ G. A. Paravicini, *La pieve di Sondrio*, a cura di T. Salice, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1969.

¹⁷⁷ G. Tuana, *Fatti di Valtellina/De rebus Vallistellinae*, a cura di T. Salice, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1998.

¹⁷⁸ U. Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, herausgegeben von C. J. Kind, Basel, Felix Schneider, 1884; Id., *Historia Rhaetica*. Della prima si può vedere anche la traduzione commentata delle parti concernenti Valtellina e Valchiavenna pubblicata come *Uno sguardo di ieri sul nostro territorio. Raetia alpestris topographica descriptio*, coordinamento di M. F. Fanoni, M. C. Fay e C. Pedrana, «I temi. Contributi alla crescita sociale e culturale del territorio», supplemente al numero 4 (2007).

¹⁷⁹ Pur nella sua orgogliosa indipendenza, la romanciofona Engadina era legata alle zone di lingua italiana da stretti vincoli economici e, più ancora, culturali. La diffusissima conoscenza che vi si aveva dell'italiano agevolò non solo e non tanto l'insediarsi di esuli, ma l'elezione di molti tra costoro (a onor del vero soprattutto lombardi e veneti) quali ministri delle sue chiese. Per le stesse ragioni, ma *viceversa*, con gli ultimi decenni del secolo diverrà frequente il caso di chiese italofone servite da pastori engadinesi. Inoltre, se è facile trovare engadinesi partecipi delle vicende delle chiese al di qua dei Monti (basti l'esempio di Giovanni Giusta Bochini di Agnedina, seniore di Tirano nel 1612: Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 185) non mancano i casi di italofoeni, e locali e italiani, insediati in Engadina. Si pensi, ad esempio, a Emanuele Zonca, figlio di Guido, domiciliato a Samedan negli anni '80 (ASSo, *Notarile*, b. 2100, notaio Carlo Stampa, 16 agosto 1589) o, nel nuovo secolo, a «Giovane Antonio Gritti Bergomasco, e quale è venuto nelli paesi di Grisoni in Agnedina di Sotto in un luogo detto Zalino ad habitare, et ivi stantia cum moglie et figlioli» (lettera di questi a Giovanni Salice-Samedan, 8 ottobre 1616, ASGR, D II a 3, cc. n.n.). Se, per tirare le somme, sarebbe improprio inserire la valle nell'indagine *tout court*, è purtuttavia necessario, oltre che utile, tenerla per così dire sull'orizzonte del lavoro. Un'ottima introduzione generale ai vari problemi della è quella data in R. C. Head, *Jenatsch's Axe: Social Boundaries, Identity, and Myth in the Era of the Thirty Years' War*, Rochester, Rochester University Press, 2008, pp. 36-42. L'unica critica che le si può fare è la sottostima, così almeno pare a chi scrive, dell'influenza italiana. Per avvedersi di questa si può partire da A. Decurtins, *Contributo italiano alla letteratura romancia*, «Ce fastu?», 48-49 (1972-1973), pp. 70-94; E. Diekmann, *Zum italienischen Einfluss im Engadinischen*, in *Italienische Sprachwissenschaft*, herausgegeben von C. Schwarze, Tübingen, Narr, 1981, pp. 9-26 e dagli splendidi materiali illustrati in R. C. Head, *A Plurilingual Family in the Sixteenth Century: Language Use and Linguistic Consciousness in the Salis Family Correspondence, 1580-1610*, «The Sixteenth Century Journal», 26 (1995), pp. 577-593.

¹⁸⁰ Per questo ruolo § 2.V. L'importante figura di Chiampell meriterebbe nuove indagini. Per ora si vedano H. Blanke, *Die vierfache Bedeutung Durich Chiampells*, «Zwingliana», 11 (1963), pp. 649-662; R. R. Bezzola, *Litteratura dals Rumauntschs e Ladins*, Cuira, Ediziun de la Lia Rumauntscha, 1979, pp. 199-206 e C. Bonorand, *Die Engadiner Reformatoren Philipp Gallicius, Jachiam Tütschett Bifrun, Durich Chiampell. Voraussetzungen und Möglichkeiten ihres Wirkens aus der Perspektive der Reformation im allgemeinen*, Chur, Evangelischer Kirchenrat Graubünden, 1987, pp. 67-72. Per i suoi rapporti con le terre soggette – non ancora indagati a sufficienza – si cfr. Zucchini, *Riforma e società nei Grigioni*, pp. 53-54, 95, 104 e Zala, *Da Santa Maria della Sanitate, ad indicem*. Si veda però anche la menzione in Vergerio, *Della declination del Papato*, c. Bv.

Anzitutto questioni teologiche, ma con non poche ricadute di carattere pratico, si ricavano invece dai testi di una serie di dispute tra sacerdoti cattolici e ministri protestanti che si tennero nella regione a fine '500.¹⁸¹ Del resto, le beghe interne alle congregazioni riformate, di norma tra ministri e congregazioni, magari culminate con l'appello al sinodo o a una chiesa vicina, si rivelano tra i documenti più ricchi per comprendere i meccanismi di funzionamento delle comunità stesse.¹⁸² Comunque, il processo civile contro il più celebre di quei sacerdoti valligiani, Nicolò Rusca, culminato con la sua morte in seguito alle torture subite, ha varie ragioni di interesse in sé, ma è qui degno di speciale attenzione per un'altra ragione: esso ha dato il la infatti a una varia trattatistica sulla triste vicenda, anche coeva (ma poi protrattasi nei decenni), prodotta da entrambe le parti coinvolte (per quella cattolica tramutatasi presto nella richiesta di beatificazione).¹⁸³ Tali raccolte hanno preservato (o in seguito raccolto) svariati documenti utili anche allo storico non interessato all'intercessione dei santi, specialmente per indagare i rapporti cattolico-protestanti.¹⁸⁴ Informazioni di diversa natura sulle comunità si ricavano quindi dalle reazioni ad altre vicende tragiche quale il *pogrom* del 1620 e, in misura minore, alla frana che sommerse Piuro nel 1618.¹⁸⁵ Non disponiamo invece di una cronachistica locale,

¹⁸¹ N. Rusca, *Acta disputationis Tiranensis adversus Calvinum et Ministros Calvini defensores*, Comi, Apud Hieronymum Frovum, 1598; C. Gaffori et O. Mei, *Disputationis Tiranensis inter Pontificios et ministros verbi Dei in Rhaetia, anno 1595. & 1596. habitae partes IV*, Basileae, Typis Conr. Waldkirchius, 1602. Il manoscritto BBB, h.h.V.84 contenente la disputa tra Calandrino e Rusca del 1592 è stato invece edito in F. Valenti, *Le dispute teologiche tra cattolici e riformati nella Rezia del tardo Cinquecento. Primato del Papa. Divinità di Cristo. Sacrificio della Messa*, Sondrio, Tipografia Ignizio, 2010, pp. 122-239 (ma per il copista del manoscritto, Scipione Lentolo, si veda F. Zuliani, *Experiencing Chance: A Sixteenth-Century Italian Minister Studying the Bible in Chiavenna*, «Reformation & Renaissance Review», 19 (2017), pp. 205-206). Sempre in Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 242-264 si ha pure una traduzione di Augusta Corbellini della disputa di Tirano del 1597 conservata a Zurigo: StAZ, E II 449, cc. n.n. Questi incontri sono stati parzialmente studiati in Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 52-67; M. Scordamaglia, *La disputa teologica di Piuro tra cattolici e protestanti (1596-97)*, «Clavenna», 47 (2008), pp. 33-42; E. Fiume, *De persona et officio Jesu Christi Mediatoris. La Disputa di Tirano (1595-1596) nel contesto della Controriforma in Valtellina*, in *I conflitti confessionali all'epoca di Nicolò Rusca*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 55 (2002), pp. 135-141 e Id., *Calvinus arianus? La disputa di Tirano (1595-1596): un processo civile alla cristologia di Calvino*, in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2011, pp. 315-323.

¹⁸² Cfr. Zucchini, *Riforma e società nei Grigioni*, *passim*. Ma si veda anche la lettera a difesa del ministro di Piuro forse da Mino Celsi – ma sicuramente redatta da un membro della locale comunità – e probabilmente inviata a Nicolò Balbani, ministro a Ginevra, tra il 1572 e il 1573 pubblicata in M. Celsi, *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat, Poems, Correspondance*, a cura di P. G. Bietenholz, Napoli, Chicago, Prismi, The Newberry Library, 1982, pp. 639-644. Utili, sebbene alti rispetto al periodo qui trattato, sono ovviamente i ricchi materiali dell'*affaire* Renato: Renato, *Opere*, in particolare quelli alle pp. 235-271.

¹⁸³ M. Gotor, *I «Beati moderni» e il tempo dell'attesa: la vita dell'arciprete di Sondrio Nicolò Rusca (1563-1618) e la storia del suo culto di santità tra resistenze confessionali e trasformazioni agiografiche*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 44 (2018), pp. 455-476.

¹⁸⁴ Basti per ora il rimando a S. Xeres, «Dà la vita il Buon Pastore» (Gv. 10,11). *Biografia di Nicolò Rusca (1536-1618)*, Come, Sondrio, Centro Studi "Nicolò Rusca", Fondazione Gruppo Credito Valtellinese, 2013, e alle prime voci della bibliografia, organizzata in ordine cronologico, alle pp. 235-239. Sempre qui, alle pp. 139-220 è stato anche pubblicato l'*Epistolario di Nicolò Rusca* a cura di Annalina Rossi.

¹⁸⁵ A. Pastore, *Racconti di catastrofi e violenze in Valtellina. Nella memoria della guerra dei Trent'Anni*, «Rivista Storica Italiana», 130 (2018), pp. 877-893; Id., *Valtellina 1620: pratiche di violenza e costruzione della memoria*, in *1620. La rivolta di Valtellina*, pp. 11-35. Rispetto ai fatti del 1620, oltre ai celebri testi a stampa di polemica di parte cattolica e protestante, rivesta particolare rilevanza la narrazione del testimone

anche se qualche dato emerge da quella grigiona, anzitutto dalla *Chronik* (1572-1614) di Hans Ardüser.¹⁸⁶ Indagini sulle corrispondenze diplomatiche di inviati francesi e spagnoli in Rezia si sono rivelate non particolarmente ricche sulle chiese e le comunità, che al caso menzionano, ma senza entrare davvero nello specifico.¹⁸⁷ È questo un fatto, fra l'altro, che conferma la straordinaria ricchezza, e importanza, del lascito borromaico. Discorso diverso è quello di specifiche relazioni redatte *ad hoc*: quella di Brocardo Borrone, un avventuriero facile alle conversioni, è senza dubbio la più preziosa.¹⁸⁸ Di grande interesse sono quindi le corrispondenze intercorse tra i governatori di Milano e i loro agenti grigioni, sebbene si tratti di una fonte di difficile studio.¹⁸⁹

Concludendo, si deve tornare a dove s'era incominciato. Le corrispondenze infatti non sono l'unica fonte connessa a quelle figure per molti versi straordinarie che furono i ministri italo-foni e che però, al di là del tentativo di Emanuele Fiume (concentrato fra l'altro, anch'esso, più che altro sulle corrispondenze e su questioni teologiche),¹⁹⁰ rimangono di fatto non indagate.¹⁹¹ A complicare la ricerca al riguardo hanno contribuito sensibilmente le cronotassi ministeriali redatte dal pastore Jakob Truog quasi un secolo or fa.¹⁹² Si tratta di liste – sul modello evidente del lavoro sul clero cattolico del canonico Simonett¹⁹³ – compilate partendo dalle minute del sinodo retico: una fonte utile (anche per trarre qualche notizia sulle chiese), ma estremamente stringata nelle registrazioni e in più incapace di evidenziare le vicende interne delle lontane, e spesso riottose, congregazioni italofone. Si avrà modo di

oculare Giovanni Battista Apollonio, agrimensore di Edolo, in Valtellina al tempo per ragioni di lavoro. Il testo, BnF, Département des manuscrits, *italien*, 838, è stato pubblicato la prima volta in J. Burckhardt, *Bericht eines Augenzeugen über den Veltlinermord*, «Archiv für schweizerische Geschichte», 6 (1849), pp. 241-366. L'identificazione dell'autore si deve invece a S. Massera, *Antiche strade orobiche tra la Repubblica di San Marro e la Valtellina*, «Rassegna economica della provincia di Sondrio», 31 (1988), pp. 88-89.

¹⁸⁶ H. Ardüser, *Rätische Chronik*, nebst einem historischen Commentar von J. Bott, Chur, Buchdruckerei von Gebrüder Casanova, 1877.

¹⁸⁷ Cfr., per la diplomazia francese, i primi tre volumi di É. Rott, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés*, 10 voll., Berne, Paris, Benteli, Bümpliz, Alcan, Stämpfli, 1900-1935. I materiali spagnoli sono stati indagati invece in D. Maselli, *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1979.

¹⁸⁸ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, pp. 170-189. Per costui bastino i rimandi a G. Busino, *Prime ricerche su Brocardo Borrone*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 24 (1962), pp. 130-167, e Id., *Di Brocardo Borrone e del suo «Ritratto della Rezia»*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 16 (1962), pp. 25-60.

¹⁸⁹ Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa, passim*. Per quello che concerne l'oggetto della presente tesi infatti i materiali più interessanti, perché dedicate a questioni minute piuttosto che a maneggi di stato, non sono stati estrapolati durante il riordino dell'Archivio di Stato di Milano voluto da Cesare Cantù, ma si trovano orano in una miscellanea, il cosiddetto *ex Diplomatico*, di consultazione non certo agevole, trattandosi di buste, mensili, di quasi mille fogli l'una.

¹⁹⁰ Fiume, *Scipione Lentolo*.

¹⁹¹ Tradizionale nell'impostazione è anche il bel saggio di Succetti e Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico*, pp. 93-116.

¹⁹² J. R. Truog, *Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenlanden*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 64 (1934), pp. 1-96, 65 (1935), pp. 97-298. Assai meno noto, ma prezioso, è la sua edizione *Die Bündner Prädikanten 1555-1901 nach den Matrikelbüchern der Synode*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 31 (1901), pp. 3-48.

¹⁹³ Simonett, *Die katholischen Weltgeistlichen Graubündens*. Saggio pubblicato pure, significativamente, nella stessa sede.

tornarvi: per ora basti notare che Truog intese l'assenza di registrazioni circa un nuovo ministro come la conferma della perdurante attività dell'ultimo eletto noto, mentre grazie a documenti valtelinesi, conosciamo ora vari casi in cui le comunità s'erano dotate d'altri ministri, che però non s'erano recati al sinodo per farsi esaminare.¹⁹⁴ Né Truog, né le matricole sinodali, riescono a dar conto poi della cultura ministeriale. Per colmare questa lacuna si possono invece utilizzare due fondi complementari, collocati l'uno a Berna e l'altro a Friburgo. Si tratta, nel primo caso, dei manoscritti di Scipione Lentolo (per un trentennio ministro a Chiavenna) e nel secondo del suo archivio personale, corrispondenza esclusa, (esso è completato, del resto, anche da materiali appartenenti a suo figlio Paolo il quale, dopo una brevissima esperienza come ministro coadiutore sempre a Chiavenna, preferirà per sé una carriera da medico).¹⁹⁵ Sempre qui, fra l'altro, si conserva pure la sua copia personale della Bibbia, ricca di annotazioni e *marginalia*.¹⁹⁶ Si tratta di materiali fondamentali per gettare un po' di luce sulla quotidianità dei ministri, anche al di là della cura pastorale. Mancano qui, e altrove, i sermoni: una fonte, hanno dimostrato esempi francesi, utile non solo per la storia dell'omeletica.¹⁹⁷ La recente scoperta di una ventina di sermoni (di cui quattordici completi) predicati nella chiesa di Castasegna tra il 1623 e il 1648 presumibilmente dal valtelinese Vincenzo Parravicino, permette comunque di farsene un'idea, almeno per l'ultimo periodo della nostra indagine.¹⁹⁸

È un paradosso invece, ma la fonte sino ad oggi meno impiegata per provare a indagare le vicende delle chiese e comunità protestanti retiche sono proprio le opere date a stampa dagli evangelici, e dai ministri in particolare. Si dice paradosso perché l'interesse per la stamperia poschiavina dei

¹⁹⁴ Bastino qui due esempi. Alfonso Corradi, a credere alla matricole, fu ministro a Sondrio dal 1555 al 1580 (Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 268), ma egli era certamente morto tra il 1567 e il 1573. Di questa data è infatti la *Raetiae alpestris topographica descriptio* di Durich Chiampell ove si legge, circa Corradi e la chiesa di Sondrio, che «Post cuius obitum alii atque alii ecclesias illam administraverunt» (Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 426). Il cremonese Curzio Del Puono, da lungo residente a Teglio (Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 76, 78) era stato ministro del paese prima del 1579 (ASSo, *Notarile*, b. 2340, notaio Anselmo Gatti, 27 settembre 1579, cc. 279v-280r). Non è pertanto più dato ritenere che fu pastore a Teglio, dal 1572 al 1580, Bartolomeo Silvio (Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 269; L. Biasiori, *Bartolomeo Silvio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XCII, *ad vocem*). Per questione – ed altre – ragioni si è costretti a usare con circospezione i dati ricavati in G. Tallini, «*Quel popolo bora tuto catholico*». *Nuovi dati sulla Valtellina tra Cinquecento e Seicento: anime, fuochi e paradigmi di compatibilità*, «Nuova rivista storica», 98 (2014), pp. 323-374.

¹⁹⁵ Per i due ci si permette di rimandare a F. Zuliani, *Scrivendo e riscrivendo «ad meam historiam locupletandam»: la Historia delle grandi e crudeli persecuzioni tra Scipione e Paolo Lentolo*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 79 (2017), pp. 169-185 e Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 194-212.

¹⁹⁶ *Ibidem*; cfr. anche Id., *Le Valli valdesi del secondo '500 alla luce di alcuni documenti inediti*, «Riforma e movimenti religiosi», 1 (2017), pp. 141-142, 164-165.

¹⁹⁷ Si pensi agli oltre mille sermoni sopravvissuti del ministro messino Paul Ferry: J. Léonard, *Être pasteur au XVII^e siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015. Per una introduzione generale si veda *Prédications en ville XVI^e-XX^e siècles*, coordination de S. Simiz, «Histoire urbaine», 34 (2012), in particolare il saggio Y. Krumenacker et J. Léonard, *La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones XVI^e-XVII^e siècles*, alle pp. 17-31. Utile il confronto con M. Engammare, *Prêcher au XVI^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor & Fides, 2018.

¹⁹⁸ AAA, *Famiglia Pedroni*. Per Paravicini, le cui opere torneranno ancora nella presenti tesi, si veda E. Campi, *Vincenzo Paravicino (1595-1678) tra la Valtellina e la Svizzera*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera*, pp. 89-98.

Landolfi è di lunga data¹⁹⁹ e perché non c'è indagine sulla Riforma in Italia che non impieghi queste edizioni o quelle zurigane, basileesi, ginevrine e tubinghesi, in italiano come in latino, prodotte da esuli quali Vergerio, Mainardo, Negri o Della Rovere.²⁰⁰ Proprio l'utilizzo di tale letteratura come forma di supporto ed esortazione ai confratelli rimasti in Babilonia è probabilmente la principale ragione per cui non si è prestata loro attenzione a livello locale. Per almeno due ragioni però essa deve essere presa in attenta considerazione anche quando si studino le chiese retiche. Da una parte, alcuni di questi scritti erano pensati *anzitutto* per un impiego locale e solo in modo collaterale li si inviò anche in Italia: è il caso di catechismi e volumi devozionali,²⁰¹ ma non solo. Se non mancano infatti scritti di incitazione e supporto ai confratelli retici,²⁰² risultano di particolare interesse opere rivolte a religiosi cattolici attivi nella regione. Si pensa ad esempio al denso opuscolo di Vergerio per l'arrivo del commissario inquisitoriale Paolo Odescalchi,²⁰³ anche se il più ricco è senza dubbio l'*Apologia ne la quale si tratta de la vera e falsa chiesa* di Michelangelo Florio, un testo indirizzato a Bernardino Spada, un minore fiorentino attivo a Bormio e nel quale, come dichiara il titolo, l'esule fiorentino offriva una disamina attenta delle due chiese da un punto di vista e teologico e ecclesiologico.²⁰⁴ Dall'altra parte, anche gli scritti destinati all'Italia contengono spesso, se non sempre, rimandi e confronti – alle volte impliciti, ma ben più frequentemente espliciti – alla situazione locale retica, impiegata sì come modello, ma senza tacerne problemi e situazioni conflittuali. Non fanno eccezione le opere fatte circolare per esortare i confratelli

¹⁹⁹ C. Bonorand, *Dolfin Landolfi von Poschiavo. Der erste Bündner Buchdrucker der Reformationszeit*, in *Festgabe Leonhard von Mural: zum siebzigsten Geburtstag 17. Mai 1970 überreicht von Freunden und Schülern*, herausgegeben von M. Haas und E. Hauswirth, Zürich, Berichthaus, 1970, pp. 228-244 (di cui si ha ora anche una traduzione italiana: *Dolfin Landolfi di Poschiavo. Il primo stampatore di libri grigione nell'epoca della Riforma*, «Quaderni grigionitaliani», 82 (2013), pp. 96-107); R. Bornatico, *L'arte tipografica nelle Tre Leghe (1547-1803) e nei Grigioni (1803-1975)*, Coira, Edizione propria, 1976, pp. 39-51 (non sempre affidabile); U. Rozzo, *Edizioni protestanti di Poschiavo alla metà del Cinquecento (e qualche aggiunta ginevrina)*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera*, pp. 17-46.

²⁰⁰ Per i testi si vedano U. Rozzo, *Editori e tipografi italiani operanti all'estero «religionis causa»*, in *La Stampa in Italia nel Cinquecento*, a cura di M. Santoro, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1992, pp. 89-118; Id. and S. Seidel Menchi, *The Book and the Reformation in Italy*, in *The Reformation and the Book*, edited by J. F. Gilmont, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 319-367. In particolare per l'instancabile Vergerio: Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit* e R. A. Pierce, *Pier Paolo Vergerio: The Propagandist*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.

²⁰¹ Cfr. ad esempio, F. Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato di Pier Paolo Vergerio «per uso della chiesa di Vicosoprano & de gl'altri luochi di valle Bregaglia» (1550)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 75 (2013), pp. 463-497; Id., *Prime indagini su Pier Paolo Vergerio poeta volgare: tra modelli letterari, polemica antiromana e chiese retiche*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 28 (2014-2015), pp. 393-428; Id., *I contrasti tra Vergerio e Mainardo circa un catechismo riformato per la Valtellina (1553)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 69 (2015), pp. 49-78.

²⁰² G. P. Cermenati, *De gli autori, et compositori dell'errore della messa, et del vero, et falso sacerdotio, et sacrificio*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1551.

²⁰³ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*. Odescalchi era, in realtà, un laico. Su di lui e sul suo periodo retico – di cui si sa pochissimo – si veda M. C. Giannini, *Paolo di Odescalchi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXIX, *ad vocem*.

²⁰⁴ M. Florio, *Apologia ne la quale si tratta de la vera e falsa chiesa. De l'essere, e qualità de la messa, de la vera presenza di Christo nel Sacramento, de la Cena, del Papato, e primato di S. Pietro, de Concilij et autorità loro. Scritta contro a un'Heretico*, Chamogasco [Chamuesch?], per M. Stefano de Giorgio Catani d'Agredina di sopra [per incarico di, e in collaborazione con, Landolfi], 1557. Per l'interlocutore si veda la dedicatoria (*ivi*, c. 12r): «A frate Bernardino Spada fiorentino de l'ordine minor conventuale, al presente predicatore di Bormio in Voltolina».

a lasciare Babilonia (anzi, se possibile, esse sono ancora più oneste). Si tratta comunque di documenti assai utili per capire la condizione delle chiese: lo sono, per ragioni diverse, sia quando a scrivere furono i ministri²⁰⁵ (o in un caso un custode),²⁰⁶ sia quando furono figure sicuramente stimate, ma priva di titoli, come Alessandro Trissino.²⁰⁷ Sempre, e senza eccezioni, risultano preziosi i paratesti che li accompagnano; al di là dei contenuti, essi permettono infatti di stabilire e indagare rapporti intrapersonali e/o situazione concrete di immediato bisogno o preoccupazione da parte delle comunità.²⁰⁸ Rimandi non tanto a persone e episodi, ma a problemi e a questioni scottanti, sono quelli che si possono rintracciare invece in opere dal carattere più marcatamente teologico: è il caso, ma è davvero solo un esempio, del trattato dai forti tratti escatologici sull'Apocalisse (1560) dei mano del ministro di Sondrio Anfonso Conradi.²⁰⁹

1.II. *La presenza protestante in numeri e non*

«Grassante inter Tellinenses calviniana peste»;²¹⁰ «sino que temo que la Valtellina poco a poco toda será lutherana»;²¹¹ «è oramai Chiavenna fatta una Genevretta»; «questa nostra terra piena de lutherani»;²¹² «essendo questa terra principale di Valtellina refugio de Lutherani et centro d'heresie»;²¹³ «la terra di Berbeno et Sondra sono piene d'eresia»;²¹⁴ «nei paesi Grisoni, dove la fede cattolica è labefactata [*guastata*] per l'eresia»;²¹⁵ «un castello de Grigioni, chiamato Poschiavo, dove erano tutti heretici»;²¹⁶ «Hora perché il progresso grande c'ha fatto l'eresia nelli suddetti paesi non è senza

²⁰⁵ Vale la pena menzionare per lo meno, dato il tenore dello scritto, G. da Milano [Della Rovere], *Esortatione al martirio, riveduta, et ampliata*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1552. Si veda al riguardo l'analisi, parziale, in U. Rozzo, *L'«Esortazione al martirio» di Giulio da Milano*, in *Riforma e società nei Grigioni*, pp. 63-88.

²⁰⁶ L. Rasoro, *Sopra un libro intitolato Luce di fede stampato nuovamente in Melano per Gio. Antonio da Borgo in laude della Messa*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1553.

²⁰⁷ Il *Ragionamento della necessità di ritirarsi a vivere nella Chiesa visibile di Gesù Cristo, lasciando il papismo*, d'Alessandro Trissino a fratelli d'Italia è pubblicato in Olivieri, *Alessandro Trissino*, pp. 77-117. Per l'opera si veda anche Id., *Il Ragionamento di Alessandro Trissino (1570): fra «epistola», ragionamento, discorso politico e religioso*, in *Non uno itinere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1993, pp. 73-95.

²⁰⁸ Per quelli vergeriani ci si permette di rimandare di già a F. Zuliani, *General, Private and Victualler in the War waged against the Antichrist: Pier Paolo Vergerio and Italian Protestant Literature*, in *Luther in Italy: Reform and Reaction in the Italian Book World*, edited by F. Bruni, M. Palumbo and S. Parkin, Leiden, Brill, *in corso di stampa*.

²⁰⁹ A. Conradi, *In Apocalypsim D. Ioan. Apostoli commentarius*, Basileae, apud Petrum Pernam, 1560. L'opera venne ripubblicata nel 1574.

²¹⁰ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 56.

²¹¹ Nicolás Alfonso Bobadilla a Juan Alfonso de Polanco, Ponte di Valtellina, 7 gennaio 1559, N. A. Bobadilla, *Gesta et scripta ex autographis aut archetypis potissimum deprompta*, Matriti, Typis G. Lopez del Horno, 1913, p. 255 num. 154.

²¹² Iacomo Pusterla a Carlo Borromeo, Sondrio, 20 ottobre 1577, BAMi, F 140 inf., c. 189r.

²¹³ Carlo Malvino a Carlo Borromeo, Sondrio, 27 gennaio 1578, KBoS, p. 61.

²¹⁴ Il Decano di Coira a Carlo Borromeo, Milano, 8 ottobre 1580, *ibidem*.

²¹⁵ Dalla testimonianza di Giovanni Pietro Stupano, valtellinee, sulla visita di Borromeo in Mesolcina, ABoS, p. 356.

²¹⁶ A. Caraccia, *Vita del Beatiss. Pontefice Papa Pio V dell'Ordine de' Predicatori, con l'opere sue meravigliose*, Pavia, per Giacomo Ardizzoni et Gio. Battista Rossi, 1615, p. 8.

manifesto pericolo d'infettar la Italia, per la parte d'essi paesi che resta di qua da monti sì vicina alla Città istessa di Milano»;²¹⁷ «ut nisi Deo miserante, qui occurrat; brevi (quod averat Deus) populos universos, qui tamen Itali sunt, occupaturum penitus videatur»;²¹⁸ «restano due valli, quella di Chiavenna [...] si può dir tutta ammorbata d'heresie»;²¹⁹ «quella diocesi piena di heretici».²²⁰ Ulteriori esempi di affermazione dello stesso tenore si potrebbero moltiplicare quasi *ad libitum*: specialmente agli occhi di osservatori esterni e di religiosi cattolici (locali e non) la presenza protestante nella Rezia italoфона risultò ampia, diffusa, a tratti soverchiante. Se si guarda invece alle cifre – pur nella loro costretta approssimazione – ne emerge un quadro assai diverso; la componente deu «senza messa», anche con tutti i distinguo che si vedranno, rimase nei numeri sempre marcatamente minoritaria. A credere anzi ad alcune fonti la presenza protestante sarebbe stata così ristretta da far domandare se, all'evidente esagerazione delle stime, corrispose anche una drammatizzazione del suo valore e del suo impatto. Si ritiene di no: se i numero furono infatti limitati, ma non minimi, il caso retico pare l'ennesima conferma dell'impatto che una minoranza organizzata e decisa possa avere sulla vita di una maggioranza dolente. Prima di tornare su questo punto urge però guardare alle aride cifre.

i. *I numeri*. Varie sono le difficoltà che caratterizzano il tentativo di ricostruire la demografia della Rezia italoфона nel lungo Cinquecento, non solo per quanto concerne la componente protestante.²²¹ In assenza di registri d'anime, gli unici dati coevi di cui disponiamo e che siano sistematici (almeno nelle intenzioni) sono quelli forniti, per le sole Valtellina e Valchiavenna, dalle visite pastorali di Feliciano Ninguarda (1589) e di Filippo Archinti (1614-1615). Sono documenti lunghi da essere scevri da problemi di lettura: ai limiti congeniti di questo genere di fonti – a partire dalla registrazione per *fuochi* – si somma il fatto che gli evangelici sfuggissero all'autorità dei visitatori che, per contarli, dovevano basarsi su notizie fornite da altri; un fatto che potrebbe aver complicato le cose sia per i centri più popolosi sia per quelli più remoti. Inoltre, pendeva sui presuli una spada di Damocle: già con gli anni '60 infatti le autorità retiche fecero esplicita proibizione ai religiosi cattolici di stilare liste di riformati. Nel 1570 il parroco di Ponte, Antonio Maria Scotti, subì un processo proprio

²¹⁷ *Istruzione generale del Stato de Grisoni* di Carlo Borromeo (1584), pubblicata in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, pp. 701-717 (p. 710 per la citazione). Identificazione dell'autore e datazione sono stati dati in A. Lanfranchi, *La rivolta di Sondrio e il processo all'arciprete Gian Giacomo Pusterla nel 1584*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 68 (2015), p. 89.

²¹⁸ C. Bascapè, *Vita e opere di Carlo arcivescovo di Milano cardinale di S. Prassede*, Milano, ODC, 1965, p. 572.

²¹⁹ G. Botero, *La terza parte delle relationi universali*, Brescia, Appresso la Compagnia Bresciana, 1599, p. 110.

²²⁰ Cesare Speciano a Girolamo Rusticucci, Madrid, dicembre 1586, cit. in N. Mosconi, *La nunziatura del cremonese Cesare Speciano negli anni 1586-88 alla corte di Filippo II su documenti inediti dell'Archivio Segreto Vaticano*, Roma, Regia Deputazione di Storia Patria. Sezione di Cremona, 1939, p. 53.

²²¹ Pagine preziose – per l'illustrazione di tali problemi e per le soluzioni che vi sono proposte – sono quelle di Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, pp. 200-206. Specialmente per la scarsità di stime sulla popolazione della regione vale la pena segnalare quella, sino ad oggi sfuggita, di Vergerio. Il quale calcolò molto sommariamente («diciamo per un esempio che in quelle due valli [Valtellina e Valchiavenna]») una popolazione adulta di «cinquanta mila anime». [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. F2r-F2v.

per averne redatta una.²²² Forse non è un caso che l'Archinti, in un momento di forte tensione – per la recente costruzione cioè da parte spagnola del forte di Fuentes²²³ – sia stato assai meno solerte del suo predecessore, preferendo fornire delle stime solo nella *Relatio ad limina*.²²⁴ Divisi insomma tra il bisogno di darne conto, e il timore di farlo, è facile del resto notare un'attenzione da parte degli osservatori cattolici anzitutto per i «grandi della terra» (per convertire i quali, parrebbe, valeva la pena anche correre qualche rischio) mentre i dati raccolti per gli «heretici [...] plebei» si fanno sovente generici e distratti (specialmente tanto più allontanandosi dai principali centri urbani).²²⁵ Guglielmo Scaramellini ha attentamente analizzato i dati forniti da Ninguarda e ha calcolato, per gli inizi degli anni '90 una popolazione in Valtellina e Valchiavenna rispettivamente di 60-61.000 e 10.000 abitanti, dei quali 1.400-1.475 e 1.180-1350 protestanti (in percentuale 2,3%-2,4% e 11,8%-13,5%) corrispondenti a totali 2.580-2.850 (3,60%-4,0%).²²⁶ Alcune stime – e si sottolinea stime – dell'epoca sono più favorevoli ai protestante: Borrone (nel 1601) ne contò 2.500 e 800;²²⁷ un anonimo (nel 1619) li valutò in 5.000 e 2.000.²²⁸ Andreas Wendland, cui si deve la scoperta del memoriale del 1619, ritiene però (seguendo anche quanto riportato dal marchese di Meregnano) che gli evangelici i valtellinesi fossero più probabilmente 2.000, fissando il totale a 4.000, per un 5% percentuale.²²⁹ Archinti valutava, sempre in Valtellina, “a stento” 3.000 anime; conti alla mano comunque il doppio di quanto indicato dal suo predecessore.²³⁰ Fra l'altro, fatti salvi alcuni esempi notevoli, pare chiaro che Ninguarda diede conto solo saltuarimento dei forestieri residenti. Che fosse cosa deliberata lo prova la comparsa di costoro, e in quanto gruppo numeroso, nella *Relatio ad limina* del 1593.²³¹ La necessità di correggere (almeno un poco) al rialzo i numeri forniti da Ninguarda è suggerita pure dalle indagini condotte da Saveria Masa, a partire dai documenti notarili, sulle comunità di Chiasa Valmalenco e di Ardenno Castione: in entrambi i casi la presenza protestante è risultata più cospicua, senza però che le annotazioni del presule ne venissero radicalmente stravolte.²³² Anche consultando i dati su Teglio alla luce delle recenti indagini di Pietro Negri e Gianluigi Garbellini emerge un quadro simile. Lo stesso vale, come si vedrà, per

²²² Lanfranchi, *Aspettare che lo scorpione*, p. 62.

²²³ Per la vicenda – comprese le tensioni che provocò – rimane essenziale A. Giussani, *Il Forte di Fuentes. Episodi e documenti di una lotta secolare per il dominio della Valtellina*, Como, Ostinelli, 1905.

²²⁴ Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, pp. 203-206. La *Relatio* è pubblicata in *VPAr*, pp. 679-694.

²²⁵ Cfr. e.g., il caso di Teglio, di cui Ninguarda registra 39 fuochi, ma menziona 14 maschi adulti, presumibilmente padri di famiglia, e si accontenta di annotare che «Reliqui vero haeretici illius oppidi sunt omnes plebei», *VPNi*, p. 100.

²²⁶ Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, pp. 200-201.

²²⁷ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, pp. 179-181.

²²⁸ A. Wendland, *Republik und «Untertanenlande» vor dem Veltliner aufstand (1620)*, «Bündner Monatsblatt», 3 (1990), pp. 182-213 (cfr. in particolare p. 210).

²²⁹ Taplin, *The Italian Reformers*, p. 256.

²³⁰ «in tota valle vix ad tria milia ascendat», *VPAr*, p. 682. Archinti sicuramente sovrastima però la popolazione totale: Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, p. 204. Alcune sue stime – come quella circa la popolazione protestante di Chiavenna («tertia pars pestiferis Calvinii erroribus infecta», *VPAr*, p. 689) – sono però precise.

²³¹ «exteri et peregrini plures qui ad habitandum aliunde confluxerunt», *Feliciano Ninguarda riformatore cattolico*, p. 249.

²³² Masa, *Fra curati cattolici*, p. 52. I risultati della ricerca su Ardenno Castione, al momento non ancora pubblicati, sono stati comunicati oralmente a chi scrive in data 26 novembre 2021.

Montagna. Significativa, e però forse eccezionale, è il caso di Tirano, dove Ninguarda segnalò una cinquantina d'eretici (menzionandone però solo 31) mentre Archinto ne triplicava il numero.²³³ Se le stime che si ricavano da Ninguarda sono insomma da aggiustare per eccesso (ricordandosi pure che esse escludevano «*exteri et peregrini*»), rimane il fatto che, anche se si volessero accettare acriticamente le stime più rosee e generose, non vi sarebbe modo di far superare ai protestanti la soglia dei 7.000 abitanti su 70.000.²³⁴ Il 5% segnalato da Wendland parrebbe anzi l'approssimazione massima cui sia dato giungere senza forzare indebitamente la mano. Si è fatto notare recentemente del resto che i dati di Ninguarda e di altri sacerdoti cattolici non sarebbero «fonte attendibile» non da ultimo per l'«ovvio interesse dei curati cattolici locali a minimizzare la presenza protestante sul territorio di propria pertinenza».²³⁵ La cosa non pare convincente: da una parte perché contraddirebbe le ragioni alla base della raccolta di quei dati,²³⁶ ma più ancora perché furono gli stessi protestanti, passate le speranze iniziali, a riconoscersi come una minoranza, dai numeri limitati.

Stabilire i numeri dei «senza messa» in Valtellina e Valchiavenna non esaurisce però le questioni demografiche perché, sempre che ci sia bisogno di ricordarlo, anche le valli sovrane di Bregaglia, Poschiavo e Mesolcina conobbero una presenza protestanti, spesso significativa; nel caso della Bregaglia addirittura di maggioranza assoluta. I dati che abbiamo sono però ancora più scarsi e più insicuri di quelli circa le terre soggette.²³⁷ Per le tre vallate infatti non solo non disponiamo di visite, ma neppure del minimo documento che registri in qualche forma la popolazione. Abbiamo, tutt'al più, poche stime complessive (spesso successive), che però – quando si prendono la briga di spacchettare i dati per le singole Leghe – non fanno distinzione tra i vari gruppi linguistici lì presente, o tra i confini delle valli: valga per tutti l'esempio del già ricordato Borromeo. Il protrarsi di questa condizione nel secolo successivo, con in più la sostanziale assenza dei *libri animarum* (e per la presenza protestante, e per le difficoltà di attuare, tra i cattolici, le disposizioni tridentine), non offre ulteriori appigli. L'unico modo che rimane per averne almeno *un'idea* è volgersi ai primi dati certi, e cioè il censimento del 1850.²³⁸ Si è assai lontani nel tempo, ma due riflessioni portano a ritenere l'operazione legittima: la grande distanza dalla fluttuazione seicentesca;²³⁹ le condizioni socioeconomiche della regione non

²³³ Cfr. *VPAr*, pp. 116-117 e *VPAr*, p. 685.

²³⁴ Per una stima al 10% della popolazione *massima* dei riformati valtellinesi cfr. quanto riportato nel 1583 da Carlo Borromeo al «Nunzio di Francia»: «quei paesi sudditi di qua de' Monti sono delli dieci i nove catolici», *ABoS*, p. 326.

²³⁵ Fiume, *La Bibbia ferita*, pp. 13-14, 153 n. 7 (per la citazione).

²³⁶ Perché «è proprio per valutare di persona e realisticamente le presenze riformate all'interno del territorio diocesano che i prelati insistono molto con le Leghe per ottenere l'autorizzazione a svolgere le visite pastorali (e le Leghe sono tanto restie a concederla) e se ne accollano gli oneri (anche finanziari), le fatiche, i rischi (entrambi i presuli ricordati sono costretti ad accelerare il loro itinerario per le minacce degli estremisti locali e grigion) di un percorso protratto nello spazio e nel tempo, comunque faticoso», Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, p. 202.

²³⁷ Chi scrive è specialmente riconoscente a Guglielmo Scaramellini per aver voluto discutere lungamente di questi problemi con lui.

²³⁸ *Bevölkerungsentwicklung der Bündner Gemeinden, Kreise und Bezirke (1850-1990)*, in *Handbuch der Bündner Geschichte*, IV, *Quellen und Materialien*, pp. 326-337.

²³⁹ Cfr. D. Papacella, *L'ordine delle anime. Appunti di demografia storica del '700 poschiavino*, «Quaderni grigionitaliani», 69 (2000), pp. 249-262.

ancora mutate né dai flussi migratori né da miglorie alla (povera e limitante) produzione agricola alpina. Il censimento elvetico, effettuato in modo capillare (e cioè per *Bezirk/Distretti* e per *Kreis/Circoli*), offre finalmente i primi dati analitici sicuri per la popolazione delle valli italofone: 1.536 unità la Bregaglia, 3.888 la Val Poschiavo, 6.165 unità la Mesolcina). In mancanza di meglio, ma come si è provato a spiegare non a caso, pare plausibile tenere, come perfettibile ipotesi di lavoro, una popolazione delle valli sovrane italofone sul finire del Cinquecento di circa 12.000 abitanti (arrotondando per eccesso in virtù dell'emigrazione dell'Italia che, pur meno forte che nelle terre soggette, toccò anche queste vallate). Il primo punto che va fatto è, pertanto, che anche a voler postulare (ma su che dati?) discrepanze sensibili, nell'orbita per intendersi delle migliaia di unità, si rimane lontanissimi dalle 71.000 unità delle Valtellina e Valchiavenna della fine del '500.

Se i dati assoluti della popolazione sovrana italoфона non si sono conservati, disponiamo invece di attestazioni coeve circa i rapporti percentuali delle due comunità. La Bregaglia era passata quasi interamente alla Riforma;²⁴⁰ per la Val Poschiavo si parla di un terzo, a volte di metà, della popolazione fattasi riformata;²⁴¹ per la Mesolcina, la meno studiata, possiamo ricavare una proporzione grazie al carteggio borromaico. Il presule milanese, che riteneva esserci un protestante ogni nove cattolici in Valtellina e Valchiavenna, notava pure che, lì, vi era «minor numero d'heretici in proportione di quello erano nella Valle Mesolcina».²⁴² Lo faceva, si noti, scrivendo a meno di un anno dalla lunga e dettagliata visita pastorale da lui condotta personalmente, e incentrata proprio sulla lotta all'eresia;²⁴³ egli, inoltre, aveva fatto propria, da tempo, la battaglia di non esagerare i numeri della componente protestante.²⁴⁴ Il dato circa la Mesolcina, insomma, non pare da rigettare e sembra lecito calcolare quindi per la valle un 10% di protestanti (sebbene con la possibilità non peregrina di dover correggere al rialzo). Provando a tradurre le percentuali in numeri, e ricordando un'ultima volta la valenza ipotetica dei dati, vorrebbe dire c. 1.500 protestanti in Bregaglia, c. 1.550 in Val Poschiavo (li si è calcolati quali 2/5 del totale), c. 620 in Mesolcina. Fossero confermate queste notizie l'intera popolazione protestante italoфона retica si attesterebbe a circa 6.650 unità (su 84.000) e, pertanto, al 7.9% complessivo. Se si guarda invece alle singole vallate – e va sempre rammentato che i tre territori *de jure* non confinavano tra loro, ma erano frammistati proprio dalle vallate oggi italiane – parrebbe emergere una presenza riformata sostanzialmente equivalente a livello di numeri assoluti in Bregaglia, Valtellina e Poschiavo e di solo poco inferiore (un 10%) in Valchiavenna. La componente valtellinese e valchiavennasca quindi, sebbene in minorità politica, nelle cose pertinenti la fede aveva ottime ragioni

²⁴⁰ P. Roth, *Bregaglia*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, pp. 44-59.

Tranne piccole sacche di resistenza per un po' capeggiate, sino alla loro conversione, dalla famiglia dei Salice-Soglio. Manca uno studio di queste resistenze. Se ne trovano comunque echi in P. P. Vergerio, *Delle statue et immagini*, [Tubinga, Ulrich Morhart?], 1553, p. 6 e in [Id.], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. Er-En. Si veda però, soprattutto, il costituito di Aurelio Cicuta (30 maggio 1564), successore di Vergerio come ministro a Vicosoprano, il quale sostenne che «In publico si predica alla usanza Lutherana, et non si dice messa, et questo so introdotto dal Vergerio: ma in qualche casa privata si dice privatamente la messa», ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 18, fasc. 5, cc. n.n.

²⁴¹ D. Papacella, *Poschiavo*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, pp. 122-124.

²⁴² Carlo Borromeo a Filippo II, 14 settembre 1584, *ABoS*, p. 400.

²⁴³ Boldini, *Documenti*.

²⁴⁴ Cfr. Carlo Borromeo al «Nunzio di Francia», 21 luglio 1583, *ABoS*, p. 326.

per ritenersi, e agire, su un piano di sostanziale parità rispetto ai confratelli sovrani. Per la Mesolcina infine, legata strettamente alla Valchiavenna, si preferisce sospendere il giudizio prima di tornare a trattarla più nel dettaglio: si tratterebbe comunque di numeri non infimi, né in assoluto né in percentuale; un fatto in sé rimarchevole (proprio come lo è accorgersi che i dati sono ricavati da affermazioni di Borromeo e che gli atti della visita pastorale dello stesso menzionano invece, tra convertiti e ostinati, non più di una cinquantina di riformati).

Per comprendere l'effettiva rilevanza della componente protestante italoфона retica non ci si deve fermare ai meri numeri. Si tratta di un punto su cui sarà necessario soffermarsi lungamente. Prima di procedere è importante provare a chiarire una differenza carica di conseguenze: quella tra *chiesa* e *comunità* o, per usare una terminologia non così immediata, ma che il grande vantaggio di essere assai meno ambigua, tra *assemblea* e *congregazione*.

ii. *Assemblee e congregazioni*. Con *Congregazione* si indica il gruppo di fedeli, uomini e donne, formalmente aderenti a una specifica comunità (esistente prima di ottenere l'utilizzo di una chiesa),²⁴⁵ alla quale dovevano chiedere d'essere ammessi, e dalla quale potevano essere sospesi o espulsi. Alla congregazione spettava la scelta del ministro e i suoi membri maschi adulti godevano del diritto di voto (attivo e passivo) nell'elezione di quel concistoro cui era delegata l'amministrazione non solo della disciplina ecclesiastica e di varie questioni interne, ma anche delle risorse economiche della congregazione stessa (§ 4.II.i.). In caso di bisogno tra i suoi membri venivano quindi scelti procuratori e rappresentanti che facevano le veci della congregazione (in quanto vera e propria persona giuridica)²⁴⁶ di fronte al potere politico, tanto in loco quanto alle diete delle Leghe. Con *assemblea* si intende invece il momento comunitario – spesso, ma non necessariamente, svolto in chiesa e che, come si vedrà, era di fatto vincolato dalla presenza di un ministro officiante – nel quale la congregazione dava testimonianza pubblica della propria fede in Cristo e nel suo Evangelio. Occasione principe e centrale era ovviamente il culto domenicale (e quattro volte l'anno la celebrazione della cena), ma l'*assemblea* si riuniva anche per le prediche settimanali, i battesimi, i matrimoni, i funerali. Erano però questi, salva la cena, dei momenti di regola aperti, cui prendevano parte tutta una serie di persone che non avevano aderito formalmente alla congregazione propriamente detta. Per il discorso più generale che si sta provando a fare ciò, significa che riuscire a individuare o a contare i membri delle diverse congregazioni – come fanno quelle visite pastorali su cui tanto ci si è soffermati e ancora ci si soffermerà – permette, nel migliore dei casi, di fotografare quanti avessero aderito formalmente alla nuova fede in questo o quel centro abitato, ma tace per tutti quegli altri frequentatori delle assemblee; occasionali e non, locali e stranieri. Va quindi anticipato che non è soffermandosi sulle mere congregazioni, o sui loro numeri, che è davvero possibile valutare l'impatto che ebbero le assemblee nella vita religiosa; di un determinato paese come di una tale vallata.

²⁴⁵ Si cfr. il caso tardo – e per questo più facile da seguire nelle sue dinamiche – della fondazione della chiesa di Villa di Chiavenna Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 79.

²⁴⁶ Cfr. Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 76-77, 157.

Tra i locali, le assemblee vedevano la partecipazione – particolarmente forte nei primi decenni, ma mai venuta meno, né ridotta a numeri irrilevanti – tanto di curiosi quanto di simpatizzanti, oltre che di irrisolti e inclini che non avevano ancora fatto un passo formale di adesione (§ 1.II.v.). Tra parentesi va ricordato pure che capitava che le frequentassero cattolici che, pur magari non ostili, non stavano valutando in quel momento un cambio di confessione (sebbene proprio questi contatti le avrebbero poi potute favorire): per matrimoni, funerale, battesimi, non infrequentemente – sebbene sia questa pratica sia la stessa presenza vennero contrastate – in quanto padrini o testimoni di nozze. Sempre tra chi viveva nella regione vanno ricordati gli esuli dall'Italia, protestanti e filo-protestanti, i quali non sempre ebbero vita facile nel vedersi riconosciuta la propria adesione formale alle congregazione, pur partecipando – a volte da anni – alla vita delle chiese.²⁴⁷

Ruolo e importanza delle assemblee sono però specialmente evidenti quando si guardi ai forestieri. Vi erano infatti cittadini grigioni che si trovavano a vivere al di qua dei monti periodi più o meno a lunghi (governatore e ufficiali erano quelli più in vista, ma lungi da essere gli unici) senza per questo recidere i legami d'appartenenza con le congregazioni d'origine, o altri ancora che vi si trovavano solo di passaggio (si pensi a mercanti e commercianti che vi giungevano per partecipare a fiere e mercati nelle terre soggette, o chi si dirigeva o venivano dalle cure ai celebri Bagni di Bormio).²⁴⁸ A questi vanno quindi aggiunti altri stranieri protestanti – conosciamo non solo zurigani e sangallesi,²⁴⁹ ma anche tedeschi, francesi e ungheresi – che per un certo periodo della loro vita risiedettero nella Rezia italoфона senza ottenerne la borghesia (un fatto che rende assai più complesso rilevarne la presenza). Tutti costoro comunque, quando nella regione, erano soliti frequentare le assemblee del luogo.²⁵⁰ Lo stesso dicasi anche per un altro gruppo di residenti temporanei di medio periodo: i

²⁴⁷ I due casi più celebri sono quelli di Chiavenna e Morbegno: si veda al riguardo, rispettivamente, Zucchini, *Riforma e società*, pp. 41-49 e S. Xeres, *Morbegno e la bassa valle*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, p. 82.

²⁴⁸ Si pensi per lo meno alla visita di Gessner durante il suo viaggio retico nel 1561: R. Steiger, *Conrad Gessners Itinerar seiner Bündner Reise von 1561*, «Gesnerus», 35 (1978), pp. 214-223. Ancora più significative paiono poi le visite in Valtellina di prelati cattolici motivate proprio con la scusa – insindacabile però! – della visita ai bagni. È il caso Borromeo (nello sconfinamento sino a Tirano, dalla Valcamonica, nel 1580) e di Giovanni Francesco Bonomi due anni prima. Si vedano, per l'ultimo caso, la lettera a Carlo Borromeo Morbegno, 14 luglio 1578, *NBo*, I p. 144 num. 119 e e la sua relazione a Marcantonio Maffei, datata Como, 20 agosto 1578, *ivi*, pp. 159-178 num. 140; in particolare per i bagni pp. 144, 162-167 (curiosa e significativa la vicenda qui narrata per cui il vescovo vi trovò «una monaca Bresciana de Calini, mia parente» che egli aldò a visitare per sapere «come era venuta ai bagni et se di ciò teneva licenza da superiori»). Si veda poi quanto raccontato Vergerio a Cristoforo del Württemberg (Sondrio, 16 giugno 1563, *BCbVe*, p. 390 num. 184): «Quare cum audirem, commendari thermas Bormatianas, quae sunt in Valtellina, vellem experiri illas quoque, sic Deo suadente in Valtellinam veni, ubi non desunt amici, quamquam adversarii quoque in causa religionis non desint», dove si menziona anche Ambrogio Marzio. Cfr. anche la lettera da Tubinga, 16 giugno 1562, *ivi*, pp. 350-351 num. 156.

²⁴⁹ Per i sangallesi, che meriterebbero studi ulteriori, cfr. comunque C. Bonorand, *Valtellina e Valchiavenna: vie di transito librario dal nord verso l'Italia*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 21-31 (in particolare, ma non esclusivamente, p. 31) e, soprattutto, Id., *Vadian und Graubünden. Aspekte der Personen- und Kommunikationsgeschichte im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, Chur, Staatsarchiv Graubünden, Terra Grischuna, 1991, pp. 127-181.

²⁵⁰ Si cfr., detto per la predicazione nella chiesa di Piuro prima del 1573, «E la medesima testimonianza faranno ancora molti forestieri, ancor de' nostri illustrissimi signori, i quali a sorte in diversi tempi passando e

giovani, e bambini e ragazzi, originari d'altre zone delle Leghe (e di quei territori elvetici che avevano coi Grigioni i vincoli più stretti) mandati «a dozena» per un periodo che variava tra alcuni mesi e qualche anno. Costoro erano cioè affidati a un locale, di norma un ministro o un maestro (più raramente un nobile) col fine di andare a scuola e di imparare l'italiano. Che i ragazzi «a dozena» fossero soliti seguire il maestro e temporaneo *pater familias* quando questi e la sua famiglia prendevano parte alle locali assemblee aiuta a spiegare il timore espresso dal vicario del vescovo di Coira alla notizia che il nipote di questi fosse stato affidato al maestro Francesco Negri, notissimo «heretico» e però il cui insegnamento, da quanto ci è dato sapere, si era sempre limitato ai soli classici greco-latini, tutt'al più a un po' di poesia volgare.²⁵¹ Nei decenni successivi il dibattito nel mondo cattolico alpino e subalpino sull'opportunità di questa pratica si fece così intenso – per le ripetute notizie di questo o quel giovane tornato convertito²⁵² – da contribuire grandemente alla decisione di Borromeo di fondare a Milano

ascoltandolo, ne sono di maniera rimasti soddisfatti che tutti ad una voce dicono che tra i ministri italiani di queste valli non udito il meglio», Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 641. Il bregagliotto «Guberto Salis» e lo zurigano «Giovanni Giacomo Olzallo», entrambi «abitanti di Teglio» ed entrambi testimoni di un atto che sanciva l'elezione di due procuratori della chiesa evangelica di Teglio alla fine di un incontro cui aveva preso parte l'intera comunità (ASSo, *Notarile*, b. 2744, notaio Andrea Pozzi, 19 luglio 1590, cc. 456r-456v) sembrano l'esempio perfetto di protestanti stranieri attivi regolarmente in una assemblea senza far parte ufficialmente della congregazione. Per l'episodio si veda anche Negri, *La comunità protestante*, p. 166. Casi di retici ed elvetici residenti nelle terre soggette non sono rari nelle visite: si cfr. per lo meno *VPNi*, pp. 30 («Poncinus de Berna», a Mello), 123 (dove la segnalazione si deve al fatto che le due donne erano ritenute di prossima conversione) e *VPAr*, p. 689 (là dove per Chiavenna si parla di «innumerorum ex ipsis Rhaetis ibidem domicilium trahentibus»). Ulteriori esempi di stranieri che dovettero partecipare più o meno a lungo alla vita delle locali assemblee furono i tedeschi Melchior Foch di Heidelberg, abitante a Sondrio attorno e 1574, e «dominus Paulus Nesvigher, filius magnifici domini ... [sic], civis Ratisbonae, habitator Clavennae» nel 1609. Quest'ultimo compare tra i testimoni di una delle varie ultime volontà di Ulisse Martinengo – in documenti quindi dall'acuto valore religioso – ed è accompagnato esclusivamente ma noti membri della chiesa chiavennasca (ASSo, *Notarile*, b. 1806, notaio Carlo Stampa, 5 ottobre 1609, cc. n.n.). Foch, prima di abbandonare la famiglia, aveva infatti a tempo a sposarsi di fronte al ministro con la bresciana Vittoria Baldoni di Barco (di cui fu «legittimo marito» e dalla quale ebbe una figlia di cui era «legittimo padre»: ASSo, *Notarile*, b. 2860, 2 marzo 1561, cc. 87r e 124r e b. 2861, c. 157; per la vicenda di Vittoria si veda anche Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 131-133). Un altro caso certo è quindi quello del famiglia tedesco di Zanchi, il protestante Friedrich Sylburger, rimasto in città durante il pastoralato del suo patrono: H. Meylan, *Girolamo Zanchi et son «Famulus»*, in *Studi in onore di Alberto Pincherle*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 38/1 (1967), pp. 396-402. Per la presenza «stabile» di mercanti, spesso riformati, a Piuro si veda la testimonianza di Giovanni Battista Apollonio: «vi erano mercanti di Alemagna, Ongaria, Genova, Milano et di molte altre parti del mondo», Burckhardt, *Bericht*, p. 246. Anche tra i genovesi, fra l'altro, non è da escludersi la presenza di protestanti; oltre al celebre Nicolò Camulio, abitante a Piuro, si devono menzionare i liguri Antonio Giustiniano, Giovanni Battista Giustiniani, Giovanni Paolo Giustiniani e Lorenzo Anfossi, tutti protestanti (spesso con tendenze antitrinitarie) e tutti legati al borgo alpini: cfr. *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini, ad indicem*.

²⁵¹ «Jakobo Traverso mantiene uno suo filiolo a la schola di Francesco Niger luterano in Clavenna», Vincenzo Quadrio a Thomas Planta, Chiavenna, 3 giugno 1551, N. von Salis-Soglio, *Die Familie von Salis. Gedenkbücher aus der Geschichte des ehemaligen Freistaates der drei Bünde in Hohenrhätien (Graubünden)*, Lindau i B., Stettner, 1891, p. 69 n. 4. Per la scuola chiavennasca di Negri si rimanda a G. Giorgetta, *Francesco Negri a Chiavenna: note inedite*, «Clavenna», 14 (1975), pp. 38-46.

²⁵² Basti qui un caso, ma prezioso per cogliere le implicazioni di queste conversioni. L'8 gennaio 1584 un gesuita informava Borromeo da Roveredo che «Il Ministrale di Soaz ha un figlio, il quale è stato in Germania mi pare dui o tri anni et ha atteso alle lettere sotto la disciplina di Maestro heretico, dal quale ha imbevuto molte opinioni contrarie alla cattolica fede». L'ufficiale, pertanto, «desidera [il ragazzo] esser collocato nel Collegio di Todeschi», *KBoS*, p. 196; Boldini, *Documenti*, 30 (1961), p. 197. Tre mesi

(perché ci si spostava, si ricordi, anzitutto per apprendere l'italiano) il *Collegium Helveticum*. Se con gli anni andò diradandosi la presenza di ragazzi cattolici posti a «dozena» presso riformati il flusso di protestanti non solo non venne meno ma, col finire del '500, si intensificò, specialmente da Zurigo (con la quale si stabilirono anche veri e propri scambi).²⁵³ Un luogo a sé in questa vicenda l'ebbero i locarnesi, oramai rifugiati sulla Limmat, soliti a mandare a studiare i propri figli presso il maestro Giovanni Beccaria, che già membro della comunità era rimasto a vivere a Chiavenna (né mancarono di farlo, e ben si capisce, quando nel 1570 egli provò a tornare a Mesocco).²⁵⁴ Almeno nei primi decenni del '600, comunque, il bacino d'utenza si era addirittura allargato, da quello originario posto nella Svizzera orientale, sino a Basilea²⁵⁵ e a Ginevra.²⁵⁶

Per quanto concerne gli italiani invece, l'emigrazione stanziale e definitiva (tipica prima dei banditi, del lapsi e degli inquisiti, poi col venir meno delle speranze di poter convertire la Penisola all'Evangelio, estesa a un numero sempre più vasto di protestanti e filo-protestanti), pur nella sua grandissima importanza, non va tenuta per l'unica. È esistita infatti anche una emigrazione temporanea di protestanti, mossi dal preciso piano di rimanere in Rezia tempi brevi e precisi: tra costoro vi era chi cercava respiro dalle persecuzioni (e dal timore di cedere e d'abiurare),²⁵⁷ quindi parenti di esuli che, sebbene passati alla nuova fede, avevano scelto di rimanere a vivere in Italia,²⁵⁸ ma anche loro amici e

dopo si tornò a insistere col cardinale in quanto «havendo come mi è stato riferito in sì piccola età tentato seminar le molte heresie nelle qualle esso si trovava». Benedetto Gallo a Borromeo, Soazza, 26 marzo 1584, Boldini, *Documenti*, 30 (1961), p. 208.

²⁵³ Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 282-285. Per un periodo precedente si veda anche la lettera di Scipione Lentolo a Johannes Wolf, Chiavenna, 4 agosto 1570, ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 39, c. 605.

²⁵⁴ Cfr. la lettera di Jodocus Segisser («Capitano della Guardia de' suizeri di N.S.») a Carlo Borromeo, [Roma, 1570]: «io gl' havevo scritto sopra il discacciar l'heretico Canessa da Mesochio et di prohibir che questi di Locarno non mandino li loro figlioli alle schole heretiche», *KB&S*, p. 134.

²⁵⁵ Per un caso basileese che implica del resto di precedenti si veda: «La sua raccomandatione poi, che mi fa ancora essa di questo giovenetto non sarà superflua, ma aggiunta con l'altre mi servirà di maggior stimolo a tenere conto benché in questa mia vecchiezza accompagnata da gravi infermità io non sia così atto, come forse altre volte, ad allevare simili giovenetti nobili, ma farò quel tanto che potrò, sperando d'essere iscusato se in qualche cosa mancassi non già per mancamento di buona volontà, or affettione, ma di potere». Scipione Calandrino a Jacob Zwinger, Sondrio, 3 febbraio 1602, UBB, Frey-Grynaeus, I 15, num. 51.

²⁵⁶ Cfr. «Prodeunt nascentis academiae [il collegio evangelico di Sondrio] nutritores primi, Genevenses nonnulli et Tigurini», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 81.

²⁵⁷ «Ma se in fatti si ritrova disarmato, debole, senza possa, et che'l timore de la carne prevaglia a le forze de lo spirito, io dico che menor male è il *fuggire per un poco di tempo*, che vergognosamente rinnegare Giesu Christo», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 38-39. Ma cfr. anche, sempre per questo genere di fuga temporanea, *ivi*, p. 76 (in particolare «et che la chiesa non patisca danno per la nostra absentia, io dico che questa fuga non è biasimevole, né contro la parola di Dio»).

²⁵⁸ Specialmente significativo risulta il caso rappresentato dagli abitanti di Gardone, in Valtrompia. Qui, probabilmente grazie a rapporti economici (erano armaioli molto apprezzati in area elvetica), parte della popolazione iniziò a passare alla Riforma e già con gli anni '50 alcuni convertiti cominciarono a insediarsi in Valtellina. Fu però nel 1570 che varie famiglie si mossero *en masse*. Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 89-90. Grazie alla visita di Borromeo nel Bresciano apprendiamo però che vari membri del gruppo erano rimasti a vivere in Italia, conformandosi solo esternamente alle pratiche cattoliche, e avevano anzi mantenuto stretti rapporti, intensificati da viaggi in Valtellina, coi confratelli: «perché i Signori Venetiani pur non confiscano i beni di quei che son condannati per heresia, ma gli lasciano ai suoi parenti o figliuoli o fratelli o altri che dovranno essere heredi, così statà uno in Valtellina, bandito per

conoscenti.²⁵⁹ A questi erano da aggiungere i turisti del sacro che giungeva «in terra de' Grisoni» curiosi di «vedere il modo del viver, il rito et costume di quelle persone et el viver loro».²⁶⁰

È comunque importante tener presente che le assemblee servirono un numero ingente di viaggiatori puri. La presenza di costoro, fra l'altro, non si limitò neppure alle chiese più grandi. Si pensi, giusto per fare un esempio, a Mossini, un nucleo prettamente agricolo posto a mezza costa sopra la ricca Sondrio (città dove all'epoca era attiva una chiesa dotata di ministro), indubbiamente marginale rispetto alla geografia della valle, e però posto all'imbocco della Val Malenco (da cui si giungeva a passi quali il Muretto, il Tremoggia e il Maloja). Qui, una domenica del 1567 il predicante Scipione Lentolo ebbe parole di fuoco per i parrocchiani («disse nella publica predica in pulpito fuor di proposito che erano tanti asini allevati tra le bestie con altre sconcie parolle»); costoro gli replicheranno di lì a poco, con un loro memoriale. A sottolineare la gravità dell'offesa subito fecero notare che in quell'occasione «vi erano ancho de forastieri».²⁶¹ Il fatto che i fedeli non dissero di conoscerli, né si offrirono, alla bisogna, di raccogliere la loro testimonianza, ci dà a intendere che costoro fossero né grigioni né stranieri residenti, né mancomeno esuli italiani, ma viaggiatori di passaggio. Si tenga presente che per i protestanti che dirigevano verso la Penisola le chiese italofone retiche offrivano un'ultima occasione per assistere a una predicazione, per partecipare a una cena, per chiedere il consiglio di un ministro. Stabilirne le attività in Rezia non è semplice, tanto più che il passaggio di questi forestieri è registrato dalle fonti locali per lo più quando successe loro qualcosa²⁶² o se (come nel caso di Lentolo) essi

heretico, et terrà appresso di sé un figliuolo con nome di catholico il quale ritiene i beni ~~et con quello si~~
~~sostenta il padre~~ ma in fatti sono dell'heretico. Et ~~io quando fui~~ a Gardone intesi un caso miserabile,
ch'era succeduto pochi mesi prima in quella terra, che un huomo havendo un figliolo heretico bandito
in Valtellina, voleva mandare una puttina di dodici ~~e tredici~~ anni, ben sua nipote, figliola di quello
heretico, a stare in Valtellina col padre». Carlo Borromeo a Cesare Speciano, Milano, 24 settembre
1580, BAMi, F 57 inf., c. 150r. L'aspettativa però che gli esuli fossero visitati da parenti segretamente
riformati risulta evidente anche dalle insistenti domande durante il processo postumo alla Breseña circa
una visita che le fece il figlio Giorgio mentre si dirigeva presso la corte cesarea a Vienna: ACDF,
Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 696v-697r, 698v, 699v.

²⁵⁹ Si cfr. ad esempio «...fra due o tre giorni al più mi parto per Chiavenna, dal qual luogo vi darò avviso
dell'esser mio. Se voi potrete venirne questa estate a quella volta secondo m'accennaste per una vostra,
mi sarà sommamente caro»; «Quello che mi scrivete di venir a Chiavenna alla fine di questo mese mi è
carissimo et vi priego potendo perseverar in questo proposito», Ulisse Martinengo a Andrea Zaccaria,
Barco, 3 e 18 giugno 1562, Vasoli, *Una lettera di Francesco Patrizi*, pp. 243, 245 (in precedenza il cipriota
era già stato invitato per un matrimonio: *ivi*, p. 221). Nel documenti inquisitoriali ci rimane notizia
soprattutto di dinieghi: «Et quanto a questo capitolo, dico che havendo da far un viaggio a Lione,
costui mi invitava a passare da Teglio et ad abbracciarmi con alcuni, de li quali io haveva de levar
denari, perché io non nego, anzi confesso d'haver preso denari da molti di costoro, et havergli fatti
trafficare come li miei; ma fora del negocio non mi sono inteso con loro», deposizione di Niccolò
Pellizzari, 4 dicembre 1563, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 469. Ulteriore questione è quella delle
visite per ritirare lasciti ed eredità. Per due case rivolti a parenti ancora cattolici (e che si invitata
pertanto a convertirsi all'Evangelio) si veda Garbellini, *Vitalità*, pp. 64, 67.

²⁶⁰ ASVe, Sant'Uffizio, b. 8, fasc. 39, costituito di Gerolamo Allegretti, Venezia, 2 settembre 1550, c. 24r,
edito in Renato, *Opere*, p. 232. Si cfr. del resto anche la vicenda del vescovo Bartolomeo Sirigo: Pastore,
Nella Valtellina, p. 52.

²⁶¹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

²⁶² Si tratta però lo più di morti. Cfr. ad esempio la lettera di Ferrante Amico a Federico Borromeo,
Mesocco, 7 marzo 1610, BAMi, G 203 inf., c. 43: «è morto parimente un *altro* heretico forastiero qui a
Mesocho, sopra del quale ho vigilato quattro giorni et notte, ma mai e stato possibile poterlo

furono testimoni di eventi inusuali. Grazie a fonti epistolari disponiamo comunque di alcuni testimonianze degli incontri tra viaggiatori – tra cui molti studenti²⁶³ – e ministri del luogo.²⁶⁴ Ma tali casi non devono trarre in inganno: questi incontri non si delineavano infatti come soli, ed esclusivi, scambi fra dotti; significativa di una cura d'anime rivolta a tutte le classi sociali è così la documentata attività pastorale di Scipione Calandrino presso le soldataglie mercenarie in transito da Sondrio.²⁶⁵ Ancora nel 1611 un legato di Ulisse Martinengo lasciava alla chiesa di Sondrio un legato per aiutare «poveri delle Chiese Evangeliche et passeggeri per la professione Evangelica».²⁶⁶ Che questi stranieri di passaggio non solo frequentassero le assemblee, ma che vi fossero presenza rilevante, lo ricorda del resto un passo della *Relatio ad limina* redatta da Feliciano Ninguarda nel 1593. A dispetto di quanto emerge dalla sua visita, dove gli stranieri sono ricordati saltuariamente, il presule informò Clemente VIII che le funzioni delle chiese dei territori soggetti fossero frequentate anzitutto da «exteri et peregrini plures».²⁶⁷ Se uno dei due termini indica gli esuli dall'Italia, l'altro non può che attestare un diverso genere di presenza. L'Archinto ricorderà del resto per Sondrio che vi erano «tanti forestieri continui».²⁶⁸

rimuovere dall'opinione sua» (si noti che, a Mesocco, mancava in quel frangente il ministro riformato che, se così non fosse stato, sicuramente si sarebbe occupato del moribondo). Si veda poi caso della morte a Sondrio di un viaggiatore protestante proveniente dalla Val Monastero citato in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 414 n. 962. Sempre per le morti di eretici in viaggio, e per le relative sepolture, cfr. di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 157

²⁶³ Si veda, ad esempio, la lunga narrazione conservata in una lettera a Konrad Pellikan (Padova, 3 marzo 1547) del giovane studente polacco Jan Mączyński dell'incontro e delle discussioni avute con Agostino Mainardo a Chiavenna, prima di passare in Babilonia. ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 47, cc. 148r-151r. Per Mączyński e il suo viaggio italiani si veda Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*, pp. 403-404. Il 20 novembre 1590, giunto a Chiavenna sulla via di Padova in compagnia del fratello, il nobile moravo protestante Karel di Žerotín scriveva a Johann Jakob Grynaeus informandolo, fra l'altro di non aver incontrato il pastore Scipione Lentolo, ma che intendeva farlo al più presto. F. Hrubý, *Etudiants tchèques aux écoles protestantes de l'Europe occidentale à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle*, V Brně, Universita J. E. Purkyně, 1970, p. 58 num. 14. Si cfr. anche l'incontro nel 1561 tra Fabricius e Gassner col ministro di Tirano: Steiger, *Conrad Gessners Itinerar*, p. 217.

²⁶⁴ Si pensi, a mo' d'esempio, al viaggiatore protestante fiammingo Willem Verheiden, transitato da Chiavenna nel 1590 («Ad Clavennam descendimus, quae quodammodo Lacui Lario sive Commensi adiacent, tum viam quoque ad Vallem Telinam aperiunt. Hoc in loco pastorem agebat grandaeus, venerandus, exercitatusque vir Scipio Lentulus Neapolitanus, religiosus quondam magni illius Theologi [i.d. Stucki] discipulus. Huic Stuckii litterae redditae in quibus et scriptum, ut viam ad Venetos nos doceret», J. Verheiden, *Vita Guillelmi Verheiden Belgae, cui accessit Ejusdem de ortu et occasu maximorum imperiorum oratio veneta*, Hagae-comitis, ex officina Alberti Henrici, 1598, p. 35) o all'anonimo inglese appena passato da Chiavenna, venendo da Zurigo, menzionato in una lettera di Lentolo a Stucki da Chiavenna del 29 novembre 1596 («Commendasti mihi, Dom. et Fr. in Christo semper colendiss., non Anglum solum sed proper Angelum», StAZ, E II 365, c. 341).

²⁶⁵ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 123. Sempre per le truppe protestanti di passaggio cfr. anche G. B. Crollanza, *Storia del contado di Chiavenna*, Chiavenna, Giovanni Ogna, 1898, p. 309 (già evidenziato in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 174 e n. 161).

²⁶⁶ ASSo, *Notarile*, b. 2909, notaio Francesco Marliani, 11 marzo 1611, c. 32r (numerazione autonoma del fascicolo).

²⁶⁷ «In partibus vero Rhetorum liber est fidei religionisque usus, et unusquisque pro arbitrio cui vult sectae adheret, proprii tamen incolae admodum pauci sunt qui adhuc a fide catholica dicesserint [sic]; exteri et peregrini plures qui ad habitandum aliunde confluxerunt», *Feliciano Ninguarda riformatore cattolico*, p. 249.

²⁶⁸ *VPAr*, p. 509.

Comunque, per tornare a guardare a costoro, urge ricordarsi che tra i forestieri provenienti d'Oltrampe spiccava anche un importante sottogruppo, quello dei mercanti. Tra costoro alla, ovvia, maggioranza composta di uomini originari da mezza Europa, vi era anche una, importante, minoranza costituita di esuli italiani di prima e/o seconda generazione – spesso residenti in centri a loro volta dotati di chiese italofone come Ginevra o Londra (ma la cosa vale anche per Lione, e per vari centri dell'Europa orientale) – che si erano dedicati alla pratica della mercatura e che proprio in Rezia facevano un'ultima tappa prima di giungere in Babilonia. Non pochi tra questi mercanti d'origine italiana osavano intraprendere quel viaggio (e sfidare il Sant'Uffizio) in virtù di attestati di cittadinanza grigiona che avevano nel mentre acquisito,²⁶⁹ conferma quest'ultima di una conoscenza e di una frequentazione né saltuaria né casuale: non ne avrebbero avuto bisogno, ovviamente, ma di documenti simili rilasciati a cattolici non se ne conoscono.

Per finire pare il caso di guardare a Montagna, un paese neanche troppo piccolo dove nel 1557 i cattolici del luogo concessero, assai mal volentieri, un luogo di culto ai pochi riformati autoctoni. I patti che vennero stilati in questa occasione contengono una clausola che, se non unica, non ci è stata altrove tramandata. Si imponeva infatti ai protestanti locali che non «possint ducere seu inducere aliquam aliam personam forensem dicti communis excepto dicto predicatore suo».²⁷⁰ Essa era in palese fragranza degli articoli approvati a Ilanz nel 1557.²⁷¹ Il passo dà idea di come, anche da parte cattolica, si dovette almeno intuire la differenza che esisteva tra *assemblee* e *congregazioni*. Imponendo quel limite, ci si doveva augurare, la congregazione sarebbe soffocata; per respirare, e vivere, aveva bisogno dell'*assemblea*.

iii. *La presenza protestante: i luoghi*. Avvedersi che le assemblee della regione erano assai più frequentate di quanto i meri numeri (così incerti, si ricordi) delle congregazioni darebbe a pensare è spiegare solo a metà il senso e l'impatto delle chiese nel territorio e, quindi, quell'apparente paradosso

²⁶⁹ Burlamacchi, *Libro di ricordi*, pp. 53, 108 n. 127, 216 n. 6. I mercanti non furono del resto gli unici a ottenere la borghesia a questo scopo. Il caso più celebre è quello di Galeazzo Caracciolo (B. Croce, *Un calvinista italiano: il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in *Vite di avventure, di fede e di passione*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 242), ma lo stesso provato a fare Bernardino Bonifacio: cfr. «Et più vi avertisco che lui passo per le terre de Grisoni per farsi vicino con lori, facendosi fare una bolla con digando che lui pol stare su le terre del dominio venetiano per fare la vita heretica» (costituito di Girolamo Benegno, Venezia, 7 luglio 1558, M. E. Welti, *Giovanni Bernardino Bonifacio, Marchese d'Oria, im Exit 1557-1597. Eine Biographie und ein Beitrag zur Geschichte des Philippismus*, Genève, Droz, 1976, p. 260) e «Vorria farmi vicino de Grisoni et conserte de loro, acciò che havesse una lettera et una facultà de poter praticare sul dominio veneto» (costituito di Francesco Diputollis, Venezia, 7 luglio 1558, *ivi*, p. 261). La borghesia non era del resto una sicurezza di immunità: i ricchi mercanti Alessandro e Francesco Bellinchetti vennero arrestati e imprigionati a Brescia nel 1556, ma per intervento delle autorità retiche vennero liberati (Bundi, *I primi rapporti*, p. 123; M. Firpo, *Vittore Soranzo, vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma, Bari, Laterza, 2006, pp. 358-359, 389-391); fu invece giustiziato il bresciano Marco Zobbia, messo ai ceppi a Bergamo nel 1572, sebbene «era dimandato dalli Signori Gtigion come suo huomo» (P. Rivoire, *Notizie intorno alla Riforma in Italia nei secoli XVI e XVII*, «Bulletin de la Société d'histoire vaudoise», 54 (1929), p. 33).

²⁷⁰ Prandi, *La piccola comunità*, p. 98.

²⁷¹ «et ciascuno possa intrar ad udir senza contraditione alcuna», ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

per cui, in presenza di numeri assoluti indubbiamente ristretti, i cattolici poterono ritenere che la regione fosse invasa nella sua interezza dai «lutherani». Ricordare poi l'indubbio, smaccato, favore che le autorità retiche – da cui dipendeva la legislazione in materia religiosa – riservano per i protestanti delle terre soggette giocò indubbiamente un ruolo, e però chi scrive ritiene che esso non vada sopravvalutato, o che per lo meno non sia qui il nucleo del problema.²⁷² Per farlo si è convinti che si debba comprendere piuttosto la portata della presenza – fisica, concreta, quotidiana – del protestantesimo nella vita dei cattolici italofoeni. la Riforma infatti, in quanto rivoluzione della vita comunitaria, toccò tutti, anche coloro che con questa nulla vollero spartire. Lo fece, fra l'altro, su un doppio livello temporale: sul presente certo, ma anche su un passato prossimo, oramai diversissimo, ma rammentato, da testimoni oculari che si preoccuparono pure che, col passaggio generazionale, non se ne perdesse la memoria (pazienza se idealizzandolo).

La portata rivoluzionaria della presenza protestante aveva a che fare, ovviamente, con persone in carne e ossa e però non solo con queste. Sulle prime si tornerà in conclusione del paragrafo, ora pare il caso di concentrarsi sull'altro aspetto, il meno esplorato.²⁷³ Per farlo, preliminarmente, urge ricordare come, nella prima età moderna, aderire a una confessione religiosa non implicava, tanto, una dimensione personale della propria fede, quanto prevedeva, favoriva, esigeva anzi, una sua manifestazione pubblica. Quando si guarda così ai protestanti retici non ci si può dimenticare come costoro cogliessero ogni occasione della propria vita per fare testimonianza pubblica di ciò che credevano: senza preoccuparsi che questo potesse urtare o dispiacere a chi, errando, perseverava in un altro credo.

Col diffondersi delle nuove idee, con il fondarsi di comunità e di chiese riformate per i cattolici retici cambiò così, anzitutto, l'orizzonte quotidiano. Era mutato ciò che essi vedevano, e ciò che essi udivano. Recandosi da un villaggio all'altro della Rezia italofoena – compresi i territori meridionali valtellinesi dove meno forte era la presenza protestante – il locale (come lo straniero del resto) avrebbe trovato che alle «immagini in luoghi all'aperto» erano «stati cavati gli occhi et usate altre inconvenienze» e avrebbe saputo non solo e non tanto dal proprio parroco, ma addirittura dall'arciprete di Sondrio, che temendo simili profanazioni le autorità religiose preferivano soprassedere dall'erigerne di nuove.²⁷⁴ Non minor fortuna avevano avuto le statue lignee che, ancora a inizio degli anni '50 del '500, erano

²⁷² Per l'aiuto che veniva ai protestanti dalle autorità grigione si veda Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 259, 262.

²⁷³ L'unica eccezione paiono gli importanti accenni in questa direzione in M. Della Misericordia, *Comune Ecclesie. Chiese e società locali in Valtellina e nelle Alpi nel tardo Medioevo*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2015, pp. 39-47.

²⁷⁴ Si veda la *relatione* di Nicolò Rusca per la visita di Archinti: «si va riservato di far immagini in luoghi all'aperto, perché a molti immagini sono stati cavati gli occhi et usate altre inconvenienze», cit. in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 49. Ma cfr. anche quanto riportato da Giovanni Pietro Giussano sulla visita di Borormeo al Santuario di Tirano «Vedendo in quel viaggio le sacre immagini deturpate dagli eretici, alle quali avevano particolarmente cavati gli occhi, ne sentiva dolore estremo, per la grande cecità loro», cit. in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 393.

poste a «tutte le strade».²⁷⁵ Addirittura più acuto era il cambio nei centri urbani, anche per il cattolico più alieno dalle nuove idee, più restio ad avere coi protestanti qualsivoglia contatto: a Chiavenna, dove era comune che le case delle famiglie più in vista avessero le facciate affrescate, alle tradizionali immagini di santi e madonne si aggiunsero nuovi cicli istoriati smaccatamente protestanti. Su uno alto quasi venti metri sulla *Pârt da Mèz*, la via principale della città, e realizzato entro il 1591 si poteva leggere in figure (debitamente sottoscritte) «un vero e proprio “manifesto” ideologico-religioso di contenuto calvinista-ugonotto, che traccia un parallelo tra le vicende bibliche di Giuditta-Oloferne ed Ester-Assuero con quelle dei re di Francia Enrico III ed Enrico IV e conferma l’idea allora corrente dei riformati come nuovo Popolo d’Israele».²⁷⁶ Per chi non avesse voluto alzare così tanto gli occhi sarebbe stato impossibile sfuggire un’altra forma di professione di fede riformata: le iscrizioni con versi biblici e preghiere a Dio decoranti gli architravi di vari abitazioni, popolari incluse, per lo più in latino, ma anche in italiano.²⁷⁷ Tra questi, il «Al solo Iddio sia honore et gloria in sempiterno» affisso nel 1568 sulla casa di Giovanni Antonio della Poncia²⁷⁸ è assai utile per cogliere l’attenta riflessione che sottostava a simili scelte, a cavallo tra rivendicazione del sé e polemica più o meno esplicita. Si tratta di una citazione dalla prima lettera a Timoteo (1,17), presa *verbatim* dalla Bibbia ginevrina di Rustici (1562)²⁷⁹ e che però anche echeggia quei versi finale del *Padre Nostro* così come recitato dai protestanti e che costoro imputavano ai cattolici d’aver indebitamente espunto («perciocché tuo è il regno, e la potentia e la gloria in sempiterno»)²⁸⁰. Infine, grazie a varie attestazioni, possiamo ritenere che fosse proprio questo il saluto solenne che i protestanti italo-foni erano soliti scambiarsi vicendevolmente²⁸¹ e che della Poncia rivolgeva al passante, anche a quello cattolico. Comunque, tra i testi sugli architravi non mancano neppure quelli che facevano esplicito il riferimento a un verso biblico, con tanto della debita sigla abbreviata («Nisi dominus custodiat • psi 127»)²⁸². Questo, posto nel 1592, veniva eretto quando ai laici cattolici era oramai severamente limitata, ma si dovrebbe dire proibita, la frequentazione

²⁷⁵ Vergerio, *Delle statue et imagini*, p. 11. Ma cfr. anche «il popolo [...] mette stridi che vanno infin al cielo quando egli vede che alcun de nostri gliene ha rotta qualche una [statua], sicome fu a san Godentio», *ivi*, p. 12. Per l’opera: Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, p. 284 num. 71.

²⁷⁶ L’affresco è riprodotto in G. Scaramellini, *Chiavenna e la valle della Mera*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, p. 64. *Ivi*, a p. 65, se ne ha dettagliata e penetrante illustrazione.

²⁷⁷ G. Scaramellini, “La fede incisa nella pietra”. *Iscrizioni dottrinali sui portali di Chiavenna*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, pp. 74-77. In generale, sui portali: G. Bertacchi, *Portali in Chiavenna*, «Le vie d’Italia», 38 (1932), pp. 65-70 e O. Aureggi Ariatta e M. Ariatta, *I portali di Chiavenna. Espressione corale di una civiltà*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 37 (1984), pp. 7-37; 38 (1985), pp. 41-71.

²⁷⁸ Si veda la riproduzione in Scaramellini, “La fede incisa nella pietra”, p. 75.

²⁷⁹ «Al solo sapiente Iddio, sia honore e gloria in sempiterno», *Rustici* 1562, c. 87v. Era quella di Rustici la traduzione usualmente impiegata nelle chiese della regione: cfr. Zuliani, *Experiencing Chance*: p. 200-201.

²⁸⁰ *Rustici* 1562, c. 3r (Matteo 6,13).

²⁸¹ Cfr. il saluto inviato dalla chiesa di Chiavenna a quella di Ginevra, «Al solo sapiente et ottimo Iddio, donator di tutti i bene, sia honore et gloria in sempiterno» (aprile 1567, Zucchini, *Riforma e società*, p. 92); quello di Pascale agli amici di Ginevra, «A cui sia honore et gloria in sempiterno» (Napoli, 10 maggio 1560, BBB, 716, c. 357r); infine la chiusa dell’epistola prefatoria *Al pio lettore* del Nuovo Testamento ginevrino del 1560, «A esso solo per Giesu Christo nostro Salvatore, sia honore e gloria in sempiterno» (*Il nuovo Testamento di Jesu Christo nostro Signore, nuovamente riveduto e ricorretto secondo la verità del testo greco, e di molte e utili annotationi illustrato*, [Ginevra], Appresso Fabio Todesco, 1560, c. *iiiiir).

²⁸² Riprodotta in Scaramellini, “La fede incisa nella pietra”, p. 76.

delle Scritture:²⁸³ quell'indicazione del luogo biblico rischiava di suonare una volta in più come una provocazione, o almeno un invito. La pratica di tali iscrizioni, che offrono a Chiavenna i casi più interessanti, era del resto vastamente diffusa anche in Bregaglia²⁸⁴ (e in Engadina, di cui era forse originaria)²⁸⁵ e se ne trovano occasionali attestazioni sin in Valtellina, ad esempio a Sondrio.²⁸⁶ Se è facile distogliere gl'occhi non è tanto semplice tapparsi le orecchie: pur se contrastati, là dove i protestanti ottennero l'uso di una chiesa, ottennero anche l'uso delle campane. Le usavano come ritenevano più giusto.

È noto e ben documentato come i viaggiatori cattolici, giunti a Ginevra, si stupissero sino al disorientamento per l'assenza, lì, del familiare suono delle campane.²⁸⁷ Gli stessi, in Rezia, avrebbero avuto di che meravigliarsi: le campane lassù suonavano infatti, ma non come altrove in Italia, né come avevano fatto anche in quelle valli sino a pochi anni prima.²⁸⁸ I protestanti impiegano infatti le campane di cui avevano il controllo – tanto delle chiese a loro uso esclusivo quanto di quelle che condividevano²⁸⁹ – non per chiamare alla messa, o al vespro, ma «per li morti, predica et catechismo»,²⁹⁰ irrompendo quindi, almeno nei due ultimi casi, in momenti, e in orari, quando non ce le sarebbe aspettate.²⁹¹ Né usarono sonagli o campanelle da altare: quando nel 1582 la chiesa di Sant'Orsola di Teglio venne assegnata ai riformati la sentenza arbitrale stabilì che essa dovesse essere dotata di una «campana [che] si possa sentire e udir per tutta la terra di Teglio».²⁹² Le resistenze da parte di «quelli della messa» furono forti, e persistenti: ancora nel 1608 costoro negavano ai «senza messa» l'impiego della torre campanaria della chiesa dei Santi Giacomo e Filippo di Malenco.²⁹³ A

²⁸³ Di una bibliografia assai più vasta si parta per lo meno dall'oramai classico lavoro di G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

²⁸⁴ Si tratta in questo caso per lo più di scritture dipinte e incise al di sopra degli architravi: R. Ganzoni, *Iscrizioni su case e stalle in Bregaglia*, «Quaderni grigionitaliani», 55 (1986), pp. 224-237 (le pp. 226-227 per quelle degli anni di nostro interesse). Si cfr. in particolare l'impiegato – comune anche a Chiavenna – della formula «soli Deo honore et gloria», *ivi*, p. 227 numm. 5-7.

²⁸⁵ Bertacchi, *Portali in Chiavenna*, pp. 67-68.

²⁸⁶ S. Masa, *Sondrio e la Val Malenco*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, pp. 96-97. Di straordinaria grandezza e qualità – come comprensibile data l'agiatezza del committente – è stata quindi riutilizzata come soglia per un ingresso. Pare lecito domandarsi quindi se non ebbero sorte più sfortunata, espulsi i protestanti, portali di minor pregio.

²⁸⁷ Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, p. 27.

²⁸⁸ Per l'impiego tradizionale delle campane, prima dell'arrivo dei protestanti, si veda Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, pp. 6-7.

²⁸⁹ Quando a Lanzada, entro il 1598, si edificò un nuovo tempio per i riformati, costoro continuarono a mantenere il diritto di usare la campana della chiesa siano ad allora divisa coi cattolici. Ciò fu il caso sino a che venne eretta una nuova campana ad uso esclusivo dei protestanti, sebbene col concorso economico anche dei cattolici. Masa, *Fra curati cattolici*, p. 109.

²⁹⁰ *VPAr*, p. 505.

²⁹¹ Si cfr. però: «dicti vicini obligati sint a manocho ipsius vicinantie pulsare facere, in signum quod predicare facere voluerint etc., ut ipsi, qui eam audire voluerint, posint ad eorum libitum voluntatis eam audire (!)», Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 98.

²⁹² Negri, *La comunità protestante*, p. 160. Una volta fatto ciò «si libera li catholici di lassar sonar la campana della chiesa di Sant'Euffemia», che era rimasta ai cattolici, *ivi*. Quella protestante di San Pietro non doveva avere una campana potente abbastanza.

²⁹³ di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 163; Masa, *Fra curati cattolici*, p. 167.

Sondrio quest'ultimi dovettero difendere tale diritto ancora nel 1620.²⁹⁴ Non mancarono neppure i casi, come a Villa nel 1579, in cui i cattolici impedirono con la forza ai riformati l'uso delle campane comuni e ciò sebbene il podestà di Piuro avesse ordinato al custode della chiesa di San Sebastiano di suonare per annunciare il culto protestante.²⁹⁵ In un dialogo polemico composto a seguito dell'episodio, una campana personificata – e la cosa pare davvero da sottolineare – è assunta a campione più limpido della nuova fede e a principale, più efficace, strumento nel rinnovato annuncio evangelico e anti-idolatrigo: «ch'io publichi|la su'empietà tal, che si rompano|gl'idoli e altari suoi, poichè si facciano|pulpiti di pietà dove quell'erano|a honor di Christo e del sant'Evangelio».²⁹⁶ Nel 1608, a Mesocco, i giovani cattolici, «aliqui feroces», fecero del loro meglio per impedire al ministro ivi giunto di tenere il culto: oltre a imbrattare la chiesa, e a bruciare le panche abbatterono la campana del tempio, e in segno di evidente dileggio le sostituirono delle ramazze.²⁹⁷ Ma i batacchi in mano protestante suonavano, anche, volutamente a sproposito; ad esempio durante il silenzio che, per i cattolici almeno, dovrebbe seguire l'ora terza del venerdì santo.²⁹⁸ Provocati da simili gesti, o mossi *sua sponte*, i cattolici presero parte attiva in questi scampanii che non corrispondevano ad alcuna ragione religiosa, o sociale, se non arrecare voluto disturbo ai vicini dell'altra confessione, e in particolare ai ministri: le campane battevano infatti, dalle torri, ogni qual volta il ministro predicava alla congregazione assembrata assembrati nella chiesa sottostante.²⁹⁹ Difficilmente la pratica era legata al solo sermone della domenica e che non si ripettesse o ogni, o quasi, sermone settimanale. Comunque il fenomeno era così diffuso che nel 1575 se ne discusse addirittura al sinodo retico di Coira.³⁰⁰ La proibizione che ne seguì ebbe poca fortuna. Quasi dieci anni dopo, nel 1584, una grida reiterava che «nessuna persona [...] puossa né ardisca contra li profitenti del Evangelio, usare e esercitare alle hore delle loro prediche nessuna sorte di oltraggi, e impedimenti, sia con sonar le campane, ovvero di buttar sassi nella loro chiesa, ovvero sopra

²⁹⁴ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 332-334.

²⁹⁵ Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 98.

²⁹⁶ Il testo è conservato in AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 2, cc. n.n.. Se ne è data una edizione provvisoria in F. Zuliani, *Un dialogo riformato cinquecentesco ambientato a Villa*, «Bollettino dell'Associazione Antacüch», 8 (2018), pp. 88-92. Il passo in questione è ai vv. 129-133. Uno studio più approfondito del testo è stato offerto in Id., *A Quarrel between St. Rocco, a Chestnut Tree and a Church Bell: Popularising Calvin for the Italian Reformed in the Grisons*, in *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, ed. by M.-C. Pitassi and D. Solfaroli Camillocci, with the collaboration of A. Huiban, Leiden, Brill, 2017, pp. 91-109.

²⁹⁷ «noctu campanam ex campanili deturbant, in terram defodiunt, scopas in locum suspendunt», F. Sprecher, *Historia motuum et bellorum, postremis hisce annis in Rhaetia excitatorum et gestorum*, Coloniae Allobrogum, Ex Typographia Petri Chouët, 1629, p. 29. Il passo è stato indagato in A. Pastore, *Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al Sacro macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa*, in *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*, a cura di S. Peyronel, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 177 (1995), p. 148. Sempre qui, a p. 149, lo studioso si è soffermato sul valore di profanazione, oltre che di dileggio, del gesto.

²⁹⁸ «Idem Passionalibus Sacris non semel contigit, cum obmutescentia in templorum fastigiis aera atque Dominicis obsequentia Cruciametis haeretici in suam sententiam vocare et violato silentio errorem cum ipsis profiteri conarentur», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 63. A Caspiano il podestà di Traona proibì nel 1607 di suonare le campane il venerdì santo; era da almeno il 1605 che i cattolici se ne lamentavano. Prandi, *La piccola comunità*, p. 84 n. 27.

²⁹⁹ Xeres, *Il pretesto della religione*, p. 34.

³⁰⁰ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 102 (con rimando a vari documenti retici).

li tetti sia a hora di predica o no».³⁰¹ Nel 1587 i riformati di Piuro, nelle figure di Niccolò Camulio e Lorenzo Lumaga, si prodigarono per ottenere in loco una nuova ingiunzione.³⁰² I rintocchi però furono solo un espediente di questa incessante politica del disturbo, anzi della violenza, *in sacris*. Se anche i cattolici fecero il loro, e senza risparmiarsi, qui preme soffermarsi sui riformati; non per altro, ma perché, per le ragioni già espresse, si ritiene essenziale avvedersi di come l'azione di una minoranza, a tratti minima, potesse toccare nel vivo la pratica religiosa di una vasta, predominante, maggioranza. Il sacerdote Giovanni Tuana nel suo *De rebus Vallistellinae* descrisse i tanti modi con cui i riformati erano soliti disturbare, e ai suoi occhi dissacrare, le varie occasioni in cui il Santissimo era portato in processione: «iis praesertim diebus, quibus augustissima Eucharistia solemnibus supplicationibus, de vetustissimo probatissimoque Ecclesiae ritu, circumferebatur, dum haeretici nil praetermitterent quo catholica Sacra cavillarentur, verbis conscinderent, baccantium coetus cogerent, cachinnis et plurimo risu supplicantibus catholicis insultarent, clam etiam ignes in linea atque serica inumbramento inicerent ut excitatus ignis catholicos turbaret, et a supplicatione avocatos ad incendium reprimendum adigerent».³⁰³ La varietà degli espedienti dà il peso di quanto diversificate, e al contempo frequenti, dovevano essere queste forme di disturbo, e attivo e passivo. A Caspano, per ricordarne un'altra, gli uomini di «ambidue le religioni» erano soliti giocare a palla sul sagrato della chiesa condivisa di San Bartolomeo mentre gli altri vi erano congregati all'interno per ascoltare la messa o la predica.³⁰⁴ Tuana, evidentemente, aveva il dente avvelenato, e si ha il sospetto che esagerasse, almeno un po' (tanto più che scriveva, da vincitore, senza avere più contraddittorio). La *Politia ecclesiastica* di Gaffuri però, nel suo valore normativo ad uso interno, non può però essere dubitata. Qui si illustrava cosa ci si aspettava che facessero, e non facessero, i membri della comunità durante eventuali viaggi italiani. L'osservanza di tali atteggiamenti non poteva non essere tanto più sentita, e controllata, quando i membri della congregazione si trovavano in Rezia. Rischiava sanzioni chi «se caverà la beretta alle immagini, croci et al loro sacramento, come dicono papisti, et a i preti quando portano l'untione alli infermi».³⁰⁵ Se affreschi, crocefissi e particole non potevano sentirsi offese in prima persona, la smaccata indifferenza per un sacerdote che accorreva a un capezzale era destinata a toccare nel vivo i singoli parenti e amici del moribondo, trasformando un gesto mosso da un preciso impianto ideologico in un insulto *ad personas*. Considerando la partecipazione collettiva alle processioni eucaristiche, e il fatto che fossero società piccole (dalle fitte e avviluppate linee di parentela e d'amicizia), è facile avvedersi di come simili gesti finissero a coinvolgere da vicino tutti o quasi i cattolici della regione; ne emergeva la percezione

³⁰¹ Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 44-45 e n. 52

³⁰² Pastore, *Nella Valtellina*, p. 71 n. 24.

³⁰³ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 63. Si veda però anche la lettera dei «Cattolici di Sondrio» del 1608 in cui lamentano i disturbi, oramai abituali, durante il silenzio del venerdì santo e le processioni del Santissimo: Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 116-117.

³⁰⁴ Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 41. Il gioco della palla durante la predica era comunque assai diffuso, nel resto della Valtellina, tra i cattolici: Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 45. Una chiesa evangelica indipendente venne edificata a Caspano, in località Moschetto, solo con il nuovo secolo (i lavori iniziarono nel 1605): Orsini, *I Parravicini*, pp. 32, 33, 35.

³⁰⁵ APRB, libro 4, c. 11v. Cfr. anche, riferito ai cattolici e le statue: «ma le vogliono honorare et adorare con le barette, con i ginocchi, con i lumi, con le vesti, collane, anelli, gioce, fumi odoriferi, canti et suoni, et portandole a torno nelle solenni processioni», Vergerio, *Delle statue et immagini*, p. 11.

fortissima di una rottura quasi insanabile della dimensione comunitaria di centri grandi e piccoli, specialmente quando comparata alla memoria che si aveva di un passato ancora vicino eppure diversissimo. Il rifiuto da parte dei riformati di esporre dalle proprie case (e, per i molti riformati ricchi, erano case poste in punti centrali dei centri urbani) gli usuali drappi celebrativi durante la festa Corpus Christi,³⁰⁶ ricorda una volta di più la dimensione pubblica, e l'impatto sull'intera comunità, dell'adesione alla nuova confessione da parte di quella che, nei soli numeri, dovrebbe apparirci come una minoranza di ben poco significato.

Allo stesso modo doveva coinvolgere, e non poco, i cattolici il fatto che i protestanti non si astenessero più nei, tanti, giorni di magro (i venerdì, l'intera quaresima, le viglie penitenziari delle feste comandate).³⁰⁷ La cosa, e non può certo stupire, fu fatta presente dal Tuana, che la registrò come una delle primissime conseguenze dell'arrivo nella regione delle nuove idee: «ad quoscumque cibos, sine delectu provis tempore, quovis die capiendos atque ad ipsam ingluviem se evasisse gestiunt».³⁰⁸ Il gesto, ancora una volta, parrebbe concernere i singoli e invece riguardava la collettività visto che si riverberava in inviti a cena o a pranzo, in tutti quei casi in cui membri delle due fedi condividevano il tetto, e il desco.³⁰⁹ Che, nei Grigioni, i protestanti non facessero sconti agli ospiti lo mostra assai bene il vero e proprio stupore con cui alcuni famigli di Borromeo raccontarono come a Thusis («Tosanna terra heretica»), in una casa presso la quale costoro erano alloggiati durante la celebre visita del cardinale, «niuno di quelli heretici ch'erano a tavola con noi hebbe ardine di mangiar carne»; ciò fu possibile – riportò il narratore che evidentemente temeva di non essere creduto – solo per «per il

³⁰⁶ Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 260-261 e n. 28.

³⁰⁷ La critica all'astinenza cattolica è tema ben assai presente nella polemistica protestante italoфона retica: cfr., ad esempio, «La minor parte de la fiducia vostra è in Dio, e la maggiore in quell'opre che son peccati bruttissimi, come che è l'uso de pellegrinaggi, de digiuni, de la diversità de gl'habiti, de l'astinentie de cibi creati da Dio per uso quotidiano de l'huomo, de l'indulgenzie d'Antichristo, de l'invocazione d'huomini morti che non sanno né veggono, né odano le vostre preghiere», Florio, *Apologia*, c. 82r; «Oppresso sia da la gloria chi con le scritture sante malamente interpretate difende, come se fosse divina ordinazione, [...] la presenza reale di Christo ne la cena, la diabolica proibizione del matrimonio de ministri, la differenze de cibi e de giorni, i digiuni di quaresime e d'aventi», *ivi*, cc. 71v-72r; «né differentie de' cibi, né osservationi de' giorni», P. P. Vergerio, *Epistola nella quale sono descritte molte cose della Città, et della Chiesa di Geneva*, [Jean Crespin per Conrad Badius], in Geneva, 1550, pp. 16-17; «dicanmi quando mai il buon Pietro, o alcuno altro degli apostoli o de' profeti, insegnò mai a dar culto a santi e invocargli? [...] chi tanti divieti di cibi?», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 85. Si noti poi il caso interessante di «alcuni di medesimi preti in queste nostre leghe habitanti se ben anchora dicono la messa, non però potersi del tutto connumerare nel numero di vostri, perciòché essi [...] pubblicamente si maritano, mangiano della carne nelle quaresime et ne' giorni di venerdì, et di sabbato, non si confessano agli huomini», [P. P. Vergerio], *La Terra di N. ad un Ambasciador di Papa Giulio III.*, [Poschiavo, Dolfino Landolfi], 1552, p. 5. Non stupisce ritrovare tra i riformati un macellaio, tale «Togno Spadaro» di Chiavenna, particolarmente esplicito e battagliero: Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 116 (purtroppo senza collocazione archivistica).

³⁰⁸ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 74.

³⁰⁹ Cfr., per ora, giusto: «Quando la stette in casa di messer Francesco Sporetino da Pestalocia, lei non stette in casa de lutherani, perché il detto messer Francesco era catholico, nondimeno lei viveva alla lutherana, et il detto messer Francesco gli haveva dato la casa, apartatamente però da lui, cioè che habitava nella casa sua ma separatamente, et è costume in Chiavenna apresso a moltii, che habitano Catholici et Lutherani in una medesima casa, et molti anchora che più presto abbandonariano le case sue, che affittarle a Lutherani», costituito di Raffaele Nasali, Milano, 21 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 704v.

rispetto grande che portavano al B. Carlo» (quel Borromeo che già si indicava come *beato*).³¹⁰ Le abitudini alimentari, a ben vedere, diventarono anzi uno dei modi pi sicuri (se non il più sicuro) per determinare l'appartenenza confessionale di qualcuno: interrogato circa Isabella Breseña ad esempio Antonio Stampa ammetteva che «detta signora Issabella *viveva secondo li costumi luterani non che già io l'habbia veduta a mangiare* né che io praticasse in casa [...] ma la professione sua esteriore era tutta da luterana, perché lei andava alla chiesa de lutherani et alle loro prediche né mai veniva alla nostra chiesa de catholici». ³¹¹ L'averla «veduta a mangiare» era fatto più provante circa la fede dell'esule di qualsivoglia «professione sua esteriore». Più di un quindicennio prima, l'arciprete di Sondrio Bartolomeo Salice si fece principale promotore di accuse d'eresia contro il vescovo eletto di Coira Tommaso Planta, accuse che costarono a questi un processo presso il Sant'Uffizio.³¹² Scrivendo da Roma a Ferrante Gonzaga nel luglio del 1551, l'arciprete gli annunciava la piena confessione del presule, presentando una serie di prove schiaccianti. Di questo elenco basta qui riportarne l'inizio, con l'annuncio della sua comprovata colpevolezza: «ha confessato in alcune cose di esser Lutherano, come sarebbe a dir, di haver mangiato carne il venerdì e il sabato». ³¹³ Quando, nel 1575, si provò a capire se la visita sondrasca di un altro vescovo – Bartolomeo Sirigo, titolare della sede di Castellaneta, in Puglia – fosse stata faccenda di turismo, o tentativo di passare ai riformati, ancora una volta si ritenne di aver tagliato la testa al toro quando si seppe «ch'egli habbia mangiato carne il sabato»; fatto veementemente negato dal presule.³¹⁴ Lo stesso varrà, e più ancora, anche quando i retici si trovavano in Italia.³¹⁵ Del resto, pur in pieno Seicento, prova massima per verificare l'effettiva appartenenza religiosa dei pochi protestanti rimasti a vivere in Valtellina erano sempre i costumi alimentari.³¹⁶ Se vi era chi preferiva tenere per sé cosa metteva nel piatto ciò non valeva per tutti, e forse neppure per la maggior parte: come in tanti altri luoghi d'Europa anche in Rezia fu nelle osterie che la Riforma entrò nella vita quotidiana degli abitanti del luogo. Lo fece in due modi: con ciò che servivano, per l'appunto, e con i discorsi che l'ambiente permetteva, e che le bevande e l'atmosfera rilassata sicuramente favorivano.

Pur disponendo di alcune indagini su alcuni casi specifici, manchiamo di studi d'ampio respiro sulle osterie retiche del lungo cinquecento.³¹⁷ Sappiamo però che diverse tra loro erano di proprietà,

³¹⁰ *ABoS*, p. 348.

³¹¹ Costituto di Antonio Stampa, Milano, 29 luglio 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 722r.

³¹² A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006, p. 312. Il processo meriterebbe però indagini più approfondite.

³¹³ Bartolomeo Salice [arciprete di Sondrio] a Ferrante Gonzaga, Roma 4 luglio 1551, von Salis-Soglio, *Die Familie von Salis*, p. 345. Cfr. anche «che non sia peccato a mangiare carne, né venerdì né sabato, né il jejunar non si trova in la Scrittura», Vincenzo Quadrio a Bartolomeo Salis, Como, 3 giugno 1551, *ivi*, p. 343.

³¹⁴ Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, [Como], 26 luglio [1576], *NVo*, II, p. 291 num. 1184. La vicenda è trattata in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 52.

³¹⁵ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 91. Per il valore simbolico del mangiare tra i filo-protestanti italiani si veda anche Seidel Menchi, *Simbologia della rottura*, p. 434.

³¹⁶ Xeres, *Il pretesto della religione*, p. 69.

³¹⁷ Una preziosa introduzione generale si trova però in S. Masa, *Il passo del Muretto tra Valtellina e Grigioni. Storia di una via dimenticata*, Stampa-Maloja, Fondazione Centro Giacometti, Fondazione Giovanoli, 2020, pp. 212-214.

e/o vennero date in gestione, a protestanti. La questione dei cibi che costoro offrivano dovette giocare un ruolo: i viaggiatori provenienti dal resto dei Grigioni, dalla Svizzera e dal mondo germanico facevano un punto d'onore di non rispettare i giorni di magro e tutto induce a ritenere che preferissero sostare in locali che rispondessero a questi loro bisogni. Il rapporto dialettico tra domanda e offerta motiva in parte la ben documentata presenza di osti riformati in centri vitali del transito alpino quali Vicosoprano (ma ciò vale per l'intera Bregaglia), Chiareggio (al passo del Muretto),³¹⁸ Mesocco, Chiavennna, (parrebbe pure a Grania)³¹⁹ e Sondrio, dove almeno nel 1578, in tutta la città non era attivo neanche un singolo «hoste catholico».³²⁰ Proprio quest'ultimo caso però mostra che – come per vari altri esercizi commerciali in mano a riformati retici in realtà – pure per le osterie le mere categorie economiche spiegano solo in parte le ragioni degli uomini, e donne, interessati.³²¹ A Sondrio infatti era di proprietà protestante, apparteneva cioè alla facoltosa e influente famiglia Marlianici, il principale *hospitium* della città, quello situato nella strategica *platea magna*, lungo il tracciato della via Valeriana. Una scelta ideologica rispetto a questo esercizio – il preciso desiderio cioè dei Marlianici che esso continuasse a non rispettare le prescrizioni alimentari cattoliche, anche a costo di perdere dei clienti – è confermato, a parere di chi scrive, dal fatto che la sua gestione venne sistematicamente affidata a tenutari protestanti, membri della locale congregazione.³²² A dispetto di chi le possedesse però, frequentavano le osterie uomini di entrambe le confessioni. Ciò era tanto più vero là dove, in centri più piccoli, di osterie ve n'era una sola.

Nella lettera prefatoria alla sua *Apologia* Michelangelo Florio narra dello sconto con un frate residente in Valtellina, un tempo sostenitore delle nuove idee e ora fattosi invece – ancora una volta per soldi – zelante difensore di quella che l'esule chiamava «questa vostra merdosa Messa».³²³ Ultima goccia fu una lettera che egli ricevette dal religioso e che «egli la mi mandò aperta a ciò fosse mostrata e letta su l'hosterie a miseri Papei».³²⁴ Se si capisce bene quindi (ma il valore finale di *a ciò fosse* è insindacabile) un frate cattolico inviava a un ministro protestante un testo polemico e s'aspettava che proprio costui lo mostrasse e leggesse in un'osteria, alla presenza di vari cattolici che non aveva

³¹⁸ S. Masa, *L'osteria di Chiareggio durante il periodo grigione*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 46 (1993), pp. 95-114.

³¹⁹ Garbellini, *Vitalità*, pp. 62-63.

³²⁰ «Il giorno seguente ai 15 andassimo a disnare a Chiuro, lontano da Morbegno ben 22 miglia, per non si fermar in Sondrio, dove non era hoste catholico», *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 163 num. 140.

³²¹ Per una ostessa cfr. Pastore, *Nella Valtellina*, p. 87.

³²² Nel 1583, ad esempio, essa venne data in affitto da un correligionario, l'esule padovano Lionello de' Piccoli e lo rimase anche in seguito alla sua morte improvvisa, gestito dalla vedova, Barbara di Alessio di Thiene, e da Natalino de Meneghello, sempre esule *religionis causa* e sempre di Padova, divenuto tutore dei figli dell'amico al momento della sua scomparsa nel 1587 (E Del Felice, *L'eretico padovano Lionello de' Piccoli e l'«hospitium» di Sondrio nel '500*, «Bollettino della Società storica valtellinese» 48 (1995), pp. 67-81). Nel 1589, alla visita di Ninguarda, costui notò tra gli eretici di maggior importanza «quidam alius Patavinus nomine Natalinus, qui ibidem agit hospitem», *VPNi*, p. 73.

³²³ Florio, *Apologia*, c. 39v.

³²⁴ M. Florio, *Ai pii e christiani fratelli della reformata Chiesa di Soy in val Bergaglia*, in *Apologia*, c. A5r.

problemi né a condividere il desco con un ministro, né a parlare con lui dei fatti della religione.³²⁵ Anche Vergerio del resto, nel 1552, aveva ricordato l'esistenza di vari sacerdoti cattolici che «mangiano et bevono e *conversano* a tutte le hore con quei medesimi [protestanti], et nelle publiche hosterie che in qualche luogo essi tengono, et altrove».³²⁶ Insomma, come altrove in Europa, anche in Valtellina questi luoghi furono deputati al dialogo/scontro religioso informale. Lo erano, evidentemente, per i residenti (e si tenga presente che sappiamo di esuli italiani che vi avevano preso dimora),³²⁷ ma se possibile quasi di più per i viaggiatori provenienti dall'Italia, di quella della seconda metà del Cinquecento in particolare.³²⁸ Il fondo inquisitoriale di Imola ci dona una testimonianza esemplare, e cioè quella del dialogo (pazienza se l'imputato sosterrà di fronte i giudici di aver solo ascoltato senza dire o chiedere nulla) che si ebbe nell'osteria di Chiavenna tra alcuni locali e tre italiani, nessuno dei quali abitante in Rezia: il bolognese ma stanziato a Imola, Giacomo Mosca detto il Vola, di professione portalettere, un milanese e un napoletano (su cui venne puntato il dito), entrambi innominati ed entrambi in transito venendo dalla Penisola. In quella loro prima tappa fuori d'Italia (e delle sue sempre più rigidi chiusure e censure) costoro, «dietro una stufa», per «tre volte in quel giorno si misero a ragionare delle cose della fede et seguitorno a ragionare sin alle 3 hore di notte». L'episodio dice molto del ruolo, attivo e passivo, della Rezia italofona nella diffusione delle idee riformate al di qua dei Monti perché, sebbene Mosca giurò e spergiurò di non essere stato convertito, egli ammise comunque due cose: da una parte, che per 18 mesi, rimuginando le «opinione che io vi ho contate *de quelli de Chiavenna*» egli era «stato dubioso tra me de quelle opinione, tra il si et il no [...] che io dubitavo», dall'altra che «essendo ritornato a Imola, io me missi a raccontare queste desmanie per diversi luoghi».³²⁹ Tornando invece alle osterie in quanto luogo merita d'essere sottolineato come Mosca sostenne di aver solo ascoltato questi discorsi, senza prendervi parte, seduto a un altro tavolo; si è detto che non pare che le vicende andarono esattamente così, ma quello che conta qui è che il bolognese ritenne questa versione dei fatti *credibile*. Erano quelli luoghi cioè dove si era esposti alla Riforma anche non volendo. Comunque, tra i tre o quattro argomenti che vennero discussi nel caso in questione uno era «che si poteva mangiare ogni sorta de cibi da ogni tempo, perché gli apostoli mangiavano di quello che gli era posto inanci». Il

³²⁵ La cosa non va data per scontata. In altri contesti, geograficamente prossimi, le osterie potevano essere infatti luoghi pericolosi. Si cfr. a questo riguardo quanto narrato da Vergerio circa ciò che gli capitò a Fußach, sul lago di Costanza, durante il viaggio che un portava da Tubinga nei Grigioni: «da un canto della valle v'è giuridittione [sic] della serenissima casa d'Austria, e dall'altra di cinque cantoni, huomini da bene, ma molto avversarii (Dio lor perdoni) della nostra religione, ben che ne siano in quel tratto de villaggi sudditi a gl'altri Cantoni, che sono de nostri, ma pochi luochi. Intesa adunque l'avviso mi ridussi in casa di M. Rocco Cavazza mercatante nostro italiano, non parendomi di star sicuro nell'osteria publica su questo confine, ove io ho tali insidie addosso», P. P. Vergerio, *Al Signor Francesco Beti gentile huomo romano. Delle insidie che il Papa m'ha posto intorno*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562, cc. aaïï-aaïïïr.

³²⁶ [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 6.

³²⁷ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 88.

³²⁸ Per l'osteria di Chiavenna come luogo d'incontro tra viaggiatori cattolici e locali riformati vi è una testimonianza già nella prima redazione della *Tragedia* di Francesco Negri: F. Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Roma, Anicia, 2014, p. 168.

³²⁹ Costituto di Giacomo Mosca, Imola, 10 settembre 1568, *L'Inquisizione romana a Imola. Processi. Vol. I-II (1551-1592)*, a cura di G. Mariani, Imola, Editrice Il Nuovo Diario Messaggero, 2021, p. 349.

riferimento evangelico più cogente e immediato è quello di Luca (10,8) allorché Gesù istruisce i discepoli che «in qualunque città voi entrarete, e che essi vi ricevano, mangiate di quelle cose che vi son poste innanzi».³³⁰ La questione era ineludibile là dove l'oste preparava un piatto solo, da cui gli scrupoli dei cattolici quando le dovevano frequentare nei giorni di magro. Mosca, che della sua giornata chiavennasca disse e ridisse che non ricordava nulla di nulla, su una sola cosa fu adamantino, sul giorno in cui si sedette a quei tavoli: «fu un dì di sabado», come a dire che se anche l'unico piatto «che gli era posto inanci» fosse stato di carne, la cosa non avrebbe costituito un problema.

Se le osterie erano luoghi praticamente ineludibili ve ne erano altri che, sulla carta, il cattolico avrebbe potuto evitare: le botteghe artigiane dei protestanti. Sulla carta perché non sempre poteva essere presente un'alternativa e, e forse soprattutto, perché non era l'appartenenza confessionale che faceva di qualcuno un buon artigiano, o il migliore nel suo campo.³³¹ Sulla vasta gamma di mestieri in cui si impegnarono i riformati retici si tornerà altrove, qui preme almeno nominare alcuni negozi che sappiamo divennero – come già in Italia del resto – veri e propri centri per discutere questioni religiose nelle quali sarebbe stato sicuramente invischiato il cattolico, locale o straniero, che vi fosse entrato; vuoi perché necessitava qualcosa, vuoi perché cercava qualcun altro che lì si era recato. Le attestazioni di cui disponiamo concernano tutte protestanti radicali: è una distorsione che è da imputare alle fonti di cui disponiamo. Che fossero solo costoro pare infatti per lo meno improbabile; fra l'altro le loro botteghe rimasero attive anche quando costoro si conformarono alla disciplina ecclesiastica. Piuttosto è da ritenersi assai significativo che, dal *dossier* sopravvissuto su queste vicende, parco di documenti e in più cronologicamente stretto (c. 1565-1571), emergano ben tre casi. Comunque, uno di questi centri dove si parlava senza remore o sosta di questioni di fede fu la sartoria di un padovano di nome Antonio dalla tendenze antitrinitarie e contro cui il concistoro di Chiavenna si mosse nel 1565. Nel suo caso la cosa che merita speciale attenzione è che a frequentarla non erano solo locali ma uomini, e forse donne, provenienti dall'intera valle («qui e regione habitabant eius vestiariam tabernam»)³³² Un sodale di Antonio era un modenese, Giovanni Bergomozzi; dopo essere già stato espulso e riammesso dalla chiesa di Chiavenna, ancora nel 1570 continuava a difendere pubblicamente le proprie idee, lo faceva in particolare presso un'altra sartoria, quella di un certo Giovanni («in taberna cuiusdam Joannis

³³⁰ *Rustici* 1562, c. 29v.

³³¹ Si veda il significativo caso tiranese quando, nel 1603, ci si augurava l'assunzione, per i lavori da realizzare nel santuario, del miglior pittore della regione, pazienza se protestante e sino ad allora al servizio di una delle più importanti famiglie riformate di Piuro: «voglio credere che non sparmirette la faticchia et che sollecitamente impiegherette il miglior maestro che sarà. Non giudico dassai nell Vostro paese, se non è uno pintore a Piuri, in casa dalli Signori Franchi, alias Vertemani», cit. in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 486. Per il pittore, e la vicenda, si veda anche M. A. Carugo, *Un pittore «assai buono» a Piuro nel 1603*, «Clavenna», 18 (1979), pp. 60-66. Per i Vertemà e il loro patronato si veda ora anche L. Marazzi, *La stufa in maiolica nella Sala delle Udienze di Palazzo Vertemate Franchi a Piuro: tra iconografia e storia*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 72 (2019), pp. 19-30.

³³² F. Zuliani, *Il sarto Antonio da Padova e la repressione degli antitrinitari di Chiavenna nelle lettere di Girolamo Zanchi e nei Commentarii di Scipione Lentolo*, «Bollettino Storico della Svizzera Italiana», 116 (2013), p. 141.

testoris»³³³ Discussioni analoghe si tennero quasi certamente anche presso l'officina del fabbro Salomone Sergregori, in quel caso un chiavennasco di nascita e piurasco di residenza.³³⁴ La cosa è sussidiaria rispetto al nostro discorso, e però merita d'essere notato, per quanto *en passant*, che erano tutte botteghe aperte *naturaliter* anche a viaggiatori di passaggio. I negozi dei riformati parlavano però anche in un altro modo. Essi erano aperti e funzionanti in quei giorni quando le forme di devozione cattoliche volevano gli esercizi commerciali chiusi (o per festa, o per penitenza).³³⁵ La cosa doveva essere tanto più evidente quando questi erano posti al fianco o nelle prossimità di esercizi di cattolici e non poteva che risultare particolarmente stridente in occasione di celebrazioni che implicassero processioni e cortei.³³⁶

Per provare a comprendere in che modo nella Rezia italoфона la Riforma non poté non toccare non solo anche coloro che a questa si fossero opposti, ma pure chi avesse fatto di tutto per ignorarla, è il momento di volgersi a un altro genere di spazi, quelli sacri. Tanto alcune conversioni di singoli quanto la nascita delle comunità riformate portarono, nelle maniere diverse che si vedranno, a un cambiamento che ancora una volta fu anzitutto geografico, mutando cioè, con inappellabile concretezza, la topografia, e addirittura il paesaggio, della regione.³³⁷ Dietro a una chiesa, a una

³³³ BBB, A 93,7, c. 9r; Cantimori, *Eretici italiani*, p. 305. Per Bergomozzi si veda Al Kalak, *L'eresia dei fratelli, ad indicem*.

³³⁴ Scaramellini, *Chiavenna e la valle della Mera*, p. 63. Per l'officina si cfr. l'affermazione «verum apud omnes quoque, quotiescunque se se offert occasio, profitetur eatenus se credere...», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, I.2, p. 497. Si tenga del resto conto che era parte del gruppo anche un tale Enrico, un altro «faber ferrarius» (*ibidem*). Per l'intera vicenda si veda la lettera di Lentolo del 7 novembre 1569 (pubblicata *ivi*, pp. 497-499) da lui poi fatta confluire nella sua *Responsio orthodoxa pro edicto illustrissimorum DD. trium foederum Rhaetiae, adversus haereticos et alios Ecclesiarum Rhaeticarum perturbatores promulgata: in qua de Magistratus auctoritate et officio in coërcendis haereticis ex Dei verbo disputatur*, [Ginevra], Excudebat Ioannes le Preux, 1592, pp. 40-41 (per le parti che interessano qui). Documenti già usati, recentemente, in Fiume, *Scipione Lentolo*, pp. 140 e n 29, 142 e note 36 e 37. Per Salomone Sergregori – menzionato, ma non identificato, in Cantimori, *Eretici italiani*, p. 304 – si veda ora S. Galli, *La bottega di fabbro della famiglia Segregori-Casanova nella Chiavenna del XVII secolo*, «Clavenna», 57 (2018), pp. 87-88. Sempre alle botteghe pare a chi scrive che si riferisca Vergerio affermando «mangiano et bevono e conversano a tutte le hore con quei medesimi [protestanti], et nelle publiche hosterie che in qualche luogo essi tengono, et altrove», [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 6.

³³⁵ Cfr., in generale, Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 42. Sulla questione vi era stata una dura polemica da parte protestante. Cfr. «il papesmo astringe i vostri sudditi a fare (oltre le dominiche) tre o quatro dozzenne di altre feste all'anno, vietando loro che sotto pena della dannatione dell'anima non possano lavorare, et considerate un poco quante siano le giornate, le quali per tal conto ha perduto, perde, et perderà (se non provedete) quella povera gente, che con gli suoi sudori ha da nutrice sé, le moglie et i miserabili figliuoletti et pagare gli suoi fitti. Poniamo che oltra le domeniche siano xxx giorni soli all'anno, ne quali il papato tirannicamente *contra la parola di Dio* comanda che niun possa lavorare» [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. F4v-E5r. L'uso dei riformati di lavorare, sebbene regolamentato dalle autorità grigione, non smise d'essere contestato dai cattolici, come prova ad esempio un documento del 1595 conservato nell'Archivio Comunale di Chiesa Val Malenco: «Havendo io notaro infrascritto [Giovanni Chiesa] et messer Giovanolo et messer Rodolfo Chiesa protestato a detto consiglier [Andrea Moizi] et a tutti gli altri presenti [...] che non castigase quelli che lavorano quelle feste, dalle quali noi dell'Evangelio siamo stati et dalla parola di Dio et dalli nostri Illustrissimi Signori, liberati». Cit. in di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 159 n. 138.

³³⁶ Cfr. Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 116.

³³⁷ Si tratta di questioni recentemente portate alla ribalta dalla storiografia anglosassone. Basti qui il rimando all'influente A. Walsham, *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

cappella, a un santuario chiusi o ceduti però non va visto solo un semplice venir meno, per quanto importante, di una casella su una mappa, ma il recidersi di legami personali e, attraverso questi, familiari se non gentilizi. Fu un'esperienza traumatica i cui sintomi sono chiaramente rintracciabili nella documentazione superstite, anche in quella, all'apparenza meramente descrittiva, delle visite pastorali.

La geografia retica venne radicalmente mutata quando i protestanti entrarono in possesso, o in controllo, di un numero ingente di chiese (e dei loro cimiteri). Più ancora che nelle zone passate *en bloque* alla nuova fede ciò doveva impressionare in quelle rimaste a maggioranza cattolica, tanto più che solo alcune di queste furono destinate al culto; vari caddero semplicemente in rovina o vennero assegnate ad altro uso. Nella mista Valposchiavo a Brusio e dintorni otto chiese furono «ab haereticis profanatae» e precluse dalle celebrazioni; a Poschiavo due sono destinate ad altri, non proprio nobili, usi: «prima in animalium stabulum conversa, et altera est facta pro secandis asseribus officina».³³⁸ In questi casi la sorte degli edifici parrebbe da legarsi a vicende comunali, là dove, a livello di vicinia, la maggioranza protestante fu in grado di disporre degli edifici comuni. Proseguendo invece verso sud la cosa si dovette anzitutto all'azione di alcuni protestanti “gradi” che di chiese e cappelle erano i proprietari e sulle quali godevano di *jus patronatus*. A Cosio – luogo dove non erano presenti riformati – i cattolici persero una chiesa perché «L'abbazia di S. Pietro è alle radici del monte, puoco discosta dalla strada, senza abbate et monaci, essendo patrone dell'entrata et del luoco li signori Franchi Vertemati di Piuro», noti protestanti.³³⁹ A Sondrio invece «La chiesa di san Siro, quale si dice fosse di casa Marlianica, è rovinata e la lei puoca entrata si dice esser goduta dalla detta casa Marlianica» (come già visto forse i più potenti riformati locali).³⁴⁰ Al castello di Masegra quindi le due cappelle, una dentro alle mura, una fuori, smettono di essere utilizzate: «La cappella di sant'Agata attaccata al castello [...] dopo che il detto castello è andato dalle mani del signor Francesco Beccaria nelle mani del signor podestà Battista Salice di fede contrario, più non si officia, né vi vanno li cattolici. Era questa chiesa altre volte dentro nel castello, ma dalli signori Beccaria fu trasferita de fuori. Nella Masegra [...] era un luoco dove altre volte si celebrava messa, ma adesso è tutto nelle mani del signor Rodolfo Salice di fede contraria».³⁴¹ Vi furono anche casi – Grania ad esempio – dove grazie ai decreti del 1557 i protestanti ottennero un edificio senza però riuscire a tenervi con regolarità il culto e quindi lo lasciarono in stato in semi-abbandono.³⁴² Dietro a una chiesa o a una cappella, si diceva, c'erano però anche storie personali e familiari di uomini e donne che a queste erano legati. La cosa valeva ovviamente anzitutto a livello locale, ma superava facilmente i singoli centri abitati. Si pensa ovviamente alla grande mobilità interna delle valli, ma preme qui fare un esempio di diversa natura. La presa quasi *manu militari* del santuario di San Gaudenzio presso Casaccia, con la seguente spoliazioni

³³⁸ *VPNi*, p. 119. Cfr. anche «inde in Tellinam vallem emissi iis catholicorum templa coepta deisgnari: quare patronis et sacerdotibus suis destituta, herbescere, squalore situ ruere, equisonum repectui patere», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 73.

³³⁹ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 166.

³⁴⁰ *VPAr*, p. 513.

³⁴¹ *VPAr*, p. 513; Negri, *La comunità protestante*, p. 165.

³⁴² «Item ibi prope est alia Ecclesia Sancto Georgio Martyri dicata, semi tamen diruta, quae et a Lutheranis possidetur» *VPNi*, 103.

degli arredi sacri, da parte di un gruppo di protestanti locali guidati da Pier Paolo Vergerio (dopo una predica di costui contro la devozione a statue e immagini) è un episodio notissimo, non solo perché segnò il passaggio definitivo alla Riforma di Sopraporta (la parte settentrionale della Val Bregaglia).³⁴³ Quel gesto iconoclastico ebbe ripercussioni ben oltre il piccolo borgo bregagliotto dove una sua chiesa venne chiusa al culto cattolico: la devozione per il santuario si estendeva infatti anche ad altre località italofone (Zonca – il ministro di Casaccia, collaboratore dell'ex-vescovo, cui si dovette trascrizione e pubblicazione del sermone – fece notare che Vergerio aveva «presentito che da essa [verità] alcun papista si ha voluto prender scandalo»).³⁴⁴ Dal borgo di Piuro e dall'intera Valmalenco, ad esempio, una volta l'anno si organizzavano pellegrinaggi dalla grande partecipazione popolare.³⁴⁵ Il venir meno del santuario colpì al cuore tali devozioni, spazzandole via totalmente, se non nel ricordo.³⁴⁶

Mettendo per ora da parte gli edifici chiusi, destinati ad altri usi o lasciati cadere in rovina, un numero significativo di chiese passò al nuovo culto. I casi più gravidi di conseguenze, e di rancori, si ebbero nelle zone soggette. Qui alcuni edifici erano già entrati in possesso dei riformati grazie allo *jus patronatus* goduto su di essi da alcune grandi famiglie (il caso più celebre è quello, su cui si avrà modo di tornare nel dettaglio, di Chiavenna), ma si ebbe una piccola rivoluzione nel 1557, quando le Leghe prescrissero che le comunità protestanti, ove presenti, potessero godere dell'uso di una propria chiesa diversa da quella dei cattolici e che, là dove ciò non fosse possibile, le due confessioni dividessero la sola esistente. La decisione fu mal recepita, specialmente in quei contesti dove i protestanti erano una minoranza risicata e in quei paesi in cui non fu possibile destinar loro un edificio esclusivo. Anche dove furono presenti più chiese però la decisione di quale concedere non fu semplice; disponiamo così di varie vertenze tra le due confessioni e di un'ampia gamma di proteste e polemiche. Si giunse a vari atti di forza e di violenza. Se per esempio a Villa di Chiavenna i cattolici impedirono (finché riuscirono) ai protestanti di accedere alla chiesa,³⁴⁷ a Cermeledo, a dispetto di una presenza protestante che le fonti cattoliche riportano come esigua, la chiesa di San Nazaro «fuit occupata» dai riformati.³⁴⁸ Piuttosto che concentrarsi su questi eventi preme piuttosto avvedersi qui di cosa implicò per i cattolici perdere certi

³⁴³ Per l'episodio si veda il recente D. Giovanoli, *La chiesa di San Gaudenzio sopra Casaccia: vicissitudini di una meta di pellegrinaggio in Bregaglia*, «Quaderni grigionitaliani», 88 (2019), pp. 21-42. Si cfr. comunque anche P. Dalbert, *Contributo alla storia della chiesa di S. Gaudenzio a Casaccia*, «Quaderni grigionitaliani», 20 (1950-1951), pp. 41-51.

³⁴⁴ G. Zonca, *A. M. Odorico Theofanio da Capodistria*, in Vergerio, *Delle statue et immagini*, p. [3].

³⁴⁵ Giovanoli, *La chiesa di San Gaudenzio*, pp. 21-42 (per Piuro in particolare pp. 21 n. 3, 29 n. 46). Il caso malenco è illustrato invece in Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 81-82. In aria bregagliotta, Una fonte sostanzialmente coeva per cogliere, da parte protestante, la devozione al santuario è Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, pp. 242-244.

³⁴⁶ La polemica contro i pellegrinaggi continuò infatti, anche in Bregaglia, pure dopo la soppressione del santuario: cfr. «La minor parte de la fiducia vostra è in Dio, e la maggiore in quell'opre che son peccati bruttissimi, come che è l'uso de pellegrinaggi, de digiuni, de la diversità de gl'habiti, de l'astinentie de cibi creati da Dio per uso quotidiano de l'huomo, de l'indulgenzie d'Antichristo, de l'invocazione d'huomini morti che non fanno né veggono, né odano le vostre preghiere», Florio, *Apologia*, c. 82r.

³⁴⁷ Zuliani, *A Quarrel*, pp. 97-98.

³⁴⁸ VPNi, p. 60.

edifici di culto (pazienza, o forse peggio ancora, che erano stati loro a poter scegliere quali).³⁴⁹ Il vescovo Ninguarda ricordò come a Morbegno essi cedettero la «antiquam [ecclesiam]», ma solo «cum magno tamen omnium merore et fletu»;³⁵⁰ ancora nel 1605 costoro intentarono una causa a correligionari per riottenerla.³⁵¹ Tale dimensione emotiva difficilmente fu solo abbellimento retorico del presule e si ritrova del resto anche in altre occasioni, come quando a Villa nel 1579, allorché si decise di dare ai riformati «parte della chiesa per esercitare l'heresie», «quel popolo s'opponesse – si noti la mescolanza, ben poco razionale e invece significativamente contraddittoria – con preghi, lachryme et minacie». ³⁵² Comunque, optare per rinunciare alle chiese più vecchie aveva una valenza pratica: erano quelle, come regola generale, le più onerose da mantenere; inoltre, per i mutamenti d'uso e le eventuali oscillazioni di popolazione, non erano necessariamente le più adatte a rispondere ai bisogni attuali. Le attestate difficoltà di mantenimento da parte protestante confermano che lì stesso il punto.³⁵³ Si noti pure che a Mossini, gli stessi riformati pur avendo ottenuto la chiesa locale ritennero necessario erigerne una nuova;³⁵⁴ mentre Sondrio si faceva presente che non erano gli atri splendenti a fare il valore di una chiesa.³⁵⁵ Al contempo però proprio queste chiese erano anche quelle che contenevano oggetti sacri – dipinti e statue su tutti – oggetto dalla devozione più antica (e, se non sempre almeno spesso, più sentita). Il destino delle «catholicorum templa coepta» è descritto a tinte foschissime da Giovanni Tuana: «in iis Divorum imagines foedissimo temulentorum lusui, saxis, ferris incidendae obiici; sigillaria obtruncari, vestibus ad collum, ad pedes admotis in vias, in profluentes raptari». ³⁵⁶ Il quadro combacia però perfettamente con quello che ritroviamo in fonti protestanti dove, se non disponiamo di descrizioni dettagliate salvo per i fatti di Casaccia,³⁵⁷ sono però attestate le

³⁴⁹ Cfr., nel *Abscheid* del 1557, «dove in una terra, over vicho, ghe sia più d'una chiesa, che quelli che sono dela messa habbino electione d'accettare dele chiese qual chiesa gli pare per celebrare messa», ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8 (titolo dorsale 7), c. 45.

³⁵⁰ *VPNi*, p. 38.

³⁵¹ Prandi, *La piccola comunità*, p. 84; Sulla vicenda anche di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, pp. 123-124 e n. 80.

³⁵² Giovanni Antonio Volpe a Marcantonio Maffei, Como, 28 aprile 1579, *NBo*, I, p. 320 num. 279.

³⁵³ Nel decreto che assegnava ai riformati la chiesa di San Giorgio a Grania si imponeva ai cattolici di «a ripulirla e ripararla da ogni rovina e minaccia, a coprirla bene e a fare muri attorno ben fondati». ASSo, *Notarile*, b. 2342, notaio Anselmo Gatti, 10 aprile 1589, c. 344r. Difficile che fosse stato fatto a opera d'arte se, solo quattri anni dopo, essa era «semi tamen diruta, quae et a Lutheranis possidetur», *VPNi*, 103. Per la vicenda si può vedere Negri, *La comunità protestante*, p. 165. Nel già ricordato caso di Morbegno i cattolici avevano ceduto la chiesa di San Pietro agli evangelici in quanto «iudicarunt esse, sibi novam Sancti Ioannis Baptistae Ecclesiam tanquam magis eis convenientem propter maiorem ipsius amplitudinem et populi capacitem, necnon et eius pulchritudinem» (*VPNi*, p. 38), dove dietro *pulchritudinem* pare da scorgersi un giudizio non estetico ma di valore.

³⁵⁴ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110. n. 137.

³⁵⁵ Essi infatti «cum ad veram ecclesiam numerumque fidelium non pertineant», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 221.

³⁵⁶ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 73.

³⁵⁷ Si vedano le descrizioni dei fatti in Vergerio, *Delle statue et imagini*; [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. Fr e quindi nelle lettere di costui a Bullinger (Casaccia, 7 maggio 1551, *BuKG*, I, p. 201 num. 152.2) e a Rudolf Gwalther (Vicosoprano e Chiavenna, 15 e 20 maggio 1551, *ZBZ*, *Thesaurus Hottingerianus*, F 40, cc. 557r, 565r; E. Campi, *Nuove lettere di Pier Paolo Vergerio da Vicosoprano*, «Quaderni grigionitaliani», 82 (2013), pp. 32-33 num. 13-14), Merita d'essere riportata *in extenso* la descrizione di parte cattolica di mano di Vincenzo Quadrio: «Vergerio con Bartholomeo Bolzo et Jacomo suo fratello

rimozioni e/o distruzioni in concomitanza con l'introduzione della Riforma (come a Vicosoprano all'arrivo di Bartolomeo Maturo;³⁵⁸ ma si noti pure poco dopo il 1542, il caso di Ftan, in Engadina sì, ma dove ciò avvenne per merito di predicatori italiani).³⁵⁹ Inoltre, e forse soprattutto, abbondiamo di giustificazioni teorico-programmatiche per tali atti. Per Vergerio l'idolatria è delitto «maggiore nel cospetto di Dio che non è l'homicidio»;³⁶⁰ parole durissime ebbe quindi Alfonso Corradi il quale pur attribuendo le colpe al clero cattolico piuttosto che i fedeli («seductos ab ipsis homines induxerint, ut crederent divorum imagines locutas esse»), ammoniva «Vae idolatris, nimirum illis qui superstitioso aliquo cultu, et qui non fuerit a verbo Dei praescriptus, Deum colere praesumunt cum frustra colatur Deus doctrinis et mandatis hominum», sintetizzando quindi nell'indice analitico che «Idolatræ non habent partem in regno Christi [...] partem habent cum bestia».³⁶¹ Michelangelo Florio, descrivendo alcuni nuclei imprescindibili della nuova fede, scrisse quindi che «Con la dottrina che noi predichiamo da te chiamata heresia, noi insegniamo [...] che l'immagini fatte per culto e religione s'abbrucino, gettino per terra, come cose che son contro a Dio».³⁶² Nelle chiese giunte in mano ai riformati le statue – in parte s'è già visto, in parte vi torneremo – vennero così rimosse e/o distrutte; gli affreschi imbiancati.³⁶³ Quando una sentenza arbitrale decretò nel 1582 che i riformati di Toglio potessero trasferirsi dalla chiesa di San Pietro a quella di Sant'Orsola che essa andasse loro consegnata «di dentro smaltata e imbianchita».³⁶⁴ La tenda che una tradizione fededegna vuole fosse impiegata per dividere la parte assegnata ai cattolici da quella riservata ai protestanti nella chiesa di Lanzada più che permettere celebrazioni in

et Josepho et il Smocher di Casaza, cusini del Planta, con altri, sono andati la notte di l'Assensione a Santo Gaudenzio et tanto male han fatto che mi rizza li capelli a dirlo, come intenderete. Andarono et per una fenestra intrarono, con pali di ferro hanno rotto et portato via la capsula del santissimo corpo de Santo Gaudenzio, hanno robato tutto l'argento, hanno apichato et la figura del crucifisso l'hanno flagellato et tirato per terra et sborato [*scaricato, buttato giù*] per mezzo, taliato il naso a tutti quanti li santi, cavato gli occhi a la figura del Signor Teghano Sales quale era dipinta sotto l'anchona, rovinato tutta quanta bella chiesa». Si ricordi pure che è l'ascensione del Signore, festa mobile della Pasqua», Vincenzo Quadrio a Bartolomeo Salis, Como, 3 giugno 1551, von Salis-Soglio, *Die Familie von Salis*, p. 342.

³⁵⁸ Campell, *Historia Rhaetica*, II, p. 70.

³⁵⁹ Campell, *Historia Rhaetica*, II, p. 276.

³⁶⁰ Vergerio, *Delle statue et imagini*, p. 9.

³⁶¹ Conradi, *In Apocalypsim*, pp. 302, 481 e c. L3v;

³⁶² Florio, *Apologia*, cc. 69v-70r. Ma si cfr anche «Fra voi son l'immagini (quantunque proibite da Dio) e la riverenza e culto di quelle», *ivi*, c. 82r.

³⁶³ Sulla rimozione delle immagini e l'imbiancature delle chiese ci si è soffermati in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 99 e in T. Salice, *San Carlo per le comunità cattoliche della Valtellina e della Valchiavenna*, in *San Carlo Borromeo in Italia. Studi offerti a Carlo Marcora, Dottore dell'Ambrosiana*, Brindisi, Amici della «A. De Leo», 1986, p. 280. Si aggiunga però anche quanto detto nella relazione del padre cappuccino Bonaventura da Caspano (e quindi, si noti, locale) «Nella Rhetia [...]. Da questi santi tempî erano statte scancellate, levate, fatte in pezzi et gettate nel fuoco e nei fiumi le sacre immagini et venerande statue de santi, di Maria Vergine, di Christo», in M. Bertolini, *Ignazio Imberti da Casnigo O.F.M.Cap. (1571-1632). Studio e documenti inediti*, Bergamo, Edizioni «Monumenta Bergomensia», Fondazione Amministrazione Provinciale, 1961, p. 159. Pare utile far presente che protestanti italo-foni retici si impegnarono in distruzioni iconoclaste anche in Italia. È il caso di Como, nel 1562, quando alcuni protestanti chiavennaschi vandalizzarono tutte le immagini sacre della chiesa di San Biagio: L. Fiumi, *L'Inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, «Archivio Storico Lombardo», s. 4, 37 (1910), fasc. 26, p. 334. L'episodio è stato segnalato anche in Pastore, *Introduzione*, p. 14.

³⁶⁴ Negri, *La comunità protestante*, p. 160.

contemporanea – esplicitamente vietate – presumibilmente serviva a impedire ai secondi di dover vedere le *idolatrie* che ancora sopravvivevano nell'altra metà;³⁶⁵ non stupisce pertanto che a Montagna, allorché nel 1557 i cattolici dovettero cedere ai riformati la parte settentrionale della cappella di San Rocco, si affrettassero, forse neanche tre anni dopo, a far affrescare *ex novo* la parte restante dell'edificio con una Vergine con bambino e vari santi (compresi un san Rocco e un san Bernardo che teneva il diavolo al guinzaglio).³⁶⁶ Un caso limite – di cui sappiamo poco ma che dà bene il peso delle possibili tensioni – è quello di Grosotto, dove dopo il 1587 i riformati ottennero l'uso condiviso della chiesa locale, il santuario della Madonna delle Grazie, un centro di sentitissima devozione mariana locale, eretto nel 1487,³⁶⁷ e in più letteralmente tappezzato da tavolette di *ex-voto* contro cui la polemica protestante s'era violentemente scagliata sino dagli anni '40.³⁶⁸ A Poschiavo, in un contesto meno bellicoso – o dove l'influenza riformata era più forte – già prima del 1573 le immagini e le statue presenti nella condivisa chiesa di San Vittore erano state asportate dall'edificio in virtù di un accordo tra le due comunità (conferma fra l'altro che la loro stessa presenza, non solo la devozione che potevano ricevere, rappresentasse un problema per i protestanti).³⁶⁹ Del resto, gli atti iconoclastici tuttora visibili contro gli affreschi quattrocenteschi di un'altra chiesa poschiavina, quella dei Santi Sebastiano e Sinforosa, in località Selva, lascia il forte sospetto che a convincere i cattolici a rimuovere le immagini della loro chiesa plebana vi fosse stata la paura che andassero perduti e il desiderio di salvare il salvabile.³⁷⁰ Significativamente il rigore iconoclastico dei riformati non si affievolirà col passare degli anni e dei decenni. Il sempre perspicace Vergerio notando le ragioni per cui era urgente distruggere statue e immagini presenti nelle chiese faceva presente che «La verità è che *il popolo ad esse statue et immagini si affettiona*, et le honora, et di lungo via (dico) le adora».³⁷¹ Si tratta di quel legame emotivo già evidenziato per la chiesa di Morbegno (e per ciò che conteneva). Erano quelli sentimenti intimi e personali, ma che ancora una volta coinvolgevano pure la memoria e l'identità: perché se di

³⁶⁵ Ciò pare il caso in virtù dei divieti severissimi da parte protestante circa la presenza di immagini nei templi. Per la tenda: Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 155 e n. 31; Masa, *Fra curati cattolici*, p. 108; cfr. anche di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 158.

³⁶⁶ Prandi, *La piccola comunità*, p. 93. Anche per questa cappella si discusse comunque dell'eventualità di dividere le due parti con una parete di legno o un muro: *ivi*, p. 94.

³⁶⁷ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110.

³⁶⁸ Si vedano in particolare Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, pp. 132-133 e Vergerio, *Epistola*, p. 16 (dove, trattando sia di Ginevra sia dei Grigioni, si sottolineava come nei templi dei riformati non vi fossero «tavolette depinte, né braccia, né gambe né teste di cera o d'argento»). Pochi anni dopo la penna polemica dell'istriano si indirizzò contro il santuario di Tirano («quel tempo di Diana Efesia, che è da papistici chiamato la Madonna di Tiranno») e i suoi *ex-voto*: «Quante tavolette depinte con mille falsità et sogni sono andati ad attaccarvi? Quante statue intiere di cartone, di creta, di cera et tall'hor d'argento? Quante teste, quanti occhi, braccia, manelle, gambe, candelle et torchie?» [Id.], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. E4 [ma F4r]. Non può stupire del resto che nel 1597 i sindaci evangelici di Sondrio si opposero all'edificazione di una cappella votiva in seguito a un'inondazione dell'Adda: Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 291.

³⁶⁹ «divorum tamen imaginibus sive simulachris jam olim inde, nescio quo pacto, ablati atque aboliti», Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 262. Sul passo ci si è soffermati in Papacella, *Parallele Glaubensgemeinschaften*, p. 253.

³⁷⁰ Per gli tali affreschi si veda la scheda in Letizia Scherini in *Sedi di culto in Val Poschiavo, materiali storico-architettonici*, Coira, Ufficio cantonale dei monumenti, 1995, p. 164.

³⁷¹ Vergerio, *Delle statue et immagini*, p. 12.

fronte a quelle statue e immagini aveva pregato il fedele che se la vedeva ora portar via, un suo avo, in quanto membro di quella comunità che rimaneva in vita grazie alle nuove generazioni, le aveva pagate.³⁷² Non stupisce così che i cattolici, allorché i protestanti ottennero il controllo di alcune chiese, provarono a ricomprarne gli arredi che non fossero stati immediatamente distrutti. Il trittico ligneo di Bondo (una Vergine con bambino e quattro santi), già nei primi anni '50 lasciò la Bregaglia per la Valchiavenna, dove ancora oggi è conservato.³⁷³ Nel 1585 invece i cattolici di Villa di Piuro acquistarono addirittura a Celerina, in Engadina, le statue dismesse dalla comunità riformate, e quelle ancora integre e quelle mutilate.³⁷⁴ La cosa provocò le reazioni, assai dure, dei protestanti del borgo che erano venuti in possesso della locale cappella di San Rocco. La statua del santo, sino ad allora solo «scacciata for del tempio»,³⁷⁵ venne con ogni probabilità sepolta. L'esortazione a farlo – ciò non era avvenuto, presumibilmente, per ragioni di buon vicinato, e per l'ambizione di vendergliela, anche se il tono del testo da cui dobbiamo la notizia fa almeno sospettare che qualcuno tra i più recenti convertiti non fosse adamantino sulla questione della venerazione delle immagini – venne dai correligionari della regione (forse bregagliotti, ma con la piena consapevolezza di Chiavenna). A conferma di quanto si fossero estremizzate le posizioni, neppure la sepoltura in sé sembrava bastare più; costoro auspicavano infatti che «Rocho sia sepulto in sterquilino».³⁷⁶ Ci si è soffermati qui sulle statue perché su queste sono le fonti stesse che insistono e si soffermano; sebbene fossero senza dubbio gli oggetti più voluminosi e peculiari, esse furono gli unici che vennero distrutti, o venduti... Trattando della «sacristia di quel san Gaudenzio» Vergerio ricordò così che poco dopo la chiusura del santuario, nel 1551, i «miei signori di Val Bregaglia uniti insieme» decretarono che «siano tolti tutti i calici et altri argenti et paramenti et ciò che vi è et sian desfatti, et *venduti*», aggiungendo subito dopo, venendo al presente (il 1554 in cui scriveva), che «si è mo' fatto del resto in tutta la valle».³⁷⁷ Se può venire di primo acchito il dubbio che a comprare l'argento fossero stati i protestanti, esso è presto fugato: perché vi fosse profitto infatti le argenterie sarebbero dovute essere vendute sottocosto (per poi

³⁷² Per questo rimando alle spese sostenute dagli avi si cfr. quanto ebbe modo di sostenere Tommaso Sassi, un pastore (di greggi): «se unum, si coeteri turpi casu ruissent, velle ut divi Jacobi apostoli *aedes piis maiorum sumptibus excitata* atque, tam multis annorum curriculis, orthodoxis Mysteriis destinata religioni deserviat», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 58. Ma si veda anche, per un altro episodio di resistenza “popolare” menzionato da Tuana, «armis hisce usuri, spiritumque profusuri pro avita religionis dignitate, si quid ab his in istam paretur», *ivi*, p. 61. Non si hanno, o chi scrive non conosce, attestazioni circa la trattazione di questa questione da parte protestante; anche gli avi locali di costoro però, e va sottolineato, avevano ugualmente partecipato all'acquisto di beni e alla loro manutenzione, un aspetto che avrebbe rafforzato, piuttosto che indebolito, le loro rivendicazioni.

³⁷³ Camenisch, *Geschichte der Reformation*, p. 80 e, più recentemente, C. Rogantini, *Altare di Ivo Strigel nella chiesa rotonda di S. Croce di Piuro. Gli apostoli della predella, un problema di squadra*, «Plurium. Bollettino dell'associazione per gli scavi di Piuro», 8 (2015), pp. 22-37. Se ne ha una riproduzione fotografica in Roth, *Bregaglia*, p. 51.

³⁷⁴ «Residuas vero imagines, mutilasve anno sequente MDLXXXV, catholicis de Ponteliis, comitatus Clauvensis, convento pretio divenditas esse», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, I.1, p. 246 (cfr. anche II, p. 81). Per la vendita, piuttosto che distruzione, di oggetti sacri da parte di ambienti rivoluzionari zwingliani alpini (con legami sin in Engadina) si confronti W. Klaassen, *Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer*, Leiden, Brill, 1978, p. 29.

³⁷⁵ Zuliani, *Un dialogo riformato*, p. 89 v. 27.

³⁷⁶ Zuliani, *Un dialogo riformato*, p. 92 v. 136.

³⁷⁷ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [E8]v-Fr.

fonderle), il che pare per lo meno improbabile, non fosse altro perché vi erano anche altri acquirenti; molto più probabile infatti che fossero stati i cattolici ad acquistarle, anche se troppo costose, pure se eventualmente danneggiati (lo stesso, si è visto, capitò con le statue).³⁷⁸ Che tali acquisti fossero mossi però da ragioni non prettamente economiche lo dimostra il caso dei «paramenti», i quali, per la loro peculiarità sartoriale, non potevano trovare un'altra destinazione d'uso.³⁷⁹ Comunque, al momento della visita d'Archinti si conservavano nella sagrestia della chiesa cattolica di Ponte di Valtellina oltre 20 calici liturgici d'argento;³⁸⁰ un numero sproporzionato se si pensa alle dimensioni, e alla forza economica, di quella piccola comunità. Non pare improbabile vedervi raccolti pezzi un tempo di proprietà di chiese nel mentre assegnate a riformati. Il gioco doloroso delle distruzioni e degli acquisti durerà a lungo. Ancora nel 1614 l'Archinti nel registrare le spese dell'arciprete di Sondrio annotava quella «fatta per grande summa in recuperar molti bene di chiesa, et particolarmente da persone di contraria religione».³⁸¹ Si trattava certamente di beni fondiari e però non dovevano essere solo questi. Predecessore del Rusca – fu lui stesso a ricordarlo – era stato quel Francesco Cattaneo che aveva ottenuto la cura della pieve, «dipendendo dal favore, per quanto si dice, di persone poco ben'affette a questa Chiesa».³⁸² Costui, continua il brano, «Per mantenersi in gratia imbrogliava li beni della Chiesa a chi lo favoriva». Questi *imbrogli* non avevano riguardato solo campi e fitti: «Era la chiesa – ricorda sempre il ticinese – senza pianete, senza palii, senza biancheria».³⁸³³⁸⁴

Condividere le chiese fu, da molti punti di vista, il male minore, sebbene come spesso capita per le soluzioni di compromesso, scontentò tutti e non fece pienamente felice nessuno. Disponiamo di vari documenti che regolano, spesso assai nel dettaglio, i modi e i tempi di questa convivenza. L'ambizione generale era di permettere alle due confessioni di impiegare gli stessi luoghi senza sovrapporsi; detto altrimenti, senza interagire. Il suono delle campane era evidentemente un punto su cui ciò non era possibile e si è visto quali disordini provocò. Proprio perché le chiese condivise non volevano in alcun modo essere un luogo di incontro e di scambio, esse provvedono un ulteriore

³⁷⁸ Significativo pare il caso che da parte cattolica si ricordasse che i vasellami sacri fossero stati rubati dai protestanti, piuttosto che acquistati: «i Calici, et altri Sacri Vasi rubbati», Bertolini, *Ignazio Imberti da Casnigo*, p. 159. Questo genere di acquisti da parte di cattolici al fine di preservare beni dismessi da parte di protestanti si cfr., in un contesto assai diverso (ma accumulato dalla matrice zwingliana), il caso dei calici e altri materiali liturgici comprati due cattolici danesi, Rasmus Madsen e Alexander Lyall, in seguito alla dissoluzione dei conventi di Helsingør, si veda T. Riis, *Should Auld Acquaintance be Forgot... Scottish-Danish Relations c. 1450-1707*, 2 voll., Odense, Odense University Press, 1988, I, p. 198.

³⁷⁹ O forse no: cfr. «et altre Sacre Vesti et Paramenti involati, et convertiti in Camise et Vestimenti, et usi profani», Bertolini, *Ignazio Imberti da Casnigo*, p. 159. Si noti però che si fa riferimento qui a furti, non ad acquisti *ad hoc*. Si tratta di una differenza che pare pregnante.

³⁸⁰ «sola Ponti parochialis puri argenti calices supra viginti», *VPAr*, p. 690.

³⁸¹ *VPAr*, p. 498. Il brano fa riferimento principalmente a proprietà fondiari, ma è difficile che non includesse, fosse anche in piccola parte, arredi sacri e (come notava Tuana) paramenti: cfr. «aris templa privati, sacro cultu spoliari», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 71.

³⁸² «I principali della Comunità di Sondrio, quali a quel tempo haveano il seguito del popolo, erano quasi tutti di fede contraria», Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 254.

³⁸³ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 254, ove si riportano parole del Rusca.

³⁸⁴ Sul Cattaneo è fondamentale Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 253-256. Si è cercato di riabilitare la figura (a chi scrive non pare in modo molto convincente), in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 50-53. Era egli forse un ex-umiliato: Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 255.

tassello necessario ad avvedersi di quell'aspetto che si sta provando a mettere in risalto, anche un po' insistendo: come la Riforma entrò nella vita di tutti, anche di chi la rifiutò, o non ne volle saper niente. Nella piccola Dubino la comunità protestante non era particolarmente grande e, in assenza di altri edifici idonei, ottenne la condivisione della chiesa dei Santi Pietro e Paolo. Qui pertanto, il decreto delle Leghe aveva fatto sì che, oltre al sacerdote cattolico, «vero etiam ut ille nequam praedicans suas quoque habeat contiones, atque Coenam (ut covant) suis haereticis communicet et alia similia peragat».³⁸⁵ La cosa parve al vescovo Ninguarda indegna, ma ai suoi occhi «et quod absurdum etiam est» che «in eadem Ecclesia et coemeterio indifferenter seppeliuntur tam haeretici quam catholici». Lasciando per ora da parte l'annosa questione dei cimiteri, va sottolineato come i protestanti di Dubino, alcuni almeno tra loro, fossero seppelliti anche dentro alla chiesa. Si tratta di una prassi assai diffusa nella zona per la quale i membri delle famiglie più prestigiose avevano un diritto avito a ricevere sepoltura dentro alle chiese. In questo caso specifico erano quasi certamente i Malacrida di Caspano. Queste tombe gentilizie, con tutti la solennità loro tipica, non solo non potevano venire ignorate da chi entrava in chiesa, ma – come i cimiteri, sebbene su un diverso livello sociale – rivendicavano la piena appartenenza della congregazione riformata alla comunità di villaggio. Ma Dubino merita d'essere menzionato soprattutto per un'altra ragione. Sappiamo che, al tempo della visita di Archinto, era già occorsa una novità impressionante: «In hac ecclesia – si legge negli atti redatti dal presule – non asservatur sanctissima eucharestia quia est communis hereticis».³⁸⁶ Cosa avesse spinto i cattolici non è attestato, anche se quel *quia* causale è perentorio. Nel 1592 c'era stato un discusso caso di profanazione di ostie a Sondrio;³⁸⁷ non fu, del resto, neppure il primo.³⁸⁸ Proprio in seguito a quell'ultimo episodio l'arciprete Rusca decise di far erigere una grata a cingere l'intero coro («assicurò tutto il luogo con un'alta ferrata dalla sacrileghe mani de Calvinisti, i quali poco inanzi haveano subornato uno de suoi incarnati Demoni a spezzare il Santuario, e cavarne dall'Ostensorio e pissidi l'Ostie sacre, che in effetto perfidamente e' i gettò in terra e calpestò»)³⁸⁹. Certo è, poco importa che per simili timori o meno si lasciasse il tabernacolo vuoto, che a Dubino mancavano le risorse per una scelta tanto radicale; fatto sta che i cattolici del luogo preferivano tenere il tabernacolo vuoto, vivendo pertanto in un perpetuo sabato santo, il momento più buio, l'unico dove vita e speranza paiono sopraffatte dalla morte (da cui l'assenza dell'ostia consacrata), del calendario liturgico cattolico. Era una rinuncia nuova, ed è quasi palpabile l'ostilità, il risentimento, di quel «quia est communis hereticis». Data poi l'abitudine dei sacerdoti cattolici di non predicare (ospitando degli specialisti nei tempi forti della quaresima e dell'avvento), i pulpiti divennero un luogo “protestante”, e in quanto tale incombente su tutte le cerimonie cattoliche che si tenevano in chiesa.³⁹⁰

³⁸⁵ *VPNi*, p. 23.

³⁸⁶ *VPAr*, p. 603.

³⁸⁷ F. Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici, reti, valtellini: baruffe in Sondrio a cavallo tra Cinque e Seicento*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 44 (1991), pp. 135-136.

³⁸⁸ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 66 n. 6.

³⁸⁹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 66.

³⁹⁰ Dei rischi dell'assenza di predicatori cattolici, di fronte alla presenza di uno «della contrario setta», si veda a mo' d'esempio il caso di Berbenno: Cesare Odescalco a Carlo Borromeo, Berbenno, 31 maggio

È necessario tenere inoltre presente che il paesaggio della regione venne mutato dalla costruzione di nuovi edifici, *ad hoc* per i riformati. Ciò avvenne già nel 1568 a Mossini,³⁹¹ ancora nel 1612 a Caspano.³⁹² La percezione di alterità ed estraneità che questi edifici dovevano trasmettere ai cattolici era presumibilmente da legarsi al fatto che non si sviluppò nella regione una specifica architettura protestanti, almeno d'esterni. Gli edifici delle due fedi non mostravano infatti alcuna differenza notevole;³⁹³ la chiesa riformata di Lanzada (1598), anzi, era stata espressamente disegnata per risultare in tutto e per tutto identica a quella dei cattolici (e sino a quel momento condivisa da entrambe le confessioni del paese).³⁹⁴ Pur uguali alle proprie chiese, esse non erano le loro chiese. Non pare un caso che, negli anni successivi al 1620, non pochi di questi edifici mai stati cattolici sarebbero stati presto distrutti.³⁹⁵

Che nessuno potesse scappare dalla Riforma lo mostra però – in modo che solo all'apparenza può colpire come paradossale – il caso delle chiese che erano rimaste a uso esclusivo dei cattolici. Le statue “salvate”, (o i paramenti, i calici, i busti d'argento per le celebrazioni dei santi...), là dove ve ne erano, costituivano indubbiamente un memento costante, ma ve ne erano di più forti. Lo erano, e in parte si è già visto, cimiteri e tombe. Famiglie, per lo più patrizie, che per antica tradizione seppellivano i propri morti nella principale chiesa del borgo o della città continuarono a pretendere di farlo, anche se questa era rimasta ai cattolici. L'uso, alle volte per diritto acquisito, altre grazie all'ospitalità, venne allargato anche a vari riformati forestieri (e italiani e grigioni). Il fenomeno – noto anche altrove – è particolarmente ben attestato per le due più importanti parrocchie cattoliche dell'intera Rezia italoфона: la chiesa plebana sondrasca dei Santi Gervasio e Protasio e la collegiata chiavennasca di San Lorenzo. Per quest'ultima disponiamo di una preziosa testimonianza resa da Gabriele da Castromuro («predicatore de catholici in Ciavena») durante il processo postumo a Isabella Breseña.³⁹⁶ Il passaggio aiuta a comprendere infatti tutta una serie di questioni che la pratica implicava. Parlando della nobildonna il cappuccino narrò che «io l'ho vista portar alla sepoltura compagnata da tutti quei nobili heretici, sì forestieri come terreri, perché io stava nella canonica della Giesa de san Lorenzo, Giesa de catholici contigua a essa Giesa, et lei fu portata a sepolire in detta Ciesa de catholici, perché, oltre che in essa Giesa tutti gli luterani terrei vogliano essere sepolti nelle sepulture delle loro cassate, contra al volere de catholici et per ordine et forza de signori Grisoni, ancora i forestieri heretici, et maxime de qualche nobiltà, se fanno sepolire in detta chiesa de catholici; et tengoo anco come per sicuro che lei fusse

1577, BAMi, F 139 inf., c. 132r. Per il valore simbolico, per i protestanti, del *pergolo*, si veda *infra* § 2.II.ii.

³⁹¹ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110. n. 137.

³⁹² La costruzione era iniziata nel 1605. Per la costruzione si veda Orsini, *I Parravicini*, pp. 32, 33, 35.

³⁹³ Non conta davvero come eccezione – non trattandosi di edificio appositamente costruito – il caso di Grosotto dove, dopo il 1589, i riformati ottennero di ristrutturare una casa privata ad uso chiesa. Al riguardo: Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110.

³⁹⁴ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 109.

³⁹⁵ Il tempio di Caspano, terminato solo nel 1612, venne demolito nel 1630, Xeres, *Morbegno e la bassa valle*, p. 83. La chiesa di Sant'Orsola a Teglio, data alle fiamme nel 1620, non venne ricostruita.

³⁹⁶ Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 9 aprile 1566 e 9 aprile 1572, *NVo*, II, pp. 32-33 num. 810, p. 105 num 919. Per Gabriele da Castromuro/Castelmuro, noto anche come «il Todeschino», si veda Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 115-117.

posta nella sepoltura de conti Baltiani, alias Conti de Ciavena, perciò che essendo mancati detti conti quella sepoltura se ne va vacua, et i officiali de signori Grisoni, quali morano in Ciavena, se fanno sepolire in quella sepoltura, la quale è nella capella de santo Georgio alla sinistra dell'altare grande, capella già de detti conti». ³⁹⁷ Per i locali la questione era, prima di tutto, cosa che, più ancora che la sfera religiosa, toccava quella dell'onore, del prestigio e della reputazione: la pretesa era infatti quella di «essere sepulti nelle sepolture *delle loro cassate*», precisamente come la controparte cattolica. Che la cosa implicasse il riconoscimento di uno status lo mostra proprio il caso dei forestieri, cui veniva concessa tale sepoltura se «maxime de qualche nobiltà» ed è ulteriormente confermato dal fatto che lo pretendessero gli «officiali de signori Grisoni, quali morano in Ciavena». ³⁹⁸ Anche a Sondrio la pratica era riservata a «famiglie e casate particolari della detta Religion evangelica»; ³⁹⁹ costoro ne furono esclusi solo nel 1620, a seguito di un arbitrato del maggio di quell'anno, ⁴⁰⁰ in conclusione però di un contenzioso che durava almeno dal 1616, quando i riformati iniziarono a chiedere a gran voce l'allargamento del proprio camposanto. ⁴⁰¹ Le sepolture nella pieve, pare lecito dedurre, furono il prezzo che gli evangelici dovettero pagare, ma, avendo presente l'opposizione de cattolici all'allargamento, ci si rende conto una volta di più dell'importanza di questi per i protestanti. Comunque sempre il cappuccino, quando ricorda come ebbe modo di veder «portar alla sepoltura compagnata» la nobildonna mostra come questa pratica avesse anche un'altra implicazione: quella di far terminare alcuni funerali riformati, che tradizionalmente implicavano pure un sermone del ministro (§ 3.III.ii.), in chiese cattoliche. Finito il rito rimanevano però, e per sempre, le tombe, e le lapidi, presumibilmente con le loro citazioni bibliche in volgare, i rimandi al solo Dio, l'assenza di invocazioni a santi e madonne. ⁴⁰² L'incombere costante di questa presenza assai poco benvenuta ben emerge da un altro costituito, quello di Antonio Stampa, il quale ricorderà che «non l'ho già vista [sepelire], ma, essendo

³⁹⁷ Milano, 5 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 694r-694v. Un testimone forse meno preparato riduceva il tutto alla volontà dei magistrati grigioni: «et è stata sepulta in la nostra giesa de san Lorenzo, ma per forza però de noi catholici, perché così è la volontà de nostri signori Grisoni, che tutti i luterani si possano sepolire alla nostra giesa», costituito di Paolo Pallavicini, Milano, 6 maggio 1569, *ivi*, cc. 697r-698r.

³⁹⁸ La scelta aveva però importanti ripercussioni pratiche: «Sono in questa valle anco molte chiese profanate per la sepoltura di heretici, che hanno bisogno di reconciliatione; ma perché non bisogna pensar di levar da essere chiese que' corpi, che sono in parte de gli Ufficiali de gli stessi Signori, et ne seguirebbe troppo rumore, et i catholici la perderebbono», Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Bormio, 17 luglio 1578, *NBo*, I, p. 147-148 num. 122.

³⁹⁹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 333. Ma cfr. anche «Le sepolture delle case particolari, le quali sono nella chiesa de' santi Gervaso e Protasio, delle quali case essendo alcuni fatti luterani si servono delle medeme sepolture», *VPAr*, p. 505.

⁴⁰⁰ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 72, 332-334; Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 42.

⁴⁰¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 197-198, 256-258 (per nuove richieste nel 1618).

⁴⁰² Almeno a conoscenza di chi scrive non sono sopravvissute lapidi di evangelici, fatta eccezione per una, affrescata, in Sant'Eufemia a Teglio, Garbellini, *Vitalità*, p. 62 n. 27. La loro presenza in edifici condivisi è del resto attestata dalla *relazione* di Bonomi a Maffei (Como, 20 agosto 1578) circa la chiesa di Sondrio: «per esservi sepolti dentro molti heretici, et tre particolarmente in sepolchri di legno, *con epitafii posti in alto*», *NBo*, I, p. 175 num. 140. Tra le carte di Paolo Lentolo si conserva poi il testo (compresa la *mise en pierre*) dell'«Epithaphium quod reperit Clavennae in Templo Divi Petri» di suo padre Scipione, definito fra l'altro «eximi[us] Haereseonque omne genus oppugnato[r] acerrim[us]»: AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

poi in chiesa, *intendeva poi da tutti*: qui è sepolta la signora Issabella». ⁴⁰³ Quando invece, nel 1582, i cattolici di Teglio tornarono in possesso della chiesa di San Pietro poiché ai protestanti era stata nel mentre assegnato un altro, più capiente, edificio, venne loro imposto «che li corpi o cadaveri e lor reliquie d'essi evangelici sepoliti alla detta chiesa di Santo Pietro non siano in alcun tempo molestati, né altrove trasferiti». ⁴⁰⁴ Non stupisce così che, all'indomani del 1620, le salme dei protestanti vennero disseppellite (e quindi bruciate e sparse in cenere nel fiume) dalle chiese di Sondrio, Berbenno, Traona, Caspano e Chiavenna. ⁴⁰⁵ Solo una decina d'anni prima l'Archinti, trattando proprio della grande e influente collegiata chiavennasca di San Lorenzo, aveva annotato sconsolato che la chiesa «est *polluta* propter sepulturam hereticorum». ⁴⁰⁶ È precisamente questa questione che rendeva, agli occhi dei cattolici, neanche problematica, ma scandalosa, la presenza delle salme dei protestanti nelle chiese e nei camposanti impiegati in comune dagl'uni e dagl'altri: in quanto eretici costoro non avrebbero dovuto riposare in terra consacrata (precisamente come capitava per i suicidi o altri deceduti in peccato mortale), che così invece veniva profanata. Quando il vescovo Bonomini visitò con l'inganno la Valtellina nel 1578 e giunse a Sondrio, dove in molti l'aspettavano per la messa, egli dovette stupire, ferire e deludere la gran folla (e l'arciprete) quando, invece di indossare la cotta e il manipolo, ordinò a un frate del suo seguito di predicare, ma egli se ne «and[ò] a celebrare in un'altra chiesa». Lo fece, spiegò in una relazione a Roma, perché «non vole[va] celebrare nella chiesa archipresbiterale, per esservi sepolti dentro molti heretici» e ritenendo che, per potervi dir messa, fosse necessario riconciliare l'edificio. ⁴⁰⁷ Allo stesso modo Archinti era costretto ad ammettere che nella collegiata di San Lorenzo, almeno a rigore di diritto canonico e per quanto impeccabile da ogni altro punto di vista (tutto era infatti «ad formam», «a norma»; e non era la regola nella regione), la chiesa «deberet

⁴⁰³ Tutta questa parte del costituito merita d'essere riportata: «Quando fu morta detta signora Isabella il suo corpo fu portati dalli heretici senza croce et alcuna cerimonia ecclesiastica, ma fu sepolta nella nostra chiesa di santo Lorenzo, perché li luterani tutti si vogliono sepolire alla nostra chiesa et de dentro et de fuori; et lei fu sepolta di dentro in una sepoltura nella quale si sogliono sepolire gli ufficiali di essi signori Grisoni quando moreno in Chiavenna. Et questo lo so perché io gle l'ho vista portare alla chiesa secondo il costume de luterani a sepolire, ma non l'ho già vista, ma, essendo poi in chiesa, intendeva poi da tutti: qui è sepolta la signora Issabella» Antonio Stampa, Milano, 29 luglio 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 723r.

⁴⁰⁴ Negri, *La comunità protestante*, pp. 160-161. Alcune famiglie di particolare importanza seppellirono i propri morti ancora a Sant'Eufemia: Garbellini, *Vitalità*, p. 62.

⁴⁰⁵ Per Chiavenna si veda Pastore, *Introduzione*, p. 15; per le altre chiese: F. S. Quadrio, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi oggi detta Valtellina*, 3 voll., Milano, Stamperia della Società Palatina, 1755-1756, II, p. 243. Sono note sepolture protestanti anche nella chiesa condivisa dei Santi Giacomo e Filippo di Chiesa Valmalenco: Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 155 n. 31.

⁴⁰⁶ *VPAr*, p. 629. La retorica della polluzione però era assai più antica. Si veda ad esempio la lettera di Volpe a Borromeo, (Como, 11 marzo 1561), dove si legge «et, due anni fa, ordinarono che ogni terra desse una chiesa a Luterani di fare le loro abhominazioni di sorte, che quasi tutte le chiese sono pollute. Et mi si dice che non permettono che vi vada Vescovo alcuno a riconciliarle», *NVo*, I, p. 112 num. 205. Il ritenere perduta la chiesa può essere una delle ragioni per cui in alcuni casi, come a Brusio, i cattolici preferirono lasciare il vecchio edificio agli evangelici e costruirne uno nuovo per sé. Per questo episodio si veda Papacella, *Parallele Glaubensgemeinschaften*, p. 257.

⁴⁰⁷ *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 175 num. 140.

reconciliari». ⁴⁰⁸ La contaminazione degli spazi sacri, a ben vedere, divenne quasi un'ossessione per i cattolici locali, e un rimando costante nella loro pubblicistica; non a caso la presenza protestante venne sempre più spesso descritta come un'*infezione* o un *contagio*. Non stupisce così non pochi gesti compiuti del 1620 possano essere letti come tentavi, pazienza se rozzi, di riconciliazione e riconsacrazione. ⁴⁰⁹ I medesimi problemi connessi alla presenza delle salme degli «heretici» si presentavano del resto anche coi cimiteri, coll'aggravante però che, data la finalità d'uso, lì non fosse possibile, come invece per le chiese, di «dissimularlo, finché piaccia a Dio farci gratia di migliori tempi». ⁴¹⁰ Per questi spazi – patrimonio condiviso della comunità e luogo deputato a mostrare la continuità familiari tra i vivi e i morti – si ebbero così contenziosi lunghissimi e però, e assai significativamente, conclusi di norma con accordi tra le due parti: limitando quindi il camposanto esistente ai soli cattolici, ma fornendone ai riformati uno nuovo, a spese della comunità. ⁴¹¹ Evitare il contagio dell'eretico valeva bene rinunciare a un pezzo di terra e a qualche scudo necessario a cintarlo e ad attrezzarlo. ⁴¹² La sacralità inviolabile riconosciuta a tali spazi dai cattolici, e al contempo l'empietà di ciò che era toccato dalle salme dei riformati, sono del resto rese specialmente lampanti da alcuni gesti – di evidente, e ben ponderata, crudeltà; e attiva e passiva – di cui furono testimoni. A Caspoggio ad esempio, si impedì con la violenza che un bambino protestante fosse seppellito nel locale cimitero, cimitero che, per quel che sappiamo della presenza riformata locale, doveva essere rimasto sino ad allora intoccato da simili sepolture. ⁴¹³ Il caso più rivelatorio, e simbolico, si ebbe però a Traona, nel 1608; quando un altro infante, in questo caso cattolico, vi morì senza aver ricevuto il battesimo – fatto che lo avrebbe destinato alla terra sconsecrata – i cattolici del borgo invece di gettarlo in un fossa, si recarono alla chiesa riformata della Santissima Trinità e, «vi prae fractis templi Evangelicorum portis», lo inumarono «in ipsorum sepulchris». ⁴¹⁴

Infine, contava una assenza. Giovanni Tuana, tratteggiandone l'introduzione in Valtellina, ricordò che «aris templa privari»; ⁴¹⁵ che le chiese erano state private degli altari. Non pare che egli parlasse qui delle chiese intere, ma di un'altra questione, che pare delucidata grazie a un passo della visita dell'Archinti. Il presule, trattando della chiesa plebana di Sondrio, riferì che al suo interno «L'altar

⁴⁰⁸ *VPAr*, p. 629. Stesso punto è fatto in Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Bormio, 17 luglio 1578, *NBo*, I, p. 147 num. 122.

⁴⁰⁹ Pastore, *Introduzione*, pp. 14-15.

⁴¹⁰ Marcantonio Maffei a Giovanni Francesco Bonomo, Roma, 19 agosto 1578, in risposta a un *dubium* del vescovo circa «quelle chiese che si trovano profanate per la sepoltura de corpi d'huomini heretici et che non si ponno levar via per il rispetto, che V.S. dice, che è tale», *NBo*, I, p. 158 num. 138.

⁴¹¹ Si vedano almeno, a mo' d'esempio, i casi di Teglio e Chiavenna: Negri, *La comunità protestante*, p. 160 e *VPAr*, p. 630.

⁴¹² Nella ristrutturazione della chiesa di Sant'Orsola a Teglio, consegnata ai protestanti assieme a un pezzo di terra («sia nel detto campo di Salegio, o sia nel prato appresso della chiesa») si prescriveva che «detto cimiterio sia circondato di muro honesto e d'onesta altezza [...] e dove che in detto cimiteri onon sia terra a bastanza, che gli ne sia condotta tanta che sia a sufficienza per sepelir li cadaveri, come debitamente sogliono sepelirsi» Negri, *La comunità protestante*, p. 160.

⁴¹³ Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 61-62. La vicenda è analizzata nel dettaglio in Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, pp. 153-155.

⁴¹⁴ Taplin, *The Italian Reformers*, p. 261 n. 29.

⁴¹⁵ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 71.

di san Nicolao, della casa Marlianica, qual è per il più di contraria fede; onde a quell'altar non fa quella casa mai alcuna provicione». ⁴¹⁶ Quegli altari cioè controllati da famiglie passate alla Riforma rimasero in loro possesso; e costoro, piuttosto che venderli, o cederli, li lasciarono semplicemente vuoti. Il che voleva dire che non vi si dicevano più messe; che, e soprattutto, nei giorni festivi in cui si addobbava l'intera chiesa, e quando cadeva la ricorrenza del santo cui era dedicato l'altare, questo rimaneva vuoto e silente. Per un mondo abituato a contare lo scorrere del tempo con le ricorrenze religiose, e con i giorni dei santi, ⁴¹⁷ non c'era modo che la cosa non venisse notata.

iv. *La presenza protestante: gli uomini.* L'ultimo tassello per finire di inquadrare la presenza protestante al di là dei numeri non ha a che fare con i luoghi e la mutata geografia della regione, ma con le persone: è il maneggio quotidiano tra chi era e chi non era cattolico. Si tratta di una questione particolarmente complessa da studiare, specialmente in virtù delle fonti di cui si dispone; non solo perché frammentarie, ma perché se risultano insindacabili quando viste singolarmente, all'allargare la presa esse sfumano sino a sembrare incongruenti, almeno fintantoché non si ammette l'esistenza di approcci e pratiche non solo diverse ma pure tra loro in fragrante contrasto. È immediatamente evidente infatti che, nel corso degli anni e da entrambe le parti, vi fu prima un reiterarsi, e anzi un inasprirsi, degli inviti alla separazione confessionale, specialmente da parte delle autorità ecclesiastiche; al contempo poi, alla intransigenza a parole, andò di pari passo anche una intransigenza nei fatti, messa in pratica da singoli fedeli. Dall'altra parte, sebbene non vi furono, o non si sono conservati, inviti espliciti alla mescolanza, non mancarono casi di indisponibilità, a volte pure di riottosità, a conformarsi a tali solleciti. Anzi, specialmente quando si osservi da una certa distanza i rapporti tra le due confessioni religiose, le posizioni dei rispettosi, dei tolleranti e degli indifferenti non risultano né occasionali, né minoritarie. Se si pensa all'epilogo, la già ricordata capacità di una minoranza organizzata e attiva di determinare le sorti di una maggioranza passiva ha qui un'ulteriore dimostrazione, sebbene tragica. Proprio certi inviti, e l'inasprirsi delle dinamiche della convivenza, contribuisce infine a capire, lo si vedrà, come si costruì la violenza interconfessionale.

Il processo postumo a Isabella Breseña è un ottimo punto di partenza per iniziare a ragionare su queste problematiche. Nel 1567 Raffaele Nasali, ricordando il funerale della nobildonna, raccontò ai giudici milanesi che lo interrogavano che la Breseña, nel febbraio di quell'anno, «è stata portata alla sepoltura senza croce, senza lumi, senza sacerdoti, et senza sonare campana, et è stata accompagnata alla sepoltura dalli suoi luterani, ma io non vi andai abenché fusse in Ciavena, *perché adesso se serva così*, che i luterani non vengono a nostri morti, né noi catholici andiamo alli suoi». ⁴¹⁸ Quell'*adesso* rimbomba di un tempo quando non *si servava così*. Il processo conserva anche altre testimonianze di tale irrigidimento. Paolo Pallavicino confermò ad esempio la nuova separazione: lo fece per quanto

⁴¹⁶ *VPAr*, p. 511. Si cfr. anche Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 41.

⁴¹⁷ Si cfr. giusto, tenendo presente che si tratta di un documento arbitrario riservato a protestanti, «...haverle compite sotto pena di cinquecento scudi d'oro da qui a Santo Michele prossimo», Negri, *La comunità protestante*, p. 160.

⁴¹⁸ Costituto di Raffaele Nasali, Milano, 5 maggio 1567, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 696r-696v.

riguardava il caso specifico dei funerali («perché noi altri catholici non andiamo alli morti de luterani né loro vengono alli nostri per compagnarli alla sepoltura»), ma anche, più in generale (e per noi in modo più pregnante), rispetto agli incontri e gli scambi che si avevano, o non avevano, tra i due gruppi; «*mai* la detta dona Issabella è venuta alla nostra giesa de catholici, né *ba hauto conversatione con noi catholici*».⁴¹⁹ Altre dichiarazioni andavano però in una direzione ben diversa. Quando i giudici milanesi si accorsero che il testamento dell'esule spagnola era stato rogato da un notaio cattolico la cosa li colpì, molto, al punto che Antonio Stampa ritenne necessario provare a motivare quell'apparente aporia: «messer Battista Parto [...] lo rogò, abenché sia catholico, *perché nella nostra terra non si schivano li notari a rogare instrumenti né de catholici né de lutherani*, ma tuti senza differenza in questa parte».⁴²⁰ In effetti, e si è già visto, non solo disponiamo varie testimonianze di protestanti che si servono di notai cattolici, ma anche dell'inverso, il che è assai meno spiegabile ricordandosi che i «senza messa» erano una minoranza nei numeri quasi insignificante.⁴²¹ Sempre la Breseña del resto – la stessa che andava alla predica «quasi ogni giorno», che chiamò un ministro a Chiavenna da Ginevra e, secondo alcuni, frequentava solo riformati – quando si trattò di farsi curare chiamò a visitarla il «medico fisico» Basilio Pallavicini. Egli, che venne fatto chiamare addirittura da Como, era indubbiamente un luminare, ma era anche cattolico.⁴²² Ulteriori dichiarazioni mettono in dubbio quanto, secondo Paolo Pallavicino, sarebbe dovuto essere universalmente valido. Il già ricordato Raffaele Natali, richiamato a distanza di tre anni, rendeva testimonianza circa chi visitò la Breseña sul letto di morte. Rispetto a quanto sostenuto per i funerali («adesso se serva così, che i luterani non vengono a nostri morti, né noi catholici andiamo alli suoi»), egli di fatto ammise che anche i cattolici erano andati a trovarla. Lo faceva – prima di autoincriminarsi! – sostenendo di non averlo visto con i propri occhi, ma comunque con una formulazione che dava la cosa sostanzialmente per certa: «De sacerdoti catholici niuno è andato a visitarla nella sua infirmità nella quale è morta, che alchuna persona catholica la sia andata a visitare in tale infirmità questo non so, *ma è facil cosa che alcuno catholico vi sia andato per amicitia*». Ciò gli pareva *facil*, in quanto, e qui sarebbe stato assai difficile sostenere che parlasse per sentito dire, «perché lei si faceva voler bene da tutti».⁴²³ In quel *tutti* non c'è, palesemente, distinzione confessionale. Un religioso cattolico chiamato dal tribunale, il cappuccino Gabriele da Castromuro, ci tenne invece a precisare che «io non andava in casa del Capitano Hercole», dove pure aveva vissuto la Breseña, «per essere gli

⁴¹⁹ Costituto di Paolo Pallavicino, Milano, 6 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 697v.

⁴²⁰ Costituto di Antonio Stampa, Milano, 29 luglio 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 723v.

⁴²¹ Si veda, nel dettaglio per la Valmalenco, Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 74-75.

⁴²² «Et messer Basilio Pallavicino, medico fisico in Como, l'andò a medicare nel ultimo della sua vita», costituito di Gabriele da Castromuro, Milano, 5 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 694v-695r. Per il medico si veda B. Paravicino, *Compendio dell'Istoria di Como*, a cura di A. Monti, «Periodico della Società Storica della Provincia e Antica Diocesi di Como», 3 (1883), pp. 131-162 (pp. 133-145 per un profilo biografico).

⁴²³ Costituto di Raffaele Nasali, Milano, 21 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 705r.

lutherano, anchora che fosse mio parente».⁴²⁴ Si tratta, quest'ultima di una chiosa assai interessante: perché evidentemente qualcuno meno ligio del religioso grigione doveva visitarli i propri parenti, anche se luterani. L'esistenza di approcci assai diversi da parte dei cattolici alla commistione coi protestanti diviene infine lapalissiano quando, sempre Natali, si trovò a render conto di dove era vissuta la nobildonna: «Quando la stette in casa di messer Francesco Sporetino da Pestalocia, lei non stette in casa de lutherani, perché il detto messer Francesco era catholico, nondimeno lei viveva alla lutherana, et il detto messer Francesco gli haveva dato la casa, apartatamente però da lui, cioè che habitava nella casa sua ma separatamente, *et è costume in Chiavenna apresso a molti*, che habitano Catholici et Lutherani in una medesima casa, *et molti anchora* che più presto abbandonariano le case sue, che affittarle a Lutherani».⁴²⁵ Si noti come qui la differenza è tra i *molti* e *molti* e non più, come nel costituito da cui si è partiti, tra i *nostri* e i *sui*, tra noi e loro.⁴²⁶ I vari passaggi appena illustrati mostrano assai bene i tre ambiti in cui la divisione confessione ebbe difficoltà ad imporsi: quelli del lavoro, dell'amicizia, della parentela.

Si sono mostrati, sinora, esempi cattolici ma urge avvedersi che gli inviti alla separazione si ebbero anche tra i protestanti. Per quanto concerne i funerali cattolici Alessandro Trissino arrivò a esortare ad astenersene addirittura i confratelli in Italia: «Lascio di dire che, mentre siete nel papato, sia forza ancora che vi ritroviate a molte altre empietà per le quali venite a far certa la vostra reprobazione, come particolarmente all'esequie de' morti, nonostante che sappiate di quanto abominazione elle siano nel cospetto di Dio».⁴²⁷ La *Politia ecclesiastica* di Brusio, un ventennio dopo, ribadiva che «Chi accompagnerà defonti, quantunque parenti, o amici, sotto la croce de papisti, farà emenda publica».⁴²⁸ Sempre Trissino invitava del resto a evitare pure il maneggio quotidiano coi cattolici: «uscitevi del mezzo di loro di loro *e separatevi da essi*, dice il Signore, e non toccate cosa immonda ed io vi riceverò e farovvi in luogo di padre e voi sarete a me in luogo di figliuoli e di figluole, dice il Signore onnipotente».⁴²⁹ Un precedente passaggio conferma però che questa fosse una regola universale, non limitata solo a chi ancora viveva in Italia: «Ci è comandato dall'Apostolo nella seconda a Corinti di non aver compagnia con infedeli».⁴³⁰ Rivolgendosi a un pubblico prettamente locale, Michelangelo Florio rivolgeva il medesimo invito: «il buon martire ci drizza a Christo et a la sua dottrina se vogliamo esser membra di quello strettamente congiunte insieme *tanto più ci esorta a discostarci da quei che si fanno chiamar Christiani*, et caminano ne le tenebre, et del titolo di vicario di Christo ornano Antichristo».⁴³¹ I “pericoli” della commistione sono facilmente immaginabili: per coloro che erano incerti implicava il

⁴²⁴ Costituto di Gabriele da Castromuro, Milano, 24 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 707r.

⁴²⁵ Costituto di Raffaele Nasali, Milano, 21 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 704v.

⁴²⁶ Per l'emergere in contesto valtellinese, dopo la Riforma, delle categoria sino ad allora ignote del *noi* e del *loro/vostro* si cfr. Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 44.

⁴²⁷ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 83.

⁴²⁸ APRB, libro 4, c. 12v.

⁴²⁹ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 89.

⁴³⁰ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 84.

⁴³¹ Florio, *Apologia*, c. 22v.

rischio di non compiere mai il gran passo; per i «senza messa» voleva dire aprirsi ai rischi della conversione. Il caso di una ritorno «al grembo di S. Chiesa» di «una giovane heretica, la quale si sentì commossa andando alla Madonna del Monte [Santa Maria di Calanca] con la processione dei cento huomini che là andò per adempire il loro voto fatto nel tempo della peste»,⁴³² è evidentemente un caso estremo di cosa potesse succedere a mescolarsi coi cattolici, e però risulta significativo perché quella conversione si era avuta non tanto grazie scambi a parole, ma per la semplice presenza fisica a una cerimonia pubblica degli avversari (cerimonia, fra l'altro, venata di valori civici). I rischi maggiori si avevano però là dove si poteva discutere e confrontarsi in un ambiente sicuro e non ostile: la famiglia.

Il sacerdote sondrasco Giovanni Antonio Paravicini ricordò come a Poschiavo, dove era parroco, egli si prodigava nella «vigilanza nella cura dell'anime, perché la zizania non soffocasse il formento, che vi si trovava così mescolato che in molte famiglie, non solo i servitori, e' i padroni; ma ancora il marito era Eretico, la moglie Catolica; i figli, o parte o tutti Catolici, e' l padre e la madre Eretici, et vice versa».⁴³³ La presenza di famiglie miste è un tratto caratteristico della geografia della regione per tutto il periodo coperto da questa tesi.⁴³⁴ Esse erano miste perché uno o più membri si era convertito, oppure perché ci si era uniti in matrimonio con qualcuno della fede contraria. Proprio la pratica, violentemente osteggiata,⁴³⁵ ma mai sconfitta, dei matrimoni misti, diffusa a ogni livello della popolazione (§ 4.III.ii.), mostra la reticenza dei più a piegarsi al *apartheid* confessionale e si rivelò quindi strumentale nell'impedire la creazione di due comunità endogamiche, marcatamente divise. Fra l'altro, l'abitudine ugualmente ben attestata di educare, di norma, i maschi nella religione del padre e le femmine in quella della madre, portava *naturaliter* a protrarre di un'ulteriore generazione l'esistenza di famiglie miste.

Bisogna ricordarsi sempre così che dietro a ogni convertito vi erano legami parentali, esposti più o meno improvvisamente, più o meno controvolgia, alla nuova fede. Fu così proprio nelle famiglie – tanto più quando le si guardi nella loro forma allargata⁴³⁶ – che quei cattolici che avrebbero voluto vivere senza neanche vedere un protestante erano invece costretti a incontrarli e ad averci a che fare. Sicuramente ciò portò tensioni, e dibattiti, ma è stato del resto provato come la presenza di membri di differenti confessioni nelle stesse casate abbia in realtà stemperato i conflitti e non ci si deve neppure immaginare che la religione fosse l'unico argomento di discussione: ci si occupava infatti, con ben maggior frequenza, di campi e terre condivise, di eredità, di matrimoni, di affari comuni, in un contesto in cui i vincoli della solidarietà familiare e della fedeltà al casato – se non sempre, spessissimo – vinsero

⁴³² Carlo [Calantino] a Carlo Borromeo, Roveredo, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 19.

⁴³³ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 268.

⁴³⁴ Si veda, per la loro registrazione nella visita di Ninguarda (dove non sono rare annotazioni del tenore di «in eadem domo passim cohabitur vir catholicus cum uxore haeretica vel contra») Mazzone, «*Consolare quei poveri catholici*», p. 147.

⁴³⁵ Si cfr., per le due parti, almeno la testimonianza dello Stöcklin su Rusca citata in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 203 («Non voleva poi che si stringessero matrimoni tra cattolici ed eretici») e APRB, libro 4, cc. 12v-13r (dove si proibiva pure ai protestanti la partecipazione fisica a simili celebrazioni).

⁴³⁶ Cfr., per un caso, Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 126.

quelli di natura religiosa.⁴³⁷ La forza dei legami del sangue è ben evocata da Michelangelo Florio quando diede voce alle posizioni proprie dei sacerdoti cattolici della regione facendogli affermare «Non perdoniamo a l'amico né al parente di questi heretici»;⁴³⁸ parenti e amici che non smettevano evidentemente di avere con loro rapporti, e di volergli bene, per il fatto di non condividere più la stessa fede. È significativo avvedersi poi, a questo riguardo, che la contemporanea presenza in Valmalenco di un parroco cattolico e di un ministro riformato tra loro cugini, Giovanni Maria e Bartolomeo Chiesa – membri di una famiglia potente e dai molti interessi – semplificò i rapporti tra le due comunità, che invece si incrinarono quando i protestanti locali iniziarono a venire serviti da pastori engadinesi, estranei in tutto alla valle.⁴³⁹

Le famiglie, è vero, furono anche luogo di conversione. Nel 1578 il vescovo Bonomo raccomandava a Borromeo un giovane valtellinese perché potesse studiare in seminario a Milano. Su di lui si aveva «bona speranza» ma «ha il fratello heretico e, tardandosi a levarlo, sta in manifesto pericolo d'essere fatto prevaricare nella fede».⁴⁴⁰ I giovani, in particolare, divennero l'oggetto di una politica borromaica che ambiva a convertire i «figliuoli d'heretici per guadagnar loro *et i padri*».⁴⁴¹ Gli stessi protestanti del resto, con le loro scuole, avevano di fatto adottato la medesima strategia (§ 4.III.iv.c.). Quando negli ultimi decenni del secolo l'azione controriformistica iniziò a dare frutto vennero messi a punto da parte protestante nuovi strumenti per provare a limitare la crescente emorragia di anime. Dapprima, mostrano i testamenti, i riformati prescissero la perdita dell'eredità (salvo la legittima) per i figli che si fossero poi convertiti;⁴⁴² in un secondo tempo si imposero vere e proprie promesse solenni e infrangibili, pronunziate di fronte a testimoni prima di sposare cattolici. Ci si impegnava a non convertirsi e a educare i figli nella propria fede, non in quella dello sposo.⁴⁴³ Si giunse pure a stilare veri e propri contratti.⁴⁴⁴ Tutto, pur di non smettere di contrarre matrimoni interconfessionali!

⁴³⁷ Cfr. Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 75-76.

⁴³⁸ Florio, *Apologia*, c. 85r.

⁴³⁹ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 39, 99, 174-182, 190-194.

⁴⁴⁰ Giovanni Francesco Bonomo a Carlo Borromeo, Como, 19 agosto 1578, *NBo*, I, p. 158 num. 139.

⁴⁴¹ Breve del 29 gennaio 1567 citato in H. Reinhardt und S. Franz, *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Einleitung: Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's*, Solothurn, Druck und Commissionsverlag der Union, 1910, p. clxxx n. 3. Per un caso, dei tanti, dei problemi pratici di questa politica si cfr. la lettera di Ambrogio Moresco a Borromeo, da Mesocco, del 15 aprile 1584: «Più si son guadagnati doi scolari l'uno ha tutti li parenti luterani l'altro la madre sola, et questi mai andavano a messa, gli ho confessati, ho differta la comunione per degni rispetti: vanno a messa et perseverano con l'aiuto del S.re», Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 20.

⁴⁴² Un caso particolarmente interessante, per la precisione delle disposizioni è quello del ricco tellino Giovanni Maria Morelli conservato in ASSO, *Notarile*, b. 3217, notaio Samuele Morelli, 22 marzo 1612, recentemente rinvenuto da Garbellini, *Tra gli evangelici riformati*, p. 40. Per vari casi malenchi, degli anni 1598-1613, si veda invece Masa, *Fra curati cattolici*, p. 104. Si cfr. anche, per Chiavenna, «Scudi 100 a Madama Artemisia figlia naturale del quondam Signor Claudio Pestalozza, restando però nella Religion Evangelica altrimente si lascia alli più bisognosi d'essere distribuiti e impiegati dalli esecutori testamentari. [...] Scudi 50 lasciati a Madama Angela Menegala detta Sacchetta con espressa condizione, che questi restino impiegati a beneficio de suoi figli, né che gli possino essere levati d'algun creditore e pretendente, restando però nella Religione, altrimente lega e lascia et l'usufrutto de suddetti scudi d'essere impiegati in più, e caritatevoli usi, dalli come sopra», ASGR, B 721, p. 199.

⁴⁴³ Elisabetta, figlia di Scipione Besta di Teglio, alla presenza di due ministri riformati, di un notaio e del pretore

Come fece notare Florio, la diversa appartenenza confessionale non impedì neppure il formarsi, o il mantenersi, di rapporti d'amicizia intrareligiosi.⁴⁴⁵ Anche per la Breseña, del resto, s'era ammesso che «alcuno catholico» fosse andato a visitarla proprio «per amicitia». La *Politia ecclesiastica* della chiesa di Brusio (1592) prescriveva invece che «Chi accompagnerà defonti, quantunque parenti, o amici, sotto la croce de papisti, farà emenda publica, se parerà al colegio».⁴⁴⁶ Che la cosa toccasse da vicino i riformati lo mostra come la punizione non fosse commutata in modo arbitrario, ma fosse soggetta a una riflessione caso per caso. Lo stesso documento segnalava poi anche altre due occasioni in cui i riformati prendevano abitualmente parte alle cerimonie cattoliche (sebbene non avrebbero dovuto): ai battesimi dei nuovi nati e ai matrimoni.⁴⁴⁷ Si tratta di eventi festivi di norma seguiti (come per i funerali del resto) da banchetti. Erano, evidentemente, occasioni in cui si ribadiva attraverso la socialità rapporti preferenziali: ve ne erano sicuramente anche di patronato, ma nella più parte dovevano essere appunto legami di parentela e amicizia. In queste occasioni, fra l'altro, non dovevano essere rari gli incontri dei protestanti invitati anche con cattolici che, a potere, avrebbero preferito evitarli. È del resto un'altra prescrizione frequentemente disattesa che testimonia il perdurare di vincoli d'amicizia che superavano le barriere confessionali: quella di non essere padrino, o madrina, in un battesimo dell'altra fede. Lo proibiva la *Politia ecclesiastica* di Brusio, ma si hanno identiche disposizioni anche da parte cattolica.⁴⁴⁸ Si trattava di una pratica che s'era tentato di eliminare sin dai tempi di Vergerio e che, già all'epoca, aveva di fatto trovato concordi gli ecclesiastici delle due confessioni, unanimi nel condannare una pratica alla quale invece i singoli fedeli si attennero tenacemente.⁴⁴⁹ Essa

Intenzionata a sposare un cattolico giura di rimanere nella sua religione, a costo di dover riconsegnare a buona parte della dote e della futura eredità al fratello Antonio (o se lui si rifiutasse alle chiese della valle). Elisabetta si impegna pure di fare di tutto per educare i futuri figli nella fede riformata; se ciò non avvenisse i figli saranno privati di un terzo dei diritti sui beni della madre. ASSo, *Notarile*, b. 2349, notaio Anselmo Gatti, 7 marzo 1620. Si veda sulla vicenda Garbellini, *Tra gli evangelici riformati*, pp. 41-46.

⁴⁴⁴ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 103. Particolarmente interessante il caso di Giovanni Marangoni di Moizi, convertitosi al protestantesimo per sposarsi in secondo nozze e purtuttavia costretto dal neosuocero a impegnarsi nel permettere alla moglie di rimanere evangelica (e pure i suoi figli di primo letto). Lo stesso faceva per possibili figli ed eventuali nipoti. ASSo, b. 2330, notaio Giovanni Chiesa, 15 ottobre 1606.

⁴⁴⁵ Florio, *Apologia* c. 85r.

⁴⁴⁶ APRB, libro 4, c. 12v. Si noti del resto che, scrivendo privatamente nel 1599 al cognato circa il funerale del padre, il ministro Scipione Lentolo, Francesco Negri jr. lo informò che durante l'esposizione della salma «fossimo visitati da tutti quelli de la chiesa, et de papisti ancora, il che arguisce di esser amato da essi ancora». Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

⁴⁴⁷ «Chi terrà a battesimo figlioli de papisti, quando sono da' suoi sacerdoti battezzati, o da donne, o altrimenti secondo i riti loro, farà amenda publica, così chi vi si troverà presente in chesa quando si battezano per esservi compadre, o commadre, così chi vi si troverà quando i suoi sacerdoti sposano, se fossero ben figlioli proprii della Messa», APRB, libro 4, c. 12v.

⁴⁴⁸ Cfr. *ibidem* e Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 203 («mai sopportò che gli eretici facessero da padrini nei battesimi»).

⁴⁴⁹ Si veda l'interessante passo in cui si tratta di alcuni sacerdoti cattolici ma non ostili ai riformati che «galantemente battegiaranno dove veggono alcuni di nostri esser chiamato per compare (benché anche i nostri fan male ad andarvi, et se da dovero [sic] sentissero la regeneratione, et i motti dello Spirito Santo nel cuore se n'astenerrebbero)», [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 6

era infatti l'occasione – come vari studi hanno convincentemente dimostrato – di ribadire, anche pubblicamente, l'intenzione di mantenere pregressi legami tra singoli individui e intere famiglie.⁴⁵⁰

Il terzo ambito in cui ci si continuò a incontrare fu quella professionale. È questione di cui si è già accennato, e su cui soffermerà nel dettaglio ancora (§ 4.I.iii.a.). Pare il caso di mostrare piuttosto un altro caso in cui la presenza protestante irrompeva nella vita dei cattolici: dentro le loro stesse chiese. Da una parte, là dove si ebbero edifici condivisi questo fatto costrinse i membri delle due confessioni a incontrarsi per decidere assieme scelte comuni. È un'altra, frequente, eventualità però che pare più interessante ricordare. Sono variamente attestati infatti casi di protestanti che, senza apparente intenzione di convertirsi, andavano ad ascoltare le prediche tenute da religiosi cattolici. A Mesocco, nel 1584 un sacerdote cattolico informava, stupito, il Borromeo che «quanto alli Luterani manifesti et ordinarii di questa terra non so che dirne altro [...] alcuni di loro vengono di volta in volta alle prediche ascoltano volentieri, ma non vogliono accettar se non quel loro quadra come fanno heretici».⁴⁵¹ Nello stesso anno, a Poschiavo, «molti heretici» assistettero al quaresimale del barnabita Domenico Boerio.⁴⁵² Anche Giovanni Antonio Paravicini, ricordando i suoi trascorsi sempre a Poschiavo, sostenne che «altri [eretici] concorreato alla chiesa più vogliosi di udire li miei ragionamenti che li discorsi de suoi Predicanti».⁴⁵³ A Sondrio invece, nel 1591, «anche molti eterodossi di grande autorità» assistettero alla prima predica del nuovo arciprete.⁴⁵⁴ Un decennio prima invece, il precedente arciprete comunicò al Borromeo il suo dispiacere per la decisione dell'arcivescovo, durante la sua celebre visita-lampo in Valtellina, di non raggiungere il capoluogo; scelta che l'aveva privato dell'occasione di ascoltarlo predicare. Era quello un rincrescimento non solo suo, diceva, ma pure di «qualche particolari luterani».⁴⁵⁵ A dispetto di quanto sperato però la partecipazione dei protestanti era mossa d'altro. Da una parte, costoro erano naturalmente interessati all'omeletica, alla sue forme, non da ultimo alla sua qualità intrinseca (la capacità di commuovere, di spiegare, di usare termine appropriati, e così via: § 3.II.i.). Dall'altra, il loro era uno strumento di controllo: ascoltavano per sapere se, il predicatore di turno, facesse affermazioni irrispettose e quindi passabili – in virtù dei decreti che regolavano i rapporti tra le due confessioni – d'essere sanzionate dall'autorità politica. La celebre disputa di Tirano venne

⁴⁵⁰ Per inquadrare la questione si veda la fondamentale indagine di G. Alfani, *Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2009. Per i padrini in contesto riformato si cfr. con K. E. Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva: The Shaping of a Community, 1536-1564*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 105-157.

⁴⁵¹ Ambrogio Moresco a Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 19.

⁴⁵² «alle di lui prediche sempre anco concorrevano molti eretici», *Relazione del P. Domenico Boerio ch. reg. di s. Paolo intorno alla sua missione nel paese de' Grigioni, scritta per ordine dei suoi superiori*, in A. Sala, *Biografia di San Carlo Borromeo. Con corredo di dissertazioni e note*, a cura di A. Sala, Milano, Tipografia e Libreria Arcivescovile, 1858, pp. 432-438 (p. 433 per la citazione). Si ha un regesto del documento in *NVo*, II, pp. 422-423 num. 1386.

⁴⁵³ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 268 (ma si cfr. anche Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 27).

⁴⁵⁴ Cit. in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 63.

⁴⁵⁵ «Ma havendo poi inteso il Suo ritorno per Val Camonica, ne restai tanto più addolorato, quanto che vedevo tutti questi popoli defraudati della speranza c'havavano di vederla con lor'educatione et allegrezza spirituale; non lasciando da dirle che sino a qualche particolari luterani tenevano questo stesso desiderio», Giacomo Pusterla a Carlo Borromeo, Sondrio, 5 settembre 1580, *NBo*, II, p. 348 num. 834.

provocata precisamente in questo modo, allorché un sacerdote definì Calvino un ariano durante una sua predica.⁴⁵⁶ Ovviamente, i protestanti – tra i quali anche i laici dedicavano varie ore della propria giornata allo studio delle Scritture – cercavano anche l'occasione per confrontare i cattolici su fatti della fede. Era la regola a Mesocco, dove fra l'altro mancava pure, all'epoca, un pastore residente e quindi si capisce assai meglio come mai costoro «ascolta[ssero] volentieri» le prediche, ma che poi, quando il prete provò a parlarci, rimanesero adamantini nelle proprie posizioni («non vogliono accettar se non quel loro quadra come fanno heretici»).⁴⁵⁷ Una vera doccia fredda toccò invece al vescovo Bonomo quando, durante la sua visita del 1578, si meravigliò di come vari riformati lo fossero andati ad ascoltare e poi si trattennero di buon grado per parlare con lui di questioni di fede.⁴⁵⁸ Le cose non andarono però come s'era evidentemente aspettato il presule: «Quivi si procurò con privato ragionamento di tirar a cognitione della verità alcuni di quei miserabili, ma in fatti si trovarono tanto ostinati, che la fatica riuscì vana». ⁴⁵⁹ Altre volte risero invece i cattolici. A Mesocco, il giorno di Natale del 1608, il locale podestà si presentò alla predica di uno degli oblati milanesi da poco giunti in città. Presumibilmente l'uomo – che, quando questi si recava a Mesocco, «da[va] ricetto in casa sua al Predicante» – andò a controllare. Complice forse l'occasione solenne, venne accompagnato da tutta la famiglia. Le sue due figlie però «erano restate alquanto intenerite» dalla «Predica» e lo fecero sapere ai missionari i quali, da allora, non «cessa[rono] di catechizarle e per mezzo altrui, e per noi stessi, ancora, ma secretamente, sino di notte et incogniti in casa de suoi vicini, con nostro gran pericolo» sino a che, a marzo, potevano infine informare l'arcivescovo che esse avevano «abiurate l'heresie, e vivono ocultamente in quello che puonno, alla catholica, e volantieri si confessariano se sapessero come farlo senza saputa de suoi padre e fratelli, che le tengono ben guardate». ⁴⁶⁰

v. *Tiepidi e dubbiosi*. Si è già insistito su come le assemblee fossero frequentate anche da uomini e donne non ufficialmente affiliati alla chiesa locale. Tra i vari gruppi (viaggiatori, stranieri residenti, ragazzi a dozzena, etc) di uno si è solo accennato: quello composta da – e i termini sono coevi – *tiepidi*, *timidi* e *dubbiosi*. Da subito, e per diversi decenni, è ben attestata infatti l'esistenza di una zona grigia, composta da simpatizzanti per le nuove idee e però non ufficialmente convertiti (non ammessi cioè alla congregazione attraverso una professione pubblica di fede: § 2.I.ii.). Avvedersi della loro presenza, merita d'essere detto e sottolineato subito, offre un tassello prezioso per contribuire a spiegare l'apparente aporia di cui si discute da tanti paragrafi, quella di una presenza protestante percepita come diffusa, se non asfissiante, e una realtà dei numeri molto diversa.

⁴⁵⁶ Fiume, *Calvinus arianus?*, pp. 316.

⁴⁵⁷ Ambrogio Moresco a Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 19.

⁴⁵⁸ *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 176 num. 140. Il tenore dell'intero passo non lascia dubbi sul fatto che costoro non fossero in alcun modo dubbiosi circa la propria fede.

⁴⁵⁹ *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 176 num. 140

⁴⁶⁰ Ferrante Amico e Antonio Scotto a Federico Borromeo, Val Mesolcina, 5 marzo 1609, *BAMi*, G 200^a inf., c. 141r.

Già Vergerio, poco dopo il suo arrivo, s'era dovuto ravvedere sulla sua convinzione d'essere giunto in una Gerusalemme in terra. Scoprì, e si dispiacque, che esistessero anche in Rezia cristiani «che confessano Dio con la bocca, ma con i fatti lo negano»; soprattutto però egli vi rinvenì, con sorpresa e amarezza, il perseverare tra i riformati di usi e devozioni cattoliche.⁴⁶¹ Fu invece solo dopo alcuni anni di ministero che l'ex-vescovo si avvide che vi fossero evangelici che, nonostante tutto, continuavano ad andare alla messa: «...et staranno o per compagnia, come si voglia, ad ascoltare la messa (et fa però grandissimo male chiunque fa professione di Evangelico, et si va ad imbrattare)».⁴⁶² La cosa dispiaceva agli esuli perché il fenomeno, nella sua manifestazione esteriore, non era loro ignoto: proprio nelle comunità di protestanti e filo-protestanti della Penisola infatti erano abbondanti i casi di timidi e tiepidi, convertiti nel cuore e a parole, ma incapaci di una scelta netta che comportasse la rescissione d'ogni legame con la pratica cattolica. Se ne occupò, ad esempio, nella sua celebre *Esortatione* un ministro quale Giulio Della Rovere.⁴⁶³ Che la cosa stesse a cuore agli esuli lo dimostrano soprattutto le lettere di costoro ad amici e familiari; si pensi a quelle scritte dal trentino Giovanni Antonio Zurletta⁴⁶⁴ o dal vicentino Alessandro Trissino.⁴⁶⁵ Ben si capisce così come – col passare degli anni e l'accorgersi che simili atteggiamenti esitanti o compromissori continuassero anche lì dove, grazie alla «libertà retica» (§ 1.IV.iii.), si sarebbe potuto vivere e professare senza esitazioni l'Evangelio – i timidi e i tiepidi della Rezia divennero oggetto di critiche durissime, addirittura violente, da parte del pastoralato riformato. Alfonso Corradi divideva gli uomini in tre categorie: «frigidi, calidi et qui neque frigidi sunt, neque calidi, sed tepidi».⁴⁶⁶ Quest'ultimi venivano identificati con «haeretici et hypocritae» e si riservavano loro parole minacciose «Vae igitur timidis et incredulis».⁴⁶⁷ Che Corradi non trattasse di costoro come di una eccezione, ma di un gruppo da mettersi sullo stesso piano degli altri due, dà il peso della diffusione del fenomeno.

⁴⁶¹ Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, pp. 467, 476-477. Si cfr. poi la lettera del 17 dicembre 1550 a Gwalther:

«Qui ci è da fare assai, il freddo delle chiese avanza quello che è nelle Alpi, Dio ci scaldi tutti», ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 40, c. 567r, Campi, *Nuove lettere*, p. 26 num. 4.

⁴⁶² [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. E2v.

⁴⁶³ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 36.

⁴⁶⁴ «vedo che sete tutti timidi et che inchapati in mili erori de infideltà», Giovanni Antonio Zurletta al cognato Giambattista Osbaldo, Tirano, 2 settembre 1552, Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 40.

⁴⁶⁵ «sono molti nella patria nostra [...] gli quali, quantunque abbiano fatto professione d'aver la cognizione dell'evangelio, sono però stati in diversi modi talmente dal diavolo ingannati che a questa ora, per quanto intendo, non si trovano né caldi né freddi ma tiepidi e di una tepidezza tale che io grandemente dubito, se essi non sono tosto tosto sollevati dalla mano del Signore, che quella luce, della quale si vantano, non sia per convertirsi non dirò in tenebra d'ignoranza ma, quello che è peggio, a poco a poco, in un bestiale ateismo ed alla fine in orrenda rabbia di perseguitare Gesù Cristo ne' suoi membri», Alessandro Trissino a Odoardo Thiene, Chiavenna 20 luglio 1572, Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 77.

⁴⁶⁶ «Porro hic tria hominum genera describuntur: nimirum frigidi, calidi et qui neque frigidi sunt, neque calidi, sed tepidi, sub quibus intelligit publicos peccatores, iustos, et hypocritas», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 77. Sugli ipocrati si torna del resto anche in vari altri punti (ad esempio pp. 55, 60, 79), ma si veda in particolare «hoc est impostoribus et hypocritis, qui sub mentio verae pietatis nomine impietatem modis omnibus defendunt, quales non est dubium, quin sint omnes Papistici regni asseclae, qui quamvis sint ecclesiae Christi adversarii, imo ipsa synagoga Satanae audent tamen gloriari se non solum ex vera ecclesia esse sed et ecclesiam ipsam», pp. 71-72.

⁴⁶⁷ Conradi, *In Apocalypsim*, p. 480.

Di esitanti e incerti danno conto del resto anche i sacerdoti di «quelli della messa». Nel 1568 si informava Borromeo che a Prata, in assenza di una stabile guida spirituale, e in presenza invece di un ministro protestante, «non pochi del nostro comune vanno zoppigando». ⁴⁶⁸ In una prospettiva comprensibilmente rovesciata costoro sono noti nelle fonti cattoliche come *dubbiosi*. Nel 1577 erano presenti a Berbenno, in aggiunta ai tanti già convertiti, «molti huomini semplici, che stanno dubbiosi nella fede per li vari ragionamenti de gl'adversarij» e che oramai non si confessano più. ⁴⁶⁹ Di «dubbiosi» si ha notizia poi a Grossotto nel 1582, allorché il loro sacerdote cattolico era passato alla Riforma. ⁴⁷⁰ Lo stesso varrà, l'anno dopo, per l'intera Mesolcina, dove si aveva «molta gente minuta, et semplice, che dubitava». ⁴⁷¹ A Poschiavo, dove fra l'altro metà della popolazione era già protestante, il barnabita Domenico Boerio rinvenne nel 1584 «infiniti dubbiosi, che non sapevano a qual parte appigliarsi, stimando che si potesse credere o quello che la Chiesa cattolica crede, o quello che i zuingliani in quelle parti predicano». ⁴⁷² A dispetto dell'attività missionaria il fenomeno non venne meno. La perdurante presenza di costoro è testimoniata pure dalla *Relatio ad limina* di Archinti, dove il fenomeno è presentato come significativo nei numeri e generalizzato oltre che diffuso tanto nella Valtellina quanto nella Valchiavenna: «adfuit enim *infinitus proper numeros* eorum, qui ab annis decem, quindecim, viginti et supra, nunquam peccatorum suorum confessionem sacerdotibus fecerant, vel turpi quodam veterno languentes, vel in vitiis torpentes, vel censuris alligati». ⁴⁷³ Poiché costoro andavano alla messa – è il punto su cui concorrevano sia i ministri sia i sacerdoti ⁴⁷⁴ – era la decisione di astenersi dai sacramenti criticati dagli evangelici, confessione *in primis*, a servire come cartina di tornasole, da parte cattolica, per individuare i dubbiosi.

Come costoro vadano identificati, *enten* cattolici *eller* protestanti, rimane un problema per lo storico come per il religioso del '500. Dichiarazioni come quelle di un quaresimalista (e quindi confessore) competente e laborioso come Boerio («infiniti dubbiosi, che non sapevano a qual parte appigliarsi, stimando che si potesse credere o quello che la Chiesa cattolica crede, o quello che i

⁴⁶⁸ Battista Monghino a Carlo Borromeo, Prata, 20 ottobre 1568, BAMi, F 114 inf., c. 191r. Lettera cit. in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 69.

⁴⁶⁹ Carlo Malvino a Carlo Borromeo, Berbenno, 31 maggio 1577, BAMi, F 139 inf., c. 131r. Testo già impiegato in Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 37-38. Per la figura del sacerdote si veda *ivi*, p. 37 n. 18.

⁴⁷⁰ Ne informava Borromeo, il 2 agosto di quell'anno, il direttore del Collegio Elvetico, e nativo di Grissotto, Giovanni Pietro Stoppani, BAMi, F 98 inf., c. 112r.

⁴⁷¹ In Mesolcina Gagliardi nella sua relazione (novembre 1583) ricorderà la presenza di «molta gente minuta, et semplice, che dubitava», *ABoS*, p. 337.

⁴⁷² *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 433.

⁴⁷³ *VPAr*, p. 691.

⁴⁷⁴ Si tenga inoltre presente che, al contrario, i casi di chi non partecipava a nessuno dei due culti erano notati e stigmatizzati. Nel 1565 gli *Statuti* di Poschiavo vennero emendati con l'ingiunzione «Ancora hanno ordinato che ogni persona che onderà alla predica overo che onderà alla messa, siano tenuti di andare o all'uno o all'altro, secondo che Dio gl'ispirerà, ed che non possino stare in Piazza, né sulle strade, né manco in taverna, né sulle bettole, mentre si predica, quelli che vanno alla predica, et mentre si dice la messa, quelli che pur vogliono andare a quella». Lanfranchi, *Alcune tappe*, p. 8 (disposizioni che verranno mantenute nei rinnovati *Statuti* del 1608: C. Pollavini, *Statuti inediti di Poschiavo e Brusio*, «Archivio storico della Svizzera italiana», 9 (1934), p. 202 cap. xxxv). Ma si veda anche l'affermazione «né alla predica né alla messa andava a Chiavena», costituito di Nicolò da Pavia, 24 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 100.

zingliani in quelle parti predicano») fugano comunque possibili dubbi sul fatto che se ne debbano rubricare le posizioni come quelle dei *discoli* da disciplinare, insofferenti alla disciplina ecclesiastica, o alle nuove norme tridentine. Bisogna piuttosto, si è convinti, riconoscere e accettare la loro posizione intermedia, e se si vuole ambigua, non di rifiuto areligioso, ma di indifferenza confessionale (poco importa se consapevole o meno). Tra costoro, come mostrano le fonti, molti andarono *e* alla messa *e* alla predica, prendendo parte alla vita delle assemblee evangeliche. Senza poterli chiamare protestanti, non si deve neanche ritenerli cattolici: formarono al contrario una zona intermedia, fluida, ma partecipe tanto a un modo quanto all'altro. Nella quotidianità ciò volle dire che anche costoro rispondevano *anche* al suono della campana della chiesa evangelica, ascoltavano le prediche, si rivolgevano presumibilmente al ministro protestante per chiedere consiglio e aiuto. Poiché però costoro non fecero mai professione di fede riformata, al momento di contare le anime, essi figurarono sempre e solo tra i cattolici.

Un ultimo punto merita d'essere fatto. Più di un osservatore, si sarà notato, colse la connessione tra il «dubbio» e la «gente minuta, et semplice»; sembra lecito dedurre pertanto che questi atteggiamenti fluidi si rinvenissero di preferenza tra quelle che un tempo si sarebbero chiamate classi subalterne. Giovanni Tuana, trattando della diffusione della Riforma, entrava in apparente contraddizione con il resto della sua opera: se infatti egli presentò una diffusione del protestantesimo limitata a poche minoranze facinorose, ammise purtuttavia che le nuove idee avessero sedotto molti, specialmente tra i semplici: «Seducta licentior illecebrarum concessu rusticitas popularis, et ardens rerum novarum vulgus facile praeceptis datum».⁴⁷⁵ Rinveniva quindi nel patriziato locale il colpevole principale per la fortuna presso il popolo delle nuove idee.⁴⁷⁶ Un punto simile fece pure, per Sondrio, l'Archinti.⁴⁷⁷ L'aporia si può sciogliere precisamente grazie alla categoria dei tiepidi e dubbiosi: rinvenendo cioè una Riforma capace, e a lungo, di vincere sostenitori e simpatizzanti senza che questo si tramutasse in passaggi formali alla confessione riformata.

a. *False abiure*. La partecipazione alla messa da parte di tiepidi e dubbiosi non può venire intesa come una forma di vera dissimulazione visto che – ed è un punto fondamentale – costoro non avevano fatto professione di fede riformata e tanto più che, come attestano le visite, essi continuavano a venir contati tra i cattolici. Furono altri a sedere nelle panche alla domenica a suscitare tra le autorità ecclesiastiche cattoliche sospetti di protestantesimo vero e proprio. In Mesolcina, negli anni '80, vi erano molti mercanti e lavoratori stagionali che «vengono di Alemagna et hanno bevuta l'heresia in molti anni ch'essi sono stati» i quali «quando ritornano vanno a messa come catolici se ben non li

⁴⁷⁵ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 70.

⁴⁷⁶ «In eandem se dimisit perniciem rudior nobilitas, quae preceptiones Ecclesiasticas, seu non ferendum onus perosa, abbladiante praesertim gula ac Venere, ad haereticos defecit [...]. Serpsit ad Tellinenses pestis, infectosque ex primariis nonnullos in patriam exacuit», Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 70-71.

⁴⁷⁷ «I principali della comunità di Sondrio, quali a quel tempo havevano il seguito del popolo, erano quasi tutti di fede contraria», *VPAr*, p. 503.

sono».⁴⁷⁸ Quattro decenni dopo, nella valtellinese Chiuro, un mastro muratore di ritorno dal Palatinato provacava i medesimi sospetti.⁴⁷⁹ Si sarebbe tentati di vedervi una semplice espressione della tipica cultura controriformistica del sospetto, se non fosse che altri dati in nostro possesso fanno sorgere il dubbio che, in effetti, le messe cattoliche fossero frequentate da protestanti, proprio in previsione di viaggi all'estero.

La disputa tra Rusca e Calandrino prese il la dalla visita che compirono entrambi sfortunatamente in contemporanea, a una giovane donna da poco convertitasi al cattolicesimo. Nella discussione che si ebbe prima a parole e poi per iscritto proprio la conversione della donna («fu convertita alla S. fede cattolica» scrisse Rusca) non risultò questione pacifica per il pastore riformato. Calandrini infatti inserì una luna riflessione, se non una confutazione, a questo proposito: «Questa giovane non è maraviglia, c'havendo il marito della messa, *desiderando di visitare i suoi parenti d'Italia, come si proverà, bisognando*, essendo carica di figliuoli, et aspettandone de gli altri: si sia lasciata tentare, massimamente havendo tenuto poco conto della gratia di Dio, non venendo, se non una volta o due l'anno, a predica, et essendo più d'un'anno passato, che non n'è mai venuta. Ma se Iddio non le farà gratia di ritornar da noi (come per sua bontà l'ha fatta ad altri) potrà sentire sopra di se la severità del castigo di Dio, o presto, o tardi: come hanno sentito de gli altri che si sono partiti da noi e dalla pura fede catholica, accostandosi a quella della Chiesa Rom.».⁴⁸⁰ Calandrino condannava e biasimava il gesto eppure non si stupiva di quella conversione che faceva risalire, anzitutto, al desiderio di costei di viaggiare in Italia. Che quello fosse questione centrale lo prova la chiosa, quel sibillino «come si proverà, bisognando». Fra l'altro sempre il passo mostra come quello non sarebbe stato né il primo né l'ultimo caso di un riformato che, in previsione di un viaggio, si fosse convertito, per poi tornare alla vecchia fede: «Ma se Iddio non le farà gratia di ritornar da noi (come per sua bontà l'ha fatta *ad altri*)». L'atteggiamento del pastore, che non diede per perduta la pecorella, ma continuò a visitarla, pare mostrare se non proprio una connivenza, per lo meno una razzionalizzazione del gesto (senza per questo condonarlo).

In effetti, per entrare nel ducato di Milano senza dover sottostare alle rigide regole cui erano sottoposti i mercanti protestanti,⁴⁸¹ era necessario un certificato di buona condotta del parroco.⁴⁸² Non manchiamo del resto di casi – si pensi a Giulio Sadoletto – di esuli costretti a viaggiare in Italia per ragioni di eredità i quali, per timore dell'Inquisizione, abiurarono prima della partenza e poi, al ritorno, furono riammessi senza strepito nelle congregazioni.⁴⁸³ Da questo punto di vista la scelta di quei

⁴⁷⁸ Ambrogio Moresco a Carlo Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 20.

⁴⁷⁹ «Est quidam murator magister Laurentius Malgera suspectus, ex eo fuerit longo tempore in Palatinatu, nil tamen certi habetur contra ipsum», *VPNi*, pp. 96-97.

⁴⁸⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 161-162.

⁴⁸¹ Si veda ad esempio il fascicolo (1593, quando si sarebbe voluto rilassare le procedure) *Scritture concernenti le disposizioni date dal padre inquisitore rispetto al sistema da tenersi nel commercio fra questo Stato e li Grigioni, Svizzeri ed altri oltramontani infetti d'eresia; alla qual cosa si volea opporre per pregiudicio, che ne cagionavano allo stesso commercio*, ASMi, *Commercio parte antica*, b. 28.

⁴⁸² Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 55.

⁴⁸³ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 87.

mesolcini e valtelinesi che, protestanti viventi all'estero, preferissero nei momentanei ritorni a casa non partecipare alla vita delle chiese protestanti, ma agire da cattolici (evitando quindi la noia di un'abiura) acquisterebbe una sua giustificazione.⁴⁸⁴ La *Politia ecclesiastica* di Brusio si sofferma a lungo sul caso di «Chi de i fratelli va in Italia, et altrove, dove non è la libertà della religione [...] ma se va a essa [messa] quantunque per timore, o nega per qualche caso la religione». La pena, per costoro, era la più severa: la scomunica. Se però il reo avesse comunicato la cosa al concistoro si prescriveva semplicemente «che confessi il suo peccato e faccia emenda publica».⁴⁸⁵ Per chi invece «abiurarà dinanzi all'Inquisitione» – un delitto grave, e per il suo significato intrinseco e per un evidente valore simbolico – si ordinava quindi la semplice ammenda, accompagnata da una singola sospensione dalla cena.⁴⁸⁶ La discrepanza di trattamento è troppo forte per non avere almeno il dubbio non solo che queste conversioni di facciata fossero sostanzialmente normali, ma che fossero di fatto regolate dalle autorità riformate. Questo avveniva però dove vi erano intere comunità votate alla mercatura e ai viaggi (§ 4.I.i.).

vi. *Una geografia della Riforma nel tempo; una sua storia nello spazio.* Infine, per finire di valutare il peso della presenza protestante nella Rezia italoфона, al di là di un semplice computo dei numeri, attestati e deducibili, è necessario prendere in mano una mappa e provare a visualizzarvi tale presenza nello spazio, oltre che nel tempo.⁴⁸⁷ Il solito, benemerito, Mark Taplin ho inserito nel proprio saggio una cartina delle chiese riformate italofone;⁴⁸⁸ di quelle cioè, non è detto ma la cosa è evidente, per le quali ci sono noti ministri stabili, registrati dal sinodo retico. Già essa basta a rendersi conto non solo di una distribuzione molto fitta, ma anche di una serie d'altre questioni non immediate quando le si studi in modo astratto o anche solo separato (il sostanziale *continuum*, per dire, tra le chiese della Bregaglia e della Valchiavenna, o perché la Riforma in Mesolcina, e a Mesocco in particolare, vada legata alle comunità suddite chiavennasche piuttosto che a le altre grigione). Di quest'ultime però non si vuole trattare qui, se non per aggiungere che è proprio uno sguardo allo spazio a dimostrare che non abbia davvero senso, per quanto concerne la diffusione della Riforma, che si trattino terre soggette e quelle sovrane come due realtà separate; è la geografia stessa a imporre una analisi unitaria.

⁴⁸⁴ Lo stesso varrebbe per un altro caso che non ha smesso di stupire la storiografia: quei piuraschi attivi a Norimberga che, in un ambiente mercantile composto per la stragrande maggioranza di cattolici, si dichiaravano cattolici, ma avevano al seguito mogli e figli protestanti (ad esempio «Carlo Vertema del medesimo luoco [Plur presso Chiavenna ne' Grigioni] con quattro o cinque ministri et compagni, la moglie heretica con due figliastri heretici») e faceva dire al nunzio Minuccio Minucci nella sua relazione del 1593 che erano «cattolici così freddi et così mal coltivati». L. Bauer, *Die italienischen Kaufleute und ihre Stellung im protestantischen Nürnberg am Ende des 16. Jahrhunderts (zu einem Bericht an die Kurie vom Jahre 1593)*, «Jahrbuch für fränkische Landesforschung», 22 (1962), pp. 1-18 (la relazione è alle pp. 14-17); ma cfr. Mazzei, *Convivenza religiosa e mercatura*, in particolare le pp. 400-403.

⁴⁸⁵ APRB, libro 4, cc. 11r-11v.

⁴⁸⁶ APRB, libro 4, c. 11v.

⁴⁸⁷ L'assenza di una mappa era già stata lamentata, come unica mancanza del volume, nella recensione di John Bossy al volume di Alessandro Pastore: «The Journal of Ecclesiastical History», 28 (1997), p. 235.

⁴⁸⁸ Taplin, *The Italian Reformers*, p. 255. Una dettagliata cartina della presenza riformata secondo la visita di Ninguarda, purtroppo limitata alla sola Valtellina, era già stata offerta in Mazzone, «*Consolare quei poveri catholici*», p. 157.

La recente *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma* è tornata a lavorare sulle mappe. Ne esce un quadro sostanzialmente identico a quello di Taplin, fatto salve due eccezioni: da una parte, ed è il meno, vengono aggiunte al computo le chiese di Mesocco e di Bivio (della cui peculiarità si darà presto conto); dall'altra l'inserimento di alcuni insediamenti dove si ebbero comunità protestanti di rilievo pur in assenza di un ministro stabile – e cioè a dirsi a Coltura (in Val Bregaglia),⁴⁸⁹ a Selva (in Val Poschiavo),⁴⁹⁰ a Lanzada (in Val Malenco)⁴⁹¹ – porta alla luce una questione più pregnante. In effetti, mappare solo le chiese dotate di un pastore dà conto dei nuclei più numerosi e/o più ricchi e politicamente influenti, ma non permette di cogliere il valore di una presenza che, nella sua capillarità, lasciava davvero poche zone – anche a mezza costa, non solo a fondo valle – davvero intoccate da quell'«infestione» che lamentavano i cattolici.⁴⁹² Comunque, per fare il punto, vi furono chiese stabili e dotate di ministri regolarmente e ripetutamente iscritti alla matricole del sinodo retico a: Dubino, Traona, Mello, Morbegno, Caspano, Berbenno, Mossini-Aschieri-Ronco,⁴⁹³ Sondrio, Chiesa Val Malenco, Teglio, Tirano, Grosotto (Valtellina); Brusio, Poschiavo (Val Poschiavo); Casaccia, Vicosoprano, Stampa, Soglio, Bondo, Castasegna (Val Bregaglia), Ponteggia/Villa di Piuro, Piuro, Prata, Chiavenna, Mese (Valchiavenna), Mesocco (Mesolcina). A queste si devono aggiungere presenze protestanti a: Vervio,⁴⁹⁴ Mazzo,⁴⁹⁵ Chiuro,⁴⁹⁶ Montagna,⁴⁹⁷ Castione Andevenno,⁴⁹⁸ Torre,⁴⁹⁹ Moroni,⁵⁰⁰ Gualtieri,⁵⁰¹ Prati,⁵⁰² Bedolio,⁵⁰³ Civo,⁵⁰⁴ Cermeledo,⁵⁰⁵ Buglio,⁵⁰⁶ Mantello,⁵⁰⁷ Cercino,⁵⁰⁸ Caspoggio,⁵⁰⁹

⁴⁸⁹ Roth, *Bregaglia*, p. 44.

⁴⁹⁰ Papacella, *Poschiavo*, p. 116.

⁴⁹¹ Masa, *Sondrio e la Val Malenco*, p. 92. Qui comunque, pur in assenza di un ministro residente, la chiesa – divisa da una tenda – era usata regolarmente da entrambe le confessioni: Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 108-109. Probabilmente, ma le dinamiche non sono molto chiare, Lanzada riuscì a stipendiare un proprio ministro a inizio '600: *ivi*, p. 191.

⁴⁹² Cfr. anche Mazzone, «*Consolare quei poveri catholici*», p. 147.

⁴⁹³ *VPNi*, p. 78.

⁴⁹⁴ «*facit iste pagus circiter centum focaria, omnia catholica, duobus focariis exceptis, in quibus sunt tres fratres haeretici DD. Jo. Sebastianus Prosper et Michael fil. qd. D. Marti de Venosta, quorum primus Tirani commoratur*», *VPNi*, p. 123.

⁴⁹⁵ «*iste pagus aliquantulum sparsus facit circiter focaria centum, et sunt omnes catholici, duobus mulieribus Rheti exceptis ibidem nuptis, quae tamen cupiunt in fide instrui, et ad ipsam fidem catholicam pervenire*», *VPNi*, p. 123.

⁴⁹⁶ *VPNi*, p. 96.

⁴⁹⁷ *VPNi*, p. 92.

⁴⁹⁸ *VPNi*, p. 83; *VPAr*, p. 519.

⁴⁹⁹ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 145; cfr. anche Prandi, *La piccola comunità*, p. 87.

⁵⁰⁰ *VPNi*, p. 78; *VPAr*, p. 509.

⁵⁰¹ *VPNi*, p. 56; *VPAr*, p. 509.

⁵⁰² *VPAr*, p. 509.

⁵⁰³ *VPNi*, p. 78.

⁵⁰⁴ *VPNi*, p. 59.

⁵⁰⁵ *VPNi*, p. 60; cfr. anche Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 182-183.

⁵⁰⁶ *VPNi*, p. 60; cfr. anche Orsini, *I Parravicini*, p. 32.

⁵⁰⁷ *VPNi*, p. 25; cfr. anche Orsini, *I Parravicini*, p. 32.

⁵⁰⁸ *VPNi*, p. 26.

⁵⁰⁹ L'affermazione di Tuana «Questa contrata [di Caspoggio] fu sola senza heretici», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 145, è palesemente falsa (anche se è seguita nell'introduzione del volume, p. 41) se non fosse altro perché nella visita di Archinti si annota, dopo l'attività del sacerdote Giovanni Cilichini, che «molti si sono convertiti alla santa fede cattolica» (*VPAr*, p. 520). Sempre Tuana del resto ripora un

Caiolo,⁵¹⁰ Boalzo⁵¹¹ e Grania⁵¹² (per la Valtellina; cui vanno pure sommate Lanzas, e le frazioni di Costi, Sasso, Montini e Tornadri per la laterale Val Malenco);⁵¹³ Coltura (in Val Bregaglia);⁵¹⁴ Selva e Pisciarelo (in Val Poschiavo);⁵¹⁵ quindi Andergia, Roveredo,⁵¹⁶ Grono,⁵¹⁷ Calanca,⁵¹⁸ Lostallo,⁵¹⁹ Soazza,⁵²⁰ Cama⁵²¹ e Verdabbio⁵²² (in Mesolcina). Si ricordi infine che addirittura nella marginale Bormio – fedelissima alla vecchia fede – vissero comunque, stabilmente, dei riformati.⁵²³

Anche così però, per quanto ben più preciso, il quadro che offrono le mappe non dà a vedere due altri elementi. Da una parte, è essenziale rendersi conto che, sebbene in numeri assoluti i centri più importanti furono Sondrio,⁵²⁴ Morbegno e Chiavenna, in numeri relativi ve ne furono vari altri di superiori. Oltre alla Bregaglia, tutta protestante, passarono nella loro interezza alla Riforma il villaggio di Pisciarelo, vicino a Poschiavo,⁵²⁵ i paesi agricoli di Mossini,⁵²⁶ Aschieri⁵²⁷ e Prati,⁵²⁸ poco sopra Sondrio, ma anche tutta l'area attorno ad Andergia, nell'alta Mesolcina, ai confini con la Valle del

evento con protagonisti dei protestanti proprio a Caspoggio Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 61-62. Dubbi sulla ricostruzione di Tuana erano del resto già stati espressi in Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 155.

⁵¹⁰ «Vi sono alcune famiglie nobili, abenché absenti non volendo rinunciare il calvinismo», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 146; «In questo luogo non è ministro di fede contrario, quantunque vi siano alcune case di quella fede», *VPAr*, p. 517; cfr. anche *VPNi*, p. 85.

⁵¹¹ Negri, *La comunità protestante*, pp. 163-164.

⁵¹² Negri, *La comunità protestante*, pp. 163-164.

⁵¹³ *VPNi*, p. 82 (fanno capo a Chiesa Val Malenco). Per le frazioni: Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, pp. 146-147 n. 16.

⁵¹⁴ Roth, *Bregaglia*, p. 44.

⁵¹⁵ Papacella, *Poschiavo*, p. 116.

⁵¹⁶ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

⁵¹⁷ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143; *ABoS*, p. 348.

⁵¹⁸ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

⁵¹⁹ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

⁵²⁰ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 144.

⁵²¹ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

⁵²² Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

⁵²³ I. Silvestri, *Chiesa, religiosità ed istituzioni religiose a Bormio e Livigno nel secolo XVI*, in *Storia di Livigno*, I. *Storia di Livigno dal Medioevo al 1797*, a cura di F. Palazzi Trivelli et al., Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1995, p. 158. Anche qui però parrebbe possibile individuare gruppi di simpatizzati e filo-riformati. Si cfr. in particolare quando detto da Feliciano Ninguarda scrivendo a Giovanni Antonio Volpe (da Innsbruck, il 16 marzo 1579) in connessione all'elezione del prete di San Gallo di Bormio Pietro Rossi: «alcuni occupavano gli beni della chiesa, mangiavano carne d'ogni tempo, si maritavano in parentado senza alcun rispetto, et facevano molti altri disordini [...] si accordorno e fecero setta contra di lui et il capo di costoro è un Raffaele Bergamasco fuoruscito [...] questo tale è grandissimo inimico de catholici», *NBo*, I, pp. 280-281 num. 238.

⁵²⁴ «molti non sono della fede nostra» *VPAr*, p. 509.

⁵²⁵ «quarta pars ipsius oppidi [Poschiavo] et totus pagus, Pisciarelo nuncupatus, sunt haeresi infecti», *VPNi*, p. 119.

⁵²⁶ «est focariorum quadragintaduorum omnium haereticorum, excepta una muliere vidua nomine Catherina de Salvētis et eius filio minore nomine Joanne», *VPNi*, p. 78; *VPAr*, p. 509.

⁵²⁷ «focariorum vigintiquinque omnium haereticorum, quatuor exceptis», *VPNi*, p. 78. I numero divennero assai più forti al momento della visita dell'Archinto: «Ascheri, lontani da Sondrio più d'un miglio, ma qui non sono se non due fuochi della nostra fede», *VPAr*, p. 509.

⁵²⁸ «Prati, ma due soli fuochi della nostra fede», *VPAr*, p. 509.

Reno.⁵²⁹ Ciò permette di accorgersi che è affrettato relegare il protestantesimo locale a un fenomeno prettamente urbano, mentre ve ne fu uno rurale, capace in più di farsi vincente e addirittura egemonico, come non era accaduto nelle città e pure in assenza di quei «grandi della terra» cui varie fonti attribuivano senza esitazioni la fortuna delle nuove idee; esso, inoltre, non può più essere attribuito, in sostanza, alla sola, o determinante, influenza dell'emigrazione dall'Italia (che si insediò per l'appunto nei centri più grossi). D'altra parte, quella semplice mappatura statica non dà conto di un altro aspetto, e cioè della dimensione dinamica del protestantesimo italofono; perché se, già col volgere degli anni '50, non si ebbero più grandi conversioni di massa, e si iniziò ad affievolire sensibilmente il flusso di esuli peninsulari, la sua vicenda non fu quella di uno sconfitto arroccamento in pochi ridotti e/o di un lento logoramento di questi. Al contrario, la Riforma si dimostrò ancora espansiva: nei numeri (almeno quando si guardi a situazioni specifiche) e nello spazio pubblico. Ciò aggiunge un tassello fondamentale per comprendere come mai questa presenza protestante, che non fu mai preponderante e neppure ingente, risultò tanto presente nella vita dei cattolici, spaventò tanto la controparte e diede in più l'impressione – che ai nostri occhi ciò risulti erroneo non annulla il problema, e anzi lo carica di significato – di avere la forza e di mezzi di convertire l'intera regione (o almeno una sua buona parte).

Sempre con la cartina sotto gli occhi, vale la pena guardare alla fondazione delle chiese nel tempo; nel concreto quindi, spaccettando in quinquenni l'ottantina d'anni di presenza protestante.⁵³⁰ Entro il 1546 vi erano chiese con ministro solo a Chiavenna, Vicosoprano e Poschiavo. Seguirono di lì a poco Caspano e Stampa (1547-1551) e quindi Teglio, Sondrio, Chiesa (Val Malenco),⁵³¹ Bondo, Soglio, Casaccia, Castasegna (1552-1556). Il noto decreto del 1557 portò a un ulteriore incremento con le fondazioni di Dubino, Morbegno, Berbenno; Mese, Piuro e Brusio (1557-1561). Si tratta per la più parte di chiese sorte in terre soggette, sebbene Brusio, nella sovrana Poschiavo, mostra come la spinta espansiva non possa essere ricondotta semplicemente alla benevolenza legislativa dei signori grigioni. Sebbene con minor intensità le fondazioni continuarono anche nel trentennio successivo: con le chiese

⁵²⁹ Cfr. per lo meno «Li heretici della villa di ultimo membro di Musocco verso valle di Reno non sono descritti qui minutamente, se non pocchi, per esser quel luogo infetto per la maggior parte indistintamente», Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 144; «Questa parte della Valle si è trovata nelle cose della fede molto più infetta che l'altra, di che son manifeste le cause, prima perché confina immediatamente con la Valle di Reno parte pur della lega Grisa, ma corrotta afatto tutta di heresie calviniste, et però [perciò] priva di messe, sacerdoti, et d'ogni cult divino, et per la vicinità di questo paese è più frequente il commercio loro con quella Valle, onde la terra ultima di questa comune di Musocco verso la detta Valle di Reno, è per la maggior parte heretica», *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario della visita di San Carlo Borromeo nel Moesano 1583/1983*, Roveredo, Tipografia Mesolcinese, 1983, p. 29. Si veda, in generale di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 127.

⁵³⁰ In alternativa alla presenza stabile di un ministro, qui adottata come criterio, si potrebbe prendere in considerazione l'abolizione della messa. Si tratta di un criterio seguito dagli stessi riformatori (cfr. [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 5) ma risulta qui inapplicabile dato che, per tutte la stragrande maggioranza delle comunità delle terre suddite, l'abolizione non si ebbe mai.

⁵³¹ La si inserisce qui perché la comunità disponeva di un ministro stabile, Bartolomeo Chiesa, dal 1555, anno in cui costui, deposta la tonaca, sottoscrisse a Coira la *Confessio Raetica*; è invece del 7 gennaio 1561 (ASSo, *Notarile*, b. 1627, notaio Bartolomeo Chiesa) la richiesta di costituzione della chiesa formale (funzionale, si ritiene, a rivendicare i diritti sulle decime). Per questa assemblea di capifamiglia riformati si veda anche Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 76-78.

di Mossini, Tirano, Prata (1562-1566), Mello (1572-1576), Traona, Villa di Chiavenna (1577-1581)⁵³² e Grosotto (1587-1591). Nel 1584, inoltre, la Riforma venne introdotta – anche grazie al fondamentale intervento di una sensibile emigrazione di bregagliotti – a Bivio, un comune italofono posto al di là dei monti (e il limite settentrionale dell’espansione della lingua italiana), nella Val Sursette.⁵³³ Sebbene con l’inizio degli anni ’90 la fondazione di nuove chiese rallentò visibilmente essa non cessò: proprio in quel frangente la comunità di Mesocco – già dotata di un ministro nei primi anni ’50, negli anni ’60 e di nuovo negli anni ’80 – riprese forza e, dopo essersi affidata al saltuario servizio di alcuni pastori di chiese vicine (della Valchiavenna), tornò a stipendiarne uno proprio ed esclusivo col primi anni del nuovo secolo.⁵³⁴ Più o meno nello stesso frangente a Lanzada, in Val Malenco, i protestanti locali si dotarono di un proprio ministro, diverso da quello di Chiesa che li aveva serviti sino a quel momento.⁵³⁵ Nel 1589 quindi le comunità di Boalzo e Grania, i cui membri frequentavano abitualmente la chiesa di Teglio, chiesero di poter ottenere una chiesa e un pastore.⁵³⁶ Dopo le dure reazioni dei cattolici locali, i protestanti dei due paesi vi rinunciarono in seguito a un arbitrato; esso però venne presto contestato dagli evangelici di Boalzo e portò costoro ad ottenere la fondazione di una propria chiesa autonoma nel 1619.⁵³⁷ Ancora alla vigilia del 1620 – la cosa è rammentata qui anche perché nel 1619 il tentativo del ministro riformato di Boalzo di accedere alla chiesa di Sant’Abbondio, a quel punto ufficialmente condivisa, provocò un tumulto da parte dei cattolici⁵³⁸ – le comunità della

⁵³² Per l’introduzione qui della Riforma, oltre a Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, pp. 75-120 e Zuliani, *Un dialogo riformato*, pp. 81-92 si veda anche la lettera Giovanni Antonio Volpe a Marcantonio Maffei (Como, 28 aprile 1579) dove si menziona che ciò avvenne «ad istanza de doi luterani solamente», *NBo*, I, p. 320 num. 279. Fonti coeve protestanti pongono il numero a sei: Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 78.

⁵³³ P. Wydler, *Bivio Stalla*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, pp. 130-139.

⁵³⁴ Per la Riforma in Mesolcina, e a Mesocco in particolare, oltre al già ricordato lavoro di Marcacci, *La Riforma protestante in Mesolcina e Calanca*, pp. 65-74 e a di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 128 si veda anche l’importante sintesi di A. Lanfranchi, *Il Moesano*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, pp. 140-149. Essi mancano però di menzionare il l’attività – certo assai poco documentata, ma certa – del ministro chiavennasco Giovanni Pietro Cermenati (cfr. «so quante fatiche Christo ha fatto per me nel principar la chiesa di Misocho»; «Ma primo che le dovessero pervenire alle vostre mani, et alla chiesa di Misocho, alla quale intendo di offerirle», Cermenati, *Al R. M. Piero Paolo Vergerio, vescovo Iustinopolitano, nel regno del Papa*, in *De gli autori, et compositori*, cc. 5v, 4r). Per i primi anni della chiesa merita anche d’essere segnalato quanto riportato da Davidico in una lettera a Michele Ghislieri, [Roma, fine ottobre 1555], *PDa*, p. 144. Non è stata invece indagata, se non per accenni minimi e un po’ liquidatori (Marcacci, *La Riforma protestante in Mesolcina e Calanca*, p. 72) la vera e propria rinascita che si ebbe a inizio ’600 e che è possibile invece studiare grazie al carteggio borromaico (a partire dalla missione degli oblati milanesi Giovanni Antonio Calvenzano, di Melegnano; Ferrante Amici, sempre di Melegnano ed economo della missione; Antonio Maggio, di Verona; e Antonio Scotto, di Milano). Vi si tornerà nel corso della tesi. La missione di costoro e il loro carteggio sono stati in parte indagati, ma in un’altra prospettiva, in Zuliani, *Stampada in Milaan*, pp. 275-302. Per la presenza di vari eretici a Mesocco «che hanno confessato molte male cose», Egidio Frischherdt al Ciocco consigliere del comune di Mesocco, Osoga, 15 febbraio 1610, Archivio Comunale di Mesocco, b. I, doc. 98.

⁵³⁵ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 191.

⁵³⁶ Falappi, *Un Documento del 1589*, pp. 191-204. In particolare per Grania si veda anche Negri, *La comunità protestante*, pp. 161-162. Per questi due paesi si veda anche *VPNi*, p. 103.

⁵³⁷ Per l’opposizione cattolica vedi anche Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 63-64 («Quam vero fortiter superioribus annis pugnatum est ne templum Boaltense haereticis inserviret!») e Falappi, *Un Documento del 1589*, p. 196.

⁵³⁸ Wendland, *Passi alpini*, pp. 101-103.

Valtellina, pur soggette a crescenti pressioni, erano ancora capaci di ottenere nuovi spazi, sino ad allora rimasti cattolici, e di imporre la propria esistenza nello spazio pubblico non solo in quanto singoli credenti, ma come chiese.

Tale vitalità espansiva, come si è già accennato, emerge anche allorché si guardi – quando le fonti lo permettono e purtroppo la cosa non è frequente – pure alle comunità e ai nuclei privi di chiesa. Così facendo ci si avvede, anzitutto, che la stessa questione della fondazione delle chiese è più complessa (e che, ancora una volta, non può essere derubricata a una mera conseguenza del decreto del 1557). Soprattutto però è possibile avvedersi che esistettero anche altre chiese, e/o nuclei di chiese, che sfuggono all'analisi quando le si cerchi a partire dalle matricole sinodali curiensi. Nel 1557 alcuni riformati di Montagna – più numerosi di quanti ne registrerà poi Ninguarda⁵³⁹ – chiesero un proprio luogo di culto. Ottennero la parte settentrionale della cappella di San Rocco, sebbene attraverso dei *patti* che spiccano, quando confrontati con documenti analoghi, per la severità e le norme restrittive.⁵⁴⁰ Di questa chiesa non sapremmo più nulla, e saremmo portati così a vederla come un evento effimero e passeggero nella vita religiosa di quel paese, se non fosse che ancora nel 1572, a ben un quindicennio da questa prima fondazione, scopriamo da altra fonte che Bartolomeo Silvio – già ministro a Mossini, ma dalle idee radicali e mai iscritto al sinodo retico⁵⁴¹ – lasciava Sondrio per «pantar una nuova chiesa con predica in Montagna». ⁵⁴² Che la comunità riformata fosse più viva delle due famiglie che registrarono Ninguarda e Archinti, e capace di dimostrare un dinamismo altrimenti impensabile, lo suggerisce una visita del 1624 (dopo cioè quel 1620 che avrebbe dovuto spazzare via la presenza protestante); in quell'occasione il vescovo Carcano trovò la bellezza di 60 evangelici.⁵⁴³ Sempre in Valtellina, a Castione, le *visitationes* registrarono una sola famiglia riformata, quella dei ricchi Moroni.⁵⁴⁴ Nuove indagini di Saveria Masa sui fondi notarili sondraschi hanno permesso di individuare, al contrario, una vera e propria piccola comunità, particolarmente vivace negli '60 e '70 del '500, caratterizzata dalla partecipazione di più nuclei famigliari, in particolare tra i loro membri più giovani, spesso di estrazione notarile. Qui, sebbene non venne mai concesso l'uso di un edificio (per quanto ciò venne richiesto) proprio in quel volgere d'anni il gruppo fu servito da un ministro residente, Sebastiano Tarrachia.⁵⁴⁵ Che ne esistettero anche altre di comunità e di chiese dotate di ministro ma non ancora riconosciute ufficialmente dalle autorità locali o retiche, e noi ignote, lo prova un ulteriore documento, questa volta d'area chiavennasca. Dalla città infatti il 24 aprile 1561 Ercole Salice scrisse ai «præfect[us]» dello zurigano *Collegium Carolinum* al fine di sollecitare una borsa di studio a favore del figlio di

⁵³⁹ *VPNi*, p. 92. Cfr. anche Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 19 n. 17 e Prandi, *La piccola comunità*, pp. 91, 95.

⁵⁴⁰ Prandi, *La piccola comunità*, pp. 91-98.

⁵⁴¹ Per quest'ultimo punto si cfr. Truog, *Die Bündner Prädikanten*, pp. 3-48.

⁵⁴² Bartolomeo Silvio a Giovanni Salice-Samedan, Sondrio, 15 [settembre-novembre 1572], edita in G. Zucchini, *Notizie su Bartolomeo Silvio nei Grigioni*, «Clavenna», 19 (1980), p. 62. Per la sua attività a Ascheri e Mossini si veda ASSo, *Notarile*, b. 1628, notaio Bartolomeo Chiesa, 6 novembre 1569 (documento segnalato in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 90 e n. 79).

⁵⁴³ Prandi, *La piccola comunità*, p. 95.

⁵⁴⁴ *VPNi*, p. 83; *VPAr*, p. 519.

⁵⁴⁵ Sono grato Saveria Masa per avermi comunicato questa sua scoperta (in data 26 novembre 2021).

«Bernardinus pesclaviensis, qui ministerium evangelicum in montano quodam viculo paupere quidem illo nunc exercet».⁵⁴⁶ Il *montanus viculus*, così poco rilevante da non meritare d'essere menzionato per nome a quel Bullinger che da quasi vent'anni seguiva quasi quotidianamente le vicende della regione e delle chiese italofone, era presumibilmente un borgo di piccole dimensioni della Val Chiavenna, o tutt'al più della bassa Val Bregaglia, quasi certamente situato sopra il fondo valle. Di Bernardino Poschiavino, che era stato uno dei più fidati corriere di Renata di Francia (era andato sin da Calvino),⁵⁴⁷ i documenti grigioni non dicono sostanzialmente altro, sebbene una lettera di Fabricius ci confermi che egli era noto, come ministro, anche a Coira.⁵⁴⁸ Grazie poi a una raccomandazione per il figlio rivolta a Bullinger da Mainardo («putans comendationem meam tibi gratam fore»), scopriamo quindi che costui, «bonus homo ac simplex», al tempo dell'*affaire* Renato si era schierato col piemontese.⁵⁴⁹ È invece un costituito inquisitoriale modenese che ci permette di datare a prima del 1555 la sua elezione a ministro e che ce ne conferma l'attività non troppo distante da Chiavenna.⁵⁵⁰ La piccola chiesa di montagna servita da Bernardino – ben noto tra gli esuli dall'Italia, servitore di Renata di Francia, corriere da e per Calvino, conosciuto a Chiavenna e a Coira, partecipante alla crisi renatiana, ministro per almeno un quinquennio senza mai essere esaminato dal sinodo retico – obbliga a ponderare attentamente, specialmente quando accostata ai casi di Montagna e di Castione, la possibilità che i documenti noi noti offrano un quadro per lo meno incompleto almeno per quanto concerne le comunità meno popolate o geograficamente marginali.

Infine, per tornare a guardare alle mappe in una prospettiva dinamica, l'ultimo dettaglio che va osservato è che, pur di fronte a una azione controriformistica che si fece sempre più pressante non mancano i casi di chiese e comunità che videro incrementare i propri numeri: a Teglio si dovette cambiare la chiesa messa a disposizione dei riformati a causa dell'accrescimento di costoro;⁵⁵¹ ad Ascheri i protestanti aumentarono tra la visita di Ninguarda e quella di Archinti;⁵⁵² Prati, «lontani da Sondrio circa un miglio», non sono non venne menzionata dal presule comasco, ma al tempo del suo

⁵⁴⁶ StZA, E II 380, c. 725.

⁵⁴⁷ C. Franceschini, *Literarum studia nobis communia*: Olimpia Morata e la corte di Renata di Francia, «Schifanoia», 28-29 (2005), p. 246 n. 52.

⁵⁴⁸ Cfr. la lettera di Fabricius a Bullinger, Coira, 18 maggio 1561, StAZ, E II 338, c. 1601, regestato in BuKG, II p. 299 num 344.

⁵⁴⁹ «eo tempore, quo Stancarus et alii nonnulli me molestiis afficerent [...] fidus comes fui», Agostino Mainardo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 24 aprile 1561, StAZ, E II 365, c. 287, regestato in BuKG, II, p. 289 num. 334.

⁵⁵⁰ «è ben vero che detto Bernardino era zoengliano et adesso è la et è ministro [...] lui è da Postschiavo et se dimanda Bernardino Postschiavino», costituito di Ambrogio Cavalli, Ferrara, 12 ottobre 1555, ASMo, Archivio Fiaschi, b. 42, fasc. II, cc. 166r, 167r.

⁵⁵¹ Falappi, *Un Documento del 1589*, p. 192; Negri, *La comunità protestante*, p. 158. A Sondrio, ma la cosa stupisce assai meno dati i numeri dei protestanti, si espropriò nel 1582 una parte dei giardini dall'arcipretura per rendere possibile l'ampiamiento della chiesa dei Santi Narbore e Felice; Masa, *Fra curati cattolici*, p. 100; il testo del *lodo commissariale* è pubblicato in Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 332-334. Problemi di spazio vi si ebbero sin da prima del 1560, considerando le riflessioni fatte sugli atri non spaziosi che non definiscono né la chiesa di Dio né il numero dei fedelei condotte in Conradi, *In Apocalypsim*, pp. 220-221.

⁵⁵² «focariorum vigintiquinque omnium haereticorum, quatuor exceptis», VPNi, p. 78. I numeri sono ancora più significativi al tempo della visita dell'Archinti: «Ascheri, lontani da Sondrio più d'un miglio, ma qui non sono se non due fuochi della nostra fede», VPAr, p. 509.

successo era quasi interamente protestante;⁵⁵³ a Mesocco, dopo che la Riforma parve per un attimo annientata dall'azione di Borromeo essa riprese momento e, col nuovo secolo, fu addirittura in grado di dotarsi di nuovo di un ministro.

1.III. *La violenza e la sua costruzione*

Come finirà l'esperienza del protestantesimo italofono retico è purtroppo noto: nel sangue di un massacro perpetrato da conoscenti e da vicini di casa. Grazie a un anniversario si è finalmente tornati a indagare quegli eventi, sebbene, a conti fatti, si è assai più riflettuto sulle conseguenze del 1620 piuttosto che sulle sue cause. Da tempo del resto, grazie ad Alessandro Pastore prima e a Guglielmo Scaramellini poi, si sono comprese nel profondo le dinamiche sociali e politiche che portarono all'eccidio in un gioco terribile cui contribuirono fuoriusciti, scontri di fazione e ambizioni economiche. Qui preme riflettere su un'altra dimensione, al momento rimasta più in ombra, forse perché ragione di imbarazzo: quella religiosa. Per comprendere quei gesti efferati è troppo facile affidarsi alla categoria della fatalità: il riproporsi di una nuova violenza a sfondo religioso solo tre anni dopo, a Poschiavo, basta a disilludere chi voglia credere che fu solo una serie di sfortunati, e irripetibili, eventi a condurre ai fatti del luglio del 1620.⁵⁵⁴ Al contrario, si è convinti, se la violenza si repeté ciò avvenne perché si erano oramai create le condizioni che la rendevano accettabile e quindi possibile. Due paiono le principali. Da una parte, la violenza venne costruita: a parole, con un crescendo di gesti e di azioni – troppo spesso etichettati dagli storici con le categorie rassicuranti di “conflitti” o “tensioni” – che la resero qualcosa di normale, quindi con la memoria di torti subiti che richiedevano riparazione.⁵⁵⁵ Ciò valse tanto per i cattolici quanto per i riformati. Dall'altra, ciò fu possibile grazie a una specifica cultura protestante che non solo contemplava, ma addirittura attendeva, l'ora di una testimonianza da offrirsi col proprio sangue.

i. *La violenza in parole e opere*. Sebbene per quasi ottant'anni la vita dei protestanti e dei cattolici della Rezia italoфона fu quella di una convivenza pacifica – indifferente, quando non amichevole – non mancarono episodi di violenza più o meno strisciante. Se non ci si focalizza sui soli fatti di sangue, anzi, la violenza intraconfessionale emerge come una ulteriore costante dei rapporti tra cattolici e protestanti, non meno rara – in una sua forma o in un'altra – dei matrimoni misti o delle amicizie.

Di alcune forme, per così dire a bassa intensità, ci si è già imbattuti trattando delle chiese e delle tensioni cui portò la loro condivisione: sassaiole, scampanellate, dileggi (§ 1.II.iii.). Paiono azioni di disturbo, irrispettoso certo, ma non propriamente violento. In altri casi lo scontro giunse se non alle armi almeno all'uso della forza, come quando si impedì l'accesso (da parte dei cattolici) a chiese e

⁵⁵³ «Prati, ma due soli fuochi della nostra fede», *VPAr*, p. 509.

⁵⁵⁴ Lanfranchi, *La conversione forzata e l'eccidio*, pp. 123-163.

⁵⁵⁵ L'eccezione è rappresentata dai fondamentali lavori di Alessandro Pastore: *Introduzione*, pp. 12-19 e, soprattutto, *Dalla notte di San Bartolomeo*, pp. 141-159, che rielabora il precedente *Riti di violenza popolare negli scontri di religione in Valtellina*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi e C. Caruso, Basel, Boston, Berlin, Birkhauser, 1995, pp. 57-79.

cimiteri (§1.II.iii.). Varie proibizioni danno invece il peso di quanto frequenti fossero – tanto da dover essere espressamente banditi – casi di «molestie» che invece la sola documentazione superstite potrebbe farci ritenere fortuiti e occasionali. I *Capitoli fatti da observar fra il predicante et li preiti con li homini di la valle. 1565 a li 4 martio* sancivano, per la Valmalenco, che il ministro riformato potesse predicare senza che «gli sia fatta alcuna molestia». ⁵⁵⁶ Non dovevano aver avuto grande effetto se oltre cinquant'anni dopo Marco Antonio Alba, pastore nella valle, si lamentava con l'autorità politica del trattamento riservatogli da alcuni cattolici. ⁵⁵⁷ Nel 1605 invece una *grida* pubblica ordinava «comandiamo e ciascheduna perdona sia della Comunità di Morbegno o d'altro luogo, non ardisca sotto alcun pretesto con fatti, né con parole ingiuriose et impertinenti molestare li Evangelici senza messa, che sono et saranno in Morbegno, intendo che siano sicuri et senz'alcun timore di molestia». ⁵⁵⁸ A Morbegno erano decenni che si tormentava il ministro di turno. Giovanni Tuana ci illustra del resto una conflittualità diffusa, ai suoi occhi, a ogni villaggio valtellinese: «Quam saepe tragicis tumultationibus exarsere pagi, ipsaque praecipua oppida, in quibus illa exarsit pestis». ⁵⁵⁹ Di nuovo, episodi esecrabili, ma lungi, parrebbe, dalle teste mozzate e impalate del 1620, dai protestanti chiusi in un campanile e arsi vivi. Chi scrive dissente: tra i due momenti esiste infatti una connessione chiara, evidenziata già dalle fonti. Lo stesso Tuana, continuando la sua analisi nel medesimo passo, presentò questi episodi come una preparazione ad azioni ben diverse: «Catholici se hortari parare in haereticos ire, cedere etiam si non distitissent, quamvis de summo vitae discrimine et rei torius iuactura secum actum non indubitent». ⁵⁶⁰ È un altro episodio, per il quale si conservano varie fonti, che permette di cogliere questa connessione.

Nel 1572 un attentato venne perpetrato ai danni del ministro di Mello, Lorenzo Dell'Aglio; gli si sparò mentre questi era assiso sul pergolo della chiesa di Cermeledo (sprovvista di pastore residente e quindi servita a rotazione dai ministri di altre comunità). Il pastore venne ferito, ma riuscì a scappare: venne ucciso invece a colpi di pugnale un fedele, intervenuto a difenderlo. Si disse all'epoca che a sparare fossero stati due frati forestieri domiciliati nel convento di Morbegno: se non furono gli esecutori materiali costoro comunque dovettero armare la mano dell'attentatore. ⁵⁶¹ La notizia venne riportata, tra gli altri, da Scipione Calandrini che ne scrisse, evidentemente sconvolto, all'amico Tobias Egli. Ricordò allora il trattamento cui era sottoposto a Morbegno da parte dei cattolici durante i suoi primi anni di pastorato: «Non dico quas contumelias in me ipsum saepius viri, mulieres ac pueri evomuerint, ut lapides in templum ipsum inter concionandum Morbenii, seram quoque ianuae templi lapillis saepius obstruentes ne obserari posset». Fatti esecrabili tutti e però, a ben osservare, nessuno

⁵⁵⁶ Il documento è pubblicato in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 267 e discusso a pp. 97-102.

⁵⁵⁷ Il documento del 1619 è pubblicato in Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 280-282.

⁵⁵⁸ ASSo, *Fondo Romegialli*, cart. 3, grida del 12 aprile 1605 (già citata in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 125).

⁵⁵⁹ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 63.

⁵⁶⁰ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 63.

⁵⁶¹ Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 214. Per l'immediata eco dell'evento al di là delle valli si veda ZBZ, *Wickiana*, F 21, cc. 83v-84r, oltre alle lettere di Thobias Egli a Heinrich Bullinger, Coira, 18 febbraio 1572, ZBZ, *Simleriana*, S 125, c. 140 e di Heinrich Bullinger a Théodore de Bèze, Zurigo, 10 aprile 1572, *CTdB*, XIII, pp.113-114 num 914.

che costituisca un atto violento di per sé; nessuno, insomma, rimase ferito. Si veda però come continua il brano: «Taceo in me iactatum esse non annum me duraturum».⁵⁶² Aveva pensato Calandrini, al tempo, che lo si stava minacciando di morte o solo di costringerlo alla fuga? Egli, fra l'altro, era succeduto come ministro a Morbegno a quel Francesco Cellario che, nel 1568, fu prima rapito e, portato a Roma in ceppi, venne arso sul rogo in quanto eretico.⁵⁶³ Se mai avesse avuto dei dubbi, quanto era successo a Dell'Aglio non poté che chiarirgli il senso da dare, fosse anche a ritroso, a quelle parole rivolte a lui, tutti i giorni, da cattolici di ogni sesso ed età.⁵⁶⁴ Non solo: l'attentato toccato all'amico e confratello pastore di Mello, predicante su un pulpito che a rotazione era anche il suo, dovette parergli in una certa misura perpetrato anche ai propri danni.

Risulta necessario accorgersi insomma che si assiste nella Rezia italoфона a una violenza religiosa che si muove tra due poli: da una parte una passiva, espressa a parole (e poi in gesti intimidatori), dall'altra una in azione. Non solo si poteva passare da una all'altra, ma la seconda, quando si verificava, finiva per colorare d'altra luce la prima, tramutandola (nel ricordo del passato e nella prospettiva del futuro) da passiva a potenziale, da teorica a latente. A un certo punto, presto anzi, diviene difficile per lo storico dividere le due, le quali, anche quando si tenta un'analisi, si mischiano e rafforzano a vicenda. Le parole e le azioni diventano così anche la memoria di ingiustizie subite e i gesti, pure quando, magari, finì a se stessi in origine, giungevano ad acquisire un nuovo senso, anche simbolico. La recriminazione per i torti subiti chiamava quindi altra violenza. Anche il pacifico Bullinger, due anni dopo l'attentato, all'avvedersi delle ultime attività dei frati di Morbegno (già ritenuti colpevoli, e a ragione, per quei due fatti di sangue), si augurava che costoro potessero subire lo stesso «supplicium» cui era andato incontro il ministro di Morbegno.⁵⁶⁵ A ogni nuova ingiustizia (reale o sentita come tale) si rinverdiva il ricordo delle passate. Fu con questi meccanismi, si ritiene, che si costruì passo passo la violenza omicida indiscriminata che sarebbe venuta quando una particolare congiuntura socio-economica e politica le avrebbe dato l'innesto.

Nella Rezia del lungo '500 non mancarono casi tumulti di popolo dalle evidenti venature religiose (se non sempre da vere e proprie motivazioni). Nel 1556, a Toglio, i cattolici attaccarono con armi e pietre il pastore Paolo Gaddi e alcuni riformati;⁵⁶⁶ nel 1584 si ebbe, a Sondrio, una rivolta per impedire la fondazione di un collegio protestante;⁵⁶⁷ nel 1619, a Boalzo, un riformato venne ucciso da

⁵⁶² Morbegno, 13 febbraio 1572, ZBZ, F 182, cc. 162r-163v; se ne ha una copia *in*, *Simleriana*, S 125, c. 139. Sullo scambio si veda anche Taplin, *The Italian Reformers*, p. 261.

⁵⁶³ Le vicende del rapimento di Cellario sono schizzate in Fiume, *Scipione Lentolo*, pp. 210-211, da integrare però con Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 39 e Pastore, *Nella Valtellina*, p. 110 (e la n. 20). In particolare per l'epilogo, oltre alla nota menzione in D. Orano, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, Tipografia dell'Unione cooperativa editrice, 1904, p. 33, si veda il nuovo documento piacentino citato in L. Ceriotti e F. Dallasta, *Il posto di Caifà. L'Inquisizione a Parma negli anni dei Farnese*, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 269 e n. 35.

⁵⁶⁴ In particolare per queste forme di violenza giovanili di gruppo è utile il confronto con O. Niccoli, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bari, Laterza, 1995.

⁵⁶⁵ Heinrich Bullinger a Tobias Egli, Zurigo, 23 aprile 1574, BuKG, III, pp. 471-472 num. 419. Tutto lo scambio di lettere è analizzato in Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 111-112.

⁵⁶⁶ Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 141 n. 6.

⁵⁶⁷ Fondamentale oggi il ricco saggio di Lanfranchi, *La rivolta di Sondrio*, pp. 65-111.

cattolici che provavano a impedire l'accesso agli evangelici della chiesa loro recentemente assegnata.⁵⁶⁸ Una vicenda simile, a Villa, alcuni decenni prima, s'era conclusa per fortuna senza spargimento di sangue.⁵⁶⁹ A meritare speciale attenzione sono però quegli episodi che prevedero una violenza pianificata e *ad personam*: essi infatti tolgono la scusa che una o più morti siano da ascrivere a una fatalità, all'incontrollabilità della folla, all'emergere di sentimenti ferini.

La forma di violenza più temuta dai protestanti fu quella dei rapimenti di ministri – preferibilmente in territorio milanese, o comunque vicino al confine – per venir poi consegnati all'Inquisizione. Si è già ricordato il caso di Cellario, ma la stessa sorte capiterà proprio allo sfortunato Lorenzo Dell'Aglio (che il 13 aprile 1590 verrà ucciso a Roma).⁵⁷⁰ A questi vanno aggiunti però vari altri tentativi andati a male: nel 1594 sarà la volta di Calandrini stesso,⁵⁷¹ ma diversi altri se ne pianificarono. Che la pratica fosse un problema sentitissimo lo mostrano vari dati: l'attenzione con cui si seguì il caso di Cellario;⁵⁷² le discussioni che, ad esempio nel 1588, si tennero sull'allarmante fenomeno al sinodo retico;⁵⁷³ il fatto che i pastori stessi predicassero sui rapimenti nei loro sermoni.⁵⁷⁴ Da tempo Vergerio comunque temeva i rapimenti e, nel 1562, metteva in guardia i fratelli a mezzo stampa.⁵⁷⁵ Non erano deliri di persecuzione. Già nel 1551 s'era informato Bartolomeo Salice, smanioso d'essere fatto vescovo di Coira, che «Per meritarsi i cappelli rossi dovete aver nelle mani quel ribaldo del Vergerio ed espurgare dall'eresia la Valtellina».⁵⁷⁶ Le autorità cattoliche (soprattutto milanesi) non furono però solo dei mandanti lontani; parteciparono infatti all'organizzazione pratica, dando consigli, fornendo mezzi. La cosa è ben chiarita da due tentativi risolti in un niente di fatto: uno, nel 1568, contro un predicatore di cui non conosciamo il nome,⁵⁷⁷ un altro, un quindicennio dopo (nel 1584) contro il laico Ulisse Martinengo.⁵⁷⁸ Avvedersi del ruolo di Milano non lava però le mani ai locali. Borromeo, nel 1580, trasmetteva a Bonomo un «memoriale datomi secretissimamente a nome dei cattolici della Valtellina da uno dei principali di quella Valle». L'ultimo punto lascia pochi dubbi su cosa certi valtelinesi si aspettassero che Milano li aiutasse a fare: «Che per amor di Dio et salute delle anime si provveda con mandar fuori dalla Valle, o altro miglior modo, gli heretici forestieri, essendo loro pestiferi

⁵⁶⁸ Wendland, *Passi alpini*, pp. 101-103.

⁵⁶⁹ Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 98; Zuliani, *Un dialogo riformato*, p. 88; Id., *A Quarrel*, pp. 91-109.

⁵⁷⁰ Orano, *Liberi pensatori*, p. 83.

⁵⁷¹ Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 214-5; M. Luzzati, *Scipione Calandrini*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XVI, *ad vocem*.

⁵⁷² Per come la cosa venne seguita non sono dalla Valtellina, ma da Coira e dal resto dei Grigioni (che inviarono anche rappresentanti a Milano) si veda Campell, *Historia Rhaetica*, II, pp. 463-468.

⁵⁷³ Taplin, *The Italian Reformers*, p. 361 n. 31.

⁵⁷⁴ Si veda l'annotazione manoscritta di Lentolo alla propria Bibbia: «[De] fure homi[nu]m, sive [pla]giario». Zuliani, *Experiencing Chance*, p. 203.

⁵⁷⁵ Vergerio, *Al Signor Francesco Beti*, cc. bbiii-bbivv (ma tutta l'opera è importante).

⁵⁷⁶ Si veda la lettera di Paolo Odescalchi a Bartolomeo Salice del 21 febbraio 1551 citata, purtroppo senza indicazione della collocazione, in Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 239 n. 7.

⁵⁷⁷ Lanfranchi, *Aspettare che lo scorpione*, pp. 52-54 (si veda in particolare la lettera del 20 ottobre a Borromeo «a me basterebbe l'animo darghi nelle mani un grande inimico d'Iddio e di sua Santa Chiesa, sfratato, predicante di Eretici», *ivi*, p. 52).

⁵⁷⁸ Si vedano le due lettere di Borromeo a Giacomo Savelli, Milano, 27 maggio e 19 luglio 1584, BAMi, P 24 inf., cc. 332 e 496.

causa di grandissimi mali et disordini et della rovina quasi di questo paese. Tra quali particolarmente sono il Conte Ulisse Martinengo, Bressiano, che habita a Sondrio, et il Signor Giulio Sadoletto, Modenese, che habita a Morbegno, quali per la loro potenza et ricchezze pervertano i Signori a far a loro modo».⁵⁷⁹ Alla luce di questi documenti i progetti, quattro anni dopo, di rapire Martinengo assumono ben altra tinta. Episodi come quello del 1584 ci mostrano poi come tanti di questi piani non rimasero segreti, ma furono scoperti dai protestanti.⁵⁸⁰ Tale clima aveva inoltre anche altre conseguenze, in particolare, da una parte, la nascita di risentimenti e di una cultura del sospetto, dall'altra, la convinzione di torti subiti ingiustamente e che non avevano ancora ricevuto riparazione. Nel 1583 Teodoro Della Rovere – figlio del più celebre Giulio, da poco deceduto, dopo essere stato ministro a Tirano e a Poschiavo – lasciò la valle per Milano: dopo una crisi di coscienza aveva infatti deciso di convertirsi al cattolicesimo e, non riuscendo a farlo in loco, aveva preferito varcare la frontiera. Da parte protestante però ci si convinse che il giovane avesse subito l'ennesimo rapimento: una convinzione tanto forte, e ripetuta, che solo recentemente è stato possibile ricostruire come andarono davvero le cose.⁵⁸¹ Il nunzio Bonomo raccontò invece – come in effetti possiamo stabilire che successe – che durante la sua visita valtellinese «mi veniva intimata dal Cancelliere et nuncio del Capitano della Valle una lettera dei signori di Coira nella quale son certificato che era ordine preciso ch'io mi dovessi subito partire della Valle et, non volendo io ubidire, *fusse fatto di me quello si è fatto in Roma de' lor predicanti*: che vuol significare, in lettere assai chiare, la pena del fuoco».⁵⁸² Si noti, il rimando non era generico, ai protestanti italiani vittime dell'Inquisizione, ma specifico, così come lo era l'intimidazione: d'essere rapito, processato, ucciso. La minaccia e la sua formulazione non si dovettero alle autorità grigione però, ma a Ulisse Martinengo: «heretico perversissimo, qual era ito in persona sin'a Coria a procurar contro di noi rimedii più gagliardi, che non haveva fin'all'hora potuto ottenere da gli Ufficiali».⁵⁸³

Nella Mesolcina del 1560 non si pianificarono rapimenti invece contro Giovanni Beccaria (detto Canessa) e Giovanni Antonio Viscardi (noto come Trontano), i due evangelici più celebri e temuti della valle;⁵⁸⁴ nel loro caso si sarebbe voluto andare direttamente al sodo. Raccontava allora

⁵⁷⁹ Carlo Borromeo a Giovanni Francesco Bonomo, Milano, 5 maggio 1580, *NBo*, II, p. 145 num. 655 *Beilage*.

⁵⁸⁰ A. Lanfranchi, *Un complotto in Valtellina ai danni delle Tre Leghe nel 1584*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 16 (2012), pp. 7-22.

⁵⁸¹ Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, pp. 310-311. Cfr. comunque anche A. Lanfranchi, *Conflitti confessionali a Poschiavo nel Cinquecento*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 15 (2011), p. 9 e Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 214.

⁵⁸² Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Gravedona, 11 agosto 1578, *NBo*, I, p. 157 num. 137. Del testo del decreto (datato da Coira, 2 agosto 1578 e pubblicato *ivi*, pp. 155-156 num. 136 *Beilage*) si cfr. in particolare «si ab hoc suo opinato proposito desistere nollet, illum captivum in vinculis ducere coacti erimus, et cu meo modis omnibus ac formis agere, quemadmodum et ipsi Romae cum nostris fidelibus dilectis concionatoribus beatae memoriae fecerunt».

⁵⁸³ *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 174 num. 140.

⁵⁸⁴ Il primo d'origine milanese, il secondo ossolano, entrambi maestri di scuola, erano stati tra i principali animatori della comunità riformata di Locarno. Dopo l'espulsione sia l'uno sia l'altro si stabilirono in Mesolcina (il primo dopo alcuni anni a Zurigo). Per i due si vedano Meyer, *La comunità*

Volpe a Borromeo che «Un capitano pur di questi Signori mi disse haver lettere da un personaggio grisone di qualità [...]. Mi disse anco che lo stesso scriveva che havevano risoluto di mandare con Dio quelli Trontano et Canessa».⁵⁸⁵ Vennero espulsi. Un anno dopo però, sempre il nunzio ragguagliando il presule su un inatteso sviluppo della vicenda («hanno ordinato che quel Canessa [...] possa ritornarvi et habitarvi; et più che le comunità habbiano di provedergli del vivere et trattenimento») lo tranquillizzava da par suo: «da qual cosa forse non succederà perché la maggior parte degli huomini di quel paese son catholici et pretendono essere liberi et forse non potendo col mezzo della giustitia operare bene, *faranno*, com'ho inteso, *fatti*».⁵⁸⁶ Si tornerà fra un attimo sulla questione del ricorso alla giustizia, prima preme far notare due episodi che si verificarono un cinquantennio dopo, quando un nuovo predicatore iniziò ad essere attivo a Mesocco: nel 1608, alla notizia del suo arrivo alcuni giovani provarono a impedire che egli predicasse vandalizzando la chiesa riformata.⁵⁸⁷ L'anno dopo invece, grazie alla corrispondenza dell'oblatto Ferrante Amico, veniamo a sapere che «Il Predicante di Chiavenna veneva per star a Mesoch, ma gl'è andato vano il pensiero poichè su la montagna è stato bastonato e spogliato de dinari et panni che portava che gli è stato di necessità ritornarsene a casa sua».⁵⁸⁸ Presi singolarmente potrebbero sembrare episodi di varia intolleranza, ma appaiati non può sorgere almeno il dubbio di un intensificarsi della violenza, che dalle cose passa alle persone. I piani di un cinquantennio prima costringono a ritenere pure quale fosse il passo successivo che almeno alcuni cattolici della valle stessero meditando.

Ci si riprometteva di tornare sull'amministrazione della giustizia perché furono proprio i tribunali grigioni cui i cattolici italo-foni imputarono la violenza subita (con un significativo parallelo, pazienza se imperfetto, con i tribunali inquisitoriali temuti dai protestanti). Se per i protestanti furono i loro ministri l'oggetto principale della violenza, ingiusta e pianificata *ad personam*, i sacerdoti cattolici lo furono per la controparte. Furono infatti attraverso giudizi che vennero imprigionati, espulsi, e uccisi, vari religiosi cattolici. Valgano i casi, di un elenco più lungo, dell'arciprete di Sondrio Gian Giacomo Pusterla nel 1584; di Balerna e Boerio nella medesima occasione;⁵⁸⁹ di Paganino Gaudenzi nel 1617;⁵⁹⁰ ovviamente di Nicolò Rusca (a questi episodi vanno del resto accostati i casi di espulsioni di religiosi in visita, e pure la proibizione di tanti altri di accedervi). Le ragioni per cui questi processi vennero sentiti come una forma di violenza sono vari: il fatto che a giudicare fossero ufficiali retici di norma protestanti; perché uccidendoli (o espellendoli) si privava la popolazione tutta dei sacramenti (e in un

riformata di Locarno e Taplin, *The Italian Reformers, passim*; da integrarsi con *NVo*, I, p. 61 num. 111; p. 62 num. 117; p. 73 num. 139; pp. 87-88 numm. 160-601; p. 91 num. 167; p. 113 num. 207; p. 123 num. 232; p. 164 num. 321; p. 166 num. 328; p. 176 num. 339; p. 185 num. 358.

⁵⁸⁵ Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Altdorf, 29 ottobre 1560, *NVo*, I, p. 80 num. 150.

⁵⁸⁶ *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 174 num. 140.

⁵⁸⁷ Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 18 febbraio 1561, *NVo*, I, p. 108 num. 198.

⁵⁸⁸ Sprecher, *Historia motuum et bellorum*, p. 29.

⁵⁸⁹ Ferrante Amico a Federico Borromeo, Mesocco, 4 dicembre 1609, BAMi, G 202^a inf., c. 3^v.

⁵⁹⁰ Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 21 e 26 aprile 1584, *NVo*, II, pp. 412-413 numm. 1366-1367. Si cfr. anche Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 85-86, 118.

⁵⁹⁰ Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 29.

contesto dove la mancanza di clero, specialmente se preparato, era cronica);⁵⁹¹ perché non riconoscendo l'esenzione dei sacerdoti dal foro secolare e, pertanto, si finiva a negare il sacerdozio cattolico così come inteso dalla canonistica. Come e quanto questi episodi, lungi dall'essere mere vicende giudiziarie, toccavano le corde di grandi settori della popolazione cattolica lo mostra il fatto che suscitavano tumulti, la sollevazione di uomini in arme. Che la pratica non fosse neutra lo mostra, e va sottolineato il fatto che furono i protestanti stessi, e i ministri in particolare, a usare la prospettiva di portare in tribunale come una forma di intimidazione e minaccia.⁵⁹²

Del resto, nella categoria della violenza (e in parole e in azione) vanno aggiunte alcune pratiche meno immediatamente evidenti per chi sia abituato a vivere in una realtà post-religiosa come la nostra, e però entrambe capaci di far sentire quegli uomini e donne violati. Due sono tra loro speculari. Da parte protestante si dissacrarono le ostie di «quelli della messa»; da parte cattolica si bruciarono le bibbie di «quelli dell'Evangelio» (cfr. § 1.IV.ii).

Dissacrazioni di particole sono note a Sondrio nel 1577 e nel 1592,⁵⁹³ ma la decisione di non tenere il sacramento nel tabernacolo della chiesa condivisa a Dubino, ancora nel 1614, dà l'idea di un fenomeno più vasto, e duro a morire.⁵⁹⁴ Questi gesti non vanno intesi però come in un *vacuum*, ma sono il prodotto di un'avversione più ampia, quella per la sacrilega messa; l'ostia consacrata, dai protestanti ritenuta nient'altro che un pezzo di pane ma proprio per questo segno dell'idolatria dei cattolici, ne era una specie di sineddoche. Opere polemiche contro la messa si scrisse subito,⁵⁹⁵ il che è quasi pacifico; un po' meno che continuassero a leggersi anche decenni dopo la loro redazione;⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Cfr. Mazzone, «*Consolare quei poveri catholici*», pp. 142-146.

⁵⁹² Cfr. l'affermazione di Calanadrini a Rusca con, fra l'altro, varie illusioni a casi passati: «E quando ci piacerà di usare il Magistrato, ordinato da Dio, per mantenimento della pubblica pace: non lo faremo perché ci manchino buoni argomenti e ragioni da difenderci, ma per reprimere l'audacia di quelli che con falsi pretesti di zelo di Religione ingannano e sollevano il popolo ignorante, come hanno fatto più volte in Sondrio: hora un certo frate Angelo, hora un frate Stephano Cappuccino, hora il frate Balerna, et altri anchora», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 164.

⁵⁹³ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 66 e n. 6; Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, pp. 135-136.

⁵⁹⁴ *VPAr*, p. 603.

⁵⁹⁵ Cermenati, *De gli autori, et compositori dell'errore della messa, et del vero, et falso sacerdotio, et sacrificio*, 1551; Antonio di Adamo [A. Mainardo], *Annotomia della messa, la qual scuopre gli enormi errori, et gl'infiniti abusi, dal volgo non conosciuti, sì della Messa, quanto del Messale, Utilissima, anzi necessaria a tutto il popolo Christiano. Con un sermone dell'Eucharestia nel fine, il qual dimostra se Christo corporalmente è nel Sacramento, o non*, s.l., 1552; Rasoro, *Sopra un libro intitolato Luce di fede stampato nuovamente in Melano per Gio. Antonio da Borgo in laude della Messa*, 1553.

⁵⁹⁶ Per quanto concerne l'*Anatomia* di Mainardo merita se ne segnali la presenza in due raccolte librerie povere (di una decina di volumi a testa), quella di un laico locale quale Giovannino Zambonardi e di un ministro, esule abruzzese, Ippolito Rossi. Il primo, nel 1588, ne possedeva addirittura due copie («La Nottomia della messa di Messer Agostino Mainardo volumi 2», ASSo, *Notarile*, b. 1654, notaio Giorgio Girardon, 9 dicembre 1588, c. 508r). Il secondo la utilizzava ancora nel 1603, a un cinquantennio dalla pubblicazione (Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115). Giova una precisazione. Vari anni or sono è stata avanzata la proposta di identificare con Vergerio l'autore dell'opera (R. A. Pierce, *Agostino Mainardi, Pier Paolo Vergerio and the Anatomia missae*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 55 (1993), pp. 25-42). A dispetto delle convincenti prove contrarie apportate da Ugo Rozzo (*Edizioni protestanti di Poschiavo*, pp. 29-30), la proposta è stata recepita (S. Adorni Braccesi, S. Feci, *Agostino Mainardo (Mainardi)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXVII, *ad vocem*). I documenti locali – redatti cioè da chi aveva sicuramente conosciuto/sentito parlare tanto Vergerio quanto Mainardo, ministro attivo a Chiavenna ma celeberrimo in tutta la valle – sono inequivoci sull'autore.

meno ancora che i protestanti, come si è visto una minoranza, chiesero ripetutamente la sua abolizione in quelle zone dove i cattolici erano ancora vasta, quando non vastissima, maggioranza. Se ne conservano richieste scritte in testi di Vergerio,⁵⁹⁷ ma l'episodio più celebre si ebbe nel 1558.⁵⁹⁸ La richiesta presentata alla dieta, giunta a soli pochi mesi dalla regolamentazione dei rapporti tra le due confessioni e dalla concessione degli edifici, venne accolta dai cattolici con sdegno e timore.⁵⁹⁹ Pure da parte protestante, a Coira, ci si stupì però per quella che parve, anche a occhi benevoli e simpatetici, una richiesta esagerata e una forma di aperta provocazione, addirittura controproducente: «Sie wollen Alles auf Ein Mal habe – scrisse Fabricius a Bullinger in una lettera dove si ricordava pure che «Vix centesima pars in Valle Tellina nobiscum sentit» – und erkennen nicht, wie große Mühe es gekostet, auch nur längere Duldung für sie zu erkämpfen».⁶⁰⁰ In effetti tra i risultati che si ebbero vi fu la decisione della medesima dieta, in controtendenza con quanto ci si sarebbe aspettato, di non decretare la chiusura del convento di Morbegno (sebbene proibendone l'ingresso a nuovi novizi).⁶⁰¹ Questo non bastò a scongiurare ulteriori richieste. Quasi un decennio dopo il decreto veniva dato per imminente dall'esule Giovanni Antonio Zurletta, in una lettera ad amici rimasti in Trentino dalla quale emerge come un'attesa quasi escatologica, carica di promesse, e sempre attuale: «De le nuove di qua in circa la religione, per la gratia del Signore son molto buone, et prima qui in Valtellina ogni giorno si va distruggendo il Papato et spereremo in breve che i Signori Grisoni habbi a mandar a spasso la diabolica messa».⁶⁰² Ancora nel 1584, la prospettiva di «devar la messa» emergeva negli alterchi tra cattolici e protestanti come una minaccia prossima a venir messa in pratica.⁶⁰³ Erano le assenze di messe a Mossini, in Bregaglia e nella vicina Engadina a ricordare a tutti quanto la prospettiva era lungi da essere teorica.

Bersaglio dei protestanti erano invece i libri: i «libri proibiti», i «libri lutherani», e quindi opere dei riformatori, ma anche, se non soprattutto, Vangeli e Bibbie. Gli atti della visita di Borromeo in Mesolcina abbondano di questi roghi organizzati in occasione dell'arrivo del cardinale e come

Oltre all'annotazione di Zambonardi di cui sopra si ricordi la dichiarazione di Antonino Barges di fronte all'Inquisizione nel 1554, reduce proprio da Chiavenna, «mi dice che li mandasi un libro contro de la messa que era in quel tempo stato stampato, fato di Augustino Piemontese in Chiavenna, deto “la anatomia”» (Perini, *La vita e i tempi*, p. 240) e un passo di un altro ministro quale Florio: «E perché io voglio finir di parlare di questa vostra mona merda [la «merdosa messa»], havendone parlato a bastanza il dottissimo e fedel ministro de l'Evangelio Messer Agostino Mainardo di Piamonte, hora ne vengo a tre altri notabili punti...» (Florio, *Apologia*, c. F4r). ASSo, b. 1285, notaio Martino Pozzi, 15 gennaio 1572.

⁵⁹⁷ «Voglio dire che per la sola sua gloria et per salute vostra voi [i Signori Grigioni] dovete cercare di riformare alla norma propria dell'Evangelio tutte le chiese del dominio vostro», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. F2r.

⁵⁹⁸ Meyer, *La comunità riformata di Locarno*, p. 435.

⁵⁹⁹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 23; Xeres, *Il pretesto della religione*, p. 25.

⁶⁰⁰ Johannes Montanus Fabricius a Heinrich Bullinger, Coira, 5 settembre 1558, StAZ, E II 376, c. 11, regestata in BuKG, II, pp. 100-101 num. 116.

⁶⁰¹ Per la vicenda: Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 109-110; Xeres, *Il pretesto della religione*, p. 25.

⁶⁰² Giovanni Antonio Zurletta a Leonardo Colombino, Tirano, 13 aprile 1566, Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 43.

⁶⁰³ Si veda il documento citato in Lanfranchi, *Un complotto in Valtellina*, p. 18.

conseguenze alle sue conversioni.⁶⁰⁴ Il presule milanese metteva allora in pratica in prima persona un suo vecchio disegno e disposizioni fatte avere ai cattolici elvetici già nel 1560.⁶⁰⁵ Solo l'anno dopo a Ponte di Valtellina il locale curato diede alle fiamme libri proibiti, Bibbie comprese, venendone multato dalle autorità retiche.⁶⁰⁶ I roghi però non si fermarono: anche nella marginale Bormio, nel 1596, ne venne organizzato uno pubblico.⁶⁰⁷ È però il caso della piccola Villa di Chiavenna a mostrare la normalità, quasi quotidiana, di questo genere di distruzioni. Qui, nel 1597, una donna si presentò dal ministro protestante con un libro affinché egli le dicesse cosa conteneva. Scoperto trattarsi di un Nuovo Testamento ella lo portò al parroco il quale – in ottemperanza a disposizione borromaica⁶⁰⁸ – lo sequestrò («venne fuori della casa del prete, ma il Testamento non l'aveva»). Il ministro, informava allora i suoi (a noi ignoti) interlocutori «che la fantesca del prete aveva detto che n'aveva bruciato delli altri libri. E questa è la pura verità».⁶⁰⁹ Di piccole, ma costanti (e sistematiche), distruzioni dà del resto indiretta testimonianza la disputa tra Rusca e Calandrini del 1592 allorché, rispondendo all'affermazione del primo «che i miei libri gli poteva dare a chi mi pareva», il secondo lo rimproverava «Questo fate voi altri purtroppo, sicome proibite con scomuniche, et altre minacce, di leggere i nostri, comandando di abbruciare [...] i nostri libri, che scuoprano i vostri inganni».⁶¹⁰ Essendo le stampe di questi libri locali, o tuttalpiù ginevrine e basileesi, ed essendo materia del contendere volumi fisici da darsi ai fedeli, non c'è modo che il riferimento fosse ai roghi italiani.⁶¹¹

ii. *La cultura del martirio*. Oramai vari anni fa Alessandro Pastore invitava a riflettere su un fatto che stupiva: che gli evangelici, fatto salve sporadiche eccezioni,⁶¹² non opposero resistenza alla violenza

⁶⁰⁴ «Si sono abbruciati molti libri proibiti, stampati et scritti a mano, consignati dalli convertiti», *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 30; «Nel luogo di Mesocco, capo della Valle, si convertì un fratello del padrone della casa dove alloggiavamo, quale aveva composto libri hereticali, et abbruciato quanti ne aveva di proibiti», testimonianza di Johannes Stephanus Lonatus, *ABoS*, p. 348; «Il Signor Cardinale [...] ebbe molti libri Calvinisti et Luterani, i quali s'abbruciarono di notte in mezzo d'un prato», relazione di Ottaviano Forerio, *ivi*, pp. 361-362.

⁶⁰⁵ «li libri luterani che fossero loro venuti alla mani gli havrebbono bruciati», Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Altdorf, 29 luglio 1560, *NVo*. I, p. 59 num. 107.

⁶⁰⁶ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 102 n. 122.

⁶⁰⁷ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 102 n. 122.

⁶⁰⁸ Si veda l'ordine di Borromeo fatto «a tutti et ciascuno della diocesi nostra» di consegnare «tutte le Bibbie volgari» in quanto «non convenendosi che i misteri della Sacra Scrittura siano da tutto il popolo convenientemente letti et esaminati, poiché per l'altezza loro et imperizia de molti, posson gli animi semplici facilmente implicarsi in varii errori et restar oppressi», s.l., s.d. [ma post 1582, data la menzione del «libro ultimamente stampato del Reverendo Padre Panigarola intorno ai dogmi»], BAMi, F 63 inf., c. 108r. Il documento è già stato impiegato in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 102.

⁶⁰⁹ Il memoriale del ministro Tommaso Casella è pubblicato in Succetti e Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico*, pp. 109-110 (p. 109 per la citazione).

⁶¹⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 163.

⁶¹¹ Per i quali rimane utile C. De Frede, *Roghi di libri ereticali nel Cinquecento*, in *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, De Simone, 1985, pp. 109-129.

⁶¹² Lasciando da parte episodi di singoli (un armaiolo gardonese, con ardore e competenza, a Tirano e, più goffamente, un anziano a Teglio: Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, pp. 292-293 e Quadrio, *Dissertazioni critico-storiche*, II, p. 149) l'unica eccezione è costituita dalla Val Malenco: Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 160 n. 42 e Masa, *Fra curati cattolici*, p. 218.

del 1620, specialmente non di tipo organizzato.⁶¹³ In effetti, proprio tenendo presente quanto si è detto, ciò che più sorprende è che costoro non vi giunsero preparati a difendersi armi in pugno. Vi è un aspetto che, si ritiene, aiuta a spiegarlo: la diffusione, anche nella Rezia italoфона, di una specifica cultura del martirio di matrice riformata (strettamente legata, pur nella sua indipendenza, da quella francoфона noi specialmente nota grazie alle Guerre di Religione). Essa si muove tra due poli: l'attesa attiva della morte da parte del cristiano e la persecuzione dei giusti come conferma della loro elezione. Il tutto a partire dal valore esemplare del sangue versato dai martiri: per i riformatori, Calvino in particolare, la prova stessa della giustezza della Riforma e del fatto che le porte degli inferi non sarebbero prevalse su essa.⁶¹⁴

Mancò, per l'Italia, un volume paragonabile per mole e fortuna al *Livre des martyrs* di Jean Crespin, né si ebbero in Rezia persecuzioni paragonabili a quelle della Francia, eppure i riformati della regione, proprio come i confratelli transalpini, erano evidentemente consapevoli di camminare nel sangue dei morti. In scala diversa, anzi, i riformati dei Grigioni ebbero tanto una propria letteratura martirologica quanto i propri testimoni della verità. Quest'ultimi erano i perseguitati d'Italia: e se può sembrare più scontato che, nei primi anni, esuli dall'Italia si sentissero partecipi delle sorti di costoro,⁶¹⁵ ben diverso è accorgersi di come un ministro che visse tutta la propria vita adulta all'estero, quale Scipione Calandrini, identificava totalmente se stesso, e i fedeli della regione, con costoro e si scagliava così contro gli «Inquisitori, e Beccai della carne de' Christiani».⁶¹⁶ Per la letteratura basti dire che di composizione valtellinese (e di stampa poschiavina) sono opere fondamentali quali il *De Fanini Faventini, ac Dominici Bassanensis morte* di Francesco Negri da Bassano⁶¹⁷ e la tanto spesso ricordata *Esortatione al martirio* di Giulio Della Rovere. Per tacere poi della vergeriana *Historia di Francesco Spiera*,⁶¹⁸ che era sì la storia di un martirio mancato, ma proprio per questo risultava un lavoro

⁶¹³ Pastore, *Dalla notte di San Bartolomeo*, p. 157.

⁶¹⁴ In generale per i martiri nella prima età moderna: B. S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Per la cultura ugonotta del martirio: D. El Kenz, *Les Bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997 e L. Racaut, *Religious Polemic and Huguenot Self-Perception and Identity, 1554-1619*, in *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*, edited by R. A. Mentzer and A. Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 29-43.

⁶¹⁵ «O misera te, Roma, la quale hai tutte le mani et tutta la faccia imbrattata del sangue di nostri fratelli, vivi membri et verissimi martiri di Iesù, et sei (come dice la scrittura) ebbriaca del sangue loro, et anchora non ti accorgi della tua incomparabile infelicità et miseria, et tuttavia perseveri come furiosa ad incrudelire et spargere nuovo sangue», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [B7]r. Ma cfr. anche «d'haver a grandissimo torto fatto bruciar tanti de nostri fratelli per questo articolo», Vergerio, *Al Magnifico Signor Niccolò Guizzardo D. Del Decreto fatto in Trento d'intorno alla comunione*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562, c. Cciiiiv.

⁶¹⁶ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 172. Ma si cfr. anche le affermazioni, rivolte sempre a cattolici, «non essendo voi perseguitati in alcun luogo a morte per sostentare la vostra dottrina»; «voi altri non sete perseguitati per la fede, ma sì bene noi», *ivi*, pp. 122, 127.

⁶¹⁷ F. Negri, *De Fanini Faventini, ac Dominici Bassanensis morte, Qui nuper ob Christum in Italia Rom. Pon. iussu impie occisi sunt, Brevis Historia*, [Paschiavo, Landolfi], 1550

⁶¹⁸ P. P. Vergerio, *La historia di Francesco Spiera, il quale per hauere in varij modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, cascò in una misera desperatione*, [Poschiavo, Dolfino Landolfi], 1551. Si veda al riguardo S. Cavazza, *Una vicenda europea. Vergerio e il caso Spiera, 1548-49*, in *Per Adriano Prosperi. La fede degli italiani*, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena e P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 41-51.

straordinariamente didattico. A Chiavenna, del resto, Lentolo compose la sua *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte a' tempi nostri in Provenza, Calabria, e Piemonte, contra il popolo, che chiamano valdese, e delle gran cose operate dal Signore in loro aiuto, e favore*: un'opera che già dal titolo ci ricorda come, agli occhi dei protestanti italo-foni, le persecuzioni dei giusti fossero ritenute imprescindibili – essendo opera dei nemici della fede – ma avrebbero comunque lasciato il posto ai giusti, confidanti in Dio.

Nutriti di questi esempi, e di queste letture (e si vedrà non solo di queste) i protestanti della regione aspettarono le persecuzioni che sarebbero venute, a metà tra la paura di ciò che sarebbe stato e il sollievo del compimento dei tempi. Vergerio pare così credere che la missione di Odescalchi avrebbe davvero introdotto l'Inquisizione in Rezia⁶¹⁹ (e parrebbe che a un certo punto faldoni di processi italiani di fuggiaschi vennero fatti arrivare in Valtellina),⁶²⁰ mentre invita ad attendere la violenza ventura Alfonso Conradi nel suo commento all'*Apocalisse* (scelta, di per sé, già assai significativa).⁶²¹ Il tempo di un pericolo davvero imminente verrà invece con la costruzione del forte di Fuentes, un evento che occuperà per anni i pensieri, e le lettere, dei riformati della regione. Fu quando né i grigioni né i confederati si mossero attivamente per bloccare l'edificazione, come avrebbero voluto gli italo-foni, che il venir meno della speranza di un futuro senza sangue andò di pari passo a una sua accettazione. «Noi ci reputaremo come è scritto, come tante pecore destinate al macello»,⁶²² scriveva Niklaus Kesel nel 1605 oramai rassegnato. L'immagine era più antica,⁶²³ e tornerà ancora, a conferma che quelle esternazioni non fossero occasionali, ma esprimevano invece un sentimento diffuso, generale.⁶²⁴ Neanche il 1620 spezzerà tali certezze, sebbene la feroce di quella violenza finalmente subita farà interrogare i riformati sulle loro colpe dinnanzi a Dio: «le già floridissime Chiese della Valtellina e di Chiavenna [...] havendo con l'esca de varii peccati lori, già longo tempo fa, sopra li capi loro acceso il fuoco della terribil ira di Dio, è finalmente venuto a fulminar sopra di essi gli penetranti dardi de gli castighi suoi».⁶²⁵

⁶¹⁹ «il Papa manda un suo nuncio, et inquisitore, che habbia ad inquisire, incarcerare, porre ai tormenti et abbruciare non solo noi poveri Christiani forestieri et sudditi, i quali nella Retia (per gratia di Dio) si siamo ritirati, ma etiandio quei magnifici Signore che ne hanno raccolto et ne danno favore», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. A3r.

⁶²⁰ «E formato questo falso processo, l'ha mandato in Valtelina in mano di certi profumati Papisti, a ciò provassero nel Pitacco fatto questo Giugno in Coira, se potevano farmi dare bando da voi honorati e religiosi Signori, del paese vostro», Florio, *Ai pii e christiani fratelli*, in *Apologia*, c. [A6]v.

⁶²¹ «Sicut in hoc capite describitur ecclesiae status non qualis hactenus fuerit, sed qualis futurus est, cum a Christo restituta fuerit ei felix verbi administratio: ita in hoc versu describuntur piorum calamitates, non quales sunt, cum eas patiuntur fideles, sed quales futurae sunt, cum ab eiis data fuerit requies», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 92.

⁶²² Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 22 ottobre 1605, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶²³ «Vae homicidis, ex quorum numero praecipue esse intelliguntur, qui Christiano sanguine delectantur, et eos qui Evangelium profitentur, perinde trucidare gaudent, ac si essent oves mactationi destinatae», Conradi, *In Apocalypsim*, pp. 480-481.

⁶²⁴ Samuel Andreosha a Giovanni Salice-Samedan, Tirano, 20 aprile 1607, ASGR, D II a 3, cc. n.n. Cfr. anche Taplin, *The Italian Reformers*, p. 262.

⁶²⁵ V. Paravicino, *Al molto Magn. et Hon. Signor, il Sign. Henrico Werdmullero*, in J. J. Breitingen, *Istruttione fondamentale se una setta duri più o meno di cent'anni. Similmente, qual sia l'antica e nuova Fede, e dove auanti la Reformatione essa sia statta. Datta in luce, non solamente a compiacere e consolatione di quelli li quali sono perseguitati, ma ancora ad utilità di molti persecutori stessi li quali ignorantemente offendono la vera Chiesa*, [Zurigo], 1622, c. A3r. Si noti, *ibidem*, il perdurare dell'immagine delle pecore destinate alla morte: «amata gregge e sarato

Se in Rezia si diffusero con tanta forza dapprima l'attesa delle persecuzioni, e poi la fiducia nel fatto che queste non avrebbero spazzato via le chiese si dovette anche a un altro fattore: il modo attento, se non fisso, con cui dalla regione alpina si seguirono gli avvenimenti della Francia scossa dalle Guerre di Religione. Ciò fu indubbiamente agevolato dai legami commerciali (con Lione in particolar modo)⁶²⁶ e dalla dimestichezza col mondo francofono di vari ministri vissuti più o meno lungamente a Ginevra (Lentolo, Calandrini, Mei, ma l'elenco è assai più ampio: cfr. § 3.I.iii.), ciò non basta però a spiegare un interesse che, a un certo punto, sembra essere divenuto addirittura identificazione. A Chiavenna, si è già ricordato, entro il 1591 venne fatto realizzare ad esempio un grande affresco murale di celebrazione di Enrico IV di Borbone, tutto finalizzato – grazie a vari rimandi biblici – a sostenere l'identificazione dei riformati «come nuovo Popolo d'Israele, sottoposto a pericoli e persecuzioni, ma salvato da Dio per mezzo di personaggi eroici».⁶²⁷ Non stupisce così che nella sparuta piccola biblioteca del protestante Giovannino Zambonardi, morto a Sondrio nel 1588, comparisse anche un «discorso della persecutione di Franza»⁶²⁸ o che dei più recenti sviluppi francesi, nel 1566, informasse in tempo reale gli amici rimasti a vivere nel Papato il riformato trentino Giovanni Antonio Zurletta: «Dipoi si dice per cosa certa, che la Francia ha levato via del tutto la persecutione, et è posto ognuno ne la libertà de la fede».⁶²⁹ Difficilmente poi, dati i legami, non vi era circolata la nuova ristampa della *Della declination*, che ha fatto il papato, quella «con qualche aggiunta. Specialmente delle cose di Francia».⁶³⁰ Sempre (anche) alla Francia dovevano pensare quei protestante che, difendendo la predica sulla messa, domandavano «an putarent sapientissimos principes, regna amplissima, provincias totas errare?».⁶³¹ L'identificazione totale con la causa ugonotta fu tale che, la notizia di San Bartolomeo, provocò negli italofoeni non solo e non tanto sdegno, ma paura. Notizie di tali sentimenti, tanto pubblici da risultare evidenti anche agli osservatori cattolici, giunsero sino a Volpe, a Como, che da lì ne informò Borromeo: «Di nuovo o più arrabbiati che prima o insospettiti dalla santa dimostrazione fatta del Re Christianissimo contra Ugonotti, descrivono gente et nelle Leghe et in Valtellina dimostrando qualche timore».⁶³²

La partecipazione alle vicende di Francia fu amplificata dall'azione di alcuni ministri. Il celebre *Trattato dell'origine delle heresie* di Scipione Calandrini – pubblicato a Poschiavo nel 1572 – si apre con una lettera dedicatoria a Gaspard de Coligny, datata «in Morbegno, in Valtellina, il dì primo di febbraio

ovile dell'eterno Pastore, dagli infuriati lupi...». Tratti della cultura del martirio presenti negli scritti successivi al 1620 sono stati brillantemente evidenziati in Pastore, *Valtellina 1620*, p. 29.

⁶²⁶ Cfr. Burlamacchi, *Libro di ricordi*, p. 184 n. 8.

⁶²⁷ Scaramellini, *“La fede incisa nella pietra”*, p. 65.

⁶²⁸ Si veda l'inventario (redatto il 9 dicembre 1588), in ASSo, *Notarile*, b. 1654, notaio Giorgio Girardoni, cc. 508r-509r (c. 508r per la parte concernente i volumi conservati «in saletta»).

⁶²⁹ Giovanni Antonio Zurletta a Leonardo Colombino, Tirano, 13 aprile 1566, Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 43.

⁶³⁰ P. P. Vergerio, *Della declination che ha fatto il Papato solamente da XI anni in qua. A i fratelli d'Italia. Ristampata la terza volta l'anno LXII con qualche aggiunta. Specialmente delle cose di Franza*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562.

⁶³¹ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 57.

⁶³² Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 22 dicembre 1572, *NVo*, II, p. 126 num. 946.

1572», solo pochi mesi prima del suo assassinio.⁶³³ Su Cologny del resto, «il Signor Armiraglio del Re di Francia», s'era già soffermato Florio nella sua lettera prefatoria dell'*Apologia*.⁶³⁴ Sono però le carte di Scipione Lentolo – lui che, fra l'altro, in Francia non era mai stato – a darci l'idea della partecipazione delle *élites* intellettuali agli eventi di Francia e, al contempo, di come costoro contribuirono a rafforzare quell'identificazione con le sorte degli ugonotti che, già di suo, doveva esistere tra i semplici fedeli della congregazioni, almeno tra gli esuli dalla Penisola.⁶³⁵ Il canzoniere protestante di Scipione Lentolo contiene così vari testi poetici, in italiano e in latino, di argomento francese (anzitutto, ma non solo, San Bartolomeo) tutti di mano di altri protestanti viventi nella regione: tre epigrammi *In crudelissimam caedem Gasparis Colignii Praefecti maris*, un lunghissimo carme *In stragem Gasparis Coligni Comitiss*, i sonetti *Alla morte dell'Amiraglio di Franza*, *Al Re di Francia*, *Alla Regina madre* o, ancora, un più tardo epigramma *In Mortem Henrici Regis Gallorum*.⁶³⁶ È però ancora più impressionante la produzione in prosa, questa volta della mano del ministro: si conservano così due traduzioni dal francese; un *Discorso meraviglioso della vita, attioni e diportamenti di Caterina de' Medici, Reina madre. Nel quale si raccontano i modi ch'ella ha tenuti per usurpari il governo del Regno di Francia e rovinare lo stato di quello*⁶³⁷ e una *Istoria dell'uccisioni et orribili crudeltà commesse sulla persona del Signor Gasparri di Coligni grande Amiraglio di Francia; et altri Signori, Gentilhuomini, Personaggi onorandi di diverse qualità, huomini, donne et fanciulli; tanto nella Città di Parigi, quanto in molti altri luoghi del Regno*.⁶³⁸ Se la data di composizione del primo, 1575, mostra come interesse e partecipazione non scemarono, ma piuttosto crebbero, dopo San Bartolomeo, la precisazione in frontespizio del secondo, «Tradotta dal Francese in Italiano a commodità di coloro che non sanno Francese» fuga i dubbi sul pubblico di queste opere: non i circoli dotti, spesso capacissimi di leggere il francese, dei ministri e dei grandi della terra, ma piuttosto le congregazioni dei fedeli, tra cui, conoscendo le abitudini di Lentolo, possiamo dare per certo che un simile testo circolò. Sempre a Berna si conserva poi anche un'altra opera manoscritta del napoletano, in questo caso originale. È la *Semplice narratione della vita e morte de i due primi Re del Popolo hebreo, cioè, Saul, e David: l'un buono e pio, e l'altro scelerato hipocrita*, terminate, come recita il frontespizio, entro il 1595.⁶³⁹ Saulo fu, nella pubblicistica protestante, una figura classica dei re francesi persecutori di protestanti.⁶⁴⁰ L'opera così, illustra il

⁶³³ S. Calandrini, *Allo illustrissimo et eccellentiss. Sig. Gasparo Conte di Colyngny; Sig. di Chastiglion, armiraglio di Francia*, in *Trattato dell'origine delle heresie et delle schisme che sono nate o che possano nascere nella chiesa di Dio, et de' rimedii che si deono usare contra di quelle, cioè della scomunica et della potestà del magistrato civile, fatto in cinque lettioni*, Poschiavo, per Cornelio et Anthonio Landolphi, 1572, cc. iir-[v]v.

⁶³⁴ Florio, *Ai pii e christiani fratelli*, in *Apologia*, c. [A6]v.

⁶³⁵ Per l'attenzione con cui in Italia si seguirono, nei primi decenni della seconda metà del '500, le sorti degli ugonotti si possono cfr. Martin, *Venice's Hidden Enemies*, pp. 135, 159, 208; Al Kalak, *L'eresia dei fratelli*, pp. 218-220; E. Zille, *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Cittadella, Rebellato, 1971, p. 32; S. Peyronel Rambaldi, *Tra «dialoghi» letterari e «ridotti» eterodossi: frammenti di cultura del patriziato veneto nel Cinquecento*, in *Per Marino Berengo*, pp. 196-197.

⁶³⁶ AEF, *Famille de Lentulus*, cartoni provvisori 1 e 2.

⁶³⁷ BBB, A 93,8.

⁶³⁸ BBB, A 89.

⁶³⁹ BBB, A 87.

⁶⁴⁰ G. P. Haake, *The Politics of Print During the French Wars of Religion: Literature and History in an Age of "Nothing Said Too Soon"*, Leiden, Brill, Rodopi, 2020, pp. 111-118, 299-308.

sottotitolo, spiega «che [i cristiani] debbano fuggire [i re ingiusti], e che [debbono invece] seguire i re veramente christiani e pii».

1.IV. *Questioni identitarie*

i. *Due entità politiche, una sola religiosa*. Le chiese di lingua italiana della Rezia sorsero in territori che, pur all'interno del medesimo stato, erano soggetti a giurisdizioni diverse: non l'unica, ma la più importante linea di demarcazione fu quella che divideva le terre soggette dalle sovrane. Questo fatto, insieme alle tendenze innate della storiografia locale, ha contribuito sensibilmente a studiarle separate le une dalle altre. Si è già fatto notare perché si ritenga che tale approccio vada superato (§ 1.I.i.). Qui preme però entrare più nel dettaglio nelle ragioni alla base di questa scelta. Ciò è tanto più urgente quando ci si accorga – è questione su cui si tornerà spesso, oltre che nel dettaglio (§ 2.II.i.a.) – che le singole chiese godettero in effetti di una spiccata autonomia, in quanto espressione della rivendicazione, forte e antica, delle specifiche autonomie delle comunità di villaggio. Essa non fu però mai assoluta ed è anzi importante avvedersi che, quasi a controbilanciare simili sentimenti, andasse di pari passo la condivisa percezione di appartenere allo stesso corpo ecclesiastico.

Nelle corrispondenze coeve è facile imbattersi nel rimando collettivo alle «nostre chiese», da identificarsi per l'appunto con le chiese italofone nel loro insieme (o «nostre chiese italiane»);⁶⁴¹ Esso compare in contesti tra loro assai diversi. È il caso, per fare solo alcuni esempi particolarmente significativi, di una lettera di Zanchi a Bullinger, da Chiavenna, in cui lo si ragguagliava anche di incontri con i ministri della Bregaglia;⁶⁴² o di quando Lentolo parla delle chiese della regione durante la crisi anabattista del 1569 (che toccò e tanto la Bregaglia quanto la Valchiavenna);⁶⁴³ o, ancora, di come si esprimeva l'engadinese Niklaus Kesel, pastore a Mossini (sopra Sondrio, alle porte della Valmalenco), parlando nel 1605 dei rischi comuni che implicava la costruzione, nella lontana Colico, del forte di Fuentes.⁶⁴⁴ Nel medesimo clima Ulisse Martinengo usava poi la stessa espressione scrivendo da Sondrio a Giovanni Salice-Samedan («Mi rallegro della sanità che il Signor Dio è piaciuto di restituirle, la quale desidero le sia conservata a gloria del Signore a beneficio delle nostre chiese»);⁶⁴⁵ Giovanni, indubbiamente grande protettore, era del resto legato soprattutto a Chiavenna, dove aveva studiato ed era stato commissario.⁶⁴⁶

⁶⁴¹ Per quest'ultimo uso si veda la lettera (Seglio, 13 maggio 1567) di Giovanni Antonio Cortese – bresciano ma ministro a Seglio, in Engadina, in seguito di Casaccia, in Bregaglia – inviata alla chiesa di Chiavenna circa l'*affaire* Zanchi: «nostri signori [...] sono talmente stomachati delle nostre Chiese italiane». Zucchini, *Riforma e società*, pp. 97-98.

⁶⁴² «Ecclesiae nostrae hic optime se habent in doctrina Christiana», Girolamo Zanchi a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 20 marzo 1564, StAZ, E II 346 c. 518, regesta in *BuKG*, II, p. 498 num. 595.

⁶⁴³ «Ecclesiae nostrae miserandam faciem vobis ob oculos ponemus», Lentolo, *Responsio orthodoxa*, p. 40 (lettera è del 7 novembre 1567). Ma cfr., per un altro esempio, la lettera sempre di Lentolo a Rudolf Gwalther, Chiavenna, 27 ottobre 1582, ZBZ, *Simleriana*, S 140, c. 177.

⁶⁴⁴ Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 22 ottobre 1605, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶⁴⁵ Ulisse Martinengo, a Giovanni Salice-Samedan, Sondrio, 9 giugno 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶⁴⁶ Bundi, *I primi rapporti*, pp. 182-183.

Che tra le chiese dei sudditi e quelle dei sovrani non vi fosse differenza, né dimarcazione diversa da quella giurisdizionale, risulta particolarmente chiaro quando si impieghi per osservarlo la lente dei ministri che le servirono. Pastori e di qua e di là dal confine giurisdizionale parteciparono assieme alle dispute della fine del '500 con sacerdoti cattolici (Gaffori e Mei, fra l'altro, pastori l'uno a Poschiavo e l'altro a Teglio pubblicarono assieme il testo di una di queste dispute).⁶⁴⁷ Gli stessi ministri – muniti solo delle identiche lettere patenti del sinodo (§ 3.I.i.b.) – vennero eletti per servire comunità in entrambe le giurisdizioni (con casi di pastori che dalle terre soggette vengono chiamate nelle sovrane, ma anche viceversa). Che la cosa non si fermasse però solo a una specifica cultura ministeriale diffusasi nella regione, ma giungesse anche al livello delle congregazioni, lo mostrano tutti quei casi in cui una chiesa, temporaneamente sprovvista di un ministro, venne servita da un pastore incardinato in una posta in un'altra giurisdizione: fu il caso a Villa di Chiavenna, subito dopo la sua fondazione, dove predicò il ministro di Soglio;⁶⁴⁸ ma è ancora più significativo quello di Mesocco, di cui si occuparono a più riprese ministri della Valchiavenna (Mainardo, Zonca, più un trentennio dopo Mei); in questo caso era una comunità soggetta a imprestare il pastore a una sovrana. Il comune sentire dei semplici fedeli d'appartenere alla stessa comunità ecclesiale lo fa trasparire però, al di là di ogni possibile dubbio, un'altra fonte: tutti quei lasciti testamentari in cui si destinavano somme in denaro – specialmente nella forma delle collette ai poveri – non solo alla congregazione di cui il fedele era membro, ma anche ad altre, poste in diversa giurisdizione. Anche qui il movimento non è – come ragioni politiche dovrebbero far pensare – dalle sovrane alle soggette, ma ci è attestato specialmente nell'altra direzione.⁶⁴⁹ Ugualmente significativi sono tutti quei casi in cui i lasciti vennero fatti genericamente «alle chiese».

Un interessante passaggio dell'*Apologia* di Florio mostra, da una parte, come gli stessi cattolici faticarono a dividere tra le chiese soggette e sovrane, dall'altra, come i protestanti fossero comunque ben consapevoli dell'esistenza di quella demarcazione politica. Polemizzando con un sacerdote cattolico (residente a Bormio) che aveva fatto notare che i protestanti avevano eletto per ministro un eretico, quale appunto Florio, costui gli domandò «Non sai tu, o poverino, s'io son ministro d'una chiesa de Signori Grigioni et non de vasalli loro? [...] ardisci affermare che questi honorati Signori sieno fauori, nutritori et mantenitor d'heretici?».⁶⁵⁰ Anche Vergerio, ministro in una terra sovrana, se ne mostrava ugualmente consapevole.⁶⁵¹ In entrambi i casi i riferimenti vennero fatti però *ad usum gentium*,

⁶⁴⁷ Si noti pure che una copia della loro edizione (oggi in UBB, Aleph E V 26) venne inviata da entrambi gli autori: «Authores ornatissimo viro D. Burckhardo Lemanno Tigurino dono mittunt 1603 mense Ianuario».

⁶⁴⁸ La chiesa di Villa venne fondata grazie all'aiuto di uomini di Soglio e fu il ministro del centro bregagliotto a servirla nei primi mesi: Zuliani, *Le chiese riformate*, p. 51.

⁶⁴⁹ Cfr. ad esempio il testamento della Breseña dove si lasciavano dieci scudi «che siano donati alli poveri della chiesa di Chiavenna» e cinque, sempre «per i poveri», «alla chiesa di Soio», Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 731r, 733r.

⁶⁵⁰ Florio, *Apologia*, c. 19v.

⁶⁵¹ «Il Papa manda un suo nuncio, et inquisitore, che habbia ad inquirire, incarcerare, porre ai tormenti et abbruciare non solo noi poveri Christiani forestieri et sudditi, i quali nella Retia (per gratia di Dio) si siamo ritirati, ma etiandio quei magnifici Signore che ne hanno raccolto et ne danno favore», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. A3r. Per la precisa conoscenza dello stato di sudditanza di chi

non *fidelium*. Su questo senso di comune partecipazione che non differenziava, *in sacris*, il suddito dal signore si deve insistere: perché si impose in un frangente in cui la “luna di miele” tra le due parti era finita⁶⁵² e montavano invece le tensioni per uno stato di confederati, promesso nel 1512, mai concesso; il tutto, infine, in un momento in cui, al contrario, le Tre Leghe avrebbero ambito a imporre agli ex-milanesi un regime di baliaggio su modelli elvetici (§ 1.I.). L'accusa fatta ai protestanti della Valtellina e della Valchiavenna d'essere una quinta colonna dei signori grigioni si nutrì quasi certamente di questo loro dirsi «fratelli», e come tali comportarsi, degli evangelici di Bregaglia, Mesolcina e Poschiavo.

ii. *Il nome che si davano*. Un altro punto che merita ci si soffermi è quello del nome stesso dei protestanti italo-foni. È, in realtà, questione triplice in quanto coinvolge il nome che costoro si davano, quello che le autorità retiche impiegavano nel rivolgersi a loro, infine quello con cui li chiamavano i cattolici. Questi vari aspetti, il primo e l'ultimo in particolare, si toccavano e influenzavano vicendevolmente. Dietro al nome vi è del resto una precisa costruzione identitaria, magari non necessariamente lineare (o inequivoca e unilaterale) ma comunque condivisa e pertanto, per lo storico, degna di grande interesse.

I protestanti si chiamavano abitualmente *evangelici* e *christiani*. Quest'ultimo è l'epiteto indubbiamente più scontato. Lo usavano in virtù della sequela di colui che ritenevano il loro Salvatore, Gesù detto il Cristo. In quanto tale esso risultava, per gli stessi protestanti, un termine neutro da un punto di vista ecclesiologico, sul quale non si poteva richiamare un'esclusiva: «e mi son ridotto – scriveva Florio – in questi rozzi e duri sassi, in questi sterili monti de la Rhetia, ove si trovano in buona copia assai miglior Christiani che ne le Fiorenze, Napoli, Padove, Vinezie e Rome»;⁶⁵³ pure in Italia, e nonostante tutto, potevano esservi cristiani, anche in assenza di chiese tali. Certo ci si metteva in guardia – verso i cattolici, ma anche verso i falsi fratelli, o gli ipocriti – sull'esistenza di «quei che si fanno chiamar Christiani, et caminano ne le tenebre».⁶⁵⁴ Non mancarono voci sconsolate di protestanti per «l'abuso del nome Chrisiano» da parte dei correligionari: «Con parole siamo Christiani e buoni Evangelici – scriveva il ministro Niklaus Kesel – ma co' fatti è tutto il contrario».⁶⁵⁵ Si trattava, si è già detto, di far propria una sequela, nella fede come nelle opere: nel riconoscerla in Cristo però, almeno per i convertiti, se ne rinnegava un'altra: «Ma havendo conseguito misericordia, ho voltato le spalle al papato e rivoltato mi sono a Christo».⁶⁵⁶ Ammettere che il nome non fosse esclusivo non voleva però dire che si potesse accettare che tutti l'usassero: domandava così, polemicamente, il solito Florio «E

operava in Valtellina e Valchiavenna cfr. anche «essendo io Suddito e Vassallo di Illustrissima Repubblica e Signoria, della quale egli [Hercole Salice] è così honorato membro», S. Lentolo, *Agli Illustri Signori, il Signor Giovanni de Guleri, già Governatore di Valtolina et il Signor Hercole de Salci* [sic], *già Podestà di Tirano, Signori miei sempre osservandissimi*, BBB, A 93,7, c. 3v.

⁶⁵² D. Zoia, *La “luna di miele” tra Grigioni e Valtellinesi nei primi decenni del Cinquecento: le relazioni istituzionali, in 1512. I Grigioni in Valtellina*, pp. 139-161.

⁶⁵³ Florio, *Apologia*, cc. 77r-77v.

⁶⁵⁴ Florio, *Apologia*, c. 22v.

⁶⁵⁵ Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 26 novembre 1605, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶⁵⁶ Florio, *Apologia*, c. 77r.

dove hai tu trovato che Christiani sieno quei che sono idolatri? Tu chiami Christiani quei che stanno sotto la papesca verga?». ⁶⁵⁷

Il nome preferito dai protestanti fu però quello di *evangelici* (o *dell'Evangelio*). Del suo uso si hanno attestazioni varie, e già nei primissimi anni delle chiese. ⁶⁵⁸ Soprattutto però se ne conservano testimonianze ad uso interno, come nella *Politia ecclesiastica* di Brusio, ove si impiegano, senza introduzioni o spiegazioni, formulazioni come «persone [...] dell'Evangelio» o le «famiglie dell'Evangelio». ⁶⁵⁹ In questo senso, si noti *en passant*, è probabilmente anche da leggere l'esclamazione polemica «O Evangelium!» inserita senza apparente motivo da Giovanni Tuana alla fine di una sua descrizione degli usi dei protestanti. ⁶⁶⁰ Il chiavennasco Marcantonio Pestalozzi, interrogato dall'Inquisizione di Venezia, diede conto anche delle ragioni di quel nome (pazienza se il notaio capì a metà): «in questi luoghi si tiene e si crede nelli evangelii [...] perciò si chiamano li Evangelisti». ⁶⁶¹ Se Cristo era il senso e la ragione della fede dei protestanti, il suo Evangelo – la buona novella raccolta e tramandata dai libri del Nuovo Testamento – era lo strumento, l'unico strumento, attraverso il quale tale fede era conoscibile, e pertanto possibile. ⁶⁶² In questo senso, era esso un nome che costoro sentivano di poter ritenere legittimo ed esclusivo perché, da parte cattolica, quel messaggio era stato distorto, incompreso, abbandonato. Non a caso Florio connetteva gli evangelici con le nuove traduzioni bibliche («Distruggiamo questi Evangelici che con l'haver tradotto le Bibbie in volgare hanno scoperta quella dottrina di Christo che con astuzia noi tenevamo nascosto co'l farla leggere solamente in latino, a ciò i popoli non s'accorgessero de nostri inganni»). ⁶⁶³ Per la stessa ragione si affermò allora nei Grigioni la fortunata immagine del «rinascete Evangelio», ⁶⁶⁴ anche se l'impiego più

⁶⁵⁷ Florio, *Apologia*, c. 69r.

⁶⁵⁸ «bisogna che l'huomo accompagna la buona vita volendo far professione di Christiano et di evangelico», Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, pp. 467, 490; «chiese del. S. Vangelo», Cermenati, *De gli autori, et compositori*, c. 5r.

⁶⁵⁹ APRB, libro 4, cc. 4v, 5v. L'uso è del resto frequentissimo nell'operetta. Si aggiunga giusto (c. 10v) «la madre puoi, se è dell'evangelio». Si cfr. poi il documento del 1595 menzionato in di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 159 n. 138: «noi dell'Evangelio».

⁶⁶⁰ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 75.

⁶⁶¹ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n.

⁶⁶² «per tutte le parti si ha da predicare la verità dell'Evangelio (come Christo ha detto)», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. C2v.

⁶⁶³ Florio, *Apologia*, c. 84v.

⁶⁶⁴ [Vergerio], *Del battesimo*, c. [A6]v. Si cfr. «contra la rinascete luce dello Evangelio», Vergerio, *La historia di Francesco Spiera*, c. 41r; «Horribilissima cosa è a pensare quanto sia stato il danno che la sottilissima astutia di Satanasso ha fatto al rinascete Evangelio sotto la persona et col instrumento di quel inglese», P. P. Vergerio, *Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi & stampate in Venetia nell'anno 1554*, [Tubinga, eredi di Ulrich Molhart, 1555], c. Bvr; è emendato da «dell'Evangelio» a «del tuo rinascete Evangelio» nella ristampa nel 1555 della *Oratione de' perseguitati et fuoriusciti per lo Evangelio et per Giesu Christo* originariamente pubblicata nel 1549 (Id., *Catechismi e scritti spirituali*, a cura di S. Cavazza, in «La gloria del Signore», p. 201); «Questo tanto ardirò io d'affermare; che si come una gran parte della Francia (per non dire d'infinite genti d'altre nationi) rinosce a questo di la sua alluminatione all'intelligenza del rinascete Evangelio, et al conoscimento delle mortifere dottrina del demonio, da Dio, per lo mezzo sopra tutto dell'Institutione Christiana del Calvino», G. Cesare P[ascali], *All'illustrissimo et piissimo Signore, il Signor Galeazzo Caracciolo, Marchese di Vico*, in G. Calvino, *Institutione della religion christiana in volgare italiano tradotta*, In Geneva, Appresso Iacopo Burgesse, Antonio Davodeo, et Francesco Jacchi, compagni, 1557, c. [*ii]r.

pregnante pare quello, ancora una volta vergeriano, che parlò per la Rezia italoфона di metà del '500 del «corso et la inundatione dell'Evangelio».⁶⁶⁵ Tale richiamo – il dirsi cioè veri seguitori del Vangelo – esigea però un costo: l'essere richiamati a un confronto costante con quell'impegnativo modello, non solo agli occhi dei confratelli, ma del mondo tutto. Così se Kesel metteva in guardia sul fatto che «Con parole siamo Christiani e buoni Evangelici, ma co' fatti è tutto il contrario»,⁶⁶⁶ o che «Certo, se siamo veramente Evangelici, è tempo di aprir gli occhi e levar via quella maladittione»,⁶⁶⁷ la *Politia ecclesiastica* di Brusio sanzionava poi l'obbligo dei protestanti di «fare vita degna dell'evangelio».⁶⁶⁸ La predilezione per questo termine è comunque provata al di là di ogni dubbio dal suo impiego nei documenti legali sottoscritti dalle chiese, dove lo si preferì a quelli che (i vedrà) erano di norma impiegati dalle Leghe. Particolarmente interessanti risultano quelli d'arbitrato: si pensi, per fare due esempi fra i molti che si potrebbero, alla *Decisione del podestà per l'osservanza delle lettere dominicali, da parte dei cattolici e degli evangelici, nell'uso della chiesa di S. Giacomo, nella vicinanza di Grania* (15 marzo 1589)⁶⁶⁹ o agli *Arbitramenti seguiti tra li evangelici della Villa di Piurio et chatolici* (9 maggio 1613).⁶⁷⁰ Infine, *evangelico* lo si trova in bocca a cattolici in contesti formali.⁶⁷¹ sebbene non mancarono le contestazioni di costoro per un uso che, nella sua pretesa d'esclusività, non pareva accettabile: come quando in una transazione circa la chiesa di Valmalenco, nel 1608, si volle far riferimento agli «huomini [...] della religione evangelica senza messa et la religione evangelica con messa».⁶⁷²

Evangelico del resto, come è facile notare, non era però un termine che definiva i protestanti della regione come aderenti a una specifica confessione, sul modello cioè di luterano, zwingliano o calvinista. Tutti termini, fra l'altro, che i loro interlocutori cattolici conoscevano e non avevano remore a usare, più o meno correttamente. In un modo che è ben spiegabile, ma che comunque suscita un certo stupore – essendo i Grigioni ben inseriti nella tradizione riformata – anche le autorità retiche evitarono di impiegare definizioni confessionali. Si sente anzi un certo imbarazzo nel traduttore quando si legga la versione italiana del celebre decreto del 1557 che regolava i rapporti tra le due confessioni: se i cattolici sono chiamati «quelli della messa» si evitava di nominare direttamente i protestanti, preferendo far riferimento solo ai loro ministri, i «predicatori del Santo Evangelio».⁶⁷³ La scelta, per strana, era un riverbero degli articoli di Ilanz di trent'anni prima, come si è detto il documento fondativo dei rapporti tra le due fedi, redatto a un'altezza quando simili definizioni erano ovviamente premature. Si sanciva così l'esistenza di due credi, ma soffermandosi sui loro aspetti pratici

⁶⁶⁵ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [B7]r.

⁶⁶⁶ Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 26 novembre 1605, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶⁶⁷ Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 27 agosto 1607, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶⁶⁸ APRB, libro 4, c. 10r.

⁶⁶⁹ Negri, *La comunità protestante*, pp. 161-162.

⁶⁷⁰ Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, pp. 82, 104-107.

⁶⁷¹ «voi evangelici state in cervello...» Lanfranchi, *Un complotto in Valtellina*, p. 17.

⁶⁷² Masa, *Fra curati cattolici*, p. 276.

⁶⁷³ ASSO, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45. Il testo italiano, va sottolineato, è sensibilmente più ampio di quello tedesco oggi noto. A meno che non si sia ancora trovato l'originale (cfr. le annotazioni in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 304 n. 525), le specificità (imbarazzi compresi) della versione italiana non vanno imputate a problemi di traduzione ma rispecchiano piuttosto un problema di formulazione in sé.

piuttosto che teologici. In questo contesto cattolici ed evangelici divennero rispettivamente «quelli della messa» e «quelli dell'Evangelio»⁶⁷⁴ oppure, con un parallelismo più pregno (e però più raro), «quelli della predica».⁶⁷⁵ In realtà, specialmente le *grida* grigione testimoniano un uso ulteriore: «quelli con la messa» e «quelli senza messa».⁶⁷⁶ L'impiego poi del concetto di «rito» per definire quelle cerimonie in comune con i cattolici – nel documento del 1557, per capirsi, si parla di «la cena del Signor», in quanto insindacabilmente diversa dalla messa cattolica, ma di «Batesmo secondo il rito suo»,⁶⁷⁷ essendo questo ancora assai simile a quello dei vicini – sembrerebbe delineare un tentativo (che non è possibile stabilire se e quanto voluto) di tenere assieme in una certa misura cattolici e protestanti in una unica comunità, di non trattarli come due «religioni».⁶⁷⁸ Al netto di questo è evidente l'assenza di dimensione confessionale: un aspetto che si ritroverà a lungo nel modo in cui le chiese protestanti della ragione si vissero e si presentarono (§ 2.II.i) e che ritornerà espressamente nel rapporto coi cattolici.

Quest'ultimi tesero a chiamare i protestanti *eretici* e *lutherani*, spesso entrambi.⁶⁷⁹ Con un meccanismo tipico delle minoranze vessate, gli evangelici trovarono il modo di farsene un vanto. Florio, ad esempio, replicava al solito sacerdote di Bormio «Quanto a me ti dico che quanto più tu et gl'altri figliuoli di Belial, mi chiamarete heretico, tanto più mi confermerete nel mio credere, sì perché a quei che pigliano la sua croce, Christo avisa che per lui patiranno ignominie, scorni, vituperii, et biasimi, parole ingiuriose, tormenti, flagelli et la morte et che gl'impìi si pensaranno rendere a Dio il vero culto quando gl'haranno fatti morire».⁶⁸⁰ *Luterano* assolveva invece a una doppia funzione: aveva un tratto evidentemente spregiativo, ma agli occhi dei cattolici, e forse non solo del clero, manteneva un tratto, se non neutro, almeno descrittivo. Il termine ritorna così come insulto,⁶⁸¹ ma, specialmente nella sua più comune versione di *luterò*,⁶⁸² risulta polemico piuttosto che ingiurioso: lo si trova ad esempio in un documento di Grosotto («Jacomò Robustello, qual era maritato con una luterà, e

⁶⁷⁴ Cfr il decreto dei commissari grigioni (Sondrio, 5 dicembre 1572), in particolare l'opposizione «di profitenti dell'Evangelio o quelli della Messa», *NVo*, II, p. 123 num. 943. Sempre per «di profitenti dell'Evangelio» si cfr. anche Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 44-45.

⁶⁷⁵ Pollavini, *Statuti inediti di Poschiavo e Brusio*, p. 202.

⁶⁷⁶ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 52.

⁶⁷⁷ ASSO, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

⁶⁷⁸ Per l'emergere del concetto di *rito*, sino a quel momento ignoto, V. Peri, *Chiesa romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la congregazione dei greci (1566-1596)*, Brescia, Paideia, 1975. La dimensione «akonfessionelle» dell'ideale ecclesiastico grigione, così come emerso dagli articoli di Ilanz, è stata analizzata in U. Pfister, *Die Folgen der Ilanzer Artikel für Kirchenorganisation und Glaubenspraxis*, in *Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext*, pp. 253-268.

⁶⁷⁹ Si cfr. (ricordando che Florio fa parlare qui i cattolici) «Perseguitiamo perseguitiamo con le prediche, co'i minacci e spaventì questi heretici Lutherani», Florio, *Apologia*, c. 85r, e «ritroverete lui [Christo] haver ordinato quella divina religione, la quale osservano quegli che sono da voi perseguitati et con odiosi nomi de heretici, et de luterani, chiamati, et non quella che osservate voi, la quale è cosa d'huomini carnali nata tralle sentine et puzze di decretali, pontificali et rationali» [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [F7]v.

⁶⁸⁰ Florio, *Apologia*, c. 18v. Si cfr. anche «ma da quell'ingordo disio che tu hai di non esser tenuto quel che di dentro sei, cioè Lutherano per non perder la minestra» Florio, *Apologia*, c. 72v.

⁶⁸¹ Si veda il ripetuto utilizzo «voi altri lutherani» in una disputa sondrasca del 1592: Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, pp. 138, 140, 142.

⁶⁸² Per la sopravvivenza del termine a livello dialettale cfr. anche Scaramellini, *«Et è ormai Chiavenna»*, p. 78.

divenne luterò anch'eso»),⁶⁸³ a Moroni (tra i protestanti locali – una minoranza in paese – era particolarmente noto tale «Luterò de Morono noncupato»)⁶⁸⁴ o a Cermeledo dove Ninguarda nel registrare la presenza di una sola famiglia riformata annotava «cuius paterfamilias fuit quidam rusticus Ioannes Luterus nuncupatus».⁶⁸⁵ Fra l'altro, accettare di portare quei soprannomi, arrivando pure a trasmetterli, fu presumibilmente possibile perché, tra gli evangelici, a dispetto delle barriere confessionali intraprotestanti,⁶⁸⁶ Luterò rimase per una figura positiva, se non eroica.⁶⁸⁷

Ci vorranno alcuni decenni perché, da parte protestante, si abbandonasse l'accettazione orgogliosa di certi termini a favore e di una maggiore chiarezza e di una sfida coi loro interlocutori cattolici. Ad esempio Calandrini, nella sua replica a Rusca (e a Panigarola), molto insistette sul fatto che gli evangelici non fossero eretici e che Calvino avesse refutato con durezza le eresie antiche;⁶⁸⁸ e non poteva essere altrimenti tenendo presente la pubblicazione da parte del lucchese, già nel 1572, di un celebre *Trattato dell'origine delle heresie et delle scisme*; un'opera che aveva come finalità proprio la rivendicazione di una netta divisione tra riformati da una parte ed eretici dall'altra.⁶⁸⁹ Calandrini però rifiutava allora, e con eguale determinazione, anche un'altra denominazione: quella di *calvinisti*. Il miglior esempio lo offrono sempre alcuni scambi della disputa del 1592. All'affermazione di Rusca che chiamò una fedele di Calandrino «della fede del Calvino» il lucchese replicò: «è della fede Christiana, e pure Catholica, per gratia di Dio; della quale è stato Calvino et è il resto della sincera Christianità et infiniti principi e signori [...]. Ma non ci denominiamo da Calvino, né da nissun'huomo, come fate molti di voi altri, denominandovi chi da Francesco, chi da Domenico e chi da altri, ma da Christo, nel nome solo del quale siamo battezzati. Riconosciamo poi il Calvino e gli altri grandi instrumenti di Dio secondo i doni che Iddio ha loro concessi».⁶⁹⁰ I punti fatti qui da Calandrini ritornano varie altre volte nelle sue repliche: «Questo il solito artificio de difensori della Chiesa Romana di restringere a lei sola il titolo di Chiesa Catholica: acioché sotto *questo bel nome* ricuoprano, e mantengano le dottrine particolari, abbracciate e tenute da essa Chiesa Romana».⁶⁹¹ O, ancora: «voi dite una gran calunnia: cioè che i nostri

⁶⁸³ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110 n. 133

⁶⁸⁴ *VPNi*, p. 78.

⁶⁸⁵ *VPNi*, p. 60. Si cfr. anche «Nella squadra di Trahona il Signor Podestà non ha fatto giurare li procuratori di osservar la Reforma et ancora e fatto una certa pratica di non lasciar entrare luteri, come li chiamano, ne loro consigli. La qual cosa è contra la mente de Signori e merita castigo. Ma il Podestà non fa niente», Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 26 novembre 1605, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁶⁸⁶ Di cui, presto, gli italofoeni saranno pienamente consapevoli. Cfr. «Locarnenses ii, qui Lutherani ab imperito vulgo dicebantur», Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 271.

⁶⁸⁷ «Dimmi sono xxxvi che un pover huomicciuolo Martin Luterò si pose a voler manifestare quella dottrina che tu volevi tener sepolta», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. C2v (ma parole d'elogio si hanno anche *ivi*, c. C3r); «son passati xxxvii anni che da la felice memoria di quel vero Apostolo di Christo M. Luth.» Florio, *Apologia*, c. 20r.

⁶⁸⁸ Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 164-165; si confronti in particolare l'affermazione (p. 165) «Anzi nessuno» a nostri giorni ha rifiutato con maggiore spirito e dottrina questa [l'Arianesimo] et altre Heresie di quello c'ha fatto il Calvino».

⁶⁸⁹ S. Calandrini, *Trattato dell'origine delle heresie et delle schisme*.

⁶⁹⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 162. Cfr. anche E ancora più esplicitamente «Noi non siamo Calvinisti, ma veri cattolici, come ho già detto», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 172

⁶⁹¹ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 160.

abbiano negato la fede Catholica. Hanno ben negata la fede corrotta della Chiesa Romana, ma hanno confessato la vera fede Catholica».⁶⁹² Fra l'altro, si noti, in un contesto dove i cattolici erano definiti legalmente «quelli della messa» una simile operazione poteva essere condotta con minori difficoltà rispetto ad altri contesti dove pure la si tentò.⁶⁹³ Che simili posizioni non fossero proprie del solo Calandrini, ma altresì condivise almeno dalla seconda generazione di ministri (quella più battagliera) lo mostra assai bene un breve scritto di Vincenzo Paravicino uscito nel 1622. Nelle poche pagine di una lettera prefatoria il ministro originario di Caspano ricordava così «queste povere Chiese [...] ferme alla vera Christiana e Catholica fede della pura e salutar Dottrina dell'Evangelio e confessione di quella».⁶⁹⁴ Il rimando alla cattolicità era da intendersi pertanto come quello alla fede universalmente diffusa nella chiesa apostolica («Fede nostra, poiché essa sia totalmente conforme a l'antica pura e Catholica fede de gl'apostoli»);⁶⁹⁵ un punto funzionale a negare, proprio come il rifiuto del termine calvinista, e la dimensione umana del loro credere, e la sua supposta giovinezza: «havendo la Religione nostra, da loro giudicata Setta, già durata per cent'anni (persuadendosi ch'essa habbi incominciata solamente doppo la Reformatione)».⁶⁹⁶

iii. *Il «mito della Valtellina»*. È utile ricordare che i Grigioni italo-foni divennero anche un *mito*; quello, anzitutto, di un luogo dove si potesse vivere «da libertà».⁶⁹⁷ Su cosa essa fosse, e su cosa significasse, le voci non furono mai concordi. Per molti protestanti le vallate alpine erano là dove si poteva sperimentare la «libertà evangelica», quella cioè – non certo assoluta e generalizzata – data invece dalla piena e pubblica adesione al Vangelo.⁶⁹⁸ Libertà che voleva dire anche abolire le messa (§ 1.III.i.). Per i religiosi cattolici, al contrario, essa era la «libertà diabolica di vivere».⁶⁹⁹ In quanto tale – in quanto «licenza» cioè – essa poteva venire goduta anche da qualsiasi ribelle, specialmente all'autorità ecclesiastica, senza distinzione ai loro occhi tra l'eretico e il cattolico fuggiasco.⁷⁰⁰ Essa si sovrapponeva infatti (quando non si saldava) con la *libertas rhaetica*, orgogliosamente propugnata e difesa dalle autorità retiche: nella pratica, quella legislazione che, pur riconoscendo varie autonomie e consuetudini locali, era regolata dalle diete grigione (e quindi, con le conseguenze del caso, da una maggioranza

⁶⁹² Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 172.

⁶⁹³ Si cfr., in un contesto assai diverso, «Contra etiamsi nos Lutherani non vocemur Catholici, sumus tamen Catholici», H. Sanson, *Anti-jesuita primus, sive Discussio et confutatio solida et modesta aliquot quaestionum, quas Laurentius Nicolai, jesuita, tractat in initio libri sui, quem hoc titulo inscripsit: Confessio christiana de via Domini, quam christianus populus in tribus regnis septentrionalibus, Daniae, Sueciae et Norvegiae constanter professus est*, Giessae Hassorum, Typis Nicolai Hampelii, Typogr. Academ, 1615, p. 188.

⁶⁹⁴ Paravicino, *Al molto Magn. et Hon. Signor*, in Breitinger, *Instruttione fondamentale*, c. A4r.

⁶⁹⁵ Paravicino, *Al molto Magn. et Hon. Signor*, in Breitinger, *Instruttione fondamentale*, c. [A6] r.

⁶⁹⁶ Paravicino, *Al molto Magn. et Hon. Signor*, in Breitinger, *Instruttione fondamentale*, c. A5v.

⁶⁹⁷ Pastore, *Introduzione*, pp. 16-19 ma si cfr. anche Bundi, *Gewissensfreiheit und Inquisition*, *passim*.

⁶⁹⁸ Pastore, *Introduzione*, p. 17.

⁶⁹⁹ *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 30. Per la «maledetta libertà» di Ginevra: M. Scaduto, *La Ginevra di Teodoro Beza nei ricordi di un gesuita lucano, Luca Pinelli (1542-1607)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 20 (1951), p. 140; Pastore, *Introduzione*, p. 17.

⁷⁰⁰ «Quel Priore di Vico altre volte Prevosto di Pontevico s'è ritirato in Sondrio in Valtellina, ove ognuno può vivere con quella licenza che le pare. M'è però detto che sta in casa dei Catholici, et che va alla messa, ma che esso non celebra», Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 16 aprile 1569, *NVo*, II, p. 68 num. 855

protestante). Tale legislazione includeva anche vari aspetti del vivere religioso e si sottraeva alla giurisdizione di qualsiasi altro potere esterno, e temporale e spirituale, papi e Sant'Uffizio inclusi. Era questo un aspetto cui i presuli cattolici si conformavano, per quanta poca voglia avessero,⁷⁰¹ e che gli esuli protestanti – protetti proprio da quella *libertas* – non perdevano occasione di difendere, o di sbandierare ai loro interluttori.⁷⁰² Da questo punto di vista si trattava così di una libertà *in sacris* goduta anzitutto dai «senza messa», ma che costoro non aveva esitazione a condividere coi vicini, certo ben consapevoli delle possibili conseguenze. Fu il caso, ad esempio, allorché i decreti tridentini proibirono i matrimoni nel terzo grado di parentela (§ 4.III.ii.) e che i protestanti invece, anche in virtù della legislazione grigiona, continuarono a celebrare, pure per coppie miste: «in Valtellina [...] intendo che molti de' catholici sono talmente illaqueati [*irretiti, intrappolati*] – chi con un impedimento et chi con un altro – che non possono ricevere i sacramenti; da che viene poi che col tempo sono facili a lasciarsi mutare da gli heretici che, *col proponer loro la libertà*, vengono a conseguir molte volte l'intento principale che hanno di lever l'autorità della Santa Sede Apostolica».⁷⁰³ Non stupisce che, solo dopo il 1620, sulla bocca dei locali fedeli a Roma la libertà (per quanto quella espressamente «catholica») tornò a essere presentata non solo come elemento positivo, ma da esaltare grazie all'opposizione di stampo classico alla tirannide: «expulsaque haereticorum tyrannide in catholicam libertatem evocavit».⁷⁰⁴

Per tanti però essa fu qualcosa di più semplice, e di ben più agognato: fu, per usare una dicotomia dell'inglese assente nell'italiano, *freedom*, non *liberty*; libertà concreta dell'essere e del fare, non inquadramento legislativo o politico. Il vicentino Giovanni Maria Linarollo dichiarò così all'Inquisizione che «mi era ridotto a Chiavenna con questa mia povera famiglia, dove si viveva christianamente, et si poteva viver in libertà».⁷⁰⁵ La differenza tra quei due modi di *viver*, uno religioso e l'altro civile, non pare accidentale. La moglie di un bassanese ci tenne a far presente che per suo marito, pure esule «in terra de Grisoni», il punto non era stato godere di una «libertà evangelica» coercitiva (in quanto limitante di quella altrui), ma di non essere oppresso senza farsi oppressore: «l'era andato a veder se poteva trovare exercitio del suo mestier, perché li piaceva quel paese, perché non si sforciava

⁷⁰¹ Sempre volpe, illustrando a Borromeo dei problemi relativi all'ottenimento di un nuovo sacerdote per la parrocchia di Bormio, gli scriveva ad esempio «havendo licenza dagli officiali li quali essendo per il più luterani non lasciano che giuriditione ecclesiastica habbia il suo loco. Fra tanto v'è sempre stato, come c'è ancora, un cappellano del paese che loro ministra li sacramenti ecclesiastici, siché di questa longa vacanza son causa li capricci del mondo et la *libertà del paese*», Como, 31 gennaio 1569, *NVo*, II, p. 65 num. 851.

⁷⁰² Come ricordò Florio a un frate italiano, parroco cattolico in Rezia: «ti trovavi perseguitato et fuoriuscito d'Italia, et fuggito qua nel paese libero de nostri Signori Grigioni», Florio, *Apologia*, c. 17r.

⁷⁰³ Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Bormio, 17 luglio 1578, *NBo*, I, p. 147 num. 122.

⁷⁰⁴ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 52. Ma cfr. anche «Concessa, acclamantibus in Rhaetia catholicis, haeresis crederet quisque quod collibisset», così come la precisazione «Libertatem scilicet putabant esse licentiam quidquid cuique fuisset collibitum agendi, contra fas et iura, contra omnium hominum consuetudinem, nullo divino metu, nulla humana verecundia», *ivi*, pp. 72, 85.

⁷⁰⁵ Costituto di Giovanni Maria Linarollo, Venezia, 4 febbraio 1571, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 440.

niuno a creder quel che non voleva». ⁷⁰⁶ Se per il cappuccino grigione Gabriele di Castromuro l'affermazione detta di protestanti e cattolici assieme «perché là in Ciavena tutti vivono come gli pare liberamente» ⁷⁰⁷ potrebbe riecheggiare dell'orgoglio per l'atavica *libertas rhaetica*, e non essere riconoscimento del diritto di tutti d'essere *free*, non così fu per Niccolò Pellizzari. Il vicentino, proveniente da una famiglia in gran parte passata alla Riforma, ribadiva con forza al tribunale veneziano (proprio in occasione di domande circa un suo passaggio nei Grigioni) che egli non era «dell'humore del quale son miei fratelli», ma finiva a riconoscere il diritto d'ognuno di vivere come si volesse: «ho detto di costoro alle volte che vivano come li piace a loro che anch'io voglio vivere a modo mio». ⁷⁰⁸ Non può stupire così i Grigioni divengano «terre franche» (ad esempio nelle parole di Nicolò da Pavia, che li contrapponeva a «questi laberinti» dell'Italia) ⁷⁰⁹ e che, ancora a inizio '600, si potesse raccontare all'Inquisizione che qualcuno «andò come heretico a morir nelle terre franche». ⁷¹⁰ La condanna dell'uomo, «heretico», fosse di facciata o veramente sentita, non riusciva a staccarsi comunque dal mito di un luogo dove si potesse vivere e morire da liberi.

Nella costruzione del «mito della Valtellina» due altri aspetti ebbero un ruolo. Il primo, intimamente connesso con quello della libertà, consisteva nell'assenza delle persecuzioni e, pertanto, con la nascita della Rezia italoфона come *refuge* e, addirittura, di un luogo dove essere felici: «quei Signori abbracciano essi, per la maggior parte, la purità e santità della nostra dottrina, e dan recapito a i nostri fratelli che vi rifuggono, per la qual cosa il Papato e quei altri Signori finitimi han sempre havuto l'occhio a tor loro cotal libertà e felicità». ⁷¹¹ Il secondo aspetto – il meno importante, ma pur tuttavia assai potente – fu quello della durezza fisica e geografia della regione, della sua povertà, del freddo. «E mi son ridotto in questi rozzi e duri sassi – scriveva Florio, che aveva visto il mondo – in questi sterili monti de la Rhetia». ⁷¹² Serviva, con un contrasto retorico, ad esaltare la vita che i cristiani potevano condurre «In somma – terminava Vergerio un suo libretto destinato ai confratelli ancora residente sul placido Adriatico – in queste alpi così alte se bene vi è freddo che ho detto, vi prometto che vi è un dolce stare, et che vi è caldo nell'anime, essendovi questa divina libertà dello Evangelio. Et per questa noi si reputiamo essere molto vicini al Regno celeste, dal quale sono lontanissimi quelli che habitano

⁷⁰⁶ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 44, fasc. Giuseppe Leonardi. Deposizione della moglie Elisabetta, 3 gennaio 1576. Il processo è stato studiato in C. Pin, *Eretici bassanesi ed eresia a Bassano in età moderna*, in *Storia di Bassano del Grappa*, II. *L'età moderna*, Romano d'Ezzelino, Comitato per la Storia di Bassano, 2013, p. 136.

⁷⁰⁷ Costituto di Gabriele da Castromuro, Milano, 5 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 694r.

⁷⁰⁸ Costituto di Niccolò Pellizzari, 4 dicembre 1563, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 469.

⁷⁰⁹ Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 92.

⁷¹⁰ Costituto di Raffaele Apollineo, Udine, 21 giugno 1604, *I processi dell'Inquisizione nella bassa friulana (1568-1781)*, a cura di B. Castellarin, Latisana, Associazione culturale "la bassa", 1997, p. 194.

⁷¹¹ Vergerio, *Della declination del Papato*, c. Biiiii. Naturalmente connesso era quindi il timore che quella libertà potesse venire soppressa per azione, anzitutto, dei papi i quali avrebbero voluto ad esempio «torre la Valtellina e il contado di Val Chiavena a i Signori Grisoni per donarla i nepoti (né è dubbio che non vi pensi)», *ivi*, c. Biiiii.

⁷¹² Florio, *Apologia*, c. 77r.

giù alla bassa, facendo persecutione alli membri et fratelli di Giesù Christo».⁷¹³ Per quanto freddo, si prometteva il paradiso.

⁷¹³ [Vergerio], *Del battesimo*, cc. [A7]*r*-[A7]*v*. Cfr. anche come inizia il passo « Ciò si vede da cui suol passare oltra questi monti, et queste convalli altissime, et dalle nevi, et da freddi grandi, tanto che in molti luoghi non vi possono nascere arbori fruttiferi, et in alcuni non ve ne nascono ne de fruttiferi, ne d'altra sorte. Et nondimeno noi non siamo qui sotto la tramontana, come sono quei del mare glaciale, ma sulle gingive, et sulli confini istessi della Italia, la quale ha l'aere cosi temperato».

Secondo capitolo

Le chiese

2.I. Le chiese visibili. i. *I luoghi di culto*. a. *Gli edifici*. b. *Le canoniche*. ii. *L'ammissione*. a. *Il catechismo*. 2.II. Il culto. i. *Un'uniformità culturale?* ii. *Il culto domenicale*. a. *Il canto*. iii. *Le pubbliche orazioni*. 2.III. Aspetti economici. i. *Stipendiare i ministri*. ii. *Le opere di carità*. iii. *Figure stipendiate*. a. *Custodi*. b. *Catechisti*. 2.IV. Gli archivi. 2.V. Il sinodo. i. *La classis informale*. 2.VI. Rapporti con altre chiese

2.I. *Le chiese visibili*

Un momento di fondamentale importanza, dalle grandi conseguenze e dalla duratura rilevanza, per la storia del protestantesimo italofono – anzitutto, ma non solo, retico – fu il passaggio dalle conventicole alle chiese formali, identificate nei documenti riformati coevi – e non senza un'ambiguità che non sarebbe sfuggita ai polemisti cattolici – come «chiese visibili». ⁷¹⁴ Come si è già accennato, ciò si verificò verso la metà degli anni '40, ma assunse dimensioni considerevoli solo col decennio successivo (§ 1.II.vi.); se non c'è modo di indagare qui la preistoria del fenomeno, è comunque fondamentale avvedersi delle, tante, implicazioni che esso ebbe per quelle congregazioni retiche, allora in parte già formate, e alle volte pure già dotate di una qualche forma embrionale di vita comunitaria (pure sotto la guida di predicatori laici più o meno regolari). Basta la menzione dell'*affaire* Renato per accorgersi che tale trasformazione conobbe un'opposizione; forme di resistenza, e attiva e passiva, continuarono del resto per anni, quando non per decenni e – là dove implicarono forme della vita cristiana più ancora che precise posizioni teologiche – si dimostrarono assai difficili da scardinare pienamente.

Costituirsi in chiesa visibile/formale – dotata di un edificio per tenervi pubblicamente cerimonie preghiere e sacramenti, di ministri, di regole interne che ne regolavano la disciplina, oltre che l'ammissione – non solo rispondeva all'insita dimensione comunitaria del cristianesimo post-niciano per cui l'*ecclesia* è molto più di una semplice sommatoria di uomini e donne che credono che Gesù di Nazareth sia il Cristo, ma affermava il diritto dei protestanti d'esistere, non solo e non tanto di fronte a Dio, ma agli uomini, e alle loro leggi. In questo cristianesimo che è vissuto almeno quanto è creduto – o in cui, per lo meno, ogni credenza è vana se non si concretizza in una *sequela* quotidiana di Cristo e del suo Evangelo ⁷¹⁵ – le chiese formali permisero agli evangelici di essere, o di ritenersi, «un natural ritratto de la chiesa de gl'Apostoli»; ⁷¹⁶ di conformarsi cioè pienamente, almeno nelle loro intenzioni e ai loro occhi, a quelle chiese fondate dagli apostoli in cui s'erano subito radunati a vivere in modo

⁷¹⁴ Cfr. quanto detto sulla «visibilità della Chiesa» (in particolare l'acme della trattazione: «Ma fra tanto, che dici tu Calvino? Qua vi sono le congregazioni de Anabattisti, de Lutherani, de Antitrinitarii, di cento altri, et oltre tutte queste de tuoi Ugonoti e de miei Catholici, et ogn'una di queste dice di essere la vera Chiesa e noi sappiamo che una sola ve ne può essere»), in F. Panigarola, *Lettoni sopra dogmi. Nelle quali da lui dette Calviniche, come si confonda la maggior parte della dottrina di Gio. Calvino, e con ordine si faccia, doppo la lettera si dimostrerà*, In Venetia, Presso Pietro Dusingelli, 1584, cc. 9r-11v (c. 11v per la citazione).

⁷¹⁵ Cfr. ad esempio «Udite Dio, così, nella sua legge egli fa misericordia non ad ognuno, ma a chi l'ama e a chi osserva i suoi comandamenti», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 93.

⁷¹⁶ Florio, *Apologia*, c. 77v.

comunitario i primi uomini e donne ad aver riconosciuto che, nella sola fede in Cristo, fosse loro possibile raggiungere la vita eterna nel mondo che verrà. Per gli evangelici – va sottolineato – quelle chiese della protostoria cristiana da loro prese a modello non erano nate per volontà umana, ma rispondendo a un preciso comando del Salvatore; la loro esistenza era pertanto imprescindibile dalla possibilità di salvezza. Attraverso queste chiese formali, e visibili, i fedeli italofoni vivevano una comunione con i correligionari sparsi per tutto il mondo i quali, ognuno riunito nelle proprie «chiese particolari», formavano tutt'insieme la sola, unica, Chiesa di Dio.⁷¹⁷ «La vera chiesa visibile qua giuso in terra – così riassume in modo assai pregnante quanto appena detto Michelangelo Florio (ministro a Soglio, ma prima ancora a Londra) – è una visibile congregatione et moltitudine d'huomini che abbracciano l'incorrotta et immacolata dottrina de l'Evangelio, e secondo l'ordinatione et comandamento di Christo usano i Sacramenti, invocano Iddio per Christo solo, essendogli così per legge inviolabile ordinato, nepur una iota aggiungano o tolgano a comandamento ed a la parola di Dio [...]. Il capo de la qual chiesa è Christo in quella efficacissimo per il ministero Evangelico».⁷¹⁸ Le chiese italofone della Rezia, finalmente conformate a questi requisiti, appartenevano a buon diritto a quelle «Chiese particolari e visibili, le quali si comprendono sotto l'universale» su cui, già nel 1559, tanto si soffermò Lattanzio Ragnoni, ministro a Ginevra, in un suo celebre e fortunato *Formulario di fede*.⁷¹⁹ Qui, «per conoscere se alcuna particolar congregatione è veramente Chiesa Cristiana», egli rinveniva «alcuni segni che la dimostrano chiaramente, e la distinguono da tutte l'altre congregationi, che non son tali», al punto che «dovunque appariscono questi segni», «non si deve in modo alcun dubitare che una tal congregatione sia vera Chiesa di Dio e che per tale s'habia a riconoscere et honnorare, tenendo per certo che sì come il fedele può con essa sicuramente incorporarse, così chiunque sene separa e disgiugne, necessariamente si stacca e smembra dal corpo di Iesu Christo, e chiunque la disprezza, disprezza lui».⁷²⁰ Erano questi segni: il «Ministero della parola», l'«adoratione et invocatione di Dio», i «Sacramenti» (battesimo e Cena), la «disciplina Ecclesiastica».⁷²¹ Precisamente i medesimi segni (ultimo incluso) rinveniva nel 1547, trattando de «la chiesa visibile di Dio in questa vita» una figura assai distante da Ragnoni quale Francesco Stancaro, proprio nel momento in cui s'era insediato a

⁷¹⁷ «Chiesa di Dio» diviene così un sinonimo per indicare l'Europa riformata. Si cfr. al riguardo il testamento di Scipione Calandrino: «deinde in Ecclesia Dei huiusmodi memoria atque exemplum relinquatur [...]. Propter hanc enim fidem Spiritu Dei duce, ac impulsore a iuventute dulcem patriam reliquisset, ac omnibus mundanis illecebris valedixisset se protestatur et in Ecclesiam Dei, ubi ex verbo eius pure ac sancte colitur, omnibus humanis commentis neglectis, ac reiectis, se recepisse», ASSo, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 17 febbraio 1606, cc. 57r, 56r (il documento è edito parzialmente in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 296). Si veda del resto anche cosa scrisse Lentolo nella lettera prefatoria alla sua *Historia*, ricordando il suo pastoralato e a Chiavenna e nelle chiese valdesi: «nel quale Ufficio, quantunque ne sia indegnissimo, io già servo nella Chiesa di Dio trentacinque anni, cioè sette nelle Valli del Piemonte e il rimanente qui in Chiavenna», BBB, 716, c. 4v.

⁷¹⁸ Florio, *Apologia*, c. 26r.

⁷¹⁹ Il passo è stato evidenziato in Adorni Braccesi, *Le chiese italiane del rifugio*, p. 518. Il *Formulario di fede* è pubblicato in M. Cignoni, *Messer Lattanzio Ragnoni (1509-1559). Dalla Repubblica di Siena alla Ginevra di Calvino*, Firenze, Pagnini e Martinelli, 2001, pp. 67-91. Per Ragnoni si veda L. Biasiori, *Lattanzio Ragnoni, in Dizionario biografico degli Italiani*, LXXXVI, ad vocem.

⁷²⁰ Cignoni, *Messer Lattanzio Ragnoni*, pp. 81, 85.

⁷²¹ Cignoni, *Messer Lattanzio Ragnoni*, pp. 81-84.

Chiavenna.⁷²² Precisamente lo stesso farà Michelangelo Florio, ministro a Soglio: «La vera chiesa, per conchiuderla in poche parole, e quella che ha la pura predicazione de la parola di Dio senza forestieri comenti, l'administrazione pura di quei soli sacramenti che Christo ci ha lasciati, la disciplina ecclesiastica con quella forma d'escomunicazione che da Christo ci è prescritta in San Mattheo e l'invocazione di Christo solo in tutte le sue bisogne. Queste quatro cose si mantennero ne la chiesa per tutto il tempo degli Apostoli, e qualche diecina d'anni dopo, perciò quella sarà sempre la vera chiesa dove si fatta cose si troveranno, et falsa quella che non l'harà».⁷²³ Su cosa, al momento di mettere in pratica questi modelli, divise i calvinisti ortodossi alla Ragnoni e i radicali alla Stancaro (e forse alla Florio) è punto su cui si tornerà. Comunque, nel loro appartenere alla sola Chiesa di Cristo e nel condividere i destini delle consorelle europee, le chiese della Rezia italoфона facevano propria una speranza che, si fossero basate solamente sul loro caso specifico e particolare, sarebbe stata assai più ardua da serbare; che potesse presto giungere, anche lì come già era avvenuto altrove, una Riforma piena e pertanto portatrice dell'abolizione dei tanti abomini del papato, messa *in primis* (cfr. § 1.III.).

Non stupisce così che da parte cattolica si levarono voci che negavano a queste chiese protestanti alcuna legittimità. Il Panigarola, replicando a Calvino in un testo figlio di esperienze europee e destinato a grande circolazione in Rezia, affrontava la questione da un punto di vista teologico: «Hora perché molte congregationi tutte visibili, dicono d'esser la vera Chiesa, – iniziava la parte della sua opera in cui egli refutava le posizioni dei protestanti partendo appunto dal presupposto che la vera chiesa potesse essere una e una sola – bisogna cercare quali siano i veri segni da conoscerla».⁷²⁴ Non c'è bisogno di dire che egli quei segni nelle «molte congregationi tutte visibili» dei protestanti egli non ne rinvenisse nessuno. Vergerio ci ha trasmesso invece notizia di come la polemica da parte cattolica su questi temi si esprime in Rezia nel concreto del quotidiano: «Ma venite qua, voi dite, quei nostri fratelli esser persone vili, et povere, et perciò volete inferire essi non poter haver intesa la verità, né esser degni di appellarsi chiesa: et lasciando di dirvi, loro anzi esser persone onorevoli et di buonissimi costumi, et presuponendo che fosser pochi e scalci (che non sono) vi rispondo...».⁷²⁵ Se a leggere il passo colpisce subito come venisse contestata la legittimità degli evangelici di usare per se stessi il nome stesso di chiesa, pare ancora più significativo notare come i cattolici fosse giunti a portare a sostegno delle loro posizioni categorie speciose, legate al censo e alle possibilità economiche dei membri delle chiese

⁷²² F. Stancaro, *Opera nuova della Riformatione, sì della dottrina Christiana, come della vera intelligentia de i sacramenti: con matura consideratione et fondamento della scrittura santa, et consiglio de santi Padri: non solamente utile, ma necessaria a ogni stato et conditione di Persone*, Basilea, 1547, pp. 444-445. Per Stancaro rimane ancora imprescindibile F. Ruffini, *Francesco Stancaro. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, in *Studi sui riformatori italiani*, a cura A. Bertola, L. Firpo e E. Ruffini, Torino, Ramella, 1955, pp. 165-406.

⁷²³ Florio, *Apologia*, cc. 32v-33r.

⁷²⁴ Panigarola, *Lettioni sopra dogmi*, c. 10v. Per l'uso di Panigarola nella Rezia italoфона si veda C. di Filippo Bareggi, *Chierici e laici nella chiesa tridentina: educare per riformare*, Milano, Cuem, 2003, pp. 100, 164-166 e Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 162-164. Panigarola avrebbe del resto accompagnato Borromeo nella visita in Mesolcina del 1582.

⁷²⁵ [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 8. Per l'identificazione con una stampa poschiavina si veda S. Cavazza, *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553). Attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società nei Grigioni*, p. 62 (che rende obsoleto *Vergerios publizistische Thätigkeit*, p. 284 num. 70). Una successiva ristampa a Tubinga, presso gli eredi di Ulrich Morhart attorno al 1560, identica in tutto meno che nel titolo, scioglie l'abbreviazione: *La Terra di Vico Sopran ad un Ambasciador di Papa Giulio III*.

protestanti, che nulla aveva a che fare con la teologia, o col diritto. Lo stretto controllo esercitato dagli ufficiali grigioni affinché si limitassero il più possibile le ragioni di attrito tra le due confessioni è probabilmente una delle ragioni principali per cui non disponiamo di molte altre testimonianze locali di cattolici che osarono contestare in pubblico, e per via ufficiale, la validità dei riformati di dirsi chiesa (e si noti a questo riguardo come le due sopra ricordate si debbano a un autore che operava lontano dai Grigioni e a un protestante intento a polemizzare coi cattolici). Che questo rimase però un punto sensibile lo mostra con chiarezza, sebbene per via indiretta, un altro dato: che le autorità delle Leghe (di norma propense a difendere e favorire le rivendicazioni dei protestanti italofoeni, ma consapevoli che i cattolici costituivano la stragrande maggioranza dei loro sudditi), nei documenti da loro prodotti preferirono definire le due confessioni attraverso pratiche culturali proprie dei fedeli quali «di profitenti del Evangelio o quelli della Messa», «quelli della predica», «con messa o senza messa» (§ 1.IV.ii.). Al contrario, assai di rado osarono parlare per i protestanti di *chiesa/ecclesia/Kirche*, se non per riferirsi agli edifici, o a specifiche congregazioni.

Comunque, e certo anche per la polemica più o meno aperta coi cattolici, delle chiese visibili i riformati italofoeni della Rezia avrebbero continuato a leggere, e presumibilmente a sentir parlare, a lungo: ricordando giusto *en passant* lo spazio che il tema aveva nella *Institutio* di Calvino,⁷²⁶ vale la pena menzionare il *Trattato della chiesa, nel quale sono dichiarate le principali controversie nate a nostri tempi intorno a questa materia* (1591) traduzione dell'opera di Philippe de Mornay pubblicata da Scipione Calandrini, il cui capitolo incipitale è interamente dedicato a «Che cosa sia la Chiesa visibile, e delle sue varietà».⁷²⁷ Del resto, che nella Rezia italofoena del secondo '500 conventicole e chiese formali non fossero (più) sentite come semplici forme alternative dell'organizzazione della vita cristiana, tra loro più o meno intercambiabili, ma che, al contrario, solo le seconde fossero divenute legittime agli occhi dei protestanti, in quanto imprescindibili per la realizzazione della unica «Chiesa di Dio», è cosa ben chiarita da alcune testimonianze che si devono ad alcuni semplici fedeli residenti nella regioni che non erano né ministri né membri di un concistoro locale. Nel 1566, ad esempio, l'esule trentino Antonio Zurletta faceva presente a un amico rimasto in Italia che in Francia, «levat[a] via del tutto la persecutione», «da religione ogni dì va crescendo e cominciasi le congregazioni in publico»,⁷²⁸ rilevando il rapporto necessario e ineludibile tra le chiese visibili e la possibilità di avere la Riforma e di sconfiggere l'anticristo romano. Si veda quindi già il solo titolo di un celebre testo di Alessandro Trissino, rivolto nel 1570 «a fratelli d'Italia»: *Ragionamento della necessità di ritirarsi a vivere nella Chiesa visibile di Gesù Cristo*,

⁷²⁶ Calvino, *Institutione della religion christiana in volgare*, cc. [*vi]v-[*vii]r, pp. 240-241; Id., *Il Catechismo. Con una brieve dichiarazione et allegatione delle autorità della santa Scrittura, e con un brieve sommario di quella dottrina che si crede sotto il Papato*, [Ginevra], Della stampa di Giovan Battista Pinerolo, 1566, cc. iiiir-[nvi]v.

⁷²⁷ P. de Mornay, *Trattato della chiesa, nel quale sono dichiarate le principali controversie nate a nostri tempi intorno a questa materia*, [Ginevra, Jean II de Tournes], 1591, pp. 1-25. Si veda per l'opera: J. Tedeschi, *Genevan Books of the Sixteenth Century*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 31 (1969), pp. 177-178 e B. Conconi, *Le «pape des huguenots» à Rome. Sur quelques fragments inédits de la correspondance de Philippe Duplessis-Mornay retrouvés à la Bibliothèque Angelica*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 154 (2008), p. 578.

⁷²⁸ Giovanni Antonio Zurletta a Leonardo Colombino, Tirano, 13 aprile 1566, Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 43.

lasciando il papesimo là dove, rispetto ad altri testi cui è spesso accostato che pure invitavano ad allontanarsi dalla Penisola (i.e. *l'Esortazione al martirio* di Giulio da Milano), l'enfasi è posta sulla «necessità» che i cristiani smettessero la vita delle conventicole per quella «nella Chiesa visibile». ⁷²⁹ Proprio qui, polemizzando con coloro che ritenevano al contrario che non vi fosse bisogno di lasciare l'Italia «perché abbiamo la parola di Dio la quale ci dice che dove saranno due o tre congregati nel mio nome, quivi sarò nel mezzo di loro», l'esule vicentino replicava, con argomenti non certo originali (il che però è assai indicativo), che «questo è ben vero ma è tutto contra di voi, perciocché il congregarsi nel nome del Signore s'intende nel modo che Gesù Cristo ci ha ordinato nella sua parola, cioè per udire il suo santo evangelio, per partecipare de' suoi santi sacramenti, per far le pubbliche preghiere e per far le collette per li poveri fratelli». ⁷³⁰ Sempre Trissino, nell'ultima riga del suo trattato mostra infine il senso escatologico delle chiese visibili, forse il più rilevanti di qualsiasi altra considerazione «Uscite, uscite adunque allegramente di questa maledizioni, e venite ad abitare col popolo di Dio, perché in questo il Signore ha posto la sua benedizione e vita in sempiterno». ⁷³¹

È l'emergere dell'innovativa figura del ministro a segnare il passo e a marcare la differenza tra le conventicole e le chiese formali. La cosa si è in parte già vista e vi si tornerà ancora ampiamente. Prima di farlo è però utile soffermarsi su un luogo e un momento dove si concretizzò, nel pratico, il passaggio tra un prima e un dopo: le chiese, in quanto edifici di culto, e l'imporsi, per usare una terminologia attualizzante, di una comunione chiusa a discapito di una aperta. Sono entrambi casi che permettono di vedere residui di usi precedenti e, anche per questo, danno modo di cogliere, nei fatti, la profonda differenza esistente tra le due diverse fasi della storia del protestantesimo italofono fuori d'Italia.

i. *I luoghi di culto*. Fu con il celebre decreto del gennaio 1557 che tutte le comunità protestanti delle terre soggette – presenti e future – si videro riconosciuto il diritto a disporre di una chiesa. Vi si sanciva allora il principio, veramente rivoluzionario, per cui «dove in una terra, over vicho ghe sia più d'una chiesa, che quelli che sono della messa habbino electione d'accettare dele chiese qual chiesa gli pare per celebrare la messa, et l'altra chiesa sia ala servitù dei predicatori del Santo Evangelio, ma se occorerà esser una sola chiesa in una terra over vicho alhora quelli quali sono dela messa siano anteriori in far celebrare la messa et predica [...]. Di poi questo siano tenuti dar loro alli predicatori per predicar l'Evangelio, et ciascuno possa intrar ad udir senza contradictione alcuna». ⁷³² Il decreto, mosso dal desiderio delle autorità grigione che in queste zone «si possa annunciar et predicare la santa parola et Evangelio di Idio», precisava pure che «Possano et debbano anchora li predicatori in essa chiesa dove

⁷²⁹ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 77.

⁷³⁰ Olivieri, *Alessandro Trissino*, pp. 99, 100. Cfr. anche le esortazioni «Venite, venite adunque nel corpo di Gesù Cristo, cioè nella sua vera Chiesa» e «Venite, venite adunque allegramente e senza alcuno spavento ad incorporarvi nella vera Chiesa di Gesù Cristo», *ivi*, pp. 90, 92.

⁷³¹ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 117. I riformati paiono del resto consapevoli che questo era un paradiso in fieri: «Et sia sicuro che dove noi predichiamo ed insegniamo questa dottrina, *se non in tutti, in gran parte al meno* se ne vede il frutto» Florio, *Apologia*, c. 70r.

⁷³² ASSO, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

predicano detto Evangelio usar anchora li Santi Sacramenti et abmnistrarli come la cena del Signore, il Batesimo secondo il costume et rito loro. Possano anchora ivi sepelir li morti soi senza contradictione».⁷³³ La richiesta, sicuramente supportata da tanti laici evangelici, veniva però dai ministri: se ne ha una conferma indiretta nell'insistere nel documento stesso sui soli «predicatori del Santo Evangelio», cui venivano fatte le concessioni, ma la cosa è provata, al di là di ogni possibile dubbio, da una lettera di Agostino Mainardo spedita a Federico Salice nei giorni immediatamente precedenti la dieta.⁷³⁴ Mainardo, pastore a Chiavenna, aveva del resto già la propria chiesa. Tra la metà degli anni '40 e i primi della decade successiva infatti, varie comunità si dotarono di un edificio: sia nelle valli sovrani – ad uso esclusivo in Bregaglia, misto nella Val Poschiavo – sia nelle terre soggette. In quest'ultimo caso la cosa fu possibile grazie a patroni che misero a loro disposizione chiese e cappelle da loro controllate per *jus patronatus*.⁷³⁵ Erano state queste esperienze a mostrare l'urgenza di disporre di edifici: solo attraverso questi infatti era stato possibile per i protestanti organizzare una vita ecclesiale continuativa e regolare e, pertanto, davvero alternativa a quella cattolica; che non si limitasse cioè all'ascolto di un sermone la domenica, ma accompagnasse costantemente il fedele in ogni aspetto della sua esistenza. Le disposizione circa l'uso dei cimiteri – rito che a ben vedere non concerneva un sacramento e quindi, almeno all'apparenza, non essenziale – permetteva ora a tutti i «senza messa» di condurre una vita pienamente autonoma; dalla nascita (o meglio dal battesimo) sino alla morte.

Il decreto – si torni a notare – non trattava di questioni teologiche, né tentava di definire in alcun modo la confessione degli aderenti alla nuova fede, se non riconoscere che costoro erano serviti da «predicatori del Santo Evangelio». Esso attesta insomma, per la Rezia italoфона, quel fondamentale passaggio – assente invece dalla storia del protestantesimo peninsulare – dalla teologia all'ecclesiologia. Appurate cioè le ragioni dottrinali che rendevano urgente la Riforma, il punto diventava decidere come vivere da cristiani riformati. Si è già visto che questo implicava, ad esempio, cosa si mangiava: poter andare alla *propria* chiesa era però la più evidente. Si ha percezione concreta, quasi materiale, di questo passaggio, e del ruolo che gli edifici ebbero nel renderlo possibile, in una serie di deposizioni di carattere inquisitoriale volte ad accertare se, chi viveva nella Rezia, fosse cattolico o protestante. Risultava evidente, specialmente a visitatori esterni, che fosse la partecipazione alla predica ciò che

⁷³³ *Ibidem*.

⁷³⁴ Si veda la lettera di Agostino Mainardo a Federico Salice (Chiavenna, 4 gennaio 1557, ASGR, D II a 1) in cui il primo chiedeva al secondo di «in questa impresa mettere ogni studio et sollicitudine» affinché «questi due articoli habbino luogo et si ottenghino li modi in questo caso che si hano a tenere» in quanto «in questi due articoli consiste la vittoria contro l'impietà». Il secondo articolo, anch'esso poi approvato, riguardava l'esclusione di religiosi cattolici non nativi dai territori retici. Rispetto al testo approvato dalla dieta Mainardo individuava il nucleo del provvedimento specificamente contro la predicazione: «che frati di qualunque sinagoga si sia, o agostiniana, o domenicana, o franciscana non più venghino a predicar nel loro dominio». Forse per brevità il primo articolo è presentato escludendo la questione specifica delle chiese condivise: «che per tutto il dominio delle tre eccelse lighe si possa predicar il Vangelio et dove saranno più chiese ne sia una assignata a tale effetto».

⁷³⁵ È il caso ad esempio della chiesa chiavennasca di Santa Maria del Patarino, sotto il patronato di Ercole Salice: Campell, *Historia Rhaetica*, II, pp. 312-313; G. Giorgetta, *La prevostura del Patarino di Chiavenna*, «Clavenna», 18 (1979), pp. 13-37. Un'altra chiesa chiavennasca impiegata dagli evangelici grazie allo *jus patronatus* dalla famiglia Mascaranici fu quella di Santa Maria Rotonda: Id., *La chiesa di S. Maria di Chiavenna agli Evangelici*, «Clavenna», 31 (1992), pp. 113-115.

definiva un protestante: «viveva hereticamente come publica voce era in Ciavena» affermò il frate Gabriele da Castromuro all'Inquisizione di Milano circa Isabella Breseña, «e non è cosa difficile a saperlo perché là in Ciavena tutti vivano come gli pare liberamente, dimostrandose de quale fede sono, andando i catholici alla Gesia catholica et i luterani alla sua Giesa luterana». ⁷³⁶ Sempre nello stesso processo, Raffaele Nasali, concordò quasi alla lettera «in Ciavena era conosciuta et tenuto pubblicamente per luterana perché tutti in Ciavena se conoscono, quali sono catholici et quali luterani, che tutti i luterani vanno alla chiesa de luterana, sì come noi altri catholici andiamo tutti alla nostra Giesa a san Lorenzo» ⁷³⁷ Ancora, Paolo Pallavicini, ebbe a dire che «La detta donna Issabella viveva luteranamente, et questo è certo et publico et manifesto in Ciavena, perché in Ciavena noi catholici havemo la nostra giesa, et i luterani hanno la sua con i suoi ministri, alla quale loro tutti vano, et tutti se conosciamo in Ciavena, quali sono i catolici et i luterani per questa differentia manifesta». ⁷³⁸ Non era l'unica ragione, né la più cogente dalla prospettiva del teologo, e però, agli occhi dei contemporanei, andare nella chiesa dei protestanti era più esplicito di qualsivoglia riflessione di tipo dottrinale.

Come ovunque in Europa, e come sempre nella storia del cristianesimo, sin da quello apostolico, il passaggio dal credere personale all'agire pubblico, dalla teologia all'ecclesiologia, non fu indolore per i protestanti italo-foni retici, né si realizzò senza dover preferire un'opzione a un'altra e, quindi, senza provocare scontentezze e forzature foriere di scontri, tensioni, incomprensioni. L'approvazione dei predicatori eletti dalle comunità da parte del sinodo retico è la più nota, e quella di maggior durata, e vi sarà modo di tornarvi; qui preme notare invece come l'ottenimento di chiese (dove «debbono – e non *possano*! – anchora li predicatori in essa chiesa dove predicano detto Evangelio usar anchora li Santi Sacramenti»), ⁷³⁹ sebbene risulterà fondamentale per il consolidamento (e il disciplinamento) della componente protestante locale, non fosse in sé una scelta obbligata. Al contrario, allorché la si prese, questa squalificò altre opzioni sino a quel momento ugualmente valide. Negli anni '40 e '50 buona parte della vita comunitaria si era svolta infatti in case private. Nel 1554, rievocando le sue sortite in Valtellina al fine di diffondervi l'Evangelio, Pier Paolo Vergerio ricordò ad esempio che «andavamo talvolta et in qualche privata casa predicavamo Iesu Christo come di nascoso [sic] et tra pochi»; ⁷⁴⁰ altri invece testimoniarono che, quando la Riforma giunse a Sondrio – grazie cioè un frate predicatore che, dopo aver mostrato ortodossia e aver vinto a sé il favore del popolo, aveva invece incominciato a «oppugnare la verità della Religione» –, «perché i buoni e gl'eletti s'avvidero, benché tardi, dell'inganno, e cominciarono a tumultuare, questo falso Profeta si ritirò ai Mossini,

⁷³⁶ Costituto di Gabriele da Castromuro, Milano, 5 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 694r. Si confronti poi con quello che disse un anno dopo, dopo che i giudici della fede gli lessero quanto aveva precedentemente dichiarato «era cosa publica et manifesta in Chiavena che lei teneva le heresia et servava li costumi lutherani» Costituto di Gabriele da Castromuro, Milano, 24 aprile 1570, *ivi*, c. 706v.

⁷³⁷ Costituto di Raffaele Nasali, Milano, 5 maggio 1567, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 695v-696r.

⁷³⁸ Costituto di Paolo Pallavicini, Milano, 6 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 697v.

⁷³⁹ ASSO, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

⁷⁴⁰ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [A4]r.

predicando la primiera volta in casa de Mingardini, dove li già pervertiti andavano per succiar il veleno».⁷⁴¹ Se può sorgere il dubbio che lo stesso avvenisse a metà degli anni '50 a Bormio, sicuramente era stata la regola in Italia (e dove, anzi, essa rimase l'opzione abituale per i filo-protestanti della Penisola quando i loro confratelli in Rezia vivevano oramai solo «in publico»).742 Che teologia ed ecclesiologia – la prima scienza del sempre possibile se immaginabile, la seconda dell'immaginabile solo se possibile – confliggevano anche nella Rezia italoфона lo mostra assai bene come si continuassero a proporre riflessioni dottrinali divergenti da scelte pratiche oramai affermate. Lodovico Rasoro, membro di quella congregazione di Chiavenna da oltre un decennio disponeva di un proprio edificio, nel 1553 dedicava un intero volume a dimostrare che le chiese non fossero edifici sacri; Alfonso Conradi – ministro della congregazione di Sondrio, dotata di una propria chiesa, stimatissimo a Zurigo e mai in odore non si dice d'eresia, ma di qualsivoglia esitazione nel discostarsi dall'ortodossia riformata⁷⁴³ – ancora nel 1560 non aveva difficoltà a scrivere che «Nam templum Dei est *ubicunque* verbum docetur».⁷⁴⁴ Prediche all'aperto si tennero, ma solo quando i cattolici proibirono l'entrata alle chiese.⁷⁴⁵ Non mancarono del resto i casi in cui i protestanti scelsero per chiese edifici che in origine non erano stati eretti a questo scopo: a Grosotto, nel 1589⁷⁴⁶ e, forse, a Chiesa Val Melenco.⁷⁴⁷ In quest'ultimo caso però, pochi anni dopo, venne costruita appositamente una chiesa.⁷⁴⁸ Vestigia di questa antica avversione è probabilmente rintracciabile nella scelta, nel 1574 (ma mantenuta sino alla sua espropriazione). di non dare un nome alla chiesa allorché a Mossini si elevò un tempio (e dove sino ad allora ci si era radunati in casa).⁷⁴⁹ La decisione, fra l'altro, venne presa durante una assemblea della

⁷⁴¹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 242,

⁷⁴² Dato il contesto Florio era per lo meno sibillino quando provocava Bernardino Spada domandandogli «Ma con che animo parli tu hora così in favor del Papato, essendoti lasciato intendere costi in Bormio ad alcuni privatamente che tu sei del medesimo parer che noi, ma che in publico sei forzato a far il contrario per non perder la patria?», Florio, *Apologia*, c. 57v. Pare comunque difficile che davvero il frate predicasse privatamente a Bormio. È invece sicuro (si ricordi che Florio era, come Spada, fiorentino ed era stato anch'egli francescano) che egli lo avesse fatto in Italia «Non sai tu che io so dove in Italia tu hai predicato a la scoperta il contrario, e dico non meno a la scoperta di quello che parlo io in questa mia risposta io non voglio qui nominar il luogo, né la persona, né la casa a cui tu molti giorni predicasti l'istessa dottrina che predichiamo noi»; «Peccato in spirito santo è il tuo, o poverello, che in Italia in più luoghi privati (come t'ho ditto di sopra) hai dato saggio di conoscer il vero», *ivi*, cc. 57r, 75v. Per prediche e colloqui in case private a Locarno, nei primi anni della comunità, grazie all'arrivo di un ministro di Chiavenna e, parrebbe, anche grazie a un frate italiano («Praedicatores itaque illi a Deo, non ab hominibus missi, fideles non modo concionibus publicis in tempo S. Francisci habitis, verumetiam privatis colloquiis in fide plurimum confirmarunt, quod divinae providentiae ascibendum est»), si veda quanto affermato nel *De persecutione adversus Locarnenses* di Taddeo Duno: Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, pp. 270, 271. Si veda, in generale per l'Italia, S. Peyronel Rambaldi, *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 c.-1570)*, in *La Réforme en France et en Italie*, pp. 65-68.

⁷⁴³ Cfr. per lo meno Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 426.

⁷⁴⁴ Conradi, *In Apocalypsim*, p. 331. Ma si veda anche «Iam diximus templum esse ubi sacra scriptura docetur et Evangelium praedicatur», *ivi*, p. 349.

⁷⁴⁵ Zuliani, *A Quarrel*, pp. 97-98 e n. 33.

⁷⁴⁶ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110.

⁷⁴⁷ Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 155 n. 31.

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ «aedificarunt haeretici ante quindecim annos Ecclesiam sine titulo», *VPNi*, p. 78. L'edificio, dopo il 1620, verrà intitolato a san Carlo. Lo stesso si fece, fra l'altro, a Brusio quando i cattolici di Brusio

congregazione cui parteciparono attivamente vari ministri di comunità vicine.⁷⁵⁰ Almeno nel borgo valtellinese quindi disporre di un edificio continuò a lungo a parere superfluo.

Un altro aspetto che mostra un'evidente aporia tra ciò che veniva insegnato e come ci si organizzò, tra la teoria della teologia e la pratica dell'ecclesiologia, è quello del ruolo primaziale dei ministri. Il religioso Giovanni Tuana – certo in un passo che gronda bile, ma in un'opera dove egli dimostra d'avere precise conoscenze su cosa sostenuto dai protestanti – fece presente che, per loro (che per loro stessa ammissione non avevano sacerdoti), «nullam esse inter fideles hierarchiam».⁷⁵¹ In effetti, a parole, pur con necessari distinguo, il sacerdozio universale rimase valido per i protestanti italofofoni: svariati documenti ed episodi – molti dei quali saranno visti nel dettaglio (§ 3.I.) – dimostrano però che, nei fatti, i ministri e i loro parrocchiani non potessero venire confusi e che, soprattutto, le funzioni dei primi fossero divenute loro esclusive e non potessero essere fatte proprie da un fedele, neanche in via provvisoria o di fronte a una emergenza o a una improrogabile necessità. La figura del ministro fu, con gli anni '50, separata e distinta da quella dei laici. Già lo *Abscheid* del 1557 non solo limitava ai «predicatori del Santo Evangelio» l'amministrazione dei sacramenti, ma sancì l'obbligo di costoro d'essere approvati dal sinodo. La decisione era ovviamente la reazione alla crisi renatiana: a quel tempo cioè in cui chiunque poteva predicare e amministrare cena e battesimo. Disporre di chiesa, e quindi di un ministro ad essa legato, fu un passo fondamentale nel processo di esclusione dei laici. Al contempo, non dotarsi di una chiesa poteva essere una forma estrema di opposizione. Da questo punto di vista la decisione di Mossini di non edificare un tempio, la conseguente assenza ventennale di un ministro e la decisione di costruire la prima ed eleggere il secondo presa in una assemblea cui presenziarono vari pastori di chiese vicine sono tutti fatti che paiono assumere una luce diversa.

a. *Gli edifici*. Divenute presto il centro della vita delle comunità – il solo luogo, preme ricordarlo, dove si *dovesse* predicare e, soprattutto, officiare il sacramenti ordinati da Dio – le chiese protestanti, proprio in quanto edifici, acquisirono un grandissimo valore, anche simbolico, per i protestanti della Rezia italofofona; che le pretesero, le occuparono, le difesero, le costruirono. Tra quest'ultime, fra l'altro, non mancarono quelle che – venute all'altra confessione dopo il 1620 – furono distrutte piuttosto che trasformate in luoghi di culto cattolici.⁷⁵² Da molto presto – a partire dalla Bregaglia che a sua volta li doveva aver ereditati dall'Engadina e da lì da Coira e quindi in ultima istanza da Zurigo – si imposero anche alcuni stilemi d'architettura interna che, a dispetto del loro minimalismo, rispondevano a istanza precise, e alla rivendicazione di una diversità evidente, smaccata. Là dove si costruirono nuove chiese ci si premurò ad esempio di non lasciar spazio per altari laterali, oltre a non avere il maggiore; anche se l'innovazione per molti versi più vistosa, e sentita, fu

eressero una propria chiesa, al fine di non dover più condividere la vecchia con gli evangelici, nel 1617. Per la devozione al presule ambrosiano si vedano, rispettivamente per la Valtellina e i Grigioni, R. Sertoli Salis, *Il culto di san Carlo Borromeo in Valtellina*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 36 (1983), pp. 185-200 e J. Sax, *Viaggio del b. Carlo Borromeo cardinale di S. Prassede arcivescovo di Milano. Fatto al monastero di Tisitis principal Comunità delle Eccelse tre Leghe nell'anno 1581*, Milano, Gio. Iacomo Como, 1605.

⁷⁵⁰ Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 149 n. 19; Masa, *Fra curati cattolici*, p. 90.

⁷⁵¹ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 75.

⁷⁵² Fu il caso, ad esempio, di Caspiano: Xeres, *Morbegno e la bassa valle*, p. 83.

presumibilmente quella dei muri «intonacati et bianchiti». Se l'assenza/rimozione degli altari rispondeva a una conseguenza logica (se si è errato nel ritenere il sacramento della cena un sacrificio, non c'è bisogno di dove eseguirlo), l'assenza di immagini si doveva a una proibizione esplicita del Decalogo e rientrerà nei compiti dei ministri difenderla, e ribadirla. Così, se Florio nel 1557 scriveva che «La chiesa vera di Christo già mai non volse haver né vuole immagini di sorte alcuna per non contrastare al comandamento di Dio [Esso. 20]»,⁷⁵³ durante la disputa di Tirano i pastori evangelici ricordarono ai cattolici, più di quarant'anni dopo (quando le speranze di convertire la Valtellina non potevano che essere sfumate), che «dicimus Christi, Dei [...] et sanctorum imagines non esse in templis habendas, vel colendas».⁷⁵⁴

Gli edifici però parlavano, proprio come le immagini, anche a chi leggere non sapeva, e di teologia non capiva. Lo facevano con maggior forza per contrasto, a chi cioè, in Italia come in Rezia, fosse abituato ad altro. Nel 1576 Elisabetta Leonardi si trovò a narrare agli inquisitori veneziani ciò che suo marito Giuseppe aveva fatto e visto «in terra de Grisoni», venticinque anni prima: «vi erano doi gesie, – dichiarò la donna – quella de' luterani, che vi era se non li muri con el pergolo, e quelle de' cattolici aveano li altar con el santissimo sacramento».⁷⁵⁵ Grande impressione doveva aver fatto quella differenza se il ricordo era sopravvissuto, passato per di più di una bocca all'altra, oltre due decenni. Al di là dei muri bianchi e dell'assenza di altare, era il pulpito a spiccare: solitario, alto, in uno spazio altrimenti vuoto.⁷⁵⁶ Quando nel 1582 i protestanti di Toglio lasciarono la vecchia chiesa di San Pietro per quella di Sant'Orsola, consegnandola ai cattolici, venne loro riconosciuta la proprietà di «banche e pergolo» e presumibilmente li portarono con loro nella loro nuova sede.⁷⁵⁷ Li avevano pagati, è vero, ma se la ragione fosse stata esclusivamente economica avrebbero potuto, più semplicemente, farseli semplicemente: pare assai più probabile che i protestanti riconoscessero un valore simbolico a questi arredi e si scoprissero ostili all'idea di lasciarli in uso ai cattolici. Ulteriori episodi (§ 3.II.i.) confermano lo speciale vincolo degli evangelici con il pergolo da cui si predicava l'Evangelio.

Altri documenti retici offrono ulteriori brevi schizzi degli interni delle chiese, tutti sostanzialmente collimanti con quanto aveva sentito raccontare Elisabetta Leonardi. Il più dettagliato è la sentenza arbitrale del 1608 che ordinava ai cattolici di Chiesa Valmalenco di costruire una chiesa a

⁷⁵³ Florio, *Apologia*, c. 27v.

⁷⁵⁴ Gaffori et Mei, *Disputationis Tiranensis [...] partes IV*, p. 77. Si cfr. però anche l'avversione dei locarnesi alle immagini: Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 274.

⁷⁵⁵ Costituto di Elisabetta Leonardi, 3 gennaio 1576, ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 44, fasc. Giuseppe Leonardi.

⁷⁵⁶ Lo stesso – ammirato stupore dell'osservatore italiano – valeva anche per Ginevra: «Li tempî et le chiese sono di ogni superstitione et idolatria purgatissime, tanto che non vi vedreste dentro altro, che il pulpito et le banche» Vergerio, *Epistola*, p. 14. Particolarmente significativa è la dissacrazione che si riservò al ministro Antonio Basso, a Tirano, durante i fatti del 1620: «anzi tagliarono ad esso Basso la testa, et la portarono nella Chiesa, et la posero sopra il pergolo, dove per innanzi solea predicare, con sommo disprezzo dicendo “Cala a basso, Basso, cala a basso, c'hai predicato assai etc”», [K. Waser], *Vera narratione del massacro degli Evangelici fatto da' Papisti ribelli nella maggior parte della Valtellina nell'anno MDCXX addì IX luglio e giorni seguenti stilo vecchio*, [Zurigo], 1621, p. 15 (per l'identificazione dell'autore: Pastore, *Racconti di catastrofi*, p. 881).

⁷⁵⁷ Negri, *La comunità protestante*, p. 161. Per artigiani specializzati in pulpiti: Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 71 n. 18.

uso esclusivo dei riformati.⁷⁵⁸ L'edificio doveva avere «li muri della chiesa siano di fuori ben infrascati ed di dentro intonacati et bianchiti» e si prescriveva quindi che «si faccia in esso tempio un pulpito e banche per li huomini e per le donne, conforme alle banche dell'infrascritto tempio di S. Iacopo [precedentemente condiviso], le quali siano fatte per mano di mastri». ⁷⁵⁹ Le panche – qui significativamente divise «per li huomini e per le donne» – non potevano certo stupire visitatori e cattolici, ma dovevano avere una speciale importanza per gli evangelici, che vi si accomodavano per ascoltare le lunghe prediche dei ministri, spesso per ben tre volte a settimana. Le panche sono così l'unico pezzo di interni a venire menzionato allorché, nel 1557, gli ufficiali grigioni ordinarono che la chiesa di San Bartolomeo in contrada Rovoledo, sopra Sondrio (e includente Mossini, Aschieri, Ronco e altri borghi), venisse assegnata agli evangelici e ordinarono pertanto la realizzazione di alcuni lavori ritenuti necessari (la, stringata, descrizione dell'allargamento cui sarebbe dovuto essere sottoposto l'edificio, si noti, non contemplava nicchie laterali).⁷⁶⁰ Quando invece nel 1608 alcuni giovani di Mesocco provarono a impedire la celebrazione del culto riformato nella cittadina, dopo aver rimosso notte tempo le campane e imbrattarono la chiesa, «sedilia in ceneres redigunt». ⁷⁶¹ Se si considera che si sarebbe potuto pulire l'edificio, e informare altrimenti i correligionari di quando si sarebbe tenuto il sermone, non vi sarebbe stato modo alcuno di sostituire i banchi.

b. *Le canoniche*. Sebbene furono di importanza e valore simbolico assai minori rispetto alle chiese, è purtuttavia assai utile ricordarsi che i protestanti disposero anche di canoniche.⁷⁶² Come con i templi anche questi edifici divennero anzi un segno concreto della presenza dei «senza messa» e, verrebbe da dire non a caso, anche per loro si ebbero contenziosi, sebbene meno virulenti.⁷⁶³ A conferma di un loro valore anche simbolico, le canoniche venivano visitate dal neo-ministro durante la presa di possesso della chiesa (§ 3.I.c.). Là dove mancavano poi, come a Brusio, si decise di

⁷⁵⁸ L'edificio era terminato entro il 1617: Masa, *Fra curati cattolici*, p. 167. Per la costruzione si veda anche *ivi*, p. 168 e n. 146

⁷⁵⁹ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 277-279 num. 6.

⁷⁶⁰ «ad ampliandam et refaciendam dictam ecclesiam Sancti Bartholomei ad mensuram infrascriptam videlicet longitudinis brachiorum sive ulnarum panni viginti et latitudinis brachiorum decem et altitudinis proportionatae et cum suis bancis campanili et campana», Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 275-276. Il documento è poi discusso *ivi*, pp. 21-22.

⁷⁶¹ Sprecher, *Historia motuum et bellorum*, p. 29.

⁷⁶² Cfr. in generale *Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?*, herausgegeben von S. Scheuter und M. Zeindler, Zürich, TVZ, 2013. Per un'introduzione storica in particolare il saggio di M. Mente, *Ein belebter Erinnerungs- und Erwartungsort. Zur Geschichte des reformierten Pfarrhauses in der Schweiz*, pp. 80-109.

⁷⁶³ A Prata, dove una chiesa di S. Cristoforo venne assegnata agli evangelici o nel 1595 o l'anno dopo, ancora nel 1602 i protestanti chiesero al commissario di Chiavenna (e ottennero) che fossero consegnati loro anche la contigua casa contigua, con cortile e giardino. Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, pp. 104, 107. Anche a Mese si ebbe un arbitrato («Per l'abitazione del ministro seguì un arbitramento l'anno 1617 fra li agenti del commune e li agenti evangelici della chiesa di San Mamate, et in esecuzione di quello i consoli del commune comperarono una casa, detta la Ca' bianca, per il prezzo di lire 2450, delle quali il commune doveva pagare lire 1925, comprese lire 25 paghate, e li agenti della chiesa evangelica le altre lire 500 e questo con partecipazione delli agenti della detta chiesa evangelica, et in esecuzione degli arbitramenti come sopra seguiti *propter Domicilium Eorum Ministri* et per istromento rogato da Carlo Stampa adì 15 genaro 1618», ASGR, B 721, c. 203).

costruirne.⁷⁶⁴ La cosa è lungi dall'essere scontata: esse rappresentarono infatti anche un costo – ordinario e straordinario – per le comunità.

La ben attestata abitudine dei sacerdoti cattolici di risiedere «in aedibus parochialibus» assieme a vari familiari⁷⁶⁵ doveva rendere la presenza delle mogli e dei figli del pastore probabilmente meno sorprendente che in altri contesti. Unica invece dei ministri fu l'opportunità che questi edifici offrivano per obbedire all'obbligo cristiano di «fa[re] l'hospitalità»:⁷⁶⁶ dando asilo cioè a confratelli bisognosi. Se ci sono noti casi di uomini illustri – Gian Luigi Pascale tenuto in casa per vari mesi, e non senza disagio, da Scipione Lentolo⁷⁶⁷ – colpiscono molto di più quelli di sconosciuti e semisconosciute. Sempre per quanto riguardava il napoletano, testimoniò Giovanni Maria Linarollo di fronte all'Inquisizione di Venezia e ricordando il suo periodo chiavennasco, «in casa de chi io stava, non havendo io in quelli principii dove ridurmi, né poteria di pagar il fitto di casa».⁷⁶⁸ Zanchi, tra le tante cose di cui l'accusarono, riuscì pure a venire imputato di aver dato asilo a sediziosi.⁷⁶⁹

⁷⁶⁴ A Brusio si ordina di costruirla, autotassandosi: «Al 20 febbraio [1592] fu determinato in publica congregatione che in causa di fare la casa al Ministro, che non si potendo havere quella de i papisti, quattro muradori [...] habbino la possanza e 'l carico di fabricare, e comandare in quello che farà bisogno e siano ubediti;

e che il decano possi comandare et essere udebito. O chi non vorrà ubbedire, sarò debitore di pagare in quarto di scudo per giorno, se non havrà causa legitima da giudicarsi dal collegio», APRB, libro 4, cc. 13^v-14^r.

⁷⁶⁵ Cfr i casi (alcuni), della visita dell'Archinti: Sorico («cum sorore, cognato et nepote», 1599, *VPAr*, p. 181); Tirano («cum frate et cognata», 1597, *ivi*, p. 357); Folla di Tirano («cum nepote et eius uxore», 1614, p. 369); Villa di Tirano («cum frate et cognata», 1614, p. 370); Chiuro («cum matre et frate et serva», 1614, p. 437); Chiesa Valmalenco («cum matre et nepote», 1614, p. 494); Castione («cum patre, frate et duabus cognatis», 1614, p. 496); Morbegno («cum fratre, cognata, nepotibus et cetera», 1614, p. 578); Lanzada («Ha in casa suo pade et due sorelle», 1614, p. 519).

⁷⁶⁶ APRB, libro 4, c. 2^v.

⁷⁶⁷ Si vedano le lettere di Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 10 aprile e 13 settembre 1598, StAZ, E II 365, cc. 384, 392-395. Ma soprattutto quella a Giovanni Salice-Samedan, sempre da Chiavenna il 9 giugno di quell'anno (e lungi dalla soluzione della vicenda): «Egli questo agosto prossimo passato mi raccomandò il Signor Giulio Pascale, che dovea col figliuolo andare a Genova, che gli trovassi otto ducatonì, che me ne haverebbe rimborsato: io a richiesta di questo Gentilhuomo gliene trovai dodici, facendomeli prestare da un Gentilhuomo di questa Terra. Ritornò il Settembre, et essendo stato due mesi e giorni in casa di Messer Battista Stampa, postovi dall'Apostolo: non correndo il denaro, non volse tenervelo più. Io havendo compassione di questo Gentilhuomo pio, virtuoso, benemerito della Chiesa di Dio, e mio conoscente e coetaneo, con participatione del collegio, lo ricevei in casa dalli 18 di Novembre prossimo passato, c'horà saranno sette mesi poco meno. Alcuni hanno in nome d'impresto dato qualche cosa, ch'io ne tengo conto; né sin qui arrivano a venti ducatonì, né per più rispetti posso sperare altro aiuto per lui. N'ho scritto all'Eglino, ma neanche gli ha piaciuto rispondermi». Chiavenna, 9 giugno 1598, ASGR, D II a 3, cc. n.n. Ottaviano Apostolo era un riformato napoletano esule, residente a Chiavenna, di professione mercante: F. Zuliani, *Scipione Calandrini e Tommaso Contarini scrivono a Johann von Salis-Samedan (1595-1596): due suppliche "veneziane", tra mercatura, diplomazia e solidarietà riformata*, «Quaderni grigionitaliani», 85/1 (2016), pp. 11-13.

⁷⁶⁸ Costituto di Giovanni Maria Linarollo, Venezia, 4 febbraio 1571, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 440. La canonica di Chiavenna sembra fosse quella della chiesa di San Pietro, passata agli evangelici nel 1567: Crollanza, *Storia del contado di Chiavenna*, 1898, p. 255; Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 143. Si cfr. anche *VPAr*, p. 667.

⁷⁶⁹ Già Zanchi aveva ospitato «ritiene in casa persone sospette di trattato fatto contro alcuni fratelli», Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

ii. *L'ammissione*. Un fondamentale punto di svolta nella storia delle chiese italofone fu quello in cui si decise di non permettere più a nessuno d'accostarsi al sacramento della Cena senza prima essere stato accolto pubblicamente nella congregazione. Mainardo, dopo gli scontri con i radicali (nel 1547 prima e nel 1561 poi) impose la sottoscrizione di una lunga e dettagliata confessione di fede da lui redatta, la cosiddetta *Confessio maynardica*.⁷⁷⁰ Piuttosto che mera misura disciplinare, sottostava all'operazione l'idea di un'ortodossia di matrice teologica e non ecclesiologica, cui era necessario conformarsi. Fu, se si vuole, la (momentanea) rivincita della prima sulla seconda, dopo che negli anni '40 era stata la dimensione comunitaria dell'appartenenza riformata a risultare l'aspetto ritenuto più importante dai protestanti che si trovarono in Rezia: capaci di ritenere che si dovesse vivere assieme, anche da un punto di vista sacramentario, pur divergendo in materia di dottrina. Mainardo ambiva a farne un testo universale, valido cioè per tutte le chiese della regione: non ne chiese infatti tanto e solo l'approvazione ai teologici di Zurigo, ma giunse a diffonderlo anche tra le chiese d'Italia, pretendendo inoltre che Francesco Negri e Vergerio si astenessero da spedire alle stesse uno scritto che rischiava di far concorrenza al suo.⁷⁷¹ A dispetto di questi tentativi né la *maynardica* né altre confessioni di fede riuscirono ad affermarsi nella regione oltre Chiavenna e al di là del pastoralato dell'esule piemontese. Al fine di venire ammessi nelle congregazioni vi si impose invece un'altra pratica, quella della pubblica professione di fede.

Già a metà degli anni '50 l'ammissione veniva presentata, ed era evidentemente sentita, come un aspetto identitario imprescindibile per i protestanti italofoni retici, al punto da essere sbandierato polemicamente in faccia ai cattolici: «...la cena del Signore, non ci vedrai alcuno esser adnesso se prima non fa la publica confessione de la sua fede», scriveva Florio nel 1557 a Bernardino Spada.⁷⁷² L'assenza di distinguo è assai indicativa: la pratica valeva per tutti e cioè a dirsi per i ragazzi e le ragazze ammessi la prima volta, per i convertiti e, presto, i riconciliati (da una scomunica come dall'apostasia). L'ammissione, pubblica e *coram populo*, sanciva del resto, in particolare per i convertiti, la prova inoppugnabile del passaggio alla nuova fede, specialmente in una situazione dove continuarono a esistere i tiepidi e gli indecisi, dove ognuno viveva «come gli pare liberamente» e non c'era autorità capace di sanzionare davvero l'appartenenza di un cittadino a l'una o all'altra fede. Nel 1608 Nicolò Rusca scrisse a Federico Borromeo narrandogli come «uno di Mortara, qui venuto e fatto calvinista, almeno per esterna professione, e poi pentito, si partì da qui per ritirarsi in paesi tutti cattolici»;⁷⁷³ se si poteva discutere sulle intenzioni intime dell'uomo non c'era modo di dubitare che la conversione formale e pubblica era avvenuta. A differenza di altri inoltre, l'innominato immigrato pavese non sarebbe potuto venir rubricato a un dubbioso proprio perché era stato ammesso formalmente alla

⁷⁷⁰ Rimane fondamentale al riguardo Renato, *Opere*, pp. 202-205, 261. Si cfr. anche Fiume, *Scipione Lentolo*, pp. 133-137.

⁷⁷¹ «Haec autem ad Vergerium scripsi non ea intentione, ut carperem sive taxarem confessionem Nigri, sed ut monerem illum, ne preceps eam confessionem in publicum, quemadmodum fecit mittens illam per Italiam, daret», Agostino Mainardo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 23 ottobre 1549, poscritto, *BuKG*, I, p. 153 num. 114.

⁷⁷² Florio, *Apologia*, c. 70v.

⁷⁷³ Nicolò Rusca a Federico Borromeo, Sondrio, 30 aprile 1608, in N. Rusca, *Epistolario*, a cura di A. Rossi, in Xeres, «Dà la vita il Buon Pastore», p. 185 num. 12.

cena. Vi era ovviamente anche una dimensione polemica nel preferire le professioni pubbliche. Nel 1579 si comunicò a Carlo Borromeo l'apostasia di un frate di cui non si fece il nome. Il sacerdote Giovanni Pietro Stoppani narrò al porporato che «le cose della Valtelina vanno male, perché giovedì passato un capuccino a Sondrio diventò heretico pubblicamente con gran dolor nostro et allegrezza de luterani». ⁷⁷⁴ È facile immaginare la pubblicità che si fece all'evento, tra scampanii e partecipazione di popolo, durante una delle prediche settimanali tenute nella chiesa di Sondrio. Si noti del resto come il gesto venne presentato da Stoppani come certo al di là di ogni dubbio e in un modo che è lontanissimo dall'altrimenti tipica insicurezza che accompagna la narrazione di abboccamenti, cene, dialoghi, financo partecipazione alle loro prediche, tra protestanti locali e cattolici provenienti dall'Italia, religiosi e non.

La *Politia ecclesiastica* della chiesa di Brusio conserva una dettagliata istruzione di come dovesse avvenire l'ammissione. Il brano merita d'essere riportato *in extenso*, ma urge far presente che esso venne redatto nel 1592, quando uno dei problemi principali delle comunità erano le conversioni al cattolicesimo e i, frequenti, ritorni alla fede. Non a caso esso è collocato nell'opera immediatamente di seguito alle disposizioni circa gli apostati. Vi si legge:

Quando verrà una persona di novo all'evangelio, farassi la prima Dominica seguente fare la confessione e professione di fede scritta sul presente libro a carta, la quale se la contesterà et accetterà dinanzi al colegio, o congregatione, come parerà al Ministro, promettendo a Dio alla presenza del ministro e chiesa di accettare e confessare per vera sola fede e Religione cotesta che è secondo la detta forma , e di volere vivere e morire in quella, tutti inginocchiati, il ministro ringratierà Dio del lume dato a colui e pregarallo a conservargli e augmentargli le gratie sue. E levati poi su, essorterà colui a frequentare le prediche, leggere la parola di Dio, e fare vita degna dell'evangelio e come richiede l'obbedienza della fede. E se dimanderà essere istruito prima di quella confessione di fede, o vorrà considerarvi sopra, se egli assignerà termino sin'ad un mese, se lo vorrà e fra quel mentre, s'ei verrà dal Ministro, egli lo instruirà e se l'accetterà, si farà come ho detto, che inginocchiati tutti il Ministro etc. e se qualche forastiero per l'evangelio, verrà in questa chiesa farà la profession di fede, come si è detto. ⁷⁷⁵

L'ultimo accenno ci conferma che la stessa cerimonia fosse adottata anche per i neoconvertiti. A differenza dei riconciliati, costoro dovevano venire istruiti. I riconvertiti dal cattolicesimo infatti avevano già seguito un corso di formazione, da bambini e ragazzi, in previsione della loro prima professione di fede. Ci si poteva aspettare pertanto che, quando interrogati, sapessero rispondere. Che, per chi tra questi avesse comunque voluto «considerarvi sopra», gli si prescrivessero incontri singoli col ministro e gli si ponesse un limite di tempo, era un modo per costringerlo a essere risoluto. In fondo,

⁷⁷⁴ Giovanni Pietro Stoppano a Carlo Borromeo, Milano, 23 luglio 1579, *KBoS*, p. 107.

⁷⁷⁵ APRB, libro 4, cc. 10r-10v. È significativo far notare che le poschiavine *Ordinationi e Politia Ecclesiastica per la Chiesa Evangelica reformata* (ACEP) espunsero il passo in cui si trattava di «qualche forastiero per l'evangelio».

con costoro, era logico avere poca pazienza. Al contrario, per chi fosse nuovo, tutto lascia a intendere che fosse richiesta la partecipazione al catechismo.

Nel corso del proprio processo presso il Sant'Uffizio veneziano Nicolò da Pavia provò a lungo a resistere e a non ammettere di aver partecipato alla cena mentre si trovava a Chiavenna. Dopo aver tenacemente negato egli comunque confermò, pur trincerandosi dietro un assolutorio *così fan tutti* e sottostimando il valore di quel gesto: «Respondit Signor sì, che faceva alla Lutherana, andava alle prediche loro et viveva come loro. *Li fu detto* si lui faceva la cena come loro. Respondit che sì, una volta sola [andò] a far cena come loro. Et questi feci perché non haveria potuto star tra loro se non havessi fatto come loro».⁷⁷⁶ Si noti come, nel presentare l'evento come quasi casuale, l'uomo giocò sul fatto che giudici non potessero sapere che la cena era tenuta in Rezia una volta ogni tre mesi e non, come l'eucarestia per i cattolici italiani, tutte le domeniche. Costoro comunque non credettero alla ricostruzione e insistettero. Tornato, due sedute dopo, a essere interrogato sulla sua partecipazione alla cena, Nicolò vuotò infine il sacco: «Signor sì, io ve l'ho detto anchora – ma in realtà così non era stato! – che ho fatto la loro professione abnegando la fede catholica».⁷⁷⁷ Il passo è per noi una preziosa conferma che la professione pubblica fosse necessaria e prodromica alla partecipazione alla cena e che si faceva in modo che gli stessi convertiti ne fossero ben consapevoli. Si è indugiato sul processo però anche per un'altra ragione. Quando lo si interrogò sulle sue credenze da luterano venne domandato a Nicolò «in che libro tu hai imparato il papa non haver autorità alcuna», al che egli affermò «in quelle parti ho letto sopra quelle sue Bibie, Cathachismi et altri loro libri che non mi ricordo».⁷⁷⁸ Pur senza che la cosa sia detta *apertis verbis* – ma si è visto che l'uomo fece di tutto per limitare al minimo necessario le ammissioni circa una sua partecipazione alla vita dei riformati – risulta evidente che l'uomo avesse preso parte al catechismo.

Un ultimo punto va fatto: imporre l'ammissione alle congregazione volle dire anche stabilire il principio che se ne potesse essere espulsi. Si trattò insomma di uno dei tasselli necessario a mettere in pratica quella «disciplina Ecclesiastica» ritenuta essenziale alle «chiese visibili» non solo dai calviniani di stretta osservanza, ma anche da radicali (o sospettati tali) quali Stancaro, Celsi o Florio. La revoca della scomunica del resto per quanto dalle implicazioni assai più ramificate (era infatti una vera e propria riammissione alla congregazione: con gli scomunicati non si poteva infatti parlare, o sedere assieme a tavola), era spesso nota come “riammissione alla cena”.⁷⁷⁹

a. *Il catechismo*. Il catechismo si teneva la domenica, dopo la predica. Là dove si disponeva di una chiesa propria questo voleva dire al mattino; là dove invece la si condivideva, mancando il tempo, esso veniva spostato al pomeriggio.⁷⁸⁰ Lo annunciava – a conferma della sua importanza – il suono

⁷⁷⁶ Costituto di Nicolò da Pavia, 10 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 94.

⁷⁷⁷ Costituto di Nicolò da Pavia, 17 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 98.

⁷⁷⁸ Costituto di Nicolò da Pavia, 17 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 98.

⁷⁷⁹ Cfr. Zucchini, *Riforma e società*, p. 40; Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 161.

⁷⁸⁰ Si cfr. i casi di Chiavenna (chiesa esclusiva) nel 1566 e di Poschiavo (condivisa) nel 1584: «havendogli essi ancora mandato un bolettino per magistro Giovanni Fazzio, avisandolo che la mattina seguente – ch'era della dominica – doppo la predica volesse lassarsi trovare, esso havesse risposto che non gli riconosceva per seniori e per tanto non voleva convenire con essi et ch'ei fosse andato a Piuri

pubblico delle campane;⁷⁸¹ il ministro, inoltre, lo impartiva dal pulpito,⁷⁸² un fatto che da solo bastava a sottolinearne la rilevanza non accessoria; il suo essere considerato cioè pari al sermone. Se si interpreta correttamente il passo esso era presentato da Florio come uno dei due momenti, l'altro era la predica, in cui i ministri illustravano la fede cristiana: «questa religione che qui [a Soglio] santamente, et in molti altri luoghi di detti Signori, *s'insegna* et predica». ⁷⁸³ Sicuro del resto è che i padri erano tenuti a inviarvi i figli: pena l'essere segnalati al ministro dal concistoro. ⁷⁸⁴ Una parte dell'insegnamento era prettamente mnemonico: per chi non lo avesse già fatto in famiglia, ciò implicava mandare a memoria «il padre nostro, il Credo, la legge del Decalogo», ritenuti necessari per sposarsi, essere padrini, ricevere la cena, essere eletti in collegio. ⁷⁸⁵ Esso non si esauriva però in una semplice *repetitio*. «Vedrai – scriveva sempre Florio – i fanciulli con un bellissimo Chathechismo pieno di sana dottrina di maniera ammaestrati, instrutti e nutriti ne la fede, ch'assai miglior ragione sapranno renderne che non faranno i vostri confessioni minori e maggiori». ⁷⁸⁶ I ministri spiegavano quindi, in modo semplice e comprensibile, la «fede»; i ragazzi erano tenuti a *confessarla* e a dimostrare di essere in grado di «renderne [...] ragione», dovevano cioè saperla esporre e di poterla argomentare in autonomia. Lamentele di Scipione Lentolo circa il metodo di insegnamento catechetico ginevrino adottato dai valdesi, redatte mentre era a Chiavenna, confermano che qui non si usasse la forma lì abituale delle domande e delle risposte secondo uno schema formulare. ⁷⁸⁷ Lungi dall'essere un mero rito di passaggio dall'infanzia all'adolescenza, sulla lezione del catechismo si tornava, in potenza, tutta la vita. Dialogando a distanza con un proprio parrocchiano Scipione Lentolo gli fece presente così che «mi havevato protestato starvene alla dottrina del nostro catechismo (nella quale sete stato ammaestrato nella vostra fanciullezza et per gratia di dio è conforme alla parola di dio)». ⁷⁸⁸ I testi dei catechismi – occasionalmente dati a stampa, ma più spesso conservati solo manoscritti (§ 2.II.i) – rappresentavano infatti la summa di

[per pranzo] lassando di far il catechismo» (Zucchini, *Riforma e società*, p. 73); «facesse indendere al predicante che l'aspettasse in chiesa finito il loro catechismo, che fanno la domenica dopo pranzo» (*Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 434). Nelle chiese condivise ci si dava il cambio infatti anche per le lezioni di dottrina: «I cattolici che stavano ad aspettare l'uscita di chiesa degli eretici per poter poi attendere alla dottrina cristiana per impararla» (*ibidem*). Il catechismo si teneva la domenica anche a Ginevra: Vergerio, *Epistola*, p. 7.

⁷⁸¹ «Le campane delle quali servono ancora li contrarii per li morti, predica et catechismo», *VPAr*, p. 505.

⁷⁸² «Essendo detto predicante salito sopra il pergamo», *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 434.

⁷⁸³ Florio, *Apologia*, c. 19v.

⁷⁸⁴ APRB, libro 4, c. 6v. Non si conoscono del resto, da parte protestante, le tipiche lamentele dei religiosi cattolici per le difficoltà che si riscontravano a portare i ragazzi al catechismo: cfr. per esempio (è detto di Sondrio), «Ma gran difficoltà si ha in tirarli alla dottrina christiana, massime li putti», *VPAr*, p. 521.

⁷⁸⁵ «Chi non sa il padre nostro, il credo, e la legge, cioè il decalogo, almeno per capi, non sarà maridato, non tenerà creatura a battesimo, non gli sarà data la santa cena; né havrà officio in colegio», APRB, libro 4, c. 5r. Un altro bravo, esclusivo per l'elezione del collegio, non conteneva l'eccezione «per capi»: «Non elegga del Colegio chi non sa il padre nostro, il Credo, la legge del Decalogo e sia instrutto nella fede e Religione Evangelica», *ivi*, c. 3r.

⁷⁸⁶ Florio, *Apologia* c. 70v.

⁷⁸⁷ Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 93.

⁷⁸⁸ Marchetti, *Una polemica*, p. 293.

quanto creduto dalla comunità nel suo insieme. Proprio per questo passare dalle lezioni di catechismo era imprescindibile per i convertiti. Chi, fattosi cattolico, tornava alla fede non lo doveva frequentare, fermo restando che fosse ancora capace d'esporsi. Alle lezioni di catechismo non mancavano comunque gli adulti: vi andava chi, convertito, si preparava alla professione di fede, ma, presumibilmente, anche chi fosse stato trovato manchevole dai concistori e, in più, si ritiene, chi voleva rinverdire certe conoscenze. Un passo della *Politia ecclesiastica*, purtroppo confusionario, porta a domandarsi se ci si aspettasse la presenza anche dei normali fedeli;⁷⁸⁹ la testimonianza del barnabita Boerio toglie il dubbio che, almeno nei fatti, non vi partecipasse l'intera comunità.⁷⁹⁰ Comunque, solo una presenza di adulti, già membri della congregazione, può spiegare come mai le pubblicazioni di nozze vi fossero lette regolarmente.⁷⁹¹

2.II. *Il culto*

Centro della vita tanto delle chiese quanto delle comunità fu il culto, in particolare quello domenicale. Nel congregarsi assieme e pubblicamente i protestanti italo-foni proclamavano l'Evangelio e mostravano, prima di tutto a se stessi, di vivere un cristianesimo finalmente riformato in conformità ai soli modelli testamentari, scevro di superstizioni e di improprie incrostazioni; affermavano, e al contempo costruivano, una propria identità, di anno in anno sempre più specifica e autonoma, eppure in obbligato e costante confronto con coloro che, nella medesima occasione del giorno del Signore, continuando ad andare alla messa, negavano la necessità di quella riforma che i primi avevano invece ritenuto imprescindibile e inderogabile; esercitavano – con orgoglio, gioia, consapevolezza e dedizione – la «libertà della religione» sancita e protetta dalla Repubblica delle Tre Leghe e invece proibita e perseguitata in quell'Italia da cui molti provenivano e cui erano però intimamente legati anche i locali, per ragioni di lingua, oltre che di traffici.

Presto noto come il *sermone*, la *predicatione* o, e più comunemente, la *predica*, il culto domenicale prevedeva una omelia rivolta dall'officiante ai convenuti, e però non si esauriva con questa, né si limitava a essa. La cena – il cui officio, si andò presto diradando sino a tenersi solo quattro volte l'anno, di seguito alla predica propriamente detta (§ 3.II.ii.b.) – era momento forte e identitario – ove celebrare così come era stato ordinato dal Signore il sacramento di cui più d'ogni altro avevano fatto scempio

⁷⁸⁹ «Ogniuno si sforzi di andare e mandare i suoi figlioli alla predica, et al catechismo, e chi ha famiglii e servitore e fantesche della Predica raccordisi che è obligato a renderne conto a Dio, et il colegio havrà cura di avisare il Ministro chi non frequenta le prediche et i catechismi, e chi non vi manda i figlioli, né mai i famiglii, e le fantesche, e cotali si corregeranno e se faranno in quei tempi nt di di dominica alla taverna, o nelle piazze e strade, o giocano o buffonanno, APRB, libro 4, cc. 6v-7r.

⁷⁹⁰ «non essendo soliti di andare se non in pochissimi a questo catechismo», *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 434.

⁷⁹¹ «Avanti che si faccia il Matrimonio si faranno tre volte in chiesa avanti la predica, o catechismo anco, dal ministro i proclami, publicandosi i nomi delli sposi, acciò che sapesse qualche impedimento lo venesse a dire al Ministro et al colegio anco», APRB, libro 4, c. 10v.

papi e papisti;⁷⁹² e per l'assenza al quale si veniva scomunicati (§ 4.II.iii.) –, ma risultava di fatto un'eccezione, per quanto sentitissima e attesa, in una routine e in una quotidianità imperniata piuttosto intorno sull'annuncio, che non è eccessivo definire incessante, dell'Evangelio. «Noi sappiamo che la predicatione de'l Vangelio è l'anima de la chiesa» ebbe ad affermare Giulio Della Rovere già nel 1552.⁷⁹³ Poco più di un decennio dopo un filo-riformato trentino, imbevuto di letture che gli inviava un amico e confratello residente a Tirano, istruiva i suoi familiari che «la fede non consisteva nella Messa, ma ben nella predica».⁷⁹⁴ Fra l'altro, sempre a conferma della centralità del sermone, non solo ogni domenica i seniori avevano il compito di indicare al ministro chi, tra i membri di una congregazione, non vi prendeva parte, ma la sua frequentazione era permessa pure agli scomunicati: e questo in un regime che, al contempo, proibiva tassativamente qualsiasi contatto tra costoro e i confratelli (§ 4.II.iii.). Significativamente poi, si ricorderà, insieme con la più usuale definizione di «evangelici senza messa», i protestanti divennero conosciuti come «quelli della predica» e i loro ministri come «i predicanti». Sermoni, del resto, non erano neppure esclusivi della sola domenica, ma se ne tenevano in tutta un'altra serie di occasioni: si avrà modo di tornarvi nel dettaglio (§ 3.II.i.a.).

Le più antiche descrizioni di un culto italofono retico si ritrovano in due opere a stampa di metà '500, entrambe di mano di esuli che avevano trovato rifugio nelle terre suddite: l'*Anatomia della messa* (1552) di Agostino Mainardo e la lettera *Sopra un libro intitolato Luce di Fede* (1553) di Lodovico Rasoro. Merita che le si guardi subito nel dettaglio, ma non prima di aver ricordato che si tratta in ambo i casi di testi polemici rivolti a un pubblico principalmente cattolico e, inoltre, intenzionati a stigmatizzare pratiche italiane piuttosto che a descrivere con precisione e profusione di dettagli il contesto grigione; rispetto al quale, e va ugualmente sottolineato, l'assenza di luoghi editoriali e l'uso (per Mainardo) di uno pseudonimo distoglievano piuttosto che attraevano l'attenzione del potenziale lettore peninsulare (si noti del resto come lo scritto di Rasoro, scevro di tratti autobiografici, a lungo sia stato ritenuto composto da Pier Paolo Vergerio). Il primo testo, comunque sia, recita: «è manifesto che nel Testamento nuovo noi non habbiamo festa alcuna comandata da Christo, né da gli Apostoli, quelle che si fanno sono per institution humana, et non divina. Non dico per questo che sia male ordinare alcuni particular giorni, o feste, acciò che *il populo convenga alla predicatione della parola di Dio, a pigliar la santa communion, far l'oration comune insieme*, et anchor per riposo di quelli, che per la settimana si sono affaticati, et acciò dico, che habbiamo qualche giorno di poter quietamente contemplar le cose divine».⁷⁹⁵ Nel secondo si legge invece: «Adunque, direte, voi altri non volete che si adoprino le chiese?

⁷⁹² Cfr., solo ad esempio, «Perché, oltre che hanno corrotto il battesimo come s'è detto, hanno anche lacerato, e in assai peggior termine ridotto, l'altro sacramento della santa cena, amministrandolo a poveri popoli solamente in parte e quella parte, in tutto e per tutto, contraria all'istituzione del Signore e de' suoi santi apostoli, con mille superstizioni ed idolatrie delle quali, in parte, abbiamo parlato di sopra nel mostrare l'empietà della messa», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 87.

⁷⁹³ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 77.

⁷⁹⁴ Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 63. Il passo pare leggersi particolarmente bene alla luce di affermazioni come quella del ministro Bartolomeo Chiesa, secondo quanto riportato da Giovanni Tuana: «Christi Evangelium scilicet papisticis Missis praestare: idolatrica nedum vera esse, quae a pontificiis sacrificulis proferrentur», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 57.

⁷⁹⁵ [Mainardo], *Annotomia della messa*, c. 14v.

Anzi sì, ma acciò che in esse *s'habbia a ragunar il popolo, ad udire lo evangelio*, cioè la buona nuova delle nozze, et della pace già fatta tra Dio, e l'huomo, *a fare la publica oratione, et ad usare i due Sacramenti ordinati da Iesu Christo*. Dico che per questi effetti si debbono usar le chiese, et non perché esse siano la casa, et palazzo di Dio». ⁷⁹⁶ Si è già detto di come la spiccata dimensione polemica complichì la lettura dei due testi (per essere rivolti a stigmatizzare cioè, il primo, la celebrazione di festività extratestamentarie, il secondo, l'idea che gli edifici destinati al culto cristiano fossero luoghi sacri *per se*) e però pare evidente che entrambi gli autori facessero riferimento a – o, se si voglia, avessero presente di fronte agli occhi – il culto riformato come era celebrato in Rezia, e più specificamente ancora a Chiavenna; di questa chiesa infatti, al momento della redazione degli scritti, Mainardo era il ministro, e sempre di questa Rasoro era (o sarebbe presto diventato) il custode. La realtà cristiana che presentavano come ideale non poteva insomma che essere quella nella quale erano immersi (oramai da anni) e alla cui creazione e/o fissazione avevano entrambi contribuito. Spogliati dell'abito polemico i due scritti collimano nel tracciare almeno uno schizzo di quelle celebrazioni pubbliche («il populo [...] conven[uto]» e «ragun[ato]») domenicali («et anchor per riposo di quelli, che per la settimana si sono affaticati»). Esse erano strutturate attorno a tre momenti (o, per dirla con Gregory Dix, tre *Shapes of liturgy*): predica, cena, orazione comune. Già pochissimi anni dopo comunque, nel 1557, il ministro di Soglio Michelangelo Florio offrì un quadro che, a ben guardare, risulta leggermente diverso: «ci raguniamo – scrisse a un frate valtellinese – a predicare et udir la parola di Dio, a far le publiche preghiere in lingua volgare intesa da tutti senza organi, pifferi, o tamburi, et perché administriamo il battesimo e la cena del Signore». ⁷⁹⁷ Se predicazione e orazione comune sono appaiate da un lato, battesimo e cena lo sono da un altro: a unire insieme tutte queste pratiche è il fatto che la congregazione si radunasse assieme per officiarle, ma non più, necessariamente, nella medesima occasione.

Predica e cena sono attestate prima ancora della fondazione delle chiese formali e dell'istituirsi del culto propriamente detto: basti qui menzionare come Pier Paolo Vergerio ricordò la sua andata in Valtellina a cavallo di 1552 e 1553, non appena venne revocato il bando che proibiva la presenza di predicatori stranieri e che aveva di fatto inibito sino a quel momento il formarsi di *églises dressées*; «Et all'hora io [...] lasciato il ministerio di Vicosoprano me n'andai nella Valtellina, et nel ben mezzo (come sapete) *mi posi ad habitare, et predicare*, et isparger libri, *et far la cena*, et tutto ciò insomma che io sapea, et potea». ⁷⁹⁸ Predica e cena però, per quanto spesso appaiate, non furono interscambiabili; se la seconda presupponeva la prima, non era vero l'inverso. Non poteva del resto essere altrimenti: per essere cioè la partecipazione alla cena prerogativa solo di chi si fosse già convertito e riformato, e la predica invece l'occasione, oltre che per rinsaldare i convincimenti di coloro che avevano abbracciato la nuova fede, per esortare a questo passo chi ancora non lo avesse fatto (§ 1.II.v.). Non stupisce così che Vergerio – ricordando le sue prime andate in Valtellina (c. 1551) prodromiche a istituire quei nuclei da cui, pochi mesi dopo, egli si diceva convinto potessero nascere delle chiese propriamente dette – non fece menzione della cena: «durante tal prohibitione noi puru'andavamo talvolta, et in qualche privata casa

⁷⁹⁶ Rasoro, *Sopra un libro intitolato*, c. B5r.

⁷⁹⁷ Florio *Apologia*, c. 20v.

⁷⁹⁸ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [A6]v.

predicavamo Iesuchristo come di nascosto, et fra pochi». ⁷⁹⁹ Allo stesso modo la cena manca ugualmente nella sola narrazione di cui disponiamo – riportata vari decenni dopo, ma a partire da testimoni oculari fededegni⁸⁰⁰ – del primissimo arrivo delle nuove idee a Sondrio, ben prima che vi passasse Vergerio. Il brano merita d'essere riportato nella sua interezza (anche per quanto si dice della rarità della predicazione da parte del clero cattolico valligiano): «venne a Sondrio un frate, il quale cominciò a predicare la dottrina Catolica in questa Chiesa di Sondrio, sin tanto che s'hebbi conciliato la benevolenza del popolo, il quale come di rado sentiva la parola d'Iddio, così con gran frequenza vi concorrea per udire costui. All'hora depose le vestimenta di pecore, e si dimostrò vorace lupo, con oppugnare la verità della Religione, e insegnare novi dogmi; e perché i buoni e gl'eletti s'avvidero, benché tardi, dell'inganno, e cominciarono a tumultuare, questo falso Profeta si ritirò ai Mossini, predicando la primiera volta in casa de Mingardini, dove li già pervertiti andavano per succiar il veleno». ⁸⁰¹ Della sola predica, del resto, abbiamo notizia anche per quanto concerne l'arrivo delle nuove idee a Tirano (e a Locarno). ⁸⁰² Va poi segnalato che proprio la predica, non la cena, assunse un ruolo che si può definire simbolico nel segnare il passaggio alla nuova fede delle comunità italofone (o di parte di essere). È il caso ad esempio, nei primi anni '50, di Stampa, Bondo, Soglio, Castasegna, Casaccia, grazie anzitutto a Vergerio (e ad altri, meno noti, predicatori; come tale Giovanni Maria, un chiavennasco di cui ignoriamo il cognome) e a «paucis quibusdam suis concionibus». ⁸⁰³ Fu poi, ancora

⁷⁹⁹ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [A6]r.

⁸⁰⁰ «Poiché dai vecchi nostro ho inteso [...]. Altri mi dissero (specialmente un vecchio de Tarchini de Cagnoletti, che in quel tempo viveva)», Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 241-242.

⁸⁰¹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 242

⁸⁰² È il caso, nel 1542, di «un Frate Raphaelo [che] seminava fra quei populi il Lutheranesimo» e venne quindi «expulso da Tirano, dove havea fatto non mediocre fondamento» menzionato da Cesare Trivulzio al marchese del Vasto in una lettera del 6 febbraio di quell'anno. Costui era quindi tornato a Lecco ma si temeva inviasse «due altri Frati» in Valtellina. Si noti infine che «Frate Raphaelo» aveva operato di concerto con Agostino Mainardo, appena arrivato: «un altro furioso leone di dottrina perversa armato che si dimanda Frate Augustino Heremitano che altre volte predicò a Milano et Pavia complice di quel Frate Conventuale di San Francesco». Il documento è pubblicato in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 261. Una scena sostanzialmente simile si ebbe, poco dopo, a Locarno «Dissidentibus sic inter se civibus, fideles propitium habuere Deum, doctores enim seu concionatores illo tempore eis dedit, mirandum sane, sapientes, sacrarum literarum peritos, qui fidem et religionem, quam Locarnenses ii, qui Lutherani ab imperito vulgo dicebantur, combiberant, e suggestu (non tamen satis aperte, ne eos offenderent a quibus mittebantur) sedulo docebant per annos continuos quinque, tametsi novus quotannis concionator ex Franciscana haeresi illuc mitteretur. Nam ex more sectae illius praeses quem generalem appellant, concionatorem dabat, qui quadragesimali tempore populum in religione institueret. Praedicatores itaque illi a Deo, non ab hominibus missi, fideles non modo concionibus publicis in tempo S. Francisci habitis, verumetiam privatis colloquiis in fide plurimum confirmarunt, quod divinae providentiae ascibendum est», Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 271. Qualcosa di simile parrebbe da collocarsi poi a Traona dove Lodovico Davidico sostenne di aver «visto conservare con lutherani» un «frate Augustino» (da identificarsi con l'agostiniano Aurelio da Como) altrimenti noto per le sue predicazioni filo-protestanti («de false sue predicationi») » e per questo costretto all'abiura già nel 1549: Lorenzo Davidico a Michele Ghislieri, [Roma, fine ottobre 1555], *PDa*, p. 149 (e la n. 28)

⁸⁰³ Campell, *Historia Rhaetica*, II, pp. 276-277 (per Giovanni Maria si cfr. anche Renato, *Opere*, p. 241). Il caso di Casaccia è il meglio documentato. Si vedano le lettera di Vergerio a Bullinger (Casaccia, 6 e 7 maggio 1551, *BuKG*, I, pp. 200-201 num. 152), in particolare la prima («veni Casaccium vocatus, ut adversus papam et missam eius creaturam, verba facerem», *ivi*, p. 200) ma anche la dedica di Guido Zonca, fatto ministro proprio di Casaccia, all'edizione a stampa di quella predica vergeriana: «Questo a

nel 1579, sempre una predica «sotto di un albore di Castagna» – essendo stato negata l'uso della chiesa alla congregazione ivi convenuta e che comprendeva oltre agli evangelici del luogo e di vari paesi vicini l'«Illustre Signor Capitano Battista Salice et altri Capitani» grigioni (la cui presenza mostra il carattere ufficiale e formale dell'occasione) – che segnò la nascita della chiesa evangelica di Villa di Chiavenna.⁸⁰⁴ Infine, giova ricordare come anche Giovanni Tuana, ricostruendo come la Riforma fosse stata introdotta nelle terre soggette, notò la sostituzione, nelle chiese, dei sacri misteri con prediche, *non* con la cena: «in his pro sacris Mysteriis conciones profanae haberis».⁸⁰⁵ È del resto evidente il legame, anzi il rapporto di figliazione, che unisce le prediche che si erano tenute quando ancora non esistevano chiese formali e quelle successive delle *églises dressées*. Alcune differenze vanno però tenute ben presente: in particolare il carattere spontaneo e irregolare delle prime; l'assenza di ministri eletti deputati a tenerle; la mancanza di date e orari fissi.

Tre, al contrario, divennero presto le prediche a settimana che una congregazione si sarebbe aspettata di ascoltare dalla bocca del proprio ministro eletto. Nel 1567 la chiesa di Mossini, lamentandosi in un lungo memoriale per l'operato di Scipione Lentolo, stigmatizzò, come secondo punto, «avenga che [egli] non predicassi se non la domenica».⁸⁰⁶ L'anonimo redattore di una lettera di difesa per il ministro di Piuro (circa 1572) volendo mostrare invece come la vita di quella comunità collimava perfettamente con quella della chiesa evangelica ideale (e delle altre della regione) scrisse che «non so chi vorrà riprendere una chiesa che predichi tre volte la settimana buona e santa dottrina, che usi drittamente i santissimi sacramenti, che abbia i suoi seniori, i quali a' bisogni non manchino de l'offizio loro, e che faccia finalmente l'opere di carità, quanto si stende il potere di una povera chiesa».⁸⁰⁷ La questione che premeva sottolineare all'anonimo – fosse egli o meno Mino Celsi – era evidentemente che quelle prediche del ministro contenessero «buona e santa dottrina»; che fossero tre era dato per scontato. L'assenza di una menzione esplicita delle tre prediche settimanali nei (pochi) *patti* stilati tra «il Ministro e la Chiesa» giunti sino a noi suggerisce che la pratica non si prestasse a vere contrattazioni, ma che fosse cosa che andava da sé, radicata com'era nel tempo e nella memoria. Già nel 1551, per dire, Vergerio predicava a Vicosoprano tre volte la settimana;⁸⁰⁸ lo stesso avveniva, nel 1557, a Soglio.⁸⁰⁹ Tale uso era destinato a suscitare stupore, e però pure ammirazione, tra i cattolici. Il sacerdote sondrasco Giovanni Antonio Paravicini ricordò che «quivi – nella Poschiavo di cui era stato curato tra il 1613 e il 1616 – acquistai l'arte del predicare, perché predicandosi tre volte la settimana dal Ministro

me pare bellissimo modo, et utile et fruttuoso molto, cioè quando un ministro dell'evangelio ha predicato una verità, et ha presentito che da essa alcun papista si ha voluto prender scandalo, et metter seditione, che esso predicatore sparga fuori arditamente disteso in scrittura ciò che egli ha nel pulpito detto, et ne faccia giudici le chiese, mostrando di non haver insegnato cosa, la quale non possa stare al martello delle sacre scritture», Zonca, *A M. Odorico Theofanio*, in Vergerio, *Delle statue et imagini*, p. [3].

⁸⁰⁴ Zuliani, *A Quarrel*, pp. 97-98.

⁸⁰⁵ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 71.

⁸⁰⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

⁸⁰⁷ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 643.

⁸⁰⁸ «Ter in hebdomada coepi concionari», Pier Paolo Vergerio a Heinrich Bullinger, Vicosoprano, 8 ottobre 1551, *BuKG*, I, p. 215 num. 163.

⁸⁰⁹ «vedrai – ci si rivolge a un interlocutore cattolico – con gran divotione tre giorni de la settimana in questa mia chiesa concorrere il popolo a udire la parola di Dio», Florio *Apologia*, c. 70v.

dei Calvinisti nella mia Parrocchia di S. Vittore – che era chiesa condivisa –, e nella mia stessa cattedra, mi vergognavo di non far l'istesso».⁸¹⁰ Più confusamente, ma non con minor sconcerto, i sindaci della collegiata di San Lorenzo di Chiavenna nel 1568 informavano il Borromeo che «Lontano da Chiavenna poco più d'un miglio gli è un commune nominato Mese nel quale quasi la mittà sono Lutherani, et non solo sono Lutherani, ma ancora ivi *mantengono un predicante che continuamente gli predica* secondo la loro perversa religione».⁸¹¹ Per gli standard cattolici dell'epoca predicare tre volte la settimana doveva davvero sembrare farlo senza soluzione di continuità;⁸¹² viene però il dubbio che i sermoni fossero in realtà ancora di più o che, per lo meno, i chiavennaschi proiettassero su Mese una realtà loro ancora più vicina, quella di casa loro. Nel 1570, durante il processo postumo a Isabela Bresaña, Giovanni Battista Orlandi riferì ai giudici che «mentre che è statta in Chiavenna, che vi è stata dieci anni passati, sempre ha vissuto lutheranamente et lo so perché la vedeva andare *continuamente et quasi ogni giorno* alla predicha nella Chiesa di Lutherani».⁸¹³ In questo caso, lo sappiamo per certo, l'affermazione non era esagerata.

Per vari decenni la popolosa e vibrante comunità di Chiavenna rappresentò un'eccezione nel panorama delle chiese italofone in quanto vi si predicò regolarmente cinque volte a settimana (il fatto, sia detto per inciso, è un pregnante *memento* della perdurante e gelosa autonomia di cui godettero le singole comunità). La pratica – di cui si ha un'altra ammirata attestazione, da parte di Vergerio, per il 1562⁸¹⁴ – continuò ben oltre il 1568 (quando cioè vi si impose, e in via definitiva, il pastoralato singolo),⁸¹⁵ almeno sino alla fine del secolo.⁸¹⁶ Essa è però particolarmente ben documentata per gli

⁸¹⁰ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 267. Sul brano ci si era già soffermati in Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 27 n. 49.

⁸¹¹ Lettera di Sindaci della Chiesa de' catholici a Carlo Borromeo, Chiavenna, 2 luglio 1568, BAMi, F 113 inf., c. 186r (già impiegata in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 69).

⁸¹² A Berbenno, e nelle zone vicine, ancora nel '600, si predicava solo in quaresima («La chiesa principale di Berbenno et plebana, dove concorrono le cure vicine ad udir la predica di quaresima», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 147). Addirittura a Sondrio, al tempo della visita dell'Archinti, ci si augurava che si predicasse per lo meno la domenica (cosa aveva comunque iniziato a fare Rusca): «Si predichi dal pulpito al popolo almeno tutte le domeniche di qualunque tempo dell'anno, e le feste solenni; oltre la quaresima nella quale si piglia un predicatore, quale predica ogni giorno eccetto li sabbati», *VPAr*, p. 503.

⁸¹³ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 708r.

⁸¹⁴ Si veda la lettera di Vergerio a Cristoforo del Württemberg inviata da Coira (il 20 maggio 1562) dopo una visita nelle regione, e in particolare a Chiavenna: «quotidie in mea lingua conciones audiebam», *BCbVe*, p. 344 num. 154.

⁸¹⁵ In seguito cioè all'allontanamento di Simone Fiorillo da Chiavenna. La data precisa rimane incerta (cfr. al riguardo Zucchini, *Riforma e società*, p. 11 n. 3). Ancora nel luglio del 1568 i rapporti tra i due ministri campani non dovevano essersi ancora incrinati se Lentolo fece battezzare a Fiorillo la sua ultima nata (come si viene a sapere dalle annotazioni del primo alla propria Bibbia: Zuliani, *Le Valli valdesi*, p. 165).

⁸¹⁶ L'ultima attestazione certa viene da una lettera di Lentolo a Bullinger, da Chiavenna, del 6 aprile 1575: «Hic vero, quum quinquies in singulis hebdomadibus sit concionandum simque infirmissima valetudine, cogitare potes, quantum temporis sit legendis scriptis, quae non sint ita brevia, ut etiam multa contineant», StAZ, E II, 365, c. 405, regestata in *BuKG*, II, pp. 510-511 num. 450. Se ne parla, senza fonte, in Fiume, *Scipione Lentolo*, pp. 90 n. 18 e 183, mentre il passo era già stato evidenziato in Zucchini, *In coerendis haereticis*, p. 541. Nulla induce a ritenere che egli abbandonasse la pratica. Si cfr. la menzione sempre fatta da Lentolo, mentre cercava qualcuno che lo potesse affiancare in prospettiva

anni 1566-1567, allorché un durissimo scontro – lo si disse uno *scisma* – oppose Girolamo Zanchi all'altro ministro stipendiato, il casertano Simone Fiorillo. La ricca documentazione che venne prodotta in quell'occasione offre infatti una istantanea della vita della chiesa che se è mossa ai bordi, nella parte che concerne cioè la congregazione, è perfettamente a fuoco nel centro, là dove si inquadrano obblighi dei ministri e attività del collegio.⁸¹⁷ Le prediche si tenevano dal martedì al venerdì, cui si aggiungeva ovviamente la domenica,⁸¹⁸ giorno che manteneva, per le palesi ragioni (si rammenti l'obbligo incessante confronto coi cattolici), una importanza e un prestigio speciali: «manifestò la sua ambizione – si accusò allora il bergamasco – in volere alla bella prima questa preeminencia di predicare tutte le dominiche».⁸¹⁹ È la già ricordata testimonianza di Giovanni Battista Orlandi (probabile frequentatore di quella chiesa riformata, a dispetto di quanto provò a dar a vedere a chi lo interrogava),⁸²⁰ ad aiutarci a gettare un po' di luce sulle origini di questa pratica che, per quanto mostrano i documenti noi noti, non ha paralleli altrove nelle terre soggette (se non, forse, in quella Mese vicinissima a Chiavenna e a essa intimamente legata). Poco dopo aver ricordato che la Breseña «fece venire a Chiavenna uno predicator lutherano il quale si dimanda Simone Fiorile», Orlandi aggiunse e precisò che la nobildonna lo fece «acciò che se predicasse continuamente, non possendo frate Augustino Mainardo predicare ogni giorno».⁸²¹ Non furono quindi le cinque prediche una conseguenza della contemporanea presenza a Chiavenna di due ministri, ma ne furono invece la causa: già Agostino Mainardo insomma, a dispetto dell'età e degli impegni, se ne era fatto carico per un certo periodo. L'usanza aveva le proprie origini nei tempi in cui a Chiavenna ancora non si era istituita una chiesa formale, ed era continuata anche in quelli immediatamente successivi. Soffermarsi un attimo sull'episodio permette di cogliere alcune delle conseguenze più significative e durature del passaggio dalle prediche delle chiese informali a quelle delle *églises dressées*.

Sul finire degli anni '40 Girolamo Allegretti visitò il borgo alpino proprio quando il conflitto, a lungo latente, tra Agostino Mainardi, Francesco Negri e Camillo Renato era appena deflagrato. Ripercorrendo quell'esperienza a beneficio dei giudici veneziani egli notò che la «divisione de religione»

di succedergli e faceva conto di dividersi i compiti, «siccome *alla giornata* ci andremmo accomodando». Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

⁸¹⁷ Zucchini, *Riforma e società*. Per la menzione dello schisma si veda, fra le altre, pp. 74, 76, 86, 98.

⁸¹⁸ «Il martedì subseguente, predicando il sudetto messer Jeronimo [...]. Il mercoledì et giovedì – continuando il ditto testo – perseverò [...]. Il venerdì poi – seguitando per il medemo testo – nel locho ove dire», Zucchini, *Riforma e società*, pp. 69-70.

⁸¹⁹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 63. I due ministri ascendevano al pulpito a settimane alterne (a partire dalla domenica: cfr. «Hor la domenica seguente, nella quale toccava la sorte del predicare a messer Jeronimo», *ivi*, p. 69 e «La domenica seguente nella quale cominciava la sua settimana di predica», 2 febbraio 1567, ASGR, D II b 3).

⁸²⁰ Se non era lui infatti era certamente un suo congiunto – il cognome è infatti raro – quel «Batista Orlandi» che nel 1567 figurava tra i membri di spicco della comunità e che sottoscrisse uno dei documenti della disputa circa l'attività di Girolamo Zanchi: «Io Batista Orlandi io afermo li sopra scritto et son unito con la Chiesa christiana», Zucchini, *Riforma e società*, p. 100.

⁸²¹ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 708r, 709r.

tra costoro era tanto forte «de modo che uno non voleva andar a la predica de l'altro».⁸²² Tutti e tre insomma predicavano e in modi e tempi per cui, a volere, tutti avrebbero potuto (come già avevano fatto) parteciparvi come uditori.⁸²³ Ciò non può stupire. La popolosa Chiavenna, si è già detto varie volte, era senza dubbio il centro riformato a quell'altezza più importante di tutta la Rezia italofona; qui, a una popolazione locale significativa per qualità e quantità, si mischiava un gran numero di grigioni ed elvetici e, soprattutto di esuli dall'Italia che, magari anche se diretti altrove, vi sostavano per periodi più o meno lunghi, e spesso si insediarono definitivamente: che gli uni e gli altri – ma in particolare i secondi, giunti com'erano da quell'Italia dove la predicazione dell'Evangelio era bandita – avessero sete di sermoni va quasi da sé. Quello che preme notare qui è però un altro punto. Tra Mainardo, Negri e Renato uno solo dei tre, il primo, era un ministro eletto: se sino alla fine degli anni '40 questo fatto non aveva provocato alcun problema (al punto che l'ex-agostiniano aveva frequentato con regolarità i sermoni tenuti da due uomini che, sulla carta, erano nella chiesa semplici fedeli), qualcosa cambiò e, con l'inizio del decennio successivo, solo il piemontese continuò ad ascendere al pulpito. La cosa non è casuale, ma parte di un progetto di cui Mainardo fu indubbiamente, nelle terre soggette, il sostenitore forse più acceso (ma non certo l'unico) che ambiva cioè ad avocare ai ministri eletti e confermati una serie di prerogative a lungo condivise anche da altre figure “laiche”. Quando nel 1553 egli ebbe a lamentarsi dell'attività di Vergerio in Valtellina e della pubblicazione da parte di questi di un catechismo rivolto alle comunità della regione, Mainardo domandò polemicamente a Bullinger «Ait Vergerius *se nolle ministrum evangelii agere vel esse ex nostris*; si ex nostris esse non vult, cur suos catechismos nostro nomine ecclesiis vult obtrudere?» e, dopo varie considerazioni, concludeva «Imprimat, quod volet, modo nulla de nostris ecclesiis fiat mentio».⁸²⁴ Punto della questione, ora che l'ex-vescovo aveva lasciato il ministero, era che egli aveva perso ogni diritto di esprimersi su questioni proprie della vita interna delle comunità, come ad esempio la stesura dei catechismi (sui quali si tornerà fra poco: § 2.II.i.), nulla importava che fosse un credente, meno ancora che lavorasse per convertire la regione. Il piemontese non invocava qui una censura («Imprimat, quod voleb»), ribadiva piuttosto il suo convincimento che determinati compiti fossero di pertinenza esclusiva dei ministri eletti. Centrale in questo processo fu l'ufficio della predica. Pur di essere l'unico predicatore a Chiavenna – mostra sempre la già ricordata testimonianza di Orlandi – Mainardo accettò un impegno (e cioè a dirsi i propri sermoni più quelli un tempo predicati da altri) che era destinato di lì a poco a rivelarsi insostenibile per le sue sole forze.⁸²⁵ Fiorillo, si è visto, giunse a Chiavenna su invito di un personaggio stimatissimo

⁸²² ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 8, fasc. 39, costituito di Gerolamo Allegretti, Venezia, 2 settembre 1550, c. 25r, edito in Renato, *Opere*, p. 233.

⁸²³ Si noti che, quando si ebbero a Chiavenna due ministri, ci si aspettava che il pastore non officiante fosse presente quando l'altro teneva il sermone: cfr. per esempio «in disprezzare il ministerio de messer Simone et abbottinamento [i.e. ammutinamento, diserzione] delli altri della parte sua con lassare le prediche de messer Simone et andarsene a Meso od altrove», Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

⁸²⁴ Agostino Mainardo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 3 settembre 1553, BuKG, I, pp. 318-319 num. 223. Per un inquadramento della vicenda: Zuliani, *I contrasti tra Vergerio e Mainardo*, pp. 49-78.

⁸²⁵ Cfr. «Quando il nostro maestro conoscendo che grave croce è quella de ministri disse a suoi discepoli. Il raccolto è grande ma gl'operai sono pochi», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 84. Si

della comunità quale la Breseña con la precisa intenzione di aiutare Mainardo.⁸²⁶ Il casertano, inoltre, era stato primo catechista della chiesa italiana di Ginevra. Né una cosa né l'altra, e tanto meno i buoni rapporti con l'ex-agostiniano,⁸²⁷ gli evitarono l'andata a Coira per essere esaminato e ammesso al sinodo.⁸²⁸ Nelle chiese italofone insomma, a partire dagli anni '50, la predica divenne, e rimase sino al sacro macello, – con eccezioni che, o erano dettagliatamente regolate, o vennero severamente censurate – prerogativa esclusiva di chi fosse stato esaminato dal sinodo retico quale ministro. La cosa venne sancita da quel decreto del 1557 che, come si è visto, fu redatto e approvato anche grazie all'interessamento diretto dello stesso Mainardo. La rigidità di questa impostazione emerge prepotentemente da tutta una serie di vicende, spesso assai diverse tra loro. Al esempio, nel 1571, quando Girolamo Turriani venne sospeso dal ministero di Piuro, uno dei suoi sostenitori ritenne la decisione non solo e non tanto grave (e risibile) in sé, quanto ingenerosa verso la chiesa locale: «Ma per questo – domandava polemicamente al suo interlocutore ginevrino – hassi da vituperare un ministro *e privar una chiesa pia e cristiana de la predica* e de l'uso de' sacramenti?». ⁸²⁹ La vibrante comunità riformata di Piuro, pur coi suoi seniori e i suoi diaconi, e pure i suoi tanti altri residenti versatissimi in questioni teologiche, era destinata a rimanere senza sermone fintantoché il suo ministro fosse rimasto sospeso. Negli anni dieci del '600, d'altra canto, la comunità di Mesocco, priva di un ministro stabile da vari decenni, non espresse un proprio predicatore laico, ma attendeva pazientemente l'arrivo di questo o di quel ministro inviato (o chiamato) da un'altra chiesa, spesso in modo estremamente saltuario, per partecipare alla predica.

Riservare ai soli ministri il sermone mostrò le corde infatti proprio quando, col nuovo secolo, l'originale abbondanza di candidati atti al pastoralato si era drasticamente ridotta, lasciando molte chiese sguarnite per periodi anche molto lunghi e costringendo i pochi ministri titolari ancora presenti a sfiancarsi facendo veci di supplenza presso questa o quella comunità.⁸³⁰ Dovendo scegliere è comprensibile che si sacrificassero proprio le prediche infrasettimanali. Nel 1606, vecchio e malato, Scipione Calandrini si faceva giusto vanto di non aver messo di ascendere al pulpito: «Tuttavia non resto di predicare *la Domenica* benché con mio gran disagio». ⁸³¹ Né in questa lettera, né in altre di quei mesi, si trova però menzione di sermoni tenuti in altri momenti della settimana. Si tratta di un ufficio che era stato caro a Calandrini – nel 1593 infatti, dialogando coll'arciprete Rusca, gli aveva illustrato il

noti anche come Della Rovere restringeva a un novero preciso e limitato coloro che lavoravano la vigna.

⁸²⁶ Per il periodo chiavennasco della Breseña si veda S. Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna inquieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, Viella, 2012, pp. 283-293.

⁸²⁷ Dei buoni rapporti tra lui e Mainardo fa testimonianza la lettera congiunta a Calvino: CO, XIV, coll. 226-288, num. 1577) che, come ha mostrato Antonio Rotondò, è da datarsi al 1561: Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*, p. 437 n. 106.

⁸²⁸ «Simon Fiorillus», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 7 num. 27.

⁸²⁹ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 640.

⁸³⁰ Cfr. «Et adesso essendo priva la Chiesa di Sondrio, non facilmente potrei lasciar questa. Perché adesso sono quattro chiese vacanti nella Valle. Tal che infine che non sarà provisto almeno a Sondrio, io non farò altro», Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 13 marzo 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

⁸³¹ Scipione Calandrini a Giovanni Federico Salice-Samedan, Sondrio, 24 gennaio 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

«comandamento» per i fedeli evangelici di «*almeno la Domenica* [...] udire la parola di Dio»⁸³² – eppure egli, quando già mancavano tre altri ministri nell'intera valle, non aveva trovato il modo di farsi sostituire da un confratello. Questo avveniva addirittura a Sondrio, la comunità più popolosa, e tra le più ricche, dell'intera Rezia italofona.

i. *Un'uniformità culturale?* Durante le dispute di Tirano (1596) e di Piuro (1597) i ministri riformati recitarono tutti assieme il *Padre Nostro* (mentre i sacerdoti cattolici si astennero: era in volgare). Essi pregarono quindi con i fedeli che si erano radunati per assistere ai colloqui.⁸³³ Popolo e pastori provenivano sia da varie chiese, sia da territori soggetti sia da quelli sovrani. Sempre nel 1597 una grida del commissario di Chiavenna ordinava invece che nelle «prediche e messe», per l'accrescimento spirituale delle congregazioni («che ogni persona intenda et ne possi far profitto, per vivere christianamente et secondo la pura et santa parola di Dio»), si dicessero sempre il *Padre*, il *Credo* e i *Dieci comandamenti* «ad alta voce in lingua volgare et intelligente».⁸³⁴ Ne dava così a stampa i relativi testi. L'opposizione cattolica fu dura: non solo perché le versioni non erano in latino, ma perché avevano tratti palesemente protestanti (l'aggiunta «perciò che tuo è il regno, la possanza, la gloria in sempiterno» al *Padre*, la menzione di «Chiesa universale», per «cattolica», nel *Credo*).⁸³⁵ I due eventi, pur se assai diversi, parlano entrambi dello stesso fenomeno: della raggiunta uniformità liturgica, almeno per le forme dell'orare, tra le chiese riformate della Rezia italofona; il primo mostra come le preghiere fossero divenute condivise e comuni (nessun cattolico, nelle centinaia di pagina che si produssero a margine di quelle occasioni, spesso violentemente polemiche, rinfacciò ai protestanti di pregare tutti «a loro modo»); il secondo che si fosse pronti a sancire tale uniformità in modo istituzionale.

Il valore di queste notizie è chiaro dal punto di vista e storiografico e storico. L'uniformità liturgica è infatti tratto specifico della confessionalizzazione, anche in ambiente riformato; là dove si ebbero visite in chiese calviniste, per fare un esempio, fu proprio sul rispetto dei definiti tratti liturgici che si insistette.⁸³⁶ Liturgia, sia chiaro, non è da intendersi qui come il mero rispetto di disposizioni formali e ritualistiche, ma come la conferma di una unità visibile della vera chiesa mossa dalla convinzione che la Riforma non fosse solo crede da cristiani, ma agire da tali, anzitutto nel culto dovuto a Dio, perché momento in cui lo si santifica e se ne ascolta la Parola. È essa, in questa eccezione, la più immediata delle forme di unità confessionale sebbene, all'apparenza, la più lontana da quella teologica, e sicuramente quella che non può essere ottenuta solo a partire da un consenso di natura dottrinale. Nell'Europa del tempo furono infatti le chiese territoriali – dotate di forti forme di

⁸³² Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 215.

⁸³³ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 21. Nello specifico della disputa di Piuro: «Pastores vere Evangelici flexis genibus apertoque capite preces clara voce et vernacula lingua concipiebant. Precantibus Pastoribus Evangelici omnes genibus positos simul tacite precabantur», StAZ E II 449, c. n.n.

⁸³⁴ *VPAr*, pp. 659-661.

⁸³⁵ *VPAr*, p. 660. Cfr. al riguardo di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, pp. 193-194 (p. 194 in particolare per alcune riflessioni sulla dimensione protestante del testo).

⁸³⁶ B. Vogler, *Le rôle des visites dans les Eglises protestantes et leur utilisation comme source d'histoire religieuse et sociale*, in *Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique. Les visites pastorales en territoires protestants (Pays rhénans, Comté de Montbéliard, pays de Vaud) XVI^e-XVIII^e siècles*, Strasbourg, Librairie Istra, 1975, pp. 95, 97.

autogoverno, e/o coadiuvate da autorità statuali interessate a rafforzare e uniformare i territori loro soggetti – che si dimostrarono capaci, e non senza fatica, di imporre questa nuova omogenizzazione in fatto di riti e di pratiche religiose. E l'una e l'altra furono forze assenti dai Grigioni e dai territori italofoeni da loro controllati: se il sinodo retico preferì occuparsi di materia prettamente teologiche, lo Stato, lasco e acentralizzato, non solo riconosceva, ma favoriva, il particolarismo locale, anche in materia religiosa, financo nelle aree soggette. Quando si guardi così alle vicende delle comunità italofone emerge con chiarezza una lunga ostilità per qualsiasi forma di uniformità liturgica e questo anche in presenza di una diffusa solidarietà ecclesiale, di un'unità *in sacriis*⁸³⁷ e, addirittura, nella mai contestata convinzione di appartenere alla medesima chiesa visibile.⁸³⁸ Il caso da cui si è partiti – il tardo raggiungimento di una conformità almeno nelle forme dell'orare – è eccezione preziosa, e lascia il dubbio che, avessero avuto a disposizione più tempo, esse sarebbero potute giungere a una uniformità più piena, ma resta un'eccezione. Le chiese italofone retiche si configurarono così, per molti versi, come un *unicum* nel continente e, nella sua specificità (fra l'altro di commistione tra tradizione luterana e riformata), merita che gli si rivolga attenzione. I documenti non sono purtroppo espliciti nel dichiarare le ragioni sebbene, una volta messi in fila, è possibile avanzare delle interpretazioni non meramente ipotetiche.

a. *Una Chiesa di chiese sovrane.* Al contrario del resto dell'Europa protestante, non si pubblicò mai una confessione di fede nella Rezia italofoena (o per essa). I ministri sottoscrivevano a Coira la *Confessio raetica*,⁸³⁹ ma – anche al netto di quelli tra costoro che al sinodo non si presentarono mai – una conoscenza di questa tra le congregazioni, se vi fu, non ha lasciato *alcuna* traccia documentaria. Lo stesso dicasi per l'altro documento normativo, la *Confessio Helvetica Posterior*, per la quale non si hanno neppure attestazioni di una circolazione in loco di copie a stampa. Anche ammettendo che questa si ebbe, rimane la questione della barriera linguistica. Della breve, e locale, vita che ebbe la *Confessio maynardica* s'è già detto. A regolare la dimensione teologica, e la vita liturgica, ci pensarono i «catechismi» approvati dalle singole congregazioni. Nel 1567 (o nel 1566) gli oppositori di Girolamo Zanchi a Chiavenna si lamentarono che egli «non vole usare la forma dell'orare secondo il catechismo come è ordinato dalla Chiesa, ma dice non doversi impedire il suo spirito et fa poi le orationi molto assorde» e quindi, ancora, che «ha mutata la forma del catechismo contra la volontà della Chiesa».⁸⁴⁰ Di tale «catechismo» non si conservano tracce fisiche, anche se bastano queste poche notizie per dedurre che contenesse una sezione dedicata alle preghiere comunitarie e che non fosse a stampa (in

⁸³⁷ Si cfr., da una prospettiva rovesciata, quanto si scriveva rispetto al ministro di Piuro Girolamo Turriani: «Ha egli forse dato loro [gli scomunicati delle altre chiese] la cena o altro sacramento?», Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 641

⁸³⁸ Cfr. «Christo, Chrito, Christo è questo l'unico Pontefice e capo de la chiesa, sotto'l cui prencipato tutti noi siamo congiunti ed insieme legati con l'unità de la dottrina e con la scambievole carità fraterna», Florio, *Apologia*, c. 85v.

⁸³⁹ E. Camenisch, *Die Confessio Raetica. Ein Beitrag zur bündnerischen Reformations-Geschichte*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 43 (1913), pp. 223-260. Si veda oggi, per il retroterra che portò alla *Confessio* (utile anche per ricordarsi della costante influenza di Zurigo sulle chiese dei Grigioni) J.-A. Bernhard, *Briefe an Heinrich Bullinger im Blick auf Entstehung, Abfassung und Rezeption der Confessio Raetica (1552/53)*, «Zwingliana», 40 (2013), pp. 37-71.

⁸⁴⁰ Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

quel caso «muta[rne] la forma» come fece Zanchi sarebbe stato impossibile). La sua esistenza e il suo valore normativo sono del resto attestati anche da uno scambio epistolare tra Lentolo e un suo parrochiano, convertito all'antitrinitarismo durante un viaggio d'affari in Polonia. Ancora nel 1581 il ministro gli scriveva infatti «mi havevato protestato starvene alla dottrina del nostro catechismo (nella quale sete stato ammaestrato nella vostra fanciullezza et per gratia di dio è conforme alla parola di dio)».⁸⁴¹ La sua fissazione una volta per tutte e il suo valore normativo risultano una volta di più evidente. La presenza di altri catechismi manoscritti a uso di singole chiese ci è confermato da quello di Sondrio, oggi conservato in una copia coeva a Zurigo, composto – o più probabilmente rivisto, a partire da un precedente – nel 1583.⁸⁴² Reminiscenze della pratica paiono essere sopravvissute sino al primo '700.⁸⁴³ Nel 1611 invece Giovanni Battista Paravicino, ministro a Poschiavo, diede alle stampe uno di questi catechismi col titolo di *L'esamine della S. Cena introdotto nella chiesa di Poschiavo*: non solo esso conferma le tre questioni di cui si discute – la dimensione normativa teologica, la precettistica liturgica, il valore limitato a una singola chiesa – ma, grazie alla lettera prefatoria, ci informa pure che esso non venne composto per la pubblicazione, fosse usato da tempo nella chiesa (evidentemente in forma manoscritta) e che fu la comunità stessa, non il pastore, a decidere per la pubblicazione: «hora che mi conviene mandare in luce il presente esame, che usito in questa mia chiesa al tempo della S. Cena del Signore (e ciò per esortatione d'essa, che lo ha a caro per beneficio della nostra gioventù)».⁸⁴⁴ Qui, fra l'altro, il passo circa le preghiere conferma quanto detto all'inizio, e cioè che, almeno su quel singolo aspetto specifico, le diverse comunità erano giunte a un forma di uniformità. A differenza di altri catechismi a stampa precedenti infatti qui il testo del *padre nostro* non è dato,⁸⁴⁵ ma la conoscenza della sua formulazione è ritenuta certa da parte dei lettori: «Quale è il modo di bene et convenientemente pregare Dio? Quello che insegnò Giesù Christo a gli Apostoli, cioè alla sua chiesa, nel sesto di S. Matheo, che dice, Padre nostro, che sei ne' cieli. etc.».⁸⁴⁶

Comunque, per tornare ai catechismi ad uso delle singole congregazioni, le più ampie attestazioni di cui disponiamo si collocano già nel primo decennio della vita delle chiese visibili e sono

⁸⁴¹ Marchetti, *Una polemica*, p. 293.

⁸⁴² *Catechismus Religionis Christianae ad usum Sondriensis Ecclesiae*, ZBZ, D 157, cc. 484r-500v. Si veda al riguardo Taplin, *The Italian Reformers*, p. 252 e n. 160 e K. J. Rüetschi, *Rudolf Gwalthers Unterstützung des Landesschulprojekts in Sondrio (1582-1584) und seine Meinung über Graubündens Bedeutung in der damaligen Mächtelkonstellation*, in *Bewegung und Beharrung – Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650. Festschrift für Emidio Campi*, herausgegeben von C. Moser et al., Leiden, Brill, 2009, p. 46.

⁸⁴³ Si veda la copia, datata al 1724, del catechismo di un catechismo composto da Tommaso Manella (e non Masella) oggi a Coira su cui ha portato l'attenzione Xeres, *Il pretesto della religione*, p. 13 n. 22.

⁸⁴⁴ G. B. Paravicino, *Al molto Magnifico Signor Michele Lazzerone dignissimo Console di Giustitia, et non meno meritevole Cancelliere dell'ufficio di Tirano*, in *L'esamine della S. Cena introdotto nella chiesa di Poschiavo*, Poschiavo, per Dolfino di Antonio Landolfi, 1611, cc. [Ai]v-Aiir.

⁸⁴⁵ Si cfr. le due versioni vergeriane (tra loro diversi) in Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, p. 491 e [P. P. Vergerio], *Fondamento della Religione Christiana. Per uso della Valtellina*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1553, cc. A3v-A4r. Lo stasso vale pure per il catechismo “familiare” di Francesco Negri: *Brevissima somma della dottrina cristiana recitata da un fanciullo*, [Poschiavo, Dolfino Landolfi, post 1555], c. [B4]r. Quest'ultimo testo è stato studiato da J.-A. Bernhard, *La Brevissima somma della dottrina christiana (~1550) da Francesco Negri – in catechissem per la Vuclina e las valladas grischunas dil sid*, «Annalas da la Societad Retorumantscha», 127 (2014), pp. 7-55 (il testo è edito alle pp. 39-55; 49-50 per il *Padre*).

⁸⁴⁶ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. [Dvii]r.

tutte in un modo o nell'altro legate all'attività di Vergerio. Egli infatti, oramai ministro in Rezia ma con un passato da presule, pubblicò alcuni catechismi rivolti specificamente a comunità della regione. Il primo uscì nel 1550 e aveva per titolo *Uno breve, et semplice modo per informare li fanciulli, nella religione Christiana. Fatto per uso della Chiesa di Vicosoprano et de gl'altri luochi di valle Bregaglia*.⁸⁴⁷ Il testo riciclava un altro catechismo pubblicato dall'esule, adattando però varie sezioni alle specificità locali e alle difficoltà da lui incontrare nel suo magistero. Totalmente nuove era quindi l'aggiunta in appendice di una lunga *Oratione publica che suol fare il Ministro della detta Chiesa di Vicosoprano*.⁸⁴⁸ Si tratta di quel genere di preghiere che, si è visto, sappiamo con sicurezza essere presenti, e con valore normativo, nei catechismi delle chiese italofone un quindicennio dopo. Comunque, il titolo dell'opera, alcune parti dell'*Oratione* stessa («Padre celeste, benigno padre. Noi tuoi figliuoli qui uniti insieme, et tuo popolo della terra di Vicosoprano, et de gl'altri luochi circonvicini») e quindi il fatto stesso d'averla data alle presse mostrano come Vergerio volesse applicare all'intera Bregaglia, non solo alla chiesa che lo aveva eletto, una forma di supervisione ecclesiastica che trovava la propria giustificazione nel modello neotestamentario dell'episcopato paolino.⁸⁴⁹ Come si vedrà fra poco queste ambizioni sono ulteriormente confermata da altre notizie di cui disponiamo, ma paiono lampanti quando si ricordi che egli, in occasione dell'*affaire Renato*, ottenne di venir scelto quale «visitatore ordinato dal sinodo de' predicanti» per le chiese di lingua italiana.⁸⁵⁰ Fu il primo e rimase l'unico. Sul finire del 1552, oramai ai ferri corti coi propri parrochiani, egli lasciò la Bregaglia per la Valtellina. L'anno dopo pubblicò quindi un nuovo catechismo, ufficialmente da «laico», il *Fondamento della religione christiana per uso della Valtelina* (includendo evidentemente nel termine anche la Valchiavenna). La cosa provocò una fortissima reazione da parte di Mainardo: motivo principale fu proprio il parlare da parte dell'istriano a nome di comunità che non lo avevano eletto. In questa sede non c'è comunque bisogno di tornare a illustrare l'intera vicenda:⁸⁵¹ basti ricordare che, per provare a sistemare le cose, Vergerio, sempre in quell'anno, stampò quello che si potrebbe definire una versione riparatrice dello stesso scritto. Essa era ampiamente rimaneggiata nelle parti riguardanti i sacramenti, e con però una significativa variante nel titolo (Atanasio era un celeberrimo *nom de plume* dell'istriano): il *Fondamento della religione christiana per uso*

⁸⁴⁷ Il catechismo è pubblicato in Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, pp. 482-497.

⁸⁴⁸ Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, pp. 496-497.

⁸⁴⁹ F. Zuliani, *Pier Paolo Vergerio: ministre ou évêque de Vicosoprano? Des modèles pastoraux et ecclésiastiques concurrents dans les Grisons italianophones (1549-1553)*, in *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles XVI^e-XVII^e siècles*, sous la direction de J. Léonard, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 277-294.

⁸⁵⁰ «messer Pietro Paolo Vergerio, ministro di Vicosoprano et visitatore ordinato del sinodo de' predicanti», soprascritta dell'abiura di Camillo Renato, Chiavenna, 19 gennaio 1551, pubblicato in Renato, *Opere*, pp. 233-241 (p. 240 per la firma). Il documento ha suscitato un certo scetticismo: cfr. «Vergerio was now signing himself as “the visitor of the synod of preachers”. This title appears to be one to which the ambitious ex-bishop aspired rather than one to which he had been duly appointed», G. H. Williams, *Camillo Renato (c. 1500-1575)*, in *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, edited by J. A. Tedeschi, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 166. Non pare però il caso: «è piaciuto alla Sinodo della città di Coira di farvi visitatore delle chiese del S. Vangelo, le quali sono nel dominio delle tre Lighe degli Magnifici Signori Grissoni», Cermenati, *Al R. M. Piero Paolo Vergerio*, in *De gli autori, et compositori*, c. 5r (e si noti che a parlare era un locale, non un esule).

⁸⁵¹ Per la quale si veda invece Zuliani, *I contrasti tra Vergerio e Mainardo*, pp. 49-78.

di quella parte di Valtelina, dove ministra Athanasio. Al di là delle questioni dottrinali, Vergerio accettò di limitare il catechismo all'uso delle sole comunità di cui egli era il ministro (o si riteneva tale: l'elezione non si poté avere, perché egli fu allontanato dalla valle, ma non pare improbabile che, quando pubblicò, si aspettasse di ricevere al più presto un riconoscimento ufficiale).⁸⁵² Che questi catechismi – in cui a una parte teologica si affiancavano norme culturali e liturgiche – fossero intesi a uso esclusivo delle singole chiese lo conferma anche un ulteriore dato. Sempre Mainardo, informando Bullinger della vicenda, gli scrisse che «Habemus – il ministro si faceva qui portatore delle istanze delle comunità riformate delle terre soggette – nostros cathechismos».⁸⁵³ Forse non è ridondante ricordare che, a questa altezza, nessuno catechismo erano stato stampato per, o da, una delle tante chiese della regione o da un ministro che le serviva. Comunque, al di là dei catechismi che Vergerio diede alle stampe, tutta un'altra serie di episodi e di scritti conferma la profonda convinzione del vescovo esule – di contro quanto credessero i suoi colleghi ministri – che fosse necessaria per le chiese italofone una struttura più solida (e quindi genarchica) e usi culturali comuni e uniformi.

Vergerio affrontò la questione da subito, sebbene alla lontana. Già nel luglio 1550 egli inviò ai confratelli rimasti in Italia una lettera circa Ginevra, prontamente data alle stampe, l'*Epistola nella quale sono descritte molte cose della città e della chiesa di Geneva*. Se la sua seconda parte era un accorato invito ai «fratelli» e agli «amici» a smettere le simulazioni e gli infingimenti e quindi a lasciare la Penisola adottando l'esilio, la prima si focalizzava nella descrizione dettagliata della vita sul Lemano. Tale trattazione indugia lungamente, e nel dettaglio, nel tratteggiare le istituzioni ecclesiastiche locali, i meccanismi interni, il culto e così via, presentati però non come opzioni più o meno preferibili ad altre, ma come quelle adottate nella città che non aveva paragoni nell'essere «tanto avanti» nell'aver «accettato lo Evangelio et di haversi riformato» di conseguenza.⁸⁵⁴ L'invito a espatriare, però, non era ristretto alla sola città di Calvino, ma che per chi sapeva leggere parlava proprio della Rezia italoфона: «Geneva cortesemente vi riceverà, et anco altre terre, le quali sono secure, et commode, et poco dalla Italia discoste».⁸⁵⁵ Comunque, che Vergerio vi fosse giunto mosso dalla precisa ricerca di modelli è dichiarato dalla stessa lettera introduttiva dove si faceva presente che l'ex-vescovo era arrivato a Ginevra «mentre che egli andava visitando alcune chiese» (non, si noti anche confrontando il titolo dell'opuscolo, altre città).⁸⁵⁶ Nella medesima occasione il semi-anonimo prefatore – si firmava «Gio. G. Pa.» ed era con ogni verosimiglianza un valtellinese, forse un Paravicini? –, che era chi aveva voluto mettere i soldi perché l'opuscolo fosse stampato, chiudeva parlando di «questo tempo, nel quale il Signore mostra di voler far qualche cose nella Italia, et altrove».⁸⁵⁷ Il momento, come si è tante volte già ricordato, era

⁸⁵² Sul ministero di Vergerio in Valtellina si cfr. quanto da lui affermato scrivendo a Cristoforo del Württemberg (Coira, 10 agosto 1553): «Mea Vallis Tellina, ubi habeo ministerium et tuguriolum, laborat magna pestilentia», *BChVe*, p. 55 num. 4.

⁸⁵³ Agostino Mainardo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 3 settembre 1553, *BuKG*, I, p. 319 num. 223.

⁸⁵⁴ Vergerio, *Epistola*, p. 6.

⁸⁵⁵ Vergerio, *Epistola*, p. 27.

⁸⁵⁶ Vergerio, *Epistola*, p. 3.

⁸⁵⁷ Gio. G. Pa., *A Fratelli d'Italia*, in *Epistola*, p. 3. Cfr. anche, *ibidem*, «egli ad alcuni suoi amici scrisse domesticamente et mandò via scritta a penna la lettera che qui vedrete, la quale a me è parsa tale, che paresse per molti conti eccitare et giovar dove ella fosse letta. Adunque acciò che ella possa esser a

quello in cui le comunità dei territori soggetti iniziavano ad organizzarsi in chiese visibili. Non può stupire così che Vergerio attinse proprio all'esperienza ginevrina per tentare di organizzare la vita culturale della "sua" Vicosoprano e dintorni secondo un ordine nuovo: ciò pare specialmente evidente per quell'*Oratione publica* che egli non avrebbe potuto semplicemente mutuare dal suo passato di vescovo cattolico.⁸⁵⁸ Il rapporto con il modello ginevrino non fu però semplice come si sarebbe tentati di immaginare. Se in alcuni casi si fece presente una identità tra ciò che si faceva sul Lemano e in Rezia («il battesimo de fanciulli [...] si fa con quella semplicità et purità che usano le altre chiese Christiane di Helvetia et di Germania»)⁸⁵⁹ il bisogno sentito dall'ex-vescovo di giustificare alcune pratiche – «Danno il pane azzimo (per concordare con alcune vicine chiese, che così usano)»⁸⁶⁰ – mostra come le differenze non mancassero, anche su questioni non propriamente secondarie. Il confronto, come si vedrà, tra le pratiche di Ginevra e quelle retiche indica che, a dispetto dell'importanza della città di Calvino, le chiese italofone mantennero già al tempo (come poi manterranno) una indipendenza smaccata in queste materie; i segni di una convergenza, che non si avvicinò però mai davvero a una uniformità, si hanno solo molto più avanti nel secolo, grazie, pare lecito ritenere, al trasferimento in Rezia di ministri formati nell'Accademia fondata da Calvino e al sempre più frequente spostamento dei pastori da una chiesa all'altra.⁸⁶¹ Tra gli aspetti del modello ginevrino che parevano degni di nota al Vergerio vi era quello episcopale, pur nelle specifiche che si sono già accennate. Egli lo menzionò esplicitamente, pur con le dovute cautele, quando scrisse che «tali solevano essere le ordinationi degli antichi vescovi»,⁸⁶² ma lo si ritrova anche nella parte del testo in cui si menzionano Calvino e la sua opera: «spesse volte va visitando – culmina il passo – le chiese circumvicine suddite a suoi signori».⁸⁶³

molti comunicata, et massimamente in alcuni luochi, ne quali io so che quella parte ultime dove delle dissimulationi et de impiastri si parla è molto necessaria, l'ho voluto non havendo tempo di farne copie far stampare et spargerla in gloria di Dio».

⁸⁵⁸ Cfr. «Vi si fa la publica oratione et si prega per tutti li Re et prencipi et per tutti gli statii», Vergerio, *Epistola*, p. 11 e «Padre santissimo, ti preghiamo per tutti i Principi, Re, & popoli Christiani» (Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, p. 497).

⁸⁵⁹ Vergerio, *Epistola*, pp. 11-12. Sul valore dato alla definizione di semplicità e purità si tornerà.

⁸⁶⁰ Vergerio, *Epistola*, p. 12. Si è già ricordato che, nei mesi, se non nelle settimane, precedenti, Vergerio aveva già inviato ai confratelli italiani due lettere dedicate a come si celebrassero battesimo e cena in Rezia. Trattandosi degli stessi interlocutori bisogna ritenere che i paragoni, impliciti ed espliciti, erano precisamente con questi due testi precedenti e quindi, per tirare le somme, con la chiesa di Chiavenna (e forse di Vicosoprano).

⁸⁶¹ Per questa istituzione, si veda, in generale, K. Maag, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education*, Aldershot, Ashgate, 1995.

⁸⁶² Vergerio, *Epistola*, p. 14.

⁸⁶³ Vergerio, *Epistola*, p. 15. Per Vergerio e il concetto di vero vescovo (oltre a quanto detto in Zuliani, *Pier Paolo Vergerio: ministre ou évêque*, pp. 277-294) si veda anche [P. P. Vergerio], *A' miei carissimi in Cristo e onorati fratelli della Valtellina, Chiavenna, e Piur. Che concilio desiderino gl'amatori della nascente dottrina del Vangelo. E che concilio si celebri tuttavia in Trento*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart, 1562], cc. Biv-Biir. Per l'opera si veda Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, p. 318 num. 168. Per Calvino in quanto vescovo di Ginevra agli occhi degli esuli italo-foni si noti – e a parlare era persona legata a doppia mandata a Vergerio – «Mi ricordo, che ragionando io una volta con uno episcopo Francioso [e cioè Giovanni Calvino], e vero ministro della parola di Dio, delle scritture et altre cose che questo finto Re [Liberio Arbitrio] adduce in suo favore...», Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, p. 204. Sempre per un italo-fono si veda anche la lettera di Giampietro Buschetti a Calvino (Chieri, 7 settembre 1549), *CO*, XIII, col. 378 num. 1257. L'uso di chiamarlo vescovo fu del resto lungo a morire, anche fra i

Preme ricordare, anche a costo di essere ridondanti, che di lì a pochissimo Vergerio rivendicò per sé il titolo di *visitatore* e che si presentò incaricato non solo del «popolo della Terra di Vicosoprano» ma anche «de gl'altri luochi circonvicini».

Che nella Rezia italoфона vennero fatti cadere nel vuoto i suggerimenti, più o meno allusi, di Vergerio affinché si adottassero le forme di vita cristiana implementate a Ginevra (supervisione episcopale compresa) lo mostra assai bene un altro opuscolo fatto stampare sempre dall'istriano. In questo caso i suoi inviti velati lasciarono il posto a proposte esplicite. Si tratta della traduzione di una sezione dell'ordinanza ecclesiastica di Jan Łaski per le *stranger churches* londinesi (delle quale egli era appunto il *supervisor*) e ha per titolo *Forma delle publiche orationi, et della confessione et assolutione, la quale si usa nella chiesa de forestieri, che è nuovamente stata instituita in Londra*.⁸⁶⁴ Il volume, purtroppo non datato, è comunque collocabile tra il 1551 e il 1552.⁸⁶⁵ Vi sono illustrate alcune forme culturali: un'esortazione del ministro («con queste, over simil parole, eshorta la chiesa a far oratione»), una «Oratione avanti la predica», un'altra «dopo la predica», quindi una per i «giorni di Domenica la mattina», infine la «Forma della assolution» terminata a sua volta da una «oratione per tutte le necessità della chiesa». ⁸⁶⁶ Più ancora di questi testi a risultare preziosa per la nostra analisi è la stringata introduzione firmata da Vergerio e indirizzata «a ministri et predicatori delle chiese di magnifici signori grisoni». Vi si affermava che, «essendomi molto piaciuta questa forma di orationi publiche et della confessione et assolutione, la quale nuovamente mi è stata mandata da Inghilterra», egli l'aveva «voluta [...] tradurla et portarvila stampata, accioché tutti insieme la possiam comodamente considerar nel prossimo sinodo, et diliberar se fosse bene che noi l'havessimo ad introdurre nelle chiese nostre». ⁸⁶⁷ Aggiungendo, subito dopo il punto, «A beneficio et difension delle quali noi dobbiam, cari fratelli in Christo, vigilar et attender con maggior diligentia, et fervor». Come già accennato l'ambizione uniformatrice si fa qui esplicita mentre la stampa preventiva dei volumetti – in un contesto in cui neppure i catechismi erano stati dati alle presse! – mostra l'intenzione dell'esule istriano non solo di forzare la mano, ma di poter passare

francesi: ancora nel 1561 la chiesa riformata di Aisy-sur-Thil gli si rivolgeva chiamandolo «evesque et surveillant», *ivi*, XIX, col. 34 num. 3558.

⁸⁶⁴ J. Łaski, *Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia, instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem Eduardum, eius nominis sextum, anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Privilegio suae Maiestatis*, [Francoforte sul Meno, 1555], pp. 61-82. Giusto un accenno alla traduzione vergeriana si ha in J. Becker, *Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lasco's Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 265 e n. 38.

⁸⁶⁵ [P. P. Vergerio], *La forma delle publiche orationi, et della confessione, et assolutione, la qual si usa nella chiesa de forestieri, che è nuovamente stata instituita in Londra (per gratia di Dio) con l'autorita et consentimento del Re*, [Zurigo, Andreas Gessner il Giovane e Rudolf Wyssenbach, 1551/1552]. La stampa è datata al 1551 in Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, p. 283 num. 65 (seguito da Pierce, *Pier Paolo Vergerio*, p. 233); opta per il 1552 (pur con un punto di domanda dubitativo) il catalogo della Zentralbibliothek di Zurigo. Una datazione bassa (preferita da chi scrive) è supportata anche dal confronto con *Unity in Multiformity: The Minutes of the Coetus of London, 1575, and the Consistory Minutes of the Italian Church of London, 1570-1591*, edited by O. Boersma and A. J. Jelsma, London, Huguenot Society, 1997, p. 21 e n. 57. I due studiosi, tra i pochi ad aver lavorato di recente sull'opuscolo, ne collocano infatti l'uscita «probably before 1553» ma, descrivendo in nota l'edizione, registrano «No date, but approximately 1553».

⁸⁶⁶ [Vergerio], *La forma delle publiche orationi*, c. A3r-[A8]r.

⁸⁶⁷ [Vergerio], *La forma delle publiche orationi*, c. A2r.

immediatamente dalle parole ai fatti (disseminando quindi l'opuscolo in ogni chiesa della regione). Vergerio teneva duro insomma, ma se qualcosa aveva comunque appreso dai suoi precedenti tentativi era che si dovesse passare dal sinodo di Coira e quindi, in ultima istanza, dall'autorità che a esso conferivano i «magnifici signori grisoni». Grazie in particolare alle corrispondenze ecclesiastiche oggi a Zurigo possiamo poi avvederci della sistematicità e ampiezza dei piani dell'esule e di come l'uniformità liturgica fosse – anche nel suo caso, come del resto è sempre – parte di un progetto più vasto di disciplinamento e centralizzazione. In sostanziale contemporanea a quell'invito collettivo ad adottare il testo e a «vigilar», Vergerio continuava infatti a fare pressioni perché il sinodo lo riconoscesse visitatore delle chiese italiane; «inquisitorem seu visitatorem» faceva notare non senza polemica Gallicius.⁸⁶⁸ Una lettera di Comandar dell'aprile 1552 mostra del resto il ruolo e le funzioni che egli rinveniva intrinseche a quel titolo: «etiam ambivit, ut potestatem haberet visitandi ecclesias et pastores alium deponere, alium substituere».⁸⁶⁹ Anche in questo caso non se ne fece niente; i tempi suggeriscono però che questi suoi piani contribuirono a renderlo sempre di più *persona non grata* a Vicosoprano e nelle chiese vicine.

Non si può fare una colpa a Vergerio, ex-nunzio ed ex-vescovo, per avere cari quei modelli. Coerentemente anzi egli, di lì a pochi mesi, dopo il fiasco della Valtellina, lascerà la Rezia per andare a collaborare strettamente con un principe tedesco desideroso di applicare una Riforma ben organizzata e gerarchizzata (replicando, di fatto, strutture diocesane).⁸⁷⁰ La vera questione che il suo caso suscita è un'altra: avendo a mente la riconosciuta competenza dell'istriano in materia di disciplina ecclesiastica, e quindi la grande stima di cui godeva in loco (ancora nel 1552), come è possibile che non solo i modelli da lui proposti ebbero di così poca fortuna, ma che trovarono invece un'ostilità fortissima, oltre che diffusa. Sarà forse uno di quegli scherzi che giocano le fonti, ma non disponiamo di *una* singola voce che si esprime a favore dei piani di Vergerio e del modello di chiesa da lui propugnato con tanta forza e determinazione.⁸⁷¹ Solo un quindicennio dopo, a Chiavenna, si accusò Girolamo Zanchi, neo venuto nella regione, «di volersi usurpare il grado di *superintendente* a tutti gli altri», trovando però «ostacolo a questo suo *ambizioso disegno et pravum*».⁸⁷² Al contrario, sappiamo che fosse normale – e che tale

⁸⁶⁸ Cfr. «Ipsum volumus creare inquisitorem seu visitatorem in nostris Foederibus, quod saepe iam petere est ausus a nobis et nihilominus libris impressis est sparsum per Italiam Petrum Paulum Vergerium visitatorem esse in dicione dominorum Trium Foederum», Philipp Gallicius a Heinrich Bullinger, Coira, 29 febbraio 1552, *BuKG*, I, p. 242 num. 179. Vergerio parlava già a nome delle chiese. Cfr. ad esempio «volendo io inconstantemente tenere difesa la doctrina dele chiesie nostre», nella lettera a Cristoforo Madruzzo, Vicosoprano, 20 ottobre 1551, W. Friedensburg, *Eine Streitschrift des Vergerio gegen das Trientiner Konzil von 1551*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 8 (1910-1911), p. 333. «Chiese nostre» è termine tecnico: § 1.IV.ii.

⁸⁶⁹ Johannes Comandar a Heinrich Bullinger, Coira, 5 aprile 1552, *BuKG*, I, p. 247 num. 181.

⁸⁷⁰ Utile il confronto con la sintesi di J. M. Estes, *Johannes Brenz and the Institutionalization of the Reformation in Württemberg*, «Central European History», 6 (1973), pp. 44-59.

⁸⁷¹ Discorso diverso è che lo potessero sostenere alcuni suoi stretti collaboratori, come ad esempio Guido Zonca. Se così fosse però il loro silenzio a mezzo stampa sarebbe ancora più significativo.

⁸⁷² L'imputazione è una delle accuse rivolte a Zanchi dalla chiesa di Chiavenna nel celebre manuale degli anni 1566/1567: Zucchini, *Riforma e società*, p. 63. Non pare fossero accuse infondate. Difficile che fosse farina del sacco di Agostino Curione il fatto che in una lettera del 1565 chiamasse Zanchi, vedovo di sua sorella, «vigilantissim[us] clavenensis ecclesiae Antist[es]»: *De quatuor Caeli Secundi Curionis filiarum vita atque obitu pio et memorabili epistolae aliquot una cum diversorum epitaphiis*, Basileae, apud Petrum Pernam, 1565, p. 3 (la missiva, da Basilea, 1 agosto 1565, è pubblicata alle pp. 3-7).

argomentazione fosse portata avanti dagli “ortodossi” persecutori di eretici – ritenere vari aspetti della vita religiosa e culturale *adiaphora*.⁸⁷³ La reticenza delle comunità riformate italofone ad adottare forme di uniformità culturale e di supervisione episcopale,⁸⁷⁴ fra l’altro, non paiono avere a che fare in alcun modo con un senso di unità confessionale capace, al contrario, di superare le barriere politiche e materializzato addirittura nella comunione *in sacris* (§ 1.IV.i.). Si possono richiamare il senso di gelosa autonomia autarchica delle singole congregazioni, l’orgoglio di nascite poligenetiche, pure una certo zelo tipico da guardiani dell’*Heimat*, ma il punto vero sembra continuare a eludere. Lo fa, si è convinti, perché il genere di idea di chiesa che era vivo al tempo nella Rezia italoфона, e lo rimase ancora per decenni, era un modello oramai scomparso dal resto d’Europa, dove pare strano cercarlo a questa altezza temporale, spazzato via da un evento tragico e senza appello: era una riforma della vita cristiana compiuta a partire dalle chiese di villaggio – purgate dalle idolatrie, capaci di fare carità perché rimaste in possesso delle decime, dotate finalmente di un clero, residente, veramente pio e santamente devoto, eletto, e al caso deposto, dagli stessi parrocchiani che lo stipendiavano – una riforma che si faceva Riforma nella sommatoria, ideale, di tutte le chiese di villaggio (e poi di città) dell’ecumene cristiano, finalmente liberate dal giogo della supervisione di papi, vescovi e abati mitrati; una Riforma che non sentiva l’urgenza di alcuna uniformità culturale perché, ritrovandosi tutti negli stessi principi che la muovevano, era rispettosa delle scelte delle singole chiese e fiduciosa nell’obiettivo condiviso. Era la Riforma del *Gemeiner Mann*, dell’uomo comune, prima portata in auge e quindi spazzata via dalle guerra dei contadini,⁸⁷⁵ ma sopravvissuta in Rezia grazie a quegli articoli di Ilanz,⁸⁷⁶ prestissimo datati ma rimasti intoccabili, a loro volta innestati su un particolarismo alpini che, da decenni (se non da secoli),

⁸⁷³ Cfr. attorno al 1571 le critiche agli ortodossi di Mino Celsi (o chi per lui): «Or non hanno i vostri medesimi fino a ora predicato ch’ella è cosa adiafora?» Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 640.

⁸⁷⁴ Se Florio poteva ancora discutere del «vero vescovo» di matrice paolina, pur imputando ai presuli cattolici di non conformarsi a quel modello («il vero Vescovo debbe havere tutte le condizioni che da la parola di Dio gli sono assegnate [...] ma si per esser tale quale la divina ordinatione vuole che egli sia, cioè irreprensibile, marito d’una moglie, svegliato, sobrio, modesto, racchetator di forestieri, atto a insegnare, non dedito al vino, non battitore, non bruttamente appetitor del guadagno, ma modesto, alieno dal combattere e da l’avarizia [...] dove la vigilanza loro?», Florio, *Apologia*, c. 67r), si tratta di un aspetto che, nel corso dei decenni, si perderà completamente. Trattando appunto dei vescovi Calandrino risponderà polemicamente a Rusca che «il Ministerio, o la Potestà ecclesiastica, è un solo, o una sola: del quale, o della quale, tutti i Pastori sono partecipi in solido, cioè ugualmente, e non l’uno più dell’altro», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 201.

⁸⁷⁵ In generale si veda la celebre raccolta di saggi di P. Blickle, *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998 anche se, data la prossimità geografica (e gli stretti legami con Zurigo) il confronto obbligato è al caso tirolese per il quale rimangono preziosi i saggi (non sempre concordi) di G. Politi, *Gli statuti impossibili. La rivoluzione tirolese del 1525 e il «programma» di Michael Gaismair*, Torino, Einaudi, 1995 e A. Stella, *Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l’utopia di un repubblicanesimo popolare*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁸⁷⁶ I. Saulle Hippenmeyer, *Die Ilanzer Artikel als Rechtsgrundlage im Kampf um eine kommunale Kirche: Beispiele aus der Gerichtspraxis der Jahre 1526-1528*, in *Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext*, pp 63-78. Si noti come Ulrich Pfister, trattando proprio della chiesa grigiona uscita dalla stagione degli Articoli di Ilanz, abbia parlato convincentemente di una «Kommunalisierung der Kirche» (“comunalizzazione della chiesa”), U. Pfister, *Konfessionskirchen, Glaubenpraxis und Konflikt in Graubünden, 16.-18. Jahrhundert*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2012, in particolare p. 39.

ambiva a quell'indipendenza assoluta in materia religiosa.⁸⁷⁷ Che nella Rezia italoфона, proprio grazie alle chiese riformate, tali istanze sopravvissero è confermato indirettamente, ma in modo che si ritiene ineludibile, dall'improvviso insorgere, nel 1572 a Sondrio e dintorni, di una rivolta, supportata dai ministri ma portata avanti soprattutto da contadini cattolici, contro le decime, a meno che destinate «esclusivamente al mantenimento del culto e dei suoi ministri».⁸⁷⁸

ii. *Il culto domenicale*. Pur nella sostanziale autonomia delle singole comunità, e però sotto l'intermittente influenza e di Zurigo (via Coira) e di Ginevra, le chiese italofone svilupparono comunque un proprio culto, anche se non un proprio rito; l'assenza di voci scandalizzate da parte cattolica – e i cattolici, si è già ricordato, frequentavano spesso le chiese evangeliche (§ 1.II.v.) – bastano a suggerire che non vi dovessero essere differenze radicali almeno nelle forme generali (non così nelle parole specifiche), specialmente più il tempo passò. Si è già visto come, sulla fine del '500, almeno le preghiere erano oramai condivise. I ministri che servirono più di una chiesa dovettero giocare un ruolo non da poco nell'agevolare il convergere verso forme sempre più uniformi. Certo non solo è possibile, ma probabile, che sopravvissero più o meno a lungo usi e particolarità locali. Urge ribadire quindi che questa uniformità non venne mai imposta in maniera formale. La situazione documentaria comunque, almeno al momento, non permette di verificare con precisione come e dove si ebbero tali differenze, né di stabilire sistematicamente dove furono più forti le influenze esterne. Anche avendo presente tutto ciò pare utile provare a mettere in ordine i dati che disponiamo e tentare di tracciare un quadro – si vorrebbe non troppo idealizzato – di come si svolgesse quel culto domenicale che tanta importanza ebbe per i riformati italoфoni: era infatti il momento in cui la congregazione si riuniva e annunciava l'Evangelio, che fu il vero e proprio centro della vita religiosa dei riformati italoфoni della Rezia, locali come stranieri, residenti come viaggiatori.

La *predica* si teneva la mattina; la annunciava il suono delle campane.⁸⁷⁹ Là, come a Chiavenna, dove gli evangelici disponeva di un tempio esclusivo, ciò implicava presumibilmente a un'ora prefissa.⁸⁸⁰ Nel caso degli edifici misti il decreto del 1557 sancì, con una definitezza che non si potrà più contestare, che «quelli quali sono dela messa siano anteriori in far celebrare la messa».⁸⁸¹ Se il fatto dava ai protestanti un'ottima ragione per scampanellare mentre i cattolici erano ancora congregati,⁸⁸²

⁸⁷⁷ Fondamentale a questo riguardo è *La Chiesa «dal basso». Organizzazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del medioevo*, a cura di S. Boscani Leoni e P. Ostinelli, Milano, FrancoAngeli, 2012: cfr. in particolare i saggi di B. Kümin, *La parrocchia «dal basso»: strutture comunali e vita religiosa a nord delle Alpi nel tardo medioevo*, pp. 17-33 e I. Saulle Hippenmeyer, *Forme di controllo «dal basso» del patrimonio ecclesiastico nelle comunità grigionesi del tardo medioevo*, pp. 123-135.

⁸⁷⁸ Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*, pp. 408-419.

⁸⁷⁹ Cfr. «Le campane delle quali [si] servono ancora li contrarii [i.e. i protestanti] per li morti, predica et catechismo», *VPAr*, p. 505.

⁸⁸⁰ «più volte che l'ho veduta fuori di casa l'ho veduta per occasione che ella andava verso la Chiesa delli heretici all'hora della predica e delle loro cerimonie», costituito di Giacomo Bellesino, Verona, 1 agosto 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 710r.

⁸⁸¹ ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

⁸⁸² A Montagna così, nel 1557, non solo si ordinava che i protestanti non sarebbe potuti entrare nel tempo avanti le 10 del mattino e prima che tutte le funzioni cattoliche fossero terminate anche nelle

quest'ultimi non persero le occasioni di tirarla tanto per le lunghe da rendere impossibile agli evangelici terminare prima di pranzo (al punto che i magistrati grigioni dovettero legiferare al riguardo).⁸⁸³ A Brusio, terra sovrana e pertanto non sottoposta alle regole imposte nel 1557, la maggioranza cattolica dovette trovare preferibile – forse per evitare proprio gli scampanellii? – officiare dopo gli evangelici e non aspettava un minuto, terminata la predica, per introdursi in chiesa, al punto che Gaffori sentì l'urgenza di suggerire ai ministri futuri che l'«emenda publica» dei rei – una pratica che nelle chiese di cui egli era già stato pastore era solita tenersi a sermone finito – si facesse piuttosto «avanti si comincia la predica, subito ch'egli è in pulpito, sendo dire che entrano doppio predica subito i papisti». ⁸⁸⁴ Al sacerdote Giovanni Tuana parve esecrabile tutto quel affrettato “alternarsi all'altare” degl'uni e degl'altri,⁸⁸⁵ reso tanto più urgente e pressante dal fatto che la domenica l'edificio, terminati gli uffici, fosse impiegato anche per i rispettivi catechismi, con quello protestante che seguiva il cattolico, rinnovando il tira e molla.

Comunque, i fedeli, i visitatori e i curiosi prendevano posto seduti, separati uomini e donne.⁸⁸⁶ Se non si può escludere che, là dove i servizi si tenessero in chiese condivise, i patrizi riformati pretendessero di continuare a sedere nelle vecchie panche di famiglia, non c'è nessuna indicazione che nei nuovi templi riformati si costruissero appositamente banchi gentilizi. Visto poi che, per le «congregazioni pubbliche», si prescriveva esplicitamente che i membri della comunità prendessero posto in chiesa «per ordine e specialmente le persone graduate, se ve ne sanno dell'evangelio, li nobili e vecchi etc.»,⁸⁸⁷ si cava l'impressione che queste regole non valessero comunemente. Sappiamo infatti da altre fonti che nelle congregazioni si potevano vedere – e non senza che qualcuno se ne dispiacesse – «discalzi e malvestiti» affiancati a «alcuno figliolo nobile e ben vestito». ⁸⁸⁸ In ossequio a quel *decoro* cui erano tenuti i riformati, e le donne in particolare (§ 3.V.i.a. & 4.I.iv.), ci si aspettava che quest'ultime fossero tutte velate (e le *scuffie* abbondano così negli inventari dei beni degli evangelici, incluse le meno

chiese vicine di San Giorgio e Santa Maria: «nec possint etiam aliis diebus ingredi et predicare ut supra nixi post quartam horam diei et nisi finitis omnibus officiis exclesiasticis in dictis ecclesiis circumvicinis dicto loco fiendis ac solitis letaniis fieri solitis in dicto communi Montanee», Prandi, *La piccola comunità*, p. 98 (ma cfr. anche quanto detto a p. 94).

⁸⁸³ Come a Teglio, nel 1589, quando si ordinò «Lasciando la prima hora alli catholici e il resto alli evangelici, con modo però e forma tale che l'uso della prima ora non impedisca l'uso della seconda», Negri, *La comunità protestante*, p. 161.

⁸⁸⁴ APRB, libro 4, c. 7v.

⁸⁸⁵ «Certatim ad aras currebatur, capite contexto», Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 73-74.

⁸⁸⁶ Cfr. l'*obbligo* del 1608 per il nuovo tempio di Chiesa Val Malenco: «si faccia in esso tempio un pulpito e banche per li huomini e per le donne, conforme alle banche dell'infrascritto tempio di S. Iacopo, le quali siano fatte per mano di mastri», Masa, *Fra curati cattolici*, p. 278.

⁸⁸⁷ «Quando il Colegio si congrega, sentandosi per ordine alla tavola di là e di là dal Ministro quei che ponno due seniori da una parte, l'alto dall'alto, e consequentemente li diacono, o il ministro in capo, e li seniori e diacono per ordine, e questo pur si farà quando si farà congregatione publica. Appresso loro poi sederanno li altri per ordine e specialmente le persone graduate, se ve ne sanno dell'evangelio, li nobili e vecchi etc.», APRB, libro 4, c. 5r.

⁸⁸⁸ È il caso di Mossino nel 1567: «con alcuni disse ramaricarsi tutto quando si veda inanzi de i discalzi e malvestiti e per lo contrario dilettersi vedendo alcuno figliolo nobile e ben vestito», Zucchini, *Riforma e società*, p. 105

abbienti).⁸⁸⁹ Il ministro non indossava paramenti propriamente detti; l'immagine della collezione wickiana in cui è rappresentato in più scenette l'attentato al ministro Lorenzo Dell'Aglio, intento a predicare sul pergolo di Mello,⁸⁹⁰ lo raffigura con indosso una giubba marrone, per foggia e colore diversa da quella dei fedeli convenuti ad ascoltarlo. Con ogni verosimiglianza la scena è più uno specchio di abitudine zurigane piuttosto che grigione, ma l'influenza delle prime sulle seconde rende non solo possibile ma probabile che la cosa si applicasse anche nella Rezia italoфона. Parrebbe così aver fatto funzioni di toga ministeriale quella «capa nova de bruna [*stoffa o panno di colore scuro*]» registrata nell'inventario dei beni (1603) di Ippolito Rossi, ministro a Prata.⁸⁹¹ Sappiamo del resto, grazie a un resoconto circa la veglia funebre e quindi il funerale di Scipione Lentolo, che i ministri erano «ripost[i] nel cataletto» solo con una «camischia netta et il testamento in mano»; conferma, questa, della ben poca importanza simbolica riconosciuta alle insegne ecclesiastiche.⁸⁹²

La predica vera e propria era preceduta dalla versione domenicale di quelle «pubbliche orationi» che si tenevano anche in altre occasioni (§ 2.II.iii.). Si trattava di un momento solenne; agli uomini era richiesto di inginocchiarsi;⁸⁹³ gli stessi ministri si levavano il cappello.⁸⁹⁴ Il pastore recitava quindi una lunga preghiera, nota come «orazione pubblica» (da cui, per sineddoche, la definizione dell'intero frangente), codificata e messa per iscritto⁸⁹⁵ e terminata la quale «rispond[eva] il popolo: Amen». Sempre guidati dal ministro – e al contrario di quanto facessero i cattolici, le cui orazioni erano solo di forma dialogica (rispondevano così con un *amen* o uno *et cum spiritu tuo*) – i riformati pregavano tutti assieme il *Padre nostro*, facendo cioè l'«oratione [...] che Christo [...] ha comandato». ⁸⁹⁶ Anche dopo la predica si avevano delle preghiere, presumibilmente come ultimo atto prima che la congregazione

⁸⁸⁹ «Le donne vadano sempre velate in chiesa», APRB, libro 4, c. 5v. Per le cuffie si veda Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 131, ma si cfr. anche il testamento di Isabella Breseña (Chiavenna, 25 ottobre 1566) «Lascio a Margarita, che sta con la signora Claudia, vinti lire di mezano, due scuffie e una gorghera delle mie migliori», ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 731v.

⁸⁹⁰ ZBZ, *Wickiana*, F 21, c. 84r.

⁸⁹¹ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115.

⁸⁹² Francesco Negri junior a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599. AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n. Si noti che era inverno.

⁸⁹³ «Li huomini s'inginocchiino in terra alle orationi», APRB, libro 4, c. 5v.

⁸⁹⁴ Si cfr. quanto riportato circa la disputa di Tirano: «Pastores vere Evangelici flexis genibus *apertoque capite* preces clara voce et vernacula lingua concipiebant. Precantibus Pastoribus Evangelici omnes genibus positos simul tacite precabantur», StAZ E II 449, c. n.n. Che invece, durante la predica, i ministri fossero a capo coperto lo conferma anche un'annotazione polemica di Tuana, ricordata poco sopra, sullo scambiarsi frettolosamente all'altare tra sacerdoti cattolici e ministri riformati: «Qualis, oh, in templis conversatio!! Certatim ad aras currebatur, capite contexto», Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 73-74. Che anche i fedeli stessero di norma a capo coperto è implicato dalla prescrizione, a Brusio, per cui il penitente, durante la «emenda publica», «stando in piedi con la testa scoperta, confessarà humilmente il suo peccato», APRB, libro 4, c. 7v.

⁸⁹⁵ Cfr. le lamentele contro Girolamo Zanchi nel 1566/1567: «non vole usare la forma dell'orare secondo il catechismo come è ordinato dalla Chiesa, ma dice non doversi impedire il suo spirito et fa poi le orationi molto assorde» e quindi, ancora, che «ha mutata la forma del catechismo contra la volontà della Chiesa», Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

⁸⁹⁶ Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, p. 491. Si cfr. anche «Quale è il modo di bene et convenientemente pregare Dio? Quello che insegnò Giesù Christo a gli Apostoli, cioè alla sua chiesa, nel sesto di S. Matheo, che dice, Padre nostro, che sei ne' cieli. etc.», Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. [Dvii]r.

fosse levata.⁸⁹⁷ Il post predica era però riservato per lo più ad altri atti di carattere comunitario. Era allora infatti che, se necessario, qualcuno pronunciava l'«emenda publica» o, ancora, quando si proclamavano i nomi degli scomunicati.⁸⁹⁸ Presumibilmente era questo anche il frangente – in quelle comunità che aveva adottato questo rito non ignoto alla tradizione riformata – della confessione pubblica (non privata, ovviamente non sacramentale e soprattutto *in generalibus*) dei propri peccati: senza cioè farne un elenco, ma riconoscendo d'aver errato e chiedendone quindi perdono a Dio.⁸⁹⁹ Sempre in questo frangente (forse all'uscita?) i diaconi raccoglievano le elemosine.⁹⁰⁰ La dimensione esclusivamente comunitaria dei momenti che seguivano al sermone è confermata dal fatto che gli scomunicati, cui era invece permesso di assistere alla predicazione, erano tenuti ad allontanarsi.⁹⁰¹ Parrebbe che lo stesso facessero coloro che non erano ancora stati ammessi nella chiesa, e con loro i timidi, i curiosi, gli incerti. Il non essere stati presenti all'ultima parte del culto venne infatti presentato – chissà se compresi o meno – come una evidente conferma di quanto da loro sostenuto da alcuni comparsi di fronte al Sant'Uffizio che, pur ammettendo di aver ascoltato il sermone, negarono vibrantemente di essersi mai convertiti. Nicolò da Pavia sostenne così che «non vivessimo alla lutherana ma andari ad ascoltare *un pezzetto* della predica [a Morbegno] de quelli suoi ministri alla Luterana solo per il rispetto che io dirò»;⁹⁰² ancora più precisamente, il chiavennasco Giovanni Battista

⁸⁹⁷ «ma non all'oratione commune avanti e doppo la predica fatte dal Ministro», APRB, libro 4, c. 9r.

⁸⁹⁸ APRB, libro 4, cc. 7v-8r.

⁸⁹⁹ A favore di una confessione personale a Dio, durante il culto, propende l'inserimento di una sezione *Della penitenza* nel *L'esamine della S. Cena introdotto nella chiesa di Poschiavo* di Giovanni Battista Paravicino (cc. Avv-[Avii]v). Parrebbe andare in questa direzione anche il trattatello di stampa poschiavina, quasi certamente d'opera di Mainardo (l'epistola dedicatoria sarebbe a firma «A. M.»), e oggi perduto, dal titolo di *Il vero ordine di pregare e di confessarsi a Dio solo, con il modo di vivere santamente il matrimonio*, Poschiavo MDLI (l'opera è registrata in G. M. [Melzi], *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani italiani, o come che sia aventi relazione all'Italia*, 3 voll., Milano, Luigi di Giacomo Pirola, 1848-1859, III, pp. 210-211 ed è stata segnalata in Rozzo, *Edizioni protestanti di Poschiavo*, p. 29). Non è chiaro invece se si riferisse alla congregazione di Francoforte o di Chiavenna quando il chiavennasco «Agostino Ghiloso» dichiarava all'Inquisizione di Malta che «circa il Sacramento della Penitenza rimettendosi all'arbitrio di ciascuno il confessarsi una volta l'anno, et in tal modo una sol volta in vita mia mi confessai e comunicai», costituito del 22 dicembre 1525, CAM, Archivum Inquisitionis Melitensis, *Processi Criminali*, b. 44A, c. 538r. Un'altra attestazione per lo meno incerta (a meno sempre che sia una eco della pratica di una confessione generale) proviene invece dalla Mesolcina: «intendo che anche i Predicanti Luterani sogliono [...] non sepolire alcuno nelle sue terre sacrate (come loro dicono) che non sia confessato in generale», Ambrogio Moresco a Carlo Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 20. Più sicura – almeno nel confermare l'esistenza di una confessione a Dio – pare l'affermazione di Marcantonio Pestalozzi secondo il quale «Nella mia Fede io ho creduto sin qua che né 'l Papa, né alcun altro sacerdote habbi autorità di assolver de peccati, se non solo Iddio [...]. Non ho creduto che la confession sia necessaria, ma che sia invention del Papa per cavar denari», ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n.

⁹⁰⁰ «Vedrai ogni Domenica il Diacono far le collette secondo l'ordinazione di Paolo per le bisogne de Santi non pur di questa, ma eziandio de l'altre chiese» Florio, *Apologia*, cc. 70v-71r. La pratica non sembra d'origine ginevrina: cfr. «Non ho veduto nelle chiese far le questue per li poveri», Vergerio, *Epistola*, p. 14.

⁹⁰¹ «Lo scomunicato o deliberato al demonio possi essere presente alla predica, ma non all'oratione commune avanti e doppo la predica fatte dal Ministro, di che saranno avertiti i seniori, e subito gli diranno che esca, e se sia bisogno ad alta voce sì che il Ministro senta, preghi però per lui ogni volta nominatamente il Ministro», APRB, libro 4, c. 9r.

⁹⁰² Costituito di Nicolò da Pavia, 17 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 97.

Orlandi dichiarò invece «Abenchè ancora io vi andasse [alla predica detta] ma non stava mai a predica finita, et stava fuori dalla giesa in su l'uscio».⁹⁰³ I riformati, dalla loro, erano tenuti alla partecipazione, sebbene l'assenza, anche protratta nel tempo, non era ragione sufficiente per venire scomunicati.⁹⁰⁴ Si ebbero casi in cui la partecipazione era saltuaria a dir poco, come per quella protestante di Sondrio della cui conversione il pastore Calandrini non s'era stupito (tra le altre ragioni) in quanto «non venendo, se non una volta o due l'anno, a predica, et essendo più d'un anno passato, che non n'è mai venuta».⁹⁰⁵

a. *Il canto*. Nel quadro che si è tracciato poco sopra manca la pratica che è più immediato affiancare al culto riformato: il canto dei salmi. Di un suo impiego nelle comunità italofone non si hanno attestazioni, o chi scrive non è stato capace di trovarne. Il silenzio attuale, ad esempio nelle visite apostoliche o nella corrispondenza borromaica, è però di per sé assordante e induce a riflettere: venendo da un ambiente – quale quello cattolico che conosceva sì il canto liturgico, ma riservato specialmente ai chierici (e su melodie diversissime) – avrebbe avuto ogni ragione per stupirsi. La cosa era valida del resto anche per gli esuli dall'Italia. Il solito Vergerio ad esempio – che già da qualche mese si trovavano in area elvetica, era ministro a Vicosoprano e aveva scritto in varie occasioni agli amici e i confratelli rimasti in Italia circa le abitudini di quelle chiese – dopo la sua visita a Ginevra sentì l'urgenza di raccontargli per lettera come, lì, «Tutto il popolo, huomeni et donne con i loro libricini in mano suole avanti, e dopo, le prediche cantare nelle chiese, et canta de salmi nella sua lingua, come si legge che nella primitiva chiesa fare si soleva».⁹⁰⁶ Del canto dei salmi ginevrino, fra l'altro, abbiamo anche testimonianze in processi inquisitoriali intentati contro protestanti e filo-protestanti reduci italiani da un passaggio sul Lemano;⁹⁰⁷ se ne tace invece in quelli contro coloro che si erano fermati nei Grigioni. La pratica, per tornare a Vergerio, doveva aver colpito tanto l'ex-vescovo da indurlo a informarsi sulle ragioni esegetico-teologiche che la motivavano. Il bisogno di capire cosa permettesse, e anzi ordinasse, quell'uso doveva presumibilmente venirgli dal fatto che nei Grigioni il canto in chiesa era cosa da cattolici e l'opposizione a questo da parte dei riformati era ferma e decisa. Ad esempio, vi è una polemica aperta contro la musica sacra nella *Tragedia* di Francesco Negri, primo predicatore (quando ancora non vi erano ministri eletti) a Chiavenna,⁹⁰⁸ la si può ritrovare, più velata, nell'opera di

⁹⁰³ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 11 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 699r.

⁹⁰⁴ «Ogniuno si sforzi di andare e mandare i suoi figlioli alla predica, et al catechismo, e chi ha famiglii e servitore e fantesche della Predica raccordisi che è obligato a renderne conto a Dio, et il colegio havrà cura di avisare il Ministro chi non frequenta le prediche et i catechismi, e chi non vi manda i figlioli, né mai i famigli, e le fantesche, e cotali si corregeranno», APRB, libro 4, c. 7r. Si cfr. del resto anche la summa degli obblighi del fedele evangelico presentata da Calandrini a Rusca nel 1592: «il comandamento di frequentare, almeno la Domenica, di udire la parola di Dio, et intervenire nelle pubbliche preghiere, fatte in lingua intesa» Calandrini in Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 215.

⁹⁰⁵ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 161.

⁹⁰⁶ Vergerio, *Epistola*, p. 11.

⁹⁰⁷ Cfr. V. Voza, «Io mi chiamo Hortensio Muscallia et son stato frate». *Esuli italiani a Ginevra negli anni Ottanta del XVI secolo*, «Archivio Veneto», s. VI, 14 (2017), p. 45 («cantano delli salmi di David volgari in versi et in musica»). In Italia i filoprotestanti, tuttalpiù, li leggevano.

⁹⁰⁸ «Dinanzi a questi santi & alle reliquie & a' simulacri loro, s'accendono lumi notte & giorno, si cantano laudi, si sonano musici instrumenti, si brusciano odoriferi incensi...»; «Quivi [nella provincia dell'Oratione]

Cermenati, chiavennasco e pastore a Mesocco,⁹⁰⁹ e si incontra di nuovo, esplicita e non filtrata, in Florio, in un passo il cui contesto culturale non lascia dubbio sulla contemporanea assenza di canti religiosi: «ci raguniamo a predicare et udir la parola di Dio, a far le pubbliche preghiere in lingua volgare intesa da tutti senza organi, pifferi, o tamburi, et perché administriamo il battesimo e la cena del Signore».⁹¹⁰ Del resto, la lettura e la conoscenza dei salmi da parte riformata è attestatissima nella Rezia italoфона: in ambito ministeriale certo (con commenti, parafrasi, riscritture per ragioni teologico-esegetiche),⁹¹¹ ma anche laicale (dove lettura e studi assidui sono attestati anche sugli originali ebraici e sulle versioni greche),⁹¹² senza che neanche si intraveda l'uso di cantarli. A ulteriore conferma di un'estraneità della pratica la diffusione di salteri in volgare – che potevano essere però letti singolarmente – pare collocarsi molto avanti, forse non prima del nuovo secolo.⁹¹³ Il tutto non avveniva – se c'è bisogno di dirlo – all'oscuro di quanto si faceva a Ginevra, e in altre chiese italiane e non; anzi, con la *Forma delle pubbliche orationi* fatta tradurre e poi diffusa da Vergerio costui aveva pure provato a introdurre la pratica nella chiese della regione.⁹¹⁴ Nella perdurante opposizione al canto dei salmi agì una influenza più forte; la severa condanna zwingliana, fatta propria dalla chiesa di Zurigo e dalle sue consorelle, per il canto in chiesa.⁹¹⁵ Al contempo, fu la biconfessionalità a irrigidire ulteriormente le posizioni. Alfonso Conradi, ministro a Sondrio, nel 1560 ben riassunse le convinzioni degli evangelici italoфoni della Rezia nel suo trattato sull'Apocalisse: «Agnus dicit: In spiritu et veritate adorandus est Deus. Bestia vero: Adorandus est Deus in Missa, sono et cantu, et omnibus generis

habita gran numero di cantori, postivi da Papa Vitaliano, i quali & con voce & con musici instrumenti, giorno & notte in molti luoghi, esercitano come l'usignuoli il loro officio»; «imperciò che i popoli d'essa Frateria, & i cortegiani d'esso Mons. a quegli che possecano le dette entrate, danno fumi d'incensi, suoni di campane [campanelle da chiesa], canti & altre voci non intese, melodie de musici instrumenti, ombre di ceremonie, apparenzie di benedictioni & di giustificationi...»; «sì quegli che sono del paese vestiti d'habiti preciosi, sì etiandio molta altra gente di tutto 'l regno delle Buone opere, l'accompagnano in processione con lumi accesi, con canti & suoni de musici instrumenti, con odoriferi incensi, con ghirlande & fiori, con molte representationi, vari spettacoli, & diverse lascivie d'ogni maniera»; «sa molto ben trovare i conventi delle monache, pigliandosi con quelle spasso della Musica, di cui egli grandemente si diletta», Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, pp. 132, 141, 143, 148, 283.

⁹⁰⁹ «la sinagoga del Papa, cioè della messa et de suoi canti, officii, cerimonie», Cermenati, *De gli autori, et compositori*, c. 42r.

⁹¹⁰ Florio *Apologia*, c. 20v.

⁹¹¹ Si veda ad esempio, per Londolo, Fiume, *Scipione Lentolo*, pp. 253, 256, 275, 276. Si veda poi la richiesta a Bullinger, via Gallicius, dei «fratres Vallis Tellinae» per avere, nel 1551, il «Musculum super psalterium»: al riguardo Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 97-98.

⁹¹² «Voi di grazie, poichè siete costi [a Piuro], vedere di riahaver da misser Cipriano Lumaga que' due libretti ch'io gli lascia, cioè il salmista hebreo et greco», Fausto Sozzini a [Camillo Sozzini], Siena, 13 luglio 1565, *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, p. 97 num. 17. Da integrarsi col lacerto di lettera di Francesco Betti presumibilmente allo stesso Sozzini: «Vi ricordo che'l vecchio testamento hebreo del Fast. Stampato in 16° resta qua imperfetto, havendo Messer Cipriano Lumaga i salmi, si come ha parimente i salmi greci. Adunque parendovi potrete farveli dare e mandargli, acciò, secondo l'ordine d'esso Faust.», ASGR, D II c 1.

⁹¹³ Cfr. A. Tognina, *Il fondo di libri antichi del Museo Ciäsa Granda di Stampa*, «Quaderni grigionitaliani», 75 (2006), p. 261.

⁹¹⁴ «Fatta questa oratione si canta con gravità da tutto il popolo qualche salmo in lingua volgar», [Vergerio], *La forma delle pubbliche orationi*, c. [A7]v.

⁹¹⁵ Per un ampio inquadramento dell'opposizione zwingliana alla musica (capace, proprio per la sua forza, di distrarre il credente dal culto) rimane essenziale C. Garside jr., *Zwingli and the Arts*, New Haven, London, Yale University Press, 1966.

instrumentis musicis». ⁹¹⁶ A questa opposizione – per cui la musica sacra, cantata e strumentale, era cosa della messa, non della predica – si deve probabilmente l'apparente stranezza per cui il «cantar salmi» è presentato in varie fonti dei primi anni del '600 come tipico dei cattolici, chierici e laici. ⁹¹⁷ Né sembra casuale la foga che mostreranno presto i cattolici nel costruire organi nelle proprie chiese; a questo riguardo viene per lo meno il sospetto che, quando a Sondrio si tornerà finalmente in possesso di un altare della pieve sino ad allora in mano agli eretici e si usò lo spazio per costruirvi lo strumento, ⁹¹⁸ la scelta dovette avere per alcuni un duplice sapore di riconquista.

iii. *Le pubbliche orazioni*. Si avrà modo di vedere nel dettaglio tutti gli altri momenti culturali propri delle comunità italofone, compresa quella predica che era una delle parti integrali del culto domenicale qui trattato. Lo si farà nella parte di lavoro dedicata ai ministri (§ 3.II.i) e questo perché – sebbene nessuno dei servizi si potesse tenere senza la partecipazione di parte della comunità (fosse anche di un solo fedele) – essi risultarono inscindibili dalla presenza e conduzione di un pastore officiante. La cosa è tanto più evidente per quei momenti che, in origine, erano stati tenuti anche da laici. La pubblica orazione non è un'eccezione alla regola, ma presenta comunque due caratteristiche tali da indurre a esaminarla qui. Anzitutto, in quel pregare comunque e insieme la differenza tra ministro e congregazione si diluiva sino a rarefarsi, come segnalava pure in modo lampante il fatto che il pastore non ascendesse al pulpito e si inchinasse con tutti gli altri. In secondo luogo le pubbliche orazioni si distaccano dagli altri momenti culturali per il loro indirizzarsi all'esterno invece che all'interno delle comunità; detto altrimenti, se la predica, e più ancora la cena, il battesimo o i funerali si tenevano per i fedeli congregati lì in quel momento, l'orazione aveva come oggetto uomini e donne esterni ad essa.

Si è già visto come tutte le più antiche descrizioni di un culto italofono vi includano le «pubbliche preghiere» e giova pure ricordare la *Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii* di Łaski divenne, nella traduzione di Vergerio la *Forma delle pubbliche orationi*. Sempre il vescovo fuggiasco, pubblicando il suo catechismo per la Bregaglia, ci ha lasciato l'unica testimonianza giunta sino a noi di una «oratione publica che suol fare il Ministro». Lo scritto è prezioso per avvedersi da vicino di quali fossero le intenzioni per cui si pregava nella Rezia italoфона; prima di guardarlo nel dettaglio però è importante avvedersi che le pubbliche orazioni non fossero limitate al culto domenicale. Le si tenevano, ad esempio, in occasioni solenni, come quando un nuovo ministro prendeva possesso della chiesa, ⁹¹⁹ durante le riunioni plenarie della chiesa (§ 4.II.) e, presumibilmente, allorché ragioni esterne imponevano la necessità di suppliche, o ringraziamenti, speciali. Si è già più volte menzionato infatti

⁹¹⁶ Conradi, *In Apocalypsim*, p. 296.

⁹¹⁷ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 25, 293, 266 n. 69; Clemente da Brescia, *Istoria delle missioni de' Frati Minori Cappuccini della Provincia di Brescia nella Rezia. Nella quale s'intendono li principii, et i progressi di dette Missioni dall'anno 1621 sino al 1693*, Trento, Per Giovanni Parone, 1702, pp. 213, 287.

⁹¹⁸ Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 41.

⁹¹⁹ «Fui poi eletto in particolare della Chiesa evangelica di Sondrio e presentato a Dio e alla sua Chiesa con la publica oratione dal Reverendo Messer Giulio da Milano, e tutto con la partecipazione e consentimento de' Pastori della Chiese circonvicine», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 237.

come, durante le dispute di religione tenutesi a cavallo del passaggio di secolo, i riformati congregati pregassero tutti assieme. Si recitavano però anche a momenti fissi, durante la settimana. Florio, rivolgendosi al suo interlocutore cattolico (un frate residente al tempo a Bormio), lo invitava nel 1557 a visitare la chiesa di Soglio: «Vedrai – gli scriveva – con gran divotione tre giorni de la settimana in questa mia chiesa concorrere il popolo a udire la parola di Dio *e fra gl'altri giorni uno ne vedrai deputato a le publiche preghiere*».⁹²⁰ Quando nel 1593 Calandrini rammentò quali fossero i «comandament[i]» cui dovevano obbedire i riformati di Chiavenna (e non solo di Chiavenna) rammentò «di frequentare, almeno la Domenica, di udire la parola di Dio, et intervenire nelle publiche preghiere, fatte in lingua intesa»;⁹²¹ queste ultime, evidentemente, separate dal culto domenicale propriamente detto. Anche Trissino, lo si vedrà fra un momento, parrebbe confermare indirettamente quest'uso infrasettimanale e la sua diffusione nell'intera regione. Il modello ginevrino della pratica suggerisce del resto che essa potesse rafforzarsi con passare degli anni, piuttosto che indebolirsi.⁹²²

L'*oratione* vergeriana, si diceva, permette di stabilire alcune delle intenzioni di preghiera nella Rezia italoфона.⁹²³ Oltre a rendere grazia al «Padre celeste, benigno padre [...] de molti beneficij, & doni che ne hai fatto per tua gratia, & misericordia, & spetialmente della luce, & [della rivelatione dell'Evangelio, & cognitione della verità che ci hai dato per Christo nostro signore], e quindi della «libertà» che permetteva loro che «non habiamo à servire, & obbedire ad altro signore, che à te padre celeste, & signor nostro», lo si supplicava per i magistrati, per coloro «operano male contra di noi» e gli si raccomandavano le vite, e «de sostantie» dei riformati. Costoro però, e comprensibilmente, lo pregavano anche di «manten[ergli] questa luce, et rivelatione di verità» e gli raccomandavano le loro anime affinché sapessero «esser piu soleciti, piu diligenti, piu ardenti, all'honore, & alla gloria tua, al tuo santo servitio, alla carità del prossimo». Infine, si orava per i «tutti i Principi, Re, & popoli Christiani» (come si faceva pure a Ginevra) e si supplicava il Padre celeste di «da[re] gratia à quei che non sono usciti, di poter uscire fuori dalle miserie, delle superstitioni, & delle idolatrie Papali, et Antichristiane, et di abbracciar la verità, et il tuo santo, et puro Evangelio. Et à quegli che l'hanno cominciato à conoscer accresci il lume, lo spirito, et fagli arditi, et gagliardi à potersi conservare, et mantenere nella santa reformation christiana, che hai rivelata per Christo nostro signor». Le altre testimonianze di cui disponiamo sulle pubbliche preghiere confermano il quadro dato da Vergerio, sebbene mettano in evidenza alcuni suoi aspetti in particolare. Trissino, scrivendo ai fratelli d'Italia e parlando a nome di tutte le chiese (riunite in un'unica Chiesa di Dio) li informò ad esempio che «*La sua Chiesa v'aspetta, vi desidera, porge ogni dì prieghi a Dio per voi*».⁹²⁴ Florio ebbe a parlare invece delle «publiche preghiere, che

⁹²⁰ Florio, *Apologia*, c. 70v. Ma cfr. anche «ci raguniamo a predicare et udir la parola di Dio, a far le publiche preghiere in lingua volgare intesa da tutti senza organi, pifferi, o tamburi, et perché administriamo il battesimo e la cena del Signore, *ivi*, c. 20v».

⁹²¹ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 215.

⁹²² «Vi si fa la publica oratione et si prega per tutti li Re et prncipi et per tutti gli stati due volte alla settimana, nella dominica et nel mercordi», Vergerio, *Epistola*, p. 11.

⁹²³ Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, pp. 496-497.

⁹²⁴ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 117.

generalmente si fanno e per le necessità de la chiesa, et per la vostra illuminazione particolarmente».⁹²⁵ Se Vergerio, al picco dell'emigrazione dall'Italia, domandava poi ai suoi interlocutori elvetici di pregare per lui e «per tutti questi fratelli che qui sono fuggitivi per l'Evangelio»,⁹²⁶ pare per lo meno probabile lo stesso chiedesse di fare alla sua congregazione e in quelle dove la sua influenza era più forte.

2.III. *Aspetti economici*

Il sorgere di *églises dressées* portò con sé una serie di problemi totalmente nuovi rispetto agli anni in cui i predicatori informali insegnavano l'Evangelio in qualche casa privata, prima di tornarsene ai propri lavori (dal maestro di scuola al colportore, dall'insegnante di ebraico al medico): avere un ministro stabile voleva dire anzitutto stipendiarlo; disporre di una chiesa implicava mantenerla. Che mere questioni economiche furono intrinsecamente legate alla nascita delle chiese visibili è confermato, già *prima facie*, dal fatto che la prima comunità a dotarsi di un ministro fu Vicosoprano, posta cioè in quella Bregaglia dove, abolita la messa, non si dovette più pagare il sacerdote cattolico (nel mentre debitamente licenziato) e si poté eleggere al suo posto un pastore mettendogli a disposizione i beni della chiesa.⁹²⁷ Al contempo, se la dissoluzione della vecchia organizzazione ecclesiastica fu propizia al grande centro di Vicosoprano, essa risultò a dir poco problematica per i borghi minori della valle i quali, prima di potersi dotare di un loro ministro, aspettarono altri vent'anni. Castasegna e Soglio ad esempio, un tempo servite entrambe dal medesimo sacerdote della chiesa di San Lorenzo, ancora nel 1553 non erano riuscite a dividersene i beni e faticavano a trovare i fondi per stipendiare un pastore a testa.⁹²⁸ Per il primo borgo le difficoltà si protrassero altri vent'anni almeno.⁹²⁹

Avvedersi che gestire una fondazione religiosa non è dato senza preoccuparsi che questa possa mantenersi nel tempo (nel presente e, almeno, nell'immediato futuro) è solo metà della questione; poterlo fare (e in misura diversa essere disposti a farlo) non risponde infatti alla domanda di come farlo. Sul come si discusse molto specialmente in quelle terre soggette dove la legislazione grigiona prescrisse nel 1557 l'obbligo dei villaggi, in presenza di una comunità protestante, di stipendiarne il ministro senza però fornire direttamente i fondi per farlo e delegando la decisione ai singoli comuni. Le istanze degli evangelici si mossero allora su un doppio binario: l'identificazione con una specifica fede, che li divideva dal resto dei loro concittadini, e al contempo l'appartenenza alle comunità di villaggio,

⁹²⁵ Florio, *Apologia*, c. 70v.

⁹²⁶ «Queste sian comuni a tutta la Chiesa et tutta la Schola, la quale saluto nel Signor nostro Jesu Christo pregandola che prieghi per me e per tutti questi fratelli che qui sono fuggitivi per l'evangelio», Pier Paolo Vergerio a Rudolf Gwalther, Vicosoprano, 8 marzo 1551, ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 40, cc. 568r-568v, Campi, *Nuove lettere*, p. 29 num. 8. La lettera è di mano di Pietro Parisotto.

⁹²⁷ Si veda anche il tentativo di quelli di Vicosoprano di impiegare per stipendiare il ministro il beneficio della chiesa di Castelmur. Cfr. l'abitratto (Casaccia, 9 ottobre 1533) in ACB, Archivio comunale di Soglio, *Documenti*, num. 98.

⁹²⁸ ACB, Archivio comunale di Castasegna, *Documenti*, 26 aprile 1553, num. 22. Ma si cfr. anche *ivi*, Archivio comunale di Soglio, *Documenti*, 26 aprile 1554, num. 169.

⁹²⁹ Archivio comunale di Castasegna, *Documenti*, 18 maggio 1574, num. 37. Si provò ad affittare a questo fine la vendita del pane. Si cfr. al riguardo anche *ivi*, 1 aprile 1570, num. 31 e Archivio comunale di Soglio, *Documenti*, 21 aprile 1570, num. 200.

da cui derivava la pretesa di poter godere, esattamente come chiunque altro, dei beni del villaggio, anche quelli ecclesiastici, financo le decime.

Le questioni economiche che dovettero affrontare le nuove comunità evangeliche non si limitarono neppure al semplice mantenimento di un ministro e quindi di un edificio, a uso singolo o condiviso (possibilmente con una canonica annessa); tra gli obblighi dei veri cristiani c'era quello alle «opere di carità» e cioè a dirsi a un'attività di assistenza ai confratelli che si dovette organizzare, e finanziare. A dispetto di minoranze vocalmente contrarie a quello che parve il tradimento del rinasciente Evangelio, le chiese divennero così anche degli attori economici in prima persona.

i. *Stipendiare i ministri*. Fu nell'ottobre del 1558 che la dieta generale di Davos fissò in 40 scudi il salario dei ministri delle chiese italofone presenti nei territori soggetti.⁹³⁰ Come ebbe a spiegare Federico Salice a Heinrich Bullinger – sempre da Davos, dove aveva preso parte al voto – «conclusum est ubique in Valle Tellina, Clavennae, Tili et Bormii in omnibus parrochiis concionatorem evangelii foveri posse, atque adeo ordinatum est, quod singulis concionatoribus dentur coronati aurei 40 in singulos annos ex redditibus ecclesiasticis, si qui sint in parrochiis; si vero hii defecerint, ex redditibus communitatum debent erogari».⁹³¹ La cifra venne aumentata del 25% un trentennio dopo, nel 1588, senza però che il sistema di finanziamento cambiasse o fosse messo in discussione dalle autorità retiche.⁹³² Sancito il principio si pose il problema di come raccogliere i denari: e qui iniziarono le difficoltà.

L'opzione preferita dalle Leghe – o immaginata dai loro legislatori come la preferibile – era quella di trarre i salari «ex redditibus ecclesiasticis, si qui sint in parrochiis», cioè a dirsi dalle decime e dai proventi connessi ai benefici ecclesiastici delle chiese consegnate agli evangelici. La scelta aveva un retroterra ideologico: sanciva il principio, rivendicato dal *Gemeiner Mann*, per cui ogni fedele avrebbe avuto diritto a godere a pieno titolo dei beni che forniva alla propria chiesa di villaggio, senza che questi finissero a una chiesa-matrice, a un abate, a un vescovo, al papa.⁹³³ Del resto essa era già stata applicata nella regione: nella mista, ma sovrana, Poschiavo i protestanti ricevevano metà dei redditi della chiesa parrocchiale.⁹³⁴ A Chiavenna invece, ricordò Girolamo Allegretti al Sant'Uffizio veneziano nel 1550, Agostino Mainardo, ministro della chiesa di Santa Maria del Patarino «se ne sta lì con *ius*

⁹³⁰ 31 ottobre 1558, regestato in *MSLG*, I, p. 154 num. 715.

⁹³¹ Federico Salice a Heinrich Bullinger, Davos, 30 ottobre 1558, *BuKG*, II, p. 108 num. 125. Alcuni dati sul clima in cui si giunse al voto si trovano poi nella lettera di Fabricius a Bullinger, Coira [circa 7 novembre 1558], *ivi*, pp. 155-156 num. 127.

⁹³² 22 ottobre 1588, regestato in *MSLG*, I, p. 246 num. 1068.

⁹³³ Oltre all'undicesimo articolo di Ilanz (1526), che aboliva la decima minore e limitava la maggiore, un decreto dell'anno successivo proibiva le decime dovute a chiunque non fosse residente nelle Leghe: Saulle Hippenmeyer, *Die Ilanzer Artikel*, pp. 72-74. Sempre per le decime si veda quindi Scaramellini, *L'insurrezione valtellinese*, pp. 107-108 (e n. 15 per ulteriori rimandi bibliografici). Sul concetto di chiesa di villaggio il rimando necessario è ancora a G. Le Bras, *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976.

⁹³⁴ «tribuitur pro ipsius sustentatione media pars proventuum parochialis Ecclesiae, quae ascendunt ad octingentas libras imperiales», *VPNi*, p. 118. Il pagamento, entro il 1585, iniziò però ad essere erogato dal Comune: «il Ministro del santo Evangelio habbia lire ducento l'Anno. Et il simile habbia il Prete della messa libre ducento l'Anno dal General Commune», Lanfranchi, *Alcune tappe*, p. 9.

patronatus del capitano Hercole da Chiavenna, el qual ne pol trazer da cerca sessanta scudi». ⁹³⁵ La notizia era corretta ⁹³⁶ e però – se ci affidiamo alle ben informate corrispondenze zurigane – da sfumare: secondo Bullinger infatti «noch so erhaltet Hercules a Salice *und andere* den ministrum Augustinum Manynarum *ex suis*». ⁹³⁷ Tra costoro vi erano quasi certamente i membri di ricche famiglie passate alla Riforma quali Gabriele Bardella, Paolo Pestalozzi e Paolo Mascaranico. ⁹³⁸ Alcuni documenti notarili mostrano però che, se in effetti Mainardo era stato investito del beneficio, egli dovette faticare a ottenere che, i fittavoli, gli riconoscessero il dovuto. ⁹³⁹ Che, tutte le volte in cui costoro non lo fecero, i soldi li mettessero Salice, Mascaranico, Pestalozzi o altri evangelici illustri e generosi è più che probabile. Quando, con il 1557, il salario venne pagato dal Capitolo di San Lorenzo (e dopo il 1588, per 10 scudi, anche dal Comune) ⁹⁴⁰ gli evangelici continuarono a corrispondere al ministro una integrazione – tratta dai beni della chiesa e, presumibilmente, dai patrimoni di alcuni privati – che ne portava lo stipendio a 100 scudi. Non tutte le comunità però erano ricche, o popolate, come quella di Chiavenna; né tutte ottennero una chiesa esclusiva.

In virtù della decisione presa a Davos, ogni qual volta i riformati riuscirono a costituirsi in chiesa e a ottenere quindi l'uso (parziale o esclusivo) di un edificio si pose il problema di come trovare i denari necessari a stipendiare il loro ministro. Due erano le opzioni principali: assegnare ai protestanti i redditi di un beneficio oppure pagare la somma prescritta direttamente dalle casse del comune. Quest'ultimo caso si ebbe a Morbegno, ⁹⁴¹ Berbenno, ⁹⁴² Duino. ⁹⁴³ A Traona (ma solo nel 1579) si assegnarono invece agli evangelici i benefici della cappella di Sant'Andrea; ⁹⁴⁴ alcuni canonici vacanti della pieve di Sondrio furono invece destinati a pagare ministri, e della città e di alcune chiese vicine. ⁹⁴⁵ Non mancarono neppure situazioni miste: a Tirano metà della somma era tratta dal comune, metà dalle ricche entrate del locale santuario; ⁹⁴⁶ a Mese, nel 1567, si ordinò che il comune ne pagasse 30 e il resto venisse dalle decime della chiesa. ⁹⁴⁷ Anche così però, sancito il principio, non sempre ne conseguì la messa in pratica. Nel corso dei decenni si fecero sempre più frequenti i casi in cui i cattolici,

⁹³⁵ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 8, fasc. 39, costituito di Gerolamo Allegretti, Venezia, 2 settembre 1550, c. 24v, edito in Renato, *Opere*, p. 232. Per l'Allegretti: Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 360 e Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, pp. 215-218.

⁹³⁶ Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 141.

⁹³⁷ Johannes Fabricius a Heinrich Bullinger, Coira, 5 settembre 1558, *BuKG*, II, p. 101 num. 116.

⁹³⁸ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, I.1, p. 37.

⁹³⁹ Nel dicembre 1553 Agostino Mainardi riuscì finalmente, in quanto «parroco e amministratore della chiesa di Santa Maria detta del Patarino» a farsi riconoscere il pagamento all'anno di 3 lire, 4 soldi e un pane di frumento da 12 once: ACB, Archivio comunale di Castasegna, *Documenti*, 12 dicembre 1553, num. 21.

⁹⁴⁰ Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 144.

⁹⁴¹ *VPNi*, p. 45.

⁹⁴² «expensis tamen totium communitatis ex decreto DD. Rhetorum», *VPNi*, p. 64.

⁹⁴³ *VPNi*, p. 23

⁹⁴⁴ Su questa vicenda complessa e chiara nei contorni ma non nel dettaglio, si deve partire dalla corrispondenza di Bonomo: ai Cinque cantoni cattolici, Ittingen, 19 settembre 1579, *NBo*, I, p. 526 num 424; a Giovanni Antonio Volpe, Baden 18 novembre 1579, *ivi*, p. 642 num 493; allo stesso, Coira, 4 febbraio 1580, II, p. 75 num. 589.

⁹⁴⁵ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 165-190.

⁹⁴⁶ *VPNi*, p. 117, da precisarsi però alla luce di Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, pp. 285-286.

⁹⁴⁷ Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 148.

semplicemente, si rifiutarono di pagare. La cosa si fece specialmente virulenta per le decime cui i riformati, in quanto membri della comunità di villaggio, pretendevano di aver accesso.⁹⁴⁸ Il rifiuto della Val Malenco di pagare 20 scudi, tratti dalle decime e dovuti al ministro di Mossini, ebbe un lungo strascico processuale che si concluse solo nel 1608.⁹⁴⁹ Nel 1596, a Sondrio, i cattolici comunicarono in Consiglio che si dovesse trovare «qualche altro modo», diverso dalle decime, per pagare i 30 scudi che si corrispondevano al ministro:⁹⁵⁰ non se ne fece niente ma «recuperare i beni usurpati» divenne una vera e propria missione per Nicolò Rusca.⁹⁵¹ Nel 1602 gli evangelici di Chiavenna si lamentarono di aver dovuto pagare di tasca propria il ministro perché i cattolici di San Lorenzo avevano tenuto per sé i 40 scudi che erano soliti fornirgli.⁹⁵² Tra le conseguenze più significative vi furono casi in cui nuove comunità accettarono di ricevere solo una parte del dovuto (fedeli al principio che poco è meglio di niente): nel 1589 i protestanti delle vicinie di Boalzo e Grania sottoscrissero dei patti che prescrivevano che avrebbero ricevuto solo 20 scudi dal comune di Teglio impegnandosi a integrare il rimanente.⁹⁵³ Lo stesso avvenne a Villa di Chiavenna.⁹⁵⁴ A differenza di Villa però né Boalzo né Grania furono in grado, sul momento, di stipendiare il ministro.

A Mossini invece sostanzialmente l'intero paese era passato alla Riforma: così, prima almeno che fossero riconosciuto loro 20 scudi tratti da un canonicato della Val Malenco,⁹⁵⁵ i protestanti locali dovettero trovare il modo di pagare da sé il ministro, proprio come capitava in Bregaglia. Scelsero di autotassarsi.⁹⁵⁶ Sulla carta questa parrebbe una eccezione per le terre soggette; eppure, a ben guardare, tutte le comunità suddite, in un momento o in un altro, dovettero optare per una scelta simile, parziale o totale.⁹⁵⁷ Furono proprio le incertezze legate all'ottenimento dei fondi che le Leghe avevano stabilito dovessero venire loro corrisposti che li costrinse a prendere alcune decisioni inattese sul modo in cui intendessero gestire le proprie finanze.

ii. *Le opere di carità*. Senza essere un segno *per se* delle *chiese visibili* la pratica della carità fu tuttavia centrale nell'esperienza delle congregazioni italofone. Era obbligo del singolo cristiano infatti, a prescindere dalla sua affiliazione ecclesiale, far propria la regola aurea dell'amore verso il prossimo e il

⁹⁴⁸ Cfr. per lo meno, per Sondrio, Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 83-84.

⁹⁴⁹ Il caso malenco è senza dubbio il meglio studiato. Si veda Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 95-97, 157-160 (per lo strascico giudiziario), 179-180, 185.

⁹⁵⁰ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 290.

⁹⁵¹ Cfr. Nicolò Rusca e gli agenti della chiesa cattolica di Sondrio a Federico Borromeo, Sondrio, 23 gennaio 1593, Rusca, *Epistolario*, pp. 154-160 num. 3 (e le ricche annotazioni). In particolare per le proprietà «usurate» di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 155.

⁹⁵² Taplin, *The Italian Reformers*, p. 258.

⁹⁵³ Garbellini, *Tra gli evangelici riformati*, p. 36.

⁹⁵⁴ Succetti e Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico*, pp. 99-100.

⁹⁵⁵ Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 158. La somma rimarrà invariata col passaggio del secolo: di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 160-161.]

⁹⁵⁶ ASSo, *Notarile*, b. 2325, notaio Bartolomeo Chiesa, 20 novembre 1575, cc. cc. 67r-70v, Sulla questione dell'autotassazione si cfr. anche Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 149 n. 19 e di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 149.

⁹⁵⁷ La stessa Mossini, pur ricevendo 20 scudi, nel 1618 ne pagava al proprio ministro ben 120: ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

vicino: l'obbedienza a quel comandamento diveniva però un'urgenza collettiva per quelle congregazioni che, in virtù della loro sequela, si ritenevano parte della «vera Chiesa di Dio». «Poi, in quanto che il Signore abbia detto, dove saranno due o tre radunati nel nome mio ivi sarà in mezzo di loro – scriveva Alessandro Trissino ai filo-riformati italiani che contestavano la necessità di emigrare, in particolare in Rezia – questo è ben vero ma è tutto contra di voi, perciocché il congregarsi nel nome del Signore s'intende nel modo che Gesù Cristo ci ha ordinato nella sua parola, cioè per udire il suo santo evangelio, per partecipare de' suoi santi sacramenti, per far le pubbliche preghiere e *per far le collette per li poveri fratelli*».⁹⁵⁸ La colletta, e cioè a rigore la raccolta delle questue, fu il nome generico che si impiegò per indicare le attività caritatevoli che rispondevano per appunto al comandamento dell'amore fraterno. Se, in origine, si concretizzarono in elemosine ai «poveri fratelli», esse si diversificarono presto. Fu un processo dalle conseguenze gravide oltre che inaspettate.

Le collette vennero raccolte, dapprima, in chiesa, la domenica: «Vedrai ogni Domenica il Diacono far le collette secondo l'ordinazione di Paolo».⁹⁵⁹ La fonte scritturistica era la *Seconda lettera ai Corinzi* (8-9), quel celebre passo in cui l'apostolo ordinava l'elemosina per i confratelli bisognosi della comunità di Gerusalemme: «Paolo comanda che si facciano le collette per sovenire alli poveri, che erano in Hierusalem» spiegava nel 1551 Agostino Mainardo.⁹⁶⁰ Sempre le vicende della chiesa ierosolimitana erano quelle cui si doveva l'istituzione della figura deputata a occuparsi dell'assistenza ai fratelli in difficoltà, appunto il diacono (§ 4.II.). La ragione di quelle raccolte era l'assistenza ai poveri, si è detto,⁹⁶¹ ma con una precisazione importante: si trattava di una assistenza da offrirsi con *tutto* il denaro che si aveva a disposizione in quel dato momento. Si attenevano cioè a un uso, sostenevano i protestanti, introdotto già da Gesù, e tradito invece dalla chiesa cattolica: «Quello che mandò gl'Apostoli senza oro a predicare per lo mondo, senza oro etiamdio ha raccolto insieme la chiesa. *L'oro che ella ha, non l'ha per conservarlo ma per ispenderlo in sovvenimento de poveri*».⁹⁶² Esauriti i fratelli bisognosi il surplus veniva destinato alle chiese-sorelle. Sempre Florio nella sua *Apologia* precisava che le «collette» erano fatte «per le bisogne de Santi non pur di questa [di Soglio], ma eziandio de l'altre chiese».⁹⁶³ Più avanti egli rinveniva così nella «scambievole carità fraterna» il segno dell'unità in Cristo dei veri credenti: «Christo, Chrito, Christo è questo l'unico Pontefice e capo de la chiesa, sotto 'l cui prencipato tutti noi siamo congiunti ed insieme legati con l'unità de la dottrina e con la scambievole carità

⁹⁵⁸ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 100.

⁹⁵⁹ Florio, *Apologia*, c. 70v. Sempre per l'uso di raccogliere le elemosine in chiesa si cfr. anche, si parla de «i sacri templi», «Ne noi gli abbiām destrutti, ma gli usiamo molto bene (per gratia del Signore) et dentro vi facciam le predicationi, et in tutto l'anno non solo nelle quaresime, *le collette per i poveri*, et le pubbliche orationi, et vi amministriamo gli sacramenti secondo l'uso di Christo et degli Apostoli», P. P. Vergerio, *A papa Giulio Terzo, che ha approvato un libro del Mutio, intitolato Le Vergeriane*, [Basilea, Girolamo Parco, 1551], p. 35. Per il testo cfr. Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, p. 282 num. 62.

⁹⁶⁰ A. Mainardo, *Trattato dell'unica, et perfetta satisfattione di Christo, nel qual si dichiara, et manifestamente per la parola di Dio si pruova, che sol Christo ha satisfatto per gli peccati del mondo, né quanto a Dio c'è altra satisfattione che la sua, o sia per la colpa, o sia per la pena*, [Zurigo, Andreas Gessner il Giovane e Rudolf Wyssenbach], 1551, p. 162.

⁹⁶¹ «Vedrai i poveri sovvenuti con gran carità de le limosine raccolte», Florio, *Apologia*, c. 71r.

⁹⁶² Florio, *Apologia*, c. 40v.

⁹⁶³ Florio, *Apologia*, cc. 70v-71r.

fraterna».⁹⁶⁴ La rete delle collette per le chiese in difficoltà (§ 2.VI.), spesso operante nelle due direzioni, giunse dai Grigioni non solo e non tanto a Ginevra, ma anche sino all'Italia.⁹⁶⁵ L'inviare e il ricevere collette è così uno strumento prezioso, per lo storico, per riconoscere quali gruppi si riconoscessero tra loro in piena comunione. Proprio su questo punto, a ben vedere, si ebbe la principale differenza con quei gruppi di "radicali" e di anabattisti italo-foni che erano pure attentissimi nel non conservare il denaro delle collette, ma di spenderlo interamente. Se Vergerio affermava nel 1554 che «Et altra spesa insomma che questa del ministro, et di usar la limosina et carità verso i fratei bisognosi *tra quei che sono della profession nostra non si fa*»,⁹⁶⁶ Francesco Negri aveva scritto, solo pochi anni prima, che «La vera elemosina di cui si parla nelle scritture sacre è ordinata da Dio a sovenire al prossimo, o amico o nemico che si sia, in qualunque sua necessità, solamente per amor d'esso Iddio».⁹⁶⁷ In Italia, sempre in quel frangente, all'inquisitore che gli domandava se «Facevi fra voi elemosine in sovenirvi l'un l'altro?» il radicale Bruno Busale rispondeva per l'affermativa: «Messer sì, chi ne haveva dava a chi non haveva, se voleva, et anco se non era de nostri».⁹⁶⁸ Per un certo periodo quindi – almeno fintantoché Negri fu figura di spicco delle comunità ancora acefale di Chiavenna e Tirano,⁹⁶⁹ e sino a quando sopravvissero sostenitori delle sue idee e di quelle d'altri "radicali" – bisogna ritenere che, dopo aver ottemperato alle necessità dei fratelli, alcuni protestanti prendessero dalla borsa per dare anche ai cattolici. Già negli anni '50 la pratica doveva essere stata seriamente limitata (almeno così indicano le parole dei ministri sopra ricordati) e però, sebbene indirettamente, poveri cattolici dovettero comunque goderne molto più a lungo; era il caso di quelli che vivevano in famiglie miste. Sono queste presumibilmente le ragioni principali, ritiene chi scrive, per cui i «senza messa» vennero a lungo accusati di offrire tangenti per

⁹⁶⁴ Florio, *Apologia*, c. 85v.

⁹⁶⁵ «*Interrogatus* se'l conosce niuno di quelle parti che venghino qua [da Chiavenna] in Venetia a tuor le collette et danari per li heretici di quelle parti, *Respondit*: Signorsì, vi è un certo Stefano di Pastoles grande di anni 50 in circa, robusta con barba grisa, lunga, bruno in faccia et va vestito in habito da mercante con un capello et viene spesso a Venetia a tuor denari, ma non so dove habita», costituito di Nicolò di Pavia 18 gennaio 1571, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, pp. 101-102

⁹⁶⁶ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [E7]v.

⁹⁶⁷ Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, p. 223. Più sfumato di Negri fu il carissimo amico Stancaro che dedicherà alla questione *Che elemosyne sono necessarie* un paragrafo assai denso della sua *Opera nuova* (dove, si noti, egli non esclude i non protestanti, senza però menzionarli direttamente): «Sono tre sorti di elemosyne specialmente necesse. La prima è donor qualche cosa per conservar il ministerio ecclesiastico [...]. La seconda sorte di elemosine è a sovenire alli poveri suoi parenti [...]. La terza sorte di elemosina è giovar altri, li quali ci comenda l'occasione presente: cioè perché vivono insieme con noi et sono impediti dalle infirmità over qualche altra difficoltà non possono vivere senza l'ajuto d'altri», Stancaro, *Opera nuova della Riformatione*, pp. 295-296.

⁹⁶⁸ Costituito di Bruno Busale, 23 dicembre 1551, ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 11 fasc. 3, c. 25v. Per Busale si veda L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma, Bari, Laterza, 2010, *ad indicem*. Per l'importanza delle elargizioni testamentarie ai (soli) «pauperes Christi» come tratto identitario dei protestanti e filo-protestanti ci si è soffermati in S. Seidel Menchi, *Häretiker in Italien des 16. Jahrhunderts*, in *Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von U. Israel und M. Matheus, Berlin, Akademie Verlag, 2013, pp. 34-37.

⁹⁶⁹ Cfr. «Francisco Nigro et suae factionibus hominibus non paucis», Campell, *Historia Rhaetica*, II, p. 333.

agevolare conversioni.⁹⁷⁰ La pratica delle collette, a conferma anche di una sua straordinaria forza simbolica, continuerà comunque a colpire per decenni gli osservatori dell'altra confessione.⁹⁷¹

Le disponibilità delle chiese cambiarono sensibilmente però quando – divenute queste non più gruppi di privati che si radunavano in casa, ma entità pubbliche legalmente riconosciute – si iniziò a poter destinare loro somme per via testamentaria. Presto si porrà il problema di cosa fare con i lasciti più ingenti: in denaro, in fitti, in terreni. Anche in presenza di questo nuovo strumento però, per molti, rimanevano validi i principi di quando l'elemosina per i poveri era stata raccolta col piattino la domenica. Il 25 ottobre 1566, in procinto di morire, Isabella Breseña faceva testamento a Chiavenna. Tra le varie disposizioni si legge: «Primariamente lascio che siano donati alli poveri della chiesa di Chiavenna diece scudi, e questi siano dispensati *subito* delli primi dinari che si haveranno, et almeno non si passi otto giorni, secondo parerà alli esecutori del mio testamento».⁹⁷² Quindi (dove aver lasciato anche «alla chiesa di Soio, per i poveri, cinque scudi»)⁹⁷³ ordinava che un legato originariamente pensato per dei suoi servitori, alla loro morte, fosse venduto e il ricavato destinato «alli poveri orfani di Chiavenna o delle altre chiese, secondo parerà alli esecutori del mio testamento, basta a me che siano veramente poveri di Christo, e questo sia fatto in termine di due mesi e se non lo faranno lascio che 'l tutto habbia la chiesa di Geneva».⁹⁷⁴ Oltre ad illuminare varie questioni vecchie e nuove (come l'uso di destinare alle «altre chiese», così da esaurire sicuramente la somma, e l'emergere di dubbi su chi fossero i «veramente poveri di Christo» nelle cui tasche finiva le elemosine)⁹⁷⁵ il documento è cristallino nel mostrare la rigida determinazione della donna affinché le somme fossero distribuite in tempi brevissimi: al massimo otto giorni nel primo caso e si sarebbe voluto «subito», due mesi nel secondo (ma qui l'operazione implicava anche una compravendita). Al contempo, il testamento illustra con eguale chiarezza l'indisposizione della Breseña a lasciare denari affinché fossero fatti degli investimenti il ricavato dei quali sarebbe stato usato per le elemosine (con uno strumento che invece non aveva alcuna difficoltà a utilizzare per i suoi servitori). Se si allontana lo sguardo e lo si pone ad alcuni decenni dopo la situazione che si scorge è oramai drasticamente diversa.

Tra i documenti rinvenuti in indagini archivistiche e gli elenchi forniti dall'inventario chiavennasco e da Gaudenzio Fasciati emergono, da una parte, la ricchezza e la vastità dei lasciti, dall'altra, il venir meno tra i protestanti del pregiudizio per cui la chiesa «L'oro che ella ha, non l'ha per conservarlo». Se rimangono infatti le prescrizioni circa l'uso per i poveri o (meno frequente) l'invito a

⁹⁷⁰ Cfr. Crollanza, *Storia del contado di Chiavenna*, Milano, Serafino Muggiani e Comp., 1870, p. 238 e Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 256-257 n. 6.

⁹⁷¹ A Chiavenna, nel 1616, «ibi collectae ad accipiendos sublevandosque apostatas ceterosque a fide transfugas habentur», *VPAr*, p. 689.

⁹⁷² Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 731r.

⁹⁷³ Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 731r.

⁹⁷⁴ Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 733r- 733v.

⁹⁷⁵ Specialmente nell'urgenza di spendere le elemosine poteva capitare, si ritiene, che in certi occasioni si desse anche a chi non era «miserevole». Si noti comunque, a conferma di un problema non banale su chi meritasse le elemosine, l'emergere di formulazioni del genere «pauperes Christi sanctum Evangelium profitentes quos Ecclesia Evangelica Tiliensis [...] iudicaverit dignos» fatti erediti universali nel testamento di Paolo Giacomo Palazzo. ASSo, *Notarile*, b. 1285, notaio Martino Pozzi, 8 settembre 1569. Documento segnalato in Garbellini, *Vitalità*, p. 61.

condividere al caso la somma con altre chiese⁹⁷⁶ l'ingiunzione a liquidare immediatamente le somme di fatto scompare. Frequentissimamente, al contrario, si hanno lasciti espressamente destinati a venire investiti.⁹⁷⁷ Addirittura, sappiamo da una testimonianza singola e però preziosissima, si mutua dai cattolici lo strumento dei *monte di pietà*.⁹⁷⁸ Di pari passo le congregazioni sperimentano vari modi per mettere a frutto i capitali. La stessa elemosina tradizionale smette d'essere raccolta solo in chiesa: lasciando da parte l'occasione ritorno della cassetta delle offerte,⁹⁷⁹ le chiese, nella figura dei diaconi, raccolgono donazioni in biada (che verrà poi venduta)⁹⁸⁰ e si sviluppano forme di speculazione sulla rivendita di beni di natura mercantile.⁹⁸¹ Nella loro amministrazione i diaconi vengono in parte esautorati: se a loro rimane – testimonia il *libro della chiesa* di Brusio – la gestione della piccola elemosina quotidiana, la grande elemosina (e possiamo dedurne le azioni finanziarie che ora servivano a sostentarla) venne avocata dal ministro e, soprattutto, dai seniori del collegio.⁹⁸² Per quanto concerne la vita delle comunità questo mutamento ebbe ripercussioni vaste ed evidenti grazie all'allargamento e al perfezionamento della sua sfera assistenziale che passò da straordinaria a ordinaria. Oltre ai poveri e agli orfani, e quindi le vedove e i viaggiatori, con gli anni '70, iniziano a comparire nei documenti le ragazze da dotare (un genere di donativo che costringe alla programmazione o, in alternativa, a disporre di contante o almeno di somme facili da svincolare)⁹⁸³ e quindi le borse di studio per giovani,

⁹⁷⁶ «Finalmente considerabile è 'l legato di scudi 1000 lasciati dal Signor Giulio Pellizzari per mantenere le chiese di Chiavenna, di Mese e di Prada, cioè scudi 500 alle due chiese, per metà», ASGR, B 721, p. 201. Si noti che però le somme venivano qui debitamente divise e, in più, nel 1619 il legato venne impugnato e ne uscì un caso giudiziario (per la vicenda *ivi*).

⁹⁷⁷ Cfr. ad esempio «Legato di molti fitti manchi che si dovevano al Reverendo Signor ministro Ottaviano Meij, con condizione che subito saranno riscossi se ne faccia un capitale, e il fitto sia dato a poveri, come al libro della chiesa», ASGR, B 721, p. 197. Si veda anche, per la chiesa di Mese, «La detta chiesa havea diversi beni stabili, de quali si trovano alcuni istromenti d'acquisto», *ivi*, p. 203.

⁹⁷⁸ Si veda il legato, rammentato in un atto notarile del 1611 in seguito alla morte di Ulisse Martinengo (morto il 4 o il 5 ottobre del 1609): «lego alli poveri delle Chiese Evangeliche et passeggeri per la professione Evangelica scuti cinquanta da esser dispensati dall'onorevole Ministro e seniori della Chiesa di Sondrio secondo il bisogno con l'intervento de due de miei nepoti infrascritti nel testamento mio sudetto overo da esser collocati in un *picciol monte di pietà* insieme con altri 25 già ch'io consignai alla Chiesa d'un legato del qd Messer Giovanni Maria Vacchetta», ASSo, *Notarile*, b. 2909, notaio Francesco Marlianici, 11 marzo 1611, c. 32r (numerazione autonoma del fascicolo).

⁹⁷⁹ Eccezionale, ma certamente significativo è il caso di Mello, una chiesa condivisa, dove nel '600 la cassetta delle offerte aveva due chiavi che erano affidati a sindaci eletti, non al curato («Adest capsula pro colligendis eleemosinis cum duabus clavibus, quae sunt penes syndicos deputatos qui esiguntur per vicinos et homines loci Melli, et non reddunt rationem curato. In hac ecclesia concionantur etiam haeretici», *VPAr*, p. 604). Presumibilmente le due comunità se ne dividevano il contenuto.

⁹⁸⁰ «Al di suddetto [9 gennaio 1592] fu parimente ordinato che i diaconi vadino una volta l'anno, come al San Michele per le case de i fedeli a fare la coletta della biava per favorire a i bisogni de i poveri della chiesa», APRB, libro 4, c. 13v.

⁹⁸¹ Si vedano i materiali segnalati in Zucchini, *Riforma e società*, p. 103 n. 16 che «dimostrano come la Chiesa si finanziasse non solo attraverso le donazioni dei fedeli ma attraverso un vero e proprio commercio, nella fattispecie pezze di panno, acquistate a prezzi di favore dai mercanti e rivendute a prezzo maggiorato, ma sempre conveniente, ai fedelli».

⁹⁸² «I Diaconi tenghano li dinari della Colletta, ma non ne spendano, o facciano elemosina, senza consenso del ministro e delli seniori, o del ministro almenò», APRB, libro 4, c. 2v.

⁹⁸³ Si noti come era stato questo un genere di carità a lungo preso in carico in prima persona dai riformati. Si veda ad esempio il lascito di Alessandro Roncadelli nel 1563 in cui lasciava 40 lire a testa (di integrazione dotale) per cinque giovani riformate che avessero sposato correligionari («quindi

primariamente per prepararsi al ministero; stanziamenti, quest'ultimi, che implicano pagamenti rateizzati nel corso di anni.⁹⁸⁴

Il cambiamento – anzi, il cambio di paradigma – è evidente eppure non disponiamo di fonti che spieghino *apertis verbis* a cosa si dovette. Si proporrà fra poco una ipotesi. Prima preme far notare che tale mutamento fu contrastato. Quando si guardi ai celebri scontri tra Fiorillo e Zanchi negli anni 1566-1567 ci si accorge infatti – sebbene si disponga al riguardo solo di scampoli documentari – che una delle principali ragioni del contendere fu precisamente quella di cosa fare dei lasciti testamentari. *Casus belli* fu il ricco donativo di un esule, Pietro Antonio da Piacenza.⁹⁸⁵ Fiorillo, e con lui la componente della chiesa rappresentata dai «fratelli terrieri», i nativi, erano per investire la somma; Zanchi, e i «fratelli forestieri», per attenersi al dettato evangelico e dare tutto ai poveri.⁹⁸⁶ Vinsero i primi. Si ebbero però, quasi certamente, resistenze ideologiche ben al di là di Chiavenna. L'esule Giovanni Antonio Cortese, ministro di Sils, scrisse righe accorate, e profetiche, sui rischi di quella scelta.⁹⁸⁷ Il suo caso, relegato com'era egli in Engadina, non è però il più interessante. Ancora nel 1572 un protestante di Piuro ricordò all'interlocutore cui inviava una lettera a difesa di Turriani che non vi erano ragioni per incolpare quella chiesa e il suo ministro d'essere eretici: «non so chi vorrà riprendere – scriveva – una chiesa [...] che faccia finalmente l'opere di carità, *quanto si stende il potere di una povera chiesa*».⁹⁸⁸ Piuro però, abitata da famiglie di mercanti ricchissimi, con una congregazione riformata che ebbe ai suoi vertici figure dalle straordinarie capacità economiche come Lorenzo Lumaga e Nicolò Camogli parrebbe la chiesa meno adatta tra tutte quelle delle terre soggette a definirsi «povera». La cosa acquisterebbe però un suo senso compiuto se essa avesse continuato ad attenersi alla regola di alienare

virginibus castis et incorporatis in ecclesia Telii vel aliis evangelicis ecclesiis»), ASSo, *Notarile*, b. 1284, notaio Martino Pozzi, 9 febbraio 1563. Documento studiato in Garbellini, *Vitalità*, pp. 63-65. La questione delle doti per le ragazze povere fu questione a lungo al centro delle preoccupazioni assistenziali dei riformati. Si cfr. ad esempio quanto scritto, già nel 1554, Vergerio suggerendo possibili usi dei beni dei conventi una volta chiusi: «conciò sia che ho inteso in Valtellina et Valchiavenna esservi più di quatordecimilia scudi di rendita, la qual vien consumata da capi chiericati, et la maggior parte è portato fuori, vi si potrebbero fare dell'altre opere sante come un par d'hospitali da raccogliervi i poveri infermi et come il maritare delle povere fanciulle», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [E7]v.

⁹⁸⁴ Si vedano a mo' d'esempio i fondi disposti nel 1587 dalla chiesa di Teglio, e provenienti dalle rendite dell'eredità Roncadelli, per preparare Giovanni Battista Paravicini al ministero facendolo studiare presso un'università, (parrebbe) di sua scelta (ASSo, *Notarile*, b. 2744, notaio Andrea Pozzi, 19 aprile 1587); e quindi le 130 lire impiegate dalla medesima chiesa per far studiare a Zurigo Giovanni Battista Calandrino, sempre in previsione del pastoralato (*ivi*, b. 2909, notaio Francesco Marlianici, 12 marzo 1602).

⁹⁸⁵ Si veda per la vicenda e per il personaggio Zucchini, *Riforma e società*, pp. 43-44.

⁹⁸⁶ Cfr. «egli [il bergamasco Francesco Bellinchetti, sostenitore di Zanchi] aveva mandato un certo scritto contra messer Simone intorno a quei beni del Piacentino morto, col quale scritto impediva l'utile della Chiesa et dei poveri d'essa», Girolamo Zanchi alla chiesa di Chiavenna, Chiavenna, 20 febbraio 1567, Zucchini, *Riforma e società*, p. 85.

⁹⁸⁷ «O mali dinari che furono quelli che vi lassò quel fratello! Dio volesse che fossero andatti col resto de sua roba prima che il demonio dovesse servirsene per istrumento a mettervi in divisione et fra di voi e col ministro vostro! Raccordativi fratelli che la Chiesa romana mai si pensò de servir agl'idoli né a Satana se non puoi che cominciò haver de proprio! Se la miseria de questi puochi dinari o mali dinari vi ha messo tanta rovina che sperar dobbiamo se la Chiesa vostra cresesse in maggior ricchezza?», Giovanni Antonio Cortese alla chiesa di Chiavenna, Sils, 13 maggio 1567, Zucchini, *Riforma e società*, p. 98.

⁹⁸⁸ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 643.

immediatamente i lasciti. La presenza lì di tantissimi radicali – quelli per cui l'elemosina era da darsi anche ai cattolici – rende la cosa non tanto possibile quanto probabile. Fra l'altro, si ricorderà, Zanchi aveva sposato proprio una Lumaga e, in occasione degli scontri chiavennaschi, era solito ritirarsi. Al contempo, a Chiavenna, precisamente negli anni '70 il notaio Carlo Stampa stilava un primo «Inventario de fitti» della chiesa.⁹⁸⁹

Si è detto che non disponiamo di documenti che affermino le ragioni di coloro che avocavano quel cambio di utilizzo dei lasciti. Ciò fu il caso, si ritiene, perché non si ebbe un evento specifico, ma piuttosto il semplice dispiegarsi di una situazione che, ai loro occhi, rendeva tale soluzione necessaria e obbligata. Nel corso di un quindicennio un numero ingente di comunità s'era costituito in chiesa formale, eleggendo un ministro che, piuttosto che predicare soltanto, aveva preso a dedicarsi alla cura ad angolo giro della congregazione. Si trattava di un lavoro estenuante e *time-consuming* (§ 3.III. & 3.IV.). Molte lo avevano fatto rincuorate dalla prospettiva che il salario sarebbe stato fornito dalle autorità politiche. Tra reticenze e fastidi non poté passare troppo tempo perché queste si accorgessero che assai difficilmente quelle somme sarebbero state sempre e comunque rimesse. Per sopperire alle mancanze, più o meno occasionali, più o meno significative, ci si poteva autotassare e/o appellarsi alla generosità di ricchi patroni (come ad esempio i Lumaga di Piuro),⁹⁹⁰ oppure creare capitali da investire e mettere a reddito. I lasciti, in denaro, in fitti, in terreni, offrivano precisamente questa possibilità (e così, piuttosto che a un compito specifico, si diffonde la formula di lasciti «in alios pios usos», che ne permettano l'utilizzo per qualsiasi necessità ritenuta pia e necessaria).⁹⁹¹ Se ben amministrati poi tali capitali avrebbe

⁹⁸⁹ Una questione che non si hanno i documenti per indagare è esattamente quando si iniziò a poter legare proprietà alle chiese riformate in quanto entità giuridiche. Per un certo periodo, pare il caso, si risolse temporaneamente la questione testando a favore dei ministri. Il non semplice passaggio tra una fase e l'altra parrebbe la ragione di una delle accuse rivolte a Zanchi dai suoi avversari chiavennaschi: «il conserto fatto con il signor Abondio [Salice] in farli molestare la Chiesa con cercare di volere i beni del Pattarino acciò. Idem, in domandare esso la investitura delli sudetti bene dal signor colonello [Ercole Salice] il che pregiudicaria alle ragioni della Chiesa», Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

⁹⁹⁰ Si tenga presente però anche l'interessante caso del ricco Odoardo Thiene che, dalla Germania dove si era rifugiato, continuò a far giungere a Chiavenna e più in generale alle chiese dell'esilio ricchi donativi per essere immediatamente distribuiti «alli poveri» anche vari anni dopo che la pratica aveva smesso d'esservi praticata. Cfr. «havendo ciò inteso da messer Alessandro Trissino, il detto Signor Conte Odoardo haver mandato vinti scudi d'oro alla Chiesa lutterana a Chiavenna per dispensarli alli poveri di essa Chiesa, cioè lutterani, li quali danari furno indricciati al Signor Conte Ulisse Martinengo bressano, et anco da lui dispensati a quelli poveri lutterani di quella Chiesa, delli quali anche mi ne hebbe quattro per la mia parte dal detto Conte Ulisse. [...] mi par haver sentito dire ancora in Chiavenna che'l detto Conte Odoardo have mandato cento scudi alla Chiesa di Geneva per dispensar a' poveri», costituito di Giovanni Maria Linarollo, 4 febbraio 1571, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, pp. 440-441. O, ancora, «l'è heretico perché l'habita et vive tra heretici et sta in Eidelbergh et manda danari a Chiavenna per sostentar come dicono loro quella lor chiesa. Et questo l'ho inteso da messer Alessandro Trissino il qual mi disse quando passò da Chiavenna per andare ad Eidelbergh li dette 50 scudi per dispensar a quei poveri di Chiavenna heretici, a quei che paresse a lui», costituito di Nicolò di Pavia 18 gennaio 1571, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 101.

⁹⁹¹ Si cfr. il significativo – perché paradigmatico – caso del contratto prematrimoniale di Elisabetta di Scipione Besta. ASSo, *Notarile*, b. 2349, notaio Anselmo Gatti, 7 marzo 1620. Il documento, come si è già detto, è stato evidenziato da Garbellini, *Tra gli evangelici riformati*, pp. 41-46. Si cfr. però anche «Scudi 50 lasciati a Madama Angela Menegala detta Sacchetta con espressa condizione, che questi restino impiegati a beneficio de suoi figli, né che gli possino essere levati d'alcun creditore e pretendente,

permesso anche di organizzare con miglior efficacia l'opera caritativa verso i fratelli. Siamo nel campo delle ipotesi ma non pare un caso che, a favore di questa svolta, si schierarono quei «terrieri» che meglio conoscevano le dinamiche locali e che, presumibilmente, erano più scettici sulle possibilità delle chiese d'essere finanziate dalle decime cattoliche o dai comuni. Né stupisce che nell'altra direzione potessero andare patroni generosi, che si facevano un vanto di aiutare le chiese, e quindi quei «forestieri» che già una volta non avevano ceduto alle regole del mondo e avevano «messo in abbandono il patrimonio, lasciata la patria, persi gli amici, et ogni bene di questo mondo per confessar Giesu Christo»⁹⁹² e per amore del suo Evangelio.

iii. *Figure stipendiate*. Proprio avendo presente quando risultò complessa la gestione economica delle chiese è importante avvedersi che il ministro non fu il solo a venire stipendiato della comunità. Ciò avvenne anche per il *custode* e, più raramente, per il *catechista*. A differenza del pastore, inoltre, entrambi costoro venivano pagati *esclusivamente* dalle comunità, senza la partecipazione del Comune.

a. *Custodi*. Il custode, noto localmente col nome di *monaco/monachus*, è figura assai ben attestata nella Rezia italoфона del lungo Cinquecento, che l'aveva ereditata sostanzialmente intatta dal periodo precedente.⁹⁹³ A costui era ufficialmente affidata la *custolaria* o *monacharia*, e cioè a dirsi, «l'ufficio di custodia della chiesa cui era annesso un patrimonio, per certi versi non meno importante del beneficio ecclesiastico».⁹⁹⁴ Era un compito prettamente manuale. Se, in alcuni comuni montani ciò poteva implicare pure la cura di vacche all'alpeggio,⁹⁹⁵ nella chiesa plebana di Sondrio – che può valere da esempio per le altre realtà urbane – ai «due Custodi, che volgarmente si chiamano Monaci» spettava «di suonare le campane» ai «tempi dovuti, di chiuder e aprire le porte della Chiesa e de Cemeterii, quando bisogna; di curare la lampada; di scuopare la Chiesa e tenerla pulita insieme co'l Cementerio; di servire ai Sacerdoti per la Comunione e del popolo e degl'Infermi; di mutare l'Acqua Santa ogni settimana; di portare la croce nelle processioni; di raccogliere l'offerte delle Scuole *infra Missarum solemnias* e nelle prediche; di assistere amendue unitamente ai Divini Officii nei giorni festivi; di nettar li candeglieri, crocette, lampadi, e altri ottini e rami; di far ciò che l'Arciprete giudica essere di bisogno, secondo il costume dell'altre Chiese». A ciò vanno aggiunti, sino al 1633, il «maneggia[re] gl'Altari e l'altre cose necessarie per le Messe cotidiane» (ma ciò gli fu tolto perché «non meneggiavano i camici, le pianete, le tovaglie, i Messali, gl'orzoli, e somiglianti sacri stromenti con la dovuto riverenza e cautela, strapazzandoli con danno notabile della Sacristia»)⁹⁹⁶ e la sepoltura dei morti.⁹⁹⁷ Pur con le ovvie

restando però nella Religione, altrimenti lega e lascia et l'usufrutto de suddetti scudi d'essere impiegati *in più, e caritatevoli usi*, dalli come sopra», ASGR, B 721, p. 199.

⁹⁹² [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 34-35.

⁹⁹³ L'ambiguità del termine risultava evidente anche ai contemporanei. Si cfr. «monaco ordinario *laico*», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 141.

⁹⁹⁴ Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 41.

⁹⁹⁵ Il *monaco* della chiesa sul Monte Settimo, a confine tra i Comuni di Bivio e Sopraporta, aveva tra i propri campiti la gestione all'alpe di 35 vacche. Si veda la sentenza del 10 giugno 1540 conservata in originale in ACB, Archivio comunale di Sopraporta, *Documenti*, num. 149 e in copia seicentesca *ivi*, Archivio comunale di Casaccia, *Documenti*, num. 9.

⁹⁹⁶ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 76.

differenze per quanto concerne il servizio *ad altarem Dei*, si tratta dei medesimi compiti che, come si avrà modo di vedere, sarebbero toccati anche a chi si fosse trovato a «far l'ufficio del Monico» per una «Chiesa de Lutherani». Per guardare a costoro – che sono, come per la controparte cattolica, figure sfuggenti, più facile da trovarsi menzionati per le generali, in testi normativi, piuttosto che *ad personam* –, e per avvedersi dei loro compiti, vale la pena partire da alcuni casi in cui fu necessario regolarne l'attività.

Là dove si ebbero chiese condivise spettò ai monaci, legati com'erano alla chiesa in quanto edificio, di occuparsi – insieme con la cura di quest'ultimo, dei suoi mobili e delle varie suppellettili – delle cerimonie e degli officî di entrambe le confessioni. Ciò avvenne, parrebbe, con qualche contrasto, ma assai meno che in altri ambiti. Nel 1579 il podestà di Piuro sentenziò che il *monachus* di San Sebastiano, a Villa di Chiavenna, dovesse battere le campane anche per annunciare le funzioni degli evangelici, cosa che evidentemente s'era rifiutato di fare.⁹⁹⁸ A Prata invece nel 1603 – dopo che i protestanti avevano ottenuto un edificio a uso esclusivo – un arbitrato regolò varie pertinenze, tra cui quelle della *custolaria*, sino ad allora condivise dalle due comunità; gli evangelici si impegnarono a pagare al comune ogni anno 42 lire terzole, e cioè il dovuto abituale spettante al custode.⁹⁹⁹ Nell'uno e nell'altra cosa però, a ben guardare, la religione non era la ragione del contendere: figura salariata, nel primo caso il custode di San Sebastiano avrebbe dovuto suonare la campana per funzioni che si svolgevano in un *altro* edificio rispetto a quello che gli era affidato; nel secondo, si stabiliva che per poter continuare a impiegare il monaco della loro ex-chiesa, ora che ne aveva una propria, i protestanti lo avrebbero dovuto retribuire. La cosa non stupisce. Anche quando si ebbero erezioni di nuove parrocchie cattoliche infatti – come, ad esempio, nel borgo di Fusine, allorché questo si volle staccare dalla cura spirituale di Berbenno – i fedeli della neonata istituzione si impegnavo a mantenere a loro spese un proprio custode.¹⁰⁰⁰ Non era spesa da poco, specialmente per le comunità più piccole, da cui la preferenza – in un momento però, si noti, in cui l'ambizione era di giungere a una separazione assoluta tra le due confessioni – a condividere il custode. A Chiesa Val Malenco così, nel 1608, nell'accordo che sanciva la costruzione da parte dei cattolici di un tempio per gli evangelici, i membri dell'una e della altra confessione si dissero concordi «d'eleggere e costituire gli monaci unitamente e che essi monaci siano tenuti servire all'una et all'altra religione per suonare e per sepolire, e per ogni altra cosa appartenente a monaci. Che il presente monaco sia tenuto servire come di sopra».¹⁰⁰¹ Già nel 1585 invece una revisione degli *Statuti* di Poschiavo stabiliva che lì «il Monigo [unico per entrambe le confessioni] sia pagato dal Comune secondo il suo limitato salario. Et sia obligato a servire a ciascaduno in sonare alle sue hore debite et far fare le fosse nelli luogi; et sepolito, che tutti li ossi che restano sopra li faccia mettere nel carne [i.e. *ossario?*]].¹⁰⁰²

⁹⁹⁷ Cfr. Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 297.

⁹⁹⁸ Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, p. 98.

⁹⁹⁹ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, pp. 110-112.

¹⁰⁰⁰ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 43.

¹⁰⁰¹ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 279.

¹⁰⁰² Cit. in Lanfranchi, *Alcune tappe*, p. 9.

L'accordo malenco e gli *Statuti* poschiavini riassumono al nocciolo i compiti principali dei monaci assunti dalle comunità protestanti anche quando entrarono in possesso di edifici esclusivi. Forse il più importante – per la sua valenza, e concreta e simbolica – era quello del campanaro. Nel registro posto in appendice alla *Politia ecclesiastica* della chiesa di Brusio si annotò così, il 22 marzo 1597, che era stato «eletto dalla publica congregatione Giacomino fq Antonio de Belon *per far l'ufficio del Monico* promettendogli per mercede quello si dava all'altro». Quando però già il 16 aprile si chiosò che «i fratelli del collegio per rimessione della congregatione generale han aggiunto a la sopradetta somma [...] lire tre per anno», perché a quanto pareva costui riteneva insufficiente il salario, la posizione dell'uomo venne significativamente riassunta annotando «non contentandosi il sopradetto Giacomino *di sonar* per il pretio sopradetto». ¹⁰⁰³ Nella relazione circa i fatti del luglio 1620 redatta dall'agrimensore, e testimone oculare, Giovan Battista Apolloni, questi narrò invece della morte a Tirano, nei primissimi momenti della strage, del «monico che sonava la campana della predica de Lutterani». ¹⁰⁰⁴ L'uomo, freddato nel cimitero, stava presumibilmente correndo al campanile per dare l'allarme. Di questi scampanelli per chiamare a raccolta la congregazione, diversi dai normali inviti alla predica o ai funerali, dà conto anche quello che pare il primo documento che attesta l'esistenza di custodi delle chiese protestanti nei territori soggetti. In una relazione del maggio 1567 circa l'aspra disputa tra la comunità di Chiavenna e Girolamo Zanchi si registrò infatti come «l'istesso giorno circa le 21 ore si fece chiamare la Chiesa tutta dal Rasoio, quale a ciò serve, e dal quale fu invitato ancora messer Jeronimo». ¹⁰⁰⁵ Che Lodovico Rasoro fosse il custode della chiesa lo sappiamo con certezza da altre testimonianze su cui si tornerà fra un momento: preme però notare subito come la chiamata della congregazione a raccolta rientrava tra i principali compiti del custode; con la chiosa «quale a ciò serve» si voleva infatti informare i lettori del memoriale che, in quella vicenda scabrosa, tutto fosse stato fatto *by the books*, attenendosi scrupolosamente alle regole. L'invito recapitato a Zanchi in persona («e dal quale fu invitato ancora messer Jeronimo») mostra però come al monaco spettassero anche altre incombenze pratiche, come ad esempio quella di messo del collegio. Che, come per la controparte cattolica, i custodi protestanti s'occupassero anche delle mansioni più servili – l'apertura delle porte, la polizia degli ambienti, la cura del cimitero, ¹⁰⁰⁶ la sostituzione delle corde delle campane, ¹⁰⁰⁷ lo

¹⁰⁰³ APRB, libro 4, c. 15r.

¹⁰⁰⁴ Il triste racconto merita d'essere riportato, non solo perché assente da altre versioni degli eventi: «Concorri qui a questo tumulto il monico che sonava la campana della predica de Lutterani; non so chi fosse che gli sparò una pistola nel petto [...] io con tutto il core pregai costui Lutterano che chiamasse misericordia a Dio et chiamar la virgine santissima in suo aiuto, e non volse mai dir altro che "aimè, son morto!" e spirò, onde fu tirato per una gamba fuori del cimitero sacro», Burckhardt, *Bericht*, p. 252.

¹⁰⁰⁵ Zucchini, *Riforma e società*, p. 75.

¹⁰⁰⁶ Ciò implicava scavare le fosse e tener pulito il luogo, ma anche aprirne le porte, trattandosi di spazi murati («clausum et muratum» venne descritto, nel 1557, il cimitero dell'edificanda chiesa evangelica di Mossini: Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 276). Presumibilmente rientrava nella *monacharia* anche la cura dei muri stessi, tegole incluse (cfr. l'ingiunzione fatta ai cattolici perché si dotasse al più presto la chiesa di Sant'Abbondio a Berbenno, usata dagli evangelici, di «un muro di cinta attorno al cimitero ed alla chiesa di S. Abondio, ed anche avrebbero edificato decenti sepolcreti coperti di tegole come si conviene a un vero cimitero, ad un tempio ed ai sepolcreti», ASSo, *Notarile*, b. 1808, notaio Nicolò Paravicini, 11 marzo 1568, già citato in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 28-29).

spostamento dei mobili e così via – pare implicato dalla succinta presentazione del personaggio che si ritrova in costituito del chiavennasco Giovanni Battista Orlandi durante il processo postumo a Isabella Breseña: «Questo ho inteso da Ludovico Rasoiio custù, cioè custode, e *che haveva cura della giesa* de i luterani in Chiavena». ¹⁰⁰⁸ La medesima definizione, l'uomo ridarà *verbatim* agli stessi inquisitori milanesi a distanza di un anno: «La continentia di questo capitulo è vero perché io dimandai diligentemente dil tutto a uno messer Ludovico Rasoiio, il quale credo che sia da Regio d’Lombardia, et era canonicho, il quale *haveva cura de la Chiesa de Lutherani* et faceva le facende de la detta signora Issabella». ¹⁰⁰⁹ Che anche la sepoltura dei cadaveri rientrasse tra le mansioni dei custodi è testimoniato invece dai già ricordati accordi malenchi («essi monaci siano tenuti servire [...] per sepolire») così come, e in più dettaglio, dagli *Statuti* poschiavini («sia obligato a [...] far fare le fosse nelli luogi; ; et sepolito, che tutti li ossi...») ma trova ulteriore conferma nel primo costituito di Orlandi quando cioè – da notarsi è la concatenazione logica che portò alla presentazione del personaggio – i giudici vollero verificare se davvero la Breseña fosse morta da eretica e provocarono così lo scambio «“...è stata sepulta luteranamente”, Iterrogatus respondit “Questo ho inteso da Ludovico Rasoiio, custù...”». ¹⁰¹⁰

Investito di un compito assai delicato, il custode cattolico, per quanto laico, oltre che del proprio stipendio fisso, godeva in emolumento di alcune decime normalmente riservate a ecclesiastici consacrati (non a caso c’era stato un tempo, ancora ricordato, in cui a Sondrio i «detti custodi» al momento di prendere servizio facevano un giuramento «avanti l’Altare maggiore inginocchiati, nelle mani del sudetto Arciprete»). ¹⁰¹¹ Erano comunque tutte elargizioni legate a suoi compiti specifici: «Quando nella Settimana Santa si benedicono le case, si fa da ogn’uno qualch’elemosina, che si divide poi ugualmente fra’l Chierico e’l Custode della Chiesa, che l’accompagna»; ¹⁰¹² «quando si canta una Messa de morti, o con l’Officio o senza [...] oltre le candele minori per caduno Prete, e una maggiore per l’Arciprete, o per il lui sostituto, e per i Chierici e i custodi della Chiesa e per l’altare della Madonna più minute»; ¹⁰¹³ «quando col’lessequie di sa il Settimo [...] per altro Altare non si danno candele, che pena per quello della Madonna; ma si bene a Preti, Chierici, Custodi»; ¹⁰¹⁴ «per il suono della campana maggiore [ai funerali], che non si stila che per gl’adulti [...] un soldo, di cui a custodi della Chiesa si dà un quarto, cedendo il resto alla Chiesa stessa»; ¹⁰¹⁵ «per l’essequie, che si fanno nella terra [i.e. *in città*], di soldi 40 all’Arciprete, o a chi porta la stola; si soldi 20 agl’altri Preti, di soldi 10 ai Chierici, di altrettanti

¹⁰⁰⁷ Si cfr. a questo riguardo un interessante caso cattolico «e le liprette 5 d’oglio che si danno ai custodi della Chiesa de S.s. Gervaso e Protaso, come intendo, manco sono per lampade; ma per le corde della campane, che spesso hanno bisogno d’onçe, toccando alla Comunità di mantenere ancora le campane e’l campanile» Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 200.

¹⁰⁰⁸ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 11 maggio 1569, ACDF, Sant’Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 699v.

¹⁰⁰⁹ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant’Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 708v.

¹⁰¹⁰ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 11 maggio 1569, ACDF, Sant’Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 699r-699v

¹⁰¹¹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 160.

¹⁰¹² Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 296. Paravicini limitò del resto anche le loro entrate, *ivi*, p. 76

¹⁰¹³ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 296.

¹⁰¹⁴ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 296.

¹⁰¹⁵ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 297.

soldi 10 per cadauno dei Custodi; e co'l doppio, quando si va alla montagna».¹⁰¹⁶ Ben si capisce così che, in certe comunità almeno, la *monacharia* era divenuto appannaggio geloso e esclusivo di una sola famiglia che se lo passava da una generazione alla successiva.¹⁰¹⁷ I protestanti attivi nella regione, da molto presto, si fecero una precisa ragione di vanto quella di non richiedere pagamenti di sorta per celebrare sacramenti o altri uffici ecclesiastici, funerali inclusi.¹⁰¹⁸ Pare difficile però che se ne potessero sottrarre là dove il custode, essendo condiviso, avrebbe ricevuto questo genere di emolumenti da una parte significativa della locale popolazione; a Poschiavo comunque, proprio per ovviare questa eventualità, si prescriveva che costui dovesse essere pagato esclusivamente «secondo il suo *limitato* salario». Discorso diverso vale per quei casi in cui il monaco era stipendiato esclusivamente dalla congregazione riformata. Sempre una testimonianza di Orlandi lascia il dubbio comunque che, per via indiretta, alcune prestazioni venissero retribuite, magari quando di particolare rilevanza o complessità. Ricordando come la Breseña avesse «lassato le robe sue, come mobili de casa et vestimenti, alla Chiesa de Lutherani», testando «che li diachoni di detta Chiesa lutherana li dispensassero come pareva all'horò», l'uomo fece presente ai giudici che «de detti vestimenti et mobili io ne ho visto a Lutherani, a quali gli ne erano statti datti da li sudetti diaconi, et tra li altri al sudetto Ludovico Rasoiio et a una Giovanna napolitana».¹⁰¹⁹ Poco dopo quel funerale complicato e importante, culminato con una inumazione nella collegiata cattolica di San Lorenzo, i diaconi di Chiavenna consegnarono a Rasoro alcuni beni della Breseña così vistosi, e viene da pensare quindi così di valore, da risultare immediatamente riconoscibili anche da chi membro della congregazione evangelica non era; non stupirebbe potesse trattarsi un pagamento, fosse anche *una tantum*, sotto mentite spoglie. Valutare se anche per i custodi protestanti, come per quelli cattolici, la *monacharia* risultasse una professione redditizia è al momento impossibile dire. Non lo aveva dovuto pensare Giacomino del fu Antonio de Belon se, dopo neanche un mese dalla presa di servizio, chiese un aumento del 20% dallo stipendio del suo predecessore. Significativo di quel caso però è che il collegio non mostrò esitazioni a concederglielo. Da una parte, si è già visto per i monaci cattolici, era quello un lavoro delicato, un po' per la sua dimensione sacrale, un po' perché lo portava a conoscere segreti e a operare là dove si conservavano i beni della chiesa (e forse pure la sua borsa); dall'altra è importante rilevare come si trattasse di una condizione professionale unica, avvicinabile solo a quella del ministro (e, nei rarissimi casi in cui essa fu presente, del catechista). I monaci infatti, come appunto i ministri, erano eletti dall'intera comunità (e non scelti dal solo collegio).¹⁰²⁰ A differenza dei pastori però il loro stipendio, almeno nelle zone soggette, non si doveva a fondi procurati dal governo delle Tre Leghe, ma era tratto

¹⁰¹⁶ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 297.

¹⁰¹⁷ Cfr. Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 199.

¹⁰¹⁸ Si noti come Vergerio volle far presente esplicitamente la cosa per Ginevra «Li morti si seppelliscono in due campi che sono fuor della Città [...] vi sono ordinati due, et questi hanno un certo salario *ordinario*», Vergerio, *Epistola*, p. 13.

¹⁰¹⁹ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 709r.

¹⁰²⁰ «eletto dalla publica congregatione», APRB, libro 4, c. 15r; ma cfr. anche, per Chiesa Val Malenco, «de dette parti si convengono d'eleggere e costituire gli monaci unitamente», Masa, *Fra curati cattolici*, p. 279 num. 6.

direttamente dalle casse delle comunità. Il monaco doveva quindi raccogliere un apprezzamento, e una stima, vasti e generalizzati nella congregazione che in lui investiva più ancora, almeno a livello economico, di quanto facesse col ministro.¹⁰²¹ Almeno in una prima fase – a suggerirlo è il caso di una figura non certo secondaria quale quella di Lodovico Rasoro – sorge il sospetto che l'assegnazione implicasse una forma di assistenza attiva rivolta a membri stimati della comunità, possibilmente esuli, che però, a causa della straordinaria abbondanza di ex-religiosi cattolici dalla solida formazione umanistica, si vedevano tagliati fuori loro malgrado dal poter diventare ministro o maestro di scuola, ma avevano comunque urgente necessità di guadagnarsi da vivere. Se l'assegnazione a Rasoro per volere del collegio di Chiavenna di parte dei beni lasciati alla chiesa da Isabella Bresseña non vada ritenuta una forma informale di pagamento a prestazione, si trarrebbe comunque conferma sia dei bisogni economici dell'emigrato modenese, sia delle benevolenza che gli era riservata; benevolenza tanto più significativa in quanto giungeva in un frangente in cui tra le tensioni tra la componente autoctona (che controllava buona parte del collegio) e quella immigrata all'interno (da questo esclusa) delle chiese di Chiavenna si erano fatte specialmente acute.

b. *Catechisti*. Per chi abbia dimestichezza con le chiese italofone esiliache, e in particolare con quella di Ginevra, la figura del catechista – eletto dalla congregazione e deputato a istruire nella fede i bambini e a esaminare i nuovi venuti – è figura ben nota: non ultimo perché la ricoprirono personaggi di assoluto primo piano, spesso destinati e divenire poi ministri; è questo il caso di Giovanni Bernardo Basso, Lattanzio Ragnoni, Pietro Agosto, Nicolò Balbani (già catechista anche a Lione), cui vanno aggiunti Simone Fiorillo e Girolamo Selvaggio (poi pastore a Chiavenna il primo e nelle valli valdesi il secondo). Sempre sul Lemano, inoltre, i catechisti erano soliti sedere stabilmente nel collegio della chiesa.¹⁰²² A cercarla invece nelle chiese italofone retiche si rimane delusi. Quando ve la si trova menzionata infatti ciò è già molto in là nel tempo oltre che in una posizione evidentemente defilata.

Di esaminare i nuovi venuti, e più ancora di istruire i bambini, si occuparono infatti sempre i ministri. Il fatto è chiaramente attestato in forma e diretta e indiretta. Pier Paolo Vergerio, già nel 1549 appena fuggito dall'Italia, ma ancora intenzionato a dirigersi verso l'Inghilterra, diede alle stampe un catechismo in forma dialogica, genericamente intitolato *Istruzione christiana* dove si alternano «domande» e «risposte», senza che si indicasse chi facesse le prime e chi desse le seconde. Lo stesso dicasi per uno scritto dell'anno seguente, redatto (e poi uscito) a Basilea quando ancora l'ex-vescovo non pensava per sé un futuro ministeriale nei Grigioni, *Il dialogo del modo di conoscere e servire Dio*. Quando invece, nel tardo 1550 e nel 1553, egli diede alle presse due catechismi espressamente rivolti, il primo, alle chiese di Vicosoprano e della Bregaglia, il secondo, a quelle della Valtellina, i ruoli venne invece

¹⁰²¹ Giacomino del fu Antonio de Belon, si noti, pochi anni dopo, l'8 ottobre 1602, verrà eletto diacono a Brusio. APRB, libro 4, c. 21r.

¹⁰²² Si veda, in generale per la figura del catechista della chiesa italiana, Galiffe, *Le Refuge italien*, pp. 32, 37-38, 56; ma si rimanda anche alle pp. 113, 157, 161 e 162 (per Basso, Ragnoni Agosto e Fiorillo rispettivamente) e a p. 118 (per Girolamo Silvaggio da Pinerolo, poi ministro nelle valli valdesi). Circa Balbani si deve ancora guardare a C. Ginzburg, *Niccolò Balbani*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, V, ad vocem.

dichiarati: «Il Ministro domanda, il Fanciullo risponde».¹⁰²³ Il cambiamento è tanto più evidente quando si ricordi che il catechismo per la Bregaglia riprendeva quasi interamente l'*Instruzione christiana*, modificandola solo, qua e là, secondo urgenze suggerite dalla sua recente esperienza come ministro di Vicosoprano. Che la scelta di far porre le domande al ministro non fosse, non solo casuale, ma scevra da precise finalità disciplinari, lo mostra il confronto con la coeva *Brevissima somma* di Francesco Negri, redatta da un esule che aveva deciso di trasferirsi in una città, Tirano, dove non era ancora sorta una chiesa formale. Lì, a domandare al fanciullo, in quello che emerge come un catechismo per cristiani intenzionati a vivere una vita religiosa di natura familiare piuttosto che comunitaria, è il padre. Che fosse il ministro a tenere il catechismo lo mostrano quindi tutta una serie di documenti che ne attestano l'attività. Nel 1567, a Mossini, ci si lamentò che il ministro Scipione Lentolo, «havendo promesso di instruire et amaestrare i putti, non volse farlo dicendo che non voleva quello fastidio né far quella fatica»;¹⁰²⁴ grazie a una relazione del barnabita Domenico Boerio sappiamo poi che, nel 1584, a Poschiavo, era il pastore titolare a tenere il catechismo per bambini e adulti;¹⁰²⁵ ancora nel 1618, infine, i «patti» tra il ministro Francesco Carlini e la chiesa di Mossini – tra le più grandi chiese della regione – prescrivevano che «detto reverendo Signor ministro sia tenuto di servire alla detta chiesa per un anno et più oltra e ad istruere li figlioli nel catechismo».¹⁰²⁶

L'assenza è tanto più notevole quanto due ex-catechisti a Ginevra, Simone Fiorillo e Scipione Calandrini, divennero ministri nella Rezia italoфона. L'impressione che se ne ricava è, come in altri casi che si è già visto, di un rigoroso accentramento, in seguito agli eventi degli anni '40, di tutte le funzioni che concernessero la predicazione in senso lato ai soli ministri consacrati. Le uniche tracce di cui disponiamo dell'attività di catechisti che non fossero ministri in realtà confermano questa impressione. In una lettera dell'ottobre 1592 inviata a Calandrini, Scipione Lentolo – oramai stremato a livello fisico – discusse lungamente, e con grande franchezza, del proprio successore a Chiavenna. Profondamente prostrato fisicamente il napoletano scriveva all'amico fraterno che «Vi aviso che questa chiesa haverebbe di bisogno d'uno che facesse il maestro di scuola fino a puttini, e poi mi potesse aiutare al catechismo, e fare anchor qualche predica nelle mie indispositioni».¹⁰²⁷ Già dall'episodio di Mossini, trent'anni prima, sappiamo che Lentolo era per lo meno restio a «instruire et amaestrare i putti» e non stupisce che – disponendo fra l'altro la chiesa di grandi disponibilità economiche – provasse a trovare chi lo aiutasse (e neppure sostituirlo) proprio in quell'ufficio. Morto da tempo e succedutogli Ottaviano Mei, sappiamo grazie a Brocardo Borrone che il desiderio di Scipione era stato inopinatamente realizzato: il milanese Nicolò Calvi infatti «Clavennam [...] haereticam praedicat religionem et iuventutem catechismo imbuat».¹⁰²⁸ Calvi però non era un “laico” ma, già da tempo dotato di lettere patenti dal sinodo di Coira (cosa che lo rendeva, di fatto, un “ministro senza chiesa”) aveva

¹⁰²³ Nel secondo testo il fanciullo diviene il «discipulo».

¹⁰²⁴ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105

¹⁰²⁵ *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 434.

¹⁰²⁶ ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹⁰²⁷ Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁰²⁸ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184.

lungamente sperato di sostituire Lentolo e, pur deluso dall'elezione del lucchese, era rimasto in città mentre provava a cercare per sé una chiesa che gli paresse adeguata ai propri talenti (e ricca abbastanza da sostentarli degnamente). Da quel che sappiamo, quando Calvi finalmente si trasferì a Mese, nessuno lo sostituì.

2.IV. *Gli archivi*

Le chiese riformate disponevano di propri archivi: essi erano divenuti presto imprescindibili per organizzare tanto la vita economica quanto quella religiosa delle comunità. Funzionali a tener vivo il passato (pure quello precedente alla nascita delle congregazioni) assunsero un forte valore simbolico anche – quando non soprattutto – agli occhi dei vicini cattolici. La loro dispersione (§1.I.i.) complica drasticamente l'indagine sui loro contenuti e la loro organizzazione e purtuttavia non la impedisce del tutto.

A Chiavenna, siamo informati da più fonti, i documenti erano conservati «nella cassetta, dove si ripongono le scritture d'essa chiesa».¹⁰²⁹ Presumibilmente ciò voleva dire sotto chiave. Dove la «cassetta» fosse riposta può essere invece solo supposto. Quando nel 1608 si ordinò la costruzione *ex novo* di un tempio evangelico a Chiesa Val Malenco si dispose anche che «Item si faccia un armario in detto tempio».¹⁰³⁰ In ambito cattolico il mobile era spesso destinato a conservare i paramenti di sacerdoti e accoliti,¹⁰³¹ funzione inutile per la controparte protestante; assai più probabile, pare a chi scrive, che esso servisse a contenere i volumi impiegati nel catechismo, possibilmente la Bibbia letta in chiesa (sempre che non rimanesse sempre ben aperta sul pergolo),¹⁰³² e appunto le varie carte e i «Quadernetti» che formavano l'archivio. Se a Chiesa, leggendo il documento, si ha l'impressione che l'armadio fosse destinato a venir posto direttamente all'interno dell'edificio sacro («in detto tempio»), è lecito immaginare che, là dove vi era una sagrestia, si ritenesse più comodo, e decoroso, collocarvi il mobile, e quindi l'archivio.¹⁰³³ La cura delle carte era affidata al collegio, non al ministro (al quale spettava invece la compilazione e la custodia del *libro della chiesa*). L'esistenza, fra l'altro, di documenti prodotti in duplice copia, una per la chiesa e l'altra per il ministro (ad esempio i *patti* firmati al momento dell'elezione) basta a ritenere che era illogico aspettarsi che fosse il pastore a vigilare su materiali prodotti per la precisa eventualità d'essere impugnati contro di lui dalla comunità in caso di

¹⁰²⁹ «ch'erano riposte nella cassetta», *VPAr*, p. 662; «Legato di scudi 150 lasciati dal medemo Signor Paolo Pestalozza, oltre altri scudi 70 de quali il reverendo Signor Ottaviano nostro ministro n'è informatissimo, e sa dove che dependano e come chiaramente ne apparirà per le Scritture che denno essere nella cassetta, dove si ripongono le scritture d'essa chiesa di S. Pietro, e che aspettano a detta chiesa», ASGR, B 721, p. 199.

¹⁰³⁰ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 279.

¹⁰³¹ Cfr. «In Ardezzo gli Eretici avevano rotto l'Armario de' Paramenti Sacri, per farne quel che loro avesse suggerito il capriccio», Clemente da Brescia, *Istoria delle missioni*, p. 117.

¹⁰³² Cfr. «non sa allegare i testi della Sacra Scrittura sul pergolo se non piglia il libro nelle mani et con consumare tempo in voltare de foglii et alle volte con legere quasi un capitolo intero», Zucchini, *Riforma e società*, p. 65. Ammesso e non concesso che topi e ratti non infestassero l'edificio.

¹⁰³³ Per la sacrestia della chiesa evangelica di Teglio si veda il documento in Negri, *La comunità protestante*, p. 161.

controversia (e di controversie, si è visto, se ne ebbero molte perché «pastori son huomini e le chiese huomini, e tra gli huomini facilmente occorrono disgusti».¹⁰³⁴ Per tornare alla collocazione sembra logico ritenere che la cassetta si trovasse là dove «il Colegio si congrega, sentandosi per ordine alla tavola».¹⁰³⁵ Di dove questo fosse però, purtroppo, non abbiamo alcuna notizia certa. Le sacrestie annesse alle chiese rimangono l'ipotesi più plausibile.

L'importanza che assunsero gli archivi agli occhi dei riformati stessi risulta evidente quando ci si avveda che il 19 gennaio 1621, nell'immediato seguito della rivolta della Valtellina, «l'honorando collegio della chiesa evangelica di Chiavenna» (pur non toccata dal *pogrom* dell'estate precedente) «stando la calamità de tempi presenti» ritenne necessario mettere in salvo «le scritture d'essa chiesa» («per sicurezza de quelle»), «manda[ndole] in qualche luogo» che ci si guardava bene dal nominare (presumibilmente però, considerato che vari materiali si conservano oggi a Coira, lì si spedì in quella Val Bregaglia sovrana e interamente protestante).¹⁰³⁶ L'inventario «delle [scritture] più importanti» – a conferma della delicatezza del compito – fu affidato a un notaio riformato, Guglielmo Ferlino Peverelli, e venne effettuato «alla presentia» di Francesco Bardea, «uno dei seniori» della chiesa. Per iniziare a comprendere che genere di documenti preservassero gli archivi delle chiese evangeliche vale la pena partire dalla prima pagina (di quindici) dell'inventario chiavennasco del 1621:

Prima un libro in foglio scritto a mano con la coperta rossa nel quale sono descritti li abscheidt concessi a detta nostra chiesa, con le conventioni seguite con la chiesa de santo Lorenzo l'anno 1603 adì 8 luglio.

Libro de fitti de detta chiesa in foglio, con la coperta bianca.

Inventario de fitti della chiesa de santa Maria del Pattarino, in foglio, principato da domino Carlo Stampa.

Quadernetti numero 33 de diaconi della chiesa.

Sententia rogata dal signor cancellerio Ruinello de Ruinelli a favore della chiesa evangelica de Prada contro quel comune.

Lettere dominicali numero vinti cinque segnate numero 2, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33.

Arbitramenti divisionali fra li reverendi canonici della chiesa de santo Lorenzo de Chiavenna rogati dal quondam domino Antonio Oldrado nodaro l'anno 1525 adì 10 luglio.

Elettione del reverendo prete Giovan Pietro de Dorisio per cappellano della chiesa de santa Maria de Borgo novo, segnata numero 16, in bergamina.

Anzitutto l'archivio conteneva documenti di natura politica: sono «Lettere dominicali» (e cioè a dirsi prodotte dai *domini*, i Signori delle Tre Leghe) e gli *Abscheid*, i decreti promulgati dalle diete. La

¹⁰³⁴ Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁰³⁵ APRB, libro 4, c. 4v.

¹⁰³⁶ L'intero documento è pubblicato in *VPAr*, pp. 662-669 (p. 662 per la citazione).

numerazione delle prime («segnate numero») ci testimonia, fra l'altro, che i materiali non erano raccolti alla rinfusa, ma archiviati secondo un ordine preciso (qui, come mostrano i buchi, s'era condotta una selezione dei più importanti/utili). Gli uni documenti e gli altri costituivano il retroterra legale che regolava la vita, e l'esistenza stessa, delle congregazioni: avevano un valore in sé, ma dovevano servire in tutti quei casi in cui fosse necessario difendere i propri diritti nei rapporti coi cattolici.¹⁰³⁷ La presenza, nel 1573, di una copia degli articoli di Ilanz del 1526 presso l'archivio della chiesa evangelica di Poschiavo¹⁰³⁸ ci mostra come anche nelle comunità delle terre sovrane – dove non valevano le decisioni prese specificamente per le zone soggette, ma si dava comunque la convivenza coi cattolici – simile documentazione risultasse ugualmente imprescindibile.

Una parte significativa dei documenti concerneva quindi questioni di natura economica: i 33 «Quaderneti» contenevano la registrazione delle collette e delle «opere di charità» amministrate dai diaconi.¹⁰³⁹ Per le «elemosine speciali e notabili» una contro-lista era tenuta dal ministro nel *libro della chiesa*.¹⁰⁴⁰ Ben due voci riguardano invece la gestione dei beni fondiari: il «Libro de fitti de detta chiesa in foglio, con la coperta bianca» e l'«Inventario de fitti della de santa Maria del Pattarino, in foglio, principato da domino Carlo Stampa». Il primo era evidentemente un registro, dove si segnavano entrate e uscite; il secondo, un elenco «principato» presumibilmente negli anni '70 – poco dopo il venir meno dell'obbligo di alienare tutte le donazioni ricevute dalla chiesa – per tenere il conto preciso dei tanti fitti di cui era entrata in possesso la comunità (anche di quelli che in un determinato momento non davano frutto, e quindi non risultavano nel *Libro de fitti*).¹⁰⁴¹ Tanto le «conventioni seguite con la chiesa de santo Lorenzo» quanto gli «Arbitramenti divisionali fra li reverendi canonici della chiesa de santo Lorenzo» riguardavano invece diritti di decima. I riformati di Chiavenna, nel 1558, chiesero un terzo di le entrate percepite dai canonici, vedendosi riconosciuti 40 scudi l'anno.¹⁰⁴² La decisione fu comunque variamente contestata e riemerse di nuovo con forza nel 1602, venendo risolta nel luglio dell'anno successivo grazie a un recesso (un decreto ufficiale scritto: un *Abscheid* appunto) approvato dalla dieta di Coira, cui seguirono quelle «convenzioni» ricopiate nel «libro in foglio scritto a mano con la coperta rossa».¹⁰⁴³

¹⁰³⁷ Si cfr. il caso dell'arbitrato tra cattolici e protestanti, a Teglio, l'11 aprile 1582. Tra i documenti esaminati dal pretore vi erano «le lettere dominicali concesse dai signori delle Tre Leghe alla chiesa evangelica il 1581, 16 gennaio» e quindi la *Decisione del podestà per l'osservanza delle lettere dominicali da parte dei cattolici e degli evangelici, nell'uso della chiesa di S. Giacomo, nella vicinanza di Grania* del 15 marzo 1589, Negri, *La comunità protestante*, pp. 158-159, 161.

¹⁰³⁸ Lanfranchi, *Alcune tappe*, p. 8. Anche a Chiavenna, si noti, vi erano documenti in tedesco: «Abscheidt numero 2 todeschi, dati uno l'anno 1560 et l'altro del 1596 adì 15 giugno», *VPAr*, p. 669.

¹⁰³⁹ Cfr. «Si scrivano le collette e le elemosine et a chi e quando furono fatte, e come furono spese le collette: questo si potrà fare su una lista per l'ordinario fuor dal libro», *APRB*, libro 4, c. 3r.

¹⁰⁴⁰ «Su questo libro si scriva [...] elemosine speciali e notabili» *APRB*, libro 4, c. 2r. Si cfr., per un caso specifico chiavennasco, «Legato di molti fitti manchi che si dovevano al Reverendo Signor ministro Ottaviano Meij, con condizione che subito saranno riscossi se ne faccia un capitale, e il fitto sia dato a poveri, come al libro della chiesa», *ASGR*, B 721, p. 197.

¹⁰⁴¹ Lo si identifica con Carlo Stampa del fu Paolo. Per l'attività di costui: Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 64, 66, 68, 69, 71.

¹⁰⁴² Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 121.

¹⁰⁴³ Crollalanza, *Storia del contado di Chiavenna*, 1870, p. 229.

Il primo dei due documenti di natura decimale però, va sottolineato, risaliva al 1525; cioè a un ventennio prima dalla nascita della chiesa. Non è l'unico – e solo tra quelli qui analizzati¹⁰⁴⁴ – che la predatava: la «Elettione del reverendo prete Giovan Pietro de Dorisio per cappellano della chiesa de santa Maria de Borgo novo, segnata numero 16, in bergamina» risaliva infatti al 1515, allorché Giovanni Pietro de Dorisio venne investito della cura della cappella di Santa Maria del Pattarino da Giovanni Pietro Mascaranico, «Patronus et Gubernator» della stessa.¹⁰⁴⁵ Che i due documenti fossero stati trovati nell'archivio della vecchia chiesa cattolica e assorbiti in quello dell'evangelica, o consegnati piuttosto a questa dai Mascaranico (membri di spicco della comunità stessa) poco importa: preme piuttosto mostrare come la fondazione delle chiese riformate implicò anche una frammentazione degli archivi delle comunità, il controllo (legale certo, ma non per questo ben accolto) di una parte di questi, precedenti all'introduzione della Riforma, da parte dei riformati. Si tratta di una questione che sarà carica di conseguenze, non tanto per la conservazione di una memoria di fatti lontani, ma per le ricadute quotidiane e concrete che ciò poteva avere sui semplici laici cattolici. Attorno al 1570 l'arciprete di Mazza, Pietro Martire Guicciardi, passò alla nuova fede. Al momento di lasciare la propria chiesa egli portò però con sé «da miglior parte dell'Archivio in mano agli Eretici». Il fatto è connesso dal Quadrio, cui si deve la notizia, all'attacco sferrato di lì a poco dagli evangelici a vari «Beni Ecclesiastici» posti a Teglio e dintorni.¹⁰⁴⁶ Vigeva allora la disposizione, legata proprio all'introduzione della Riforma, per cui dopo 25 anni i fatti concessi da religiosi a laici non potevano più essere revocati dai primi (§ 4.III.iv.b.): il nuovo arciprete di Mazza, privato delle carte, non avrebbe avuto modo di fare verifiche e di agire (la cosa sarebbe stata definitivamente impossibile se gli originali fossero stati rogati da notai protestanti). Un fatto del genere aveva ricadute non solo e non tanto sul sacerdote, ma su tutta la comunità cattolica che avrebbe dovuto trovare da sé nuovi fondi per stipendiario. I primi ministri della comunità riformata malenca furono invece tutti membri della famiglia Chiesa, la stessa che era solita dare i notai all'intera valle. Nel 1613 Giovanni Andrea Chiesa, figlio e nipote di ministri/notai, vendette i beni del padre al neo eletto, l'engadinese Gaudenz Tackh senior.¹⁰⁴⁷ Quando questi lasciò la congregazione portò però con sé tutte le imbreviature: solo nel 1619 una ingiunzione gli ordinò di restituirle.¹⁰⁴⁸ L'episodio aveva avuto ripercussioni non da poco su entrambe le comunità della valle.

L'ultimo documento dell'elenco da cui si è partiti è di tipologia diversa. Si tratta della «Sententia rogata dal signor cancellerio Ruinello de Ruinelli a favore della chiesa evangelica de Prada contro quel comune» che riconosceva ai protestanti del borgo la chiesa dei Santi Cristoforo e

¹⁰⁴⁴ Cfr. ad esempio «Investitura della prepositura della chiesa de Santa Maria del Adragno fatta a Domenico quondam Giorgio della Fontana de Roncaia [...] rogata dal fu ser Giovan Lupo olim nodaro l'anno 1450 adì 16 giugno», *VPAr*, p. 664.

¹⁰⁴⁵ Il documento (originariamente collocato, si legge sul retro, «In Miscelaneis Comitatus Clavennae No. 179») si conserva in ASGR, D VI SM, 6 dicembre 1515, num. 33.

¹⁰⁴⁶ Quadrio, *Dissertazioni critico-storiche*, II, p. 54. Cfr. al riguardo Pastore, *Nella Valtellina*, p. 45.

¹⁰⁴⁷ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 176-177.

¹⁰⁴⁸ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 191-193 e il documento in ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 6 febbraio 1619.

Pancrazio.¹⁰⁴⁹ Le diverse congregazioni evangeliche dovevano funzionare quindi come “archivio secondario”, nell’eventualità di smarrimento o distruzione degli originali, per copie di documenti di speciale rilevanza concernenti le chiese-sorelle.¹⁰⁵⁰

I documenti sinora menzionati sono tutti legati, in un modo o nell’altro, a questioni prettamente economiche, o tuttalpiù amministrative. La cosa non stupisce: da una parte furono le specifiche ragioni alla base della redazione dell’inventario del 1621 a imporlo; di fronte al rischio della distruzione dell’archivio si comprende bene che si scelse di mettere in salvo documenti dalla chiara importanza legale, assolutamente imprescindibili per poter difendere, placatasi la tempesta, i diritti degli evangelici su beni pubblici e privati, sanciti da contratti vincolanti, da arbitrati legali e da recessi sanciti dalle autorità retiche. Dall’altra parte è essenziale ricordare che, se era stato un anelito religioso (o addirittura spirituale) a favorire la nascita delle comunità e delle chiese, non erano state le preghiere, ma un’oculata amministrazione, a rendere possibile nel corso di vari decenni il culto, la carità fraterna, il sostentamento di ministri. Ciò detto non si deve però dimenticare che gli archivi contenevano sicuramente un altro genere di documentazione, di natura esclusivamente religiosa: il catechismo della chiesa (§ 2.II.i.) e altri documenti di natura teologica e dottrinale; la corrispondenza ecclesiastica ufficiale con altre chiese sorelle¹⁰⁵¹ e quella ufficiosa con ministri che scrissero a nome personale così come con singoli fedeli.¹⁰⁵²

2.V. *Il sinodo.*

Per comprendere sia le vicende delle chiese sia quelle dei loro pastori è necessario tener sempre presente un influente attore esterno: il sinodo retico, e cioè la riunione annuale (alle volte tenutasi in due sezioni: una primaveriale e una annuale)¹⁰⁵³ di tutti i ministri operanti nelle Leghe. Sino al 1566, quando morì Fabritius, il ruolo di *minister synodi* (o presidente del sinodo) fu ricoperto dal primo pastore della chiesa di San Martino di Coira, un fatto che ebbe tra le sue conseguenze anche la scelta di quella città, per un ventennio, come sola sede dell’assemblea. Tra le più importanti innovazioni apportate dalla presidenza dell’engadinese Campell vi fu, da una parte, la rotazione della sede assembleare e, dal 1575, l’affiancamento al *minister synodi* di tre decani (uno per Lega) e di un

¹⁰⁴⁹ Cfr. Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 157.

¹⁰⁵⁰ Si veda, sempre a Chiavenna, anche la «Sententia fra le due chiese de Mese, seguita l’anno 1570 adì 11 genaro» (*VPAr*, p. 669) e si cfr. «Io non saprei che vi fosse stata chiesa riformata, se non havessi letta una scrittura di convenzione fatta tra ’l ministro che predicava alla Villa, e gl’huomini di Castasegna, che si conserva nel Archivio di Soglio», ASGR, B 721, c. 206.

¹⁰⁵¹ Si veda giusto la lettera della chiesa a quella di Chiavenna («Alli molto honorandi fratelli nel Signore, il ministro, seniori e diaconi della Chiesa di Chiavenna») del 31 marzo 1567 che fu «Receuta et letta in collegio il venerdì alli 18 di aprile» e oggi pubblicata in Zucchini, *Riforma e società*, pp. 88-90.

¹⁰⁵² Si veda a mo’ d’esempio un caso tramandatoci circa Piuro (poi distrutta da una frana): «che il sangue di Cristo non ci aveva giovato più che quello di Cipriano. [...] La quale imputazione falsissima egli con una sua lettera scritta a quelle chiese purgò così bene che questa chiesa, e quelle e insieme lo stesso imputatore, ne rimasero interamente sodisfatte; e vive per testimonio ancor la lettera», Celsi, *In haereticis coerendis quatenus*, p. 643.

¹⁰⁵³ Bernhard, *The Reformation*, p. 352 e n. 305.

segretario. I decani permisero una maggior rappresentanza delle comunità locali, disponendo ora di un referente cui fosse loro possibile rivolgersi in casi di particolare urgenza, ma per i decenni di nostro interesse ciò non comportò la convocazioni di riunioni autonome per i ministri afferenti ai singoli decanati. I decanati, fra l'altro, non comprendevano le terre soggette. Merita d'essere fatto poi presente che l'influenza della chiesa di Zurigo e del suo *antistes*, nei primi decenni fortissima al limite dell'opprimente, si attenuò in seguito un poco ma non venne davvero meno, almeno nei decenni qui studiati;¹⁰⁵⁴ il sinodo, detto altrimenti, era sì un'istituzione autonoma, ma non necessariamente indipendente. Anche nella sua forma "rinnovata" il sinodo rimase un organo lasco che, financo nei territori sovrani, iniziò a essere capace d'esercitare un qualche controllo non solo nominale sui suoi membri solamente a partire dagli anni '80 del '500, allorché si permise di intentare processi per bandire dal territorio delle Leghe ministri eretici e/o riottosi alla disciplina ecclesiastica.¹⁰⁵⁵ L'assenza di veri strumenti coercitivi – la multa commutata ai pastori assenti senza giustificazione dall'essemblea era di soli due scudi;¹⁰⁵⁶ ma non sembra vi fosse modo di esigerne il pagamento a meno che il ministro si presentasse alla seduta successiva – si protrasse comunque per tutto il periodo qui indagato. Anche se azzoppato e limitato nella propria azione dal doversi appoggiare a un potere civile altamente volubile, seppur macchinoso e lento (in questo davvero espressione tipica di come funzionano le varie forme della "democrazia" grigiona),¹⁰⁵⁷ il sinodo fu una presenza ingombrante per la storia delle chiese delle valli meridionali grigione; fu soprattutto con l'acuirsi di alcuni problemi del protestantesimo italofono che esso assunse un'importanza crescente.

Il sinodo ebbe un ruolo non certo secondario durante gli eventi dell'*affaire* Renato, sebbene il fatto che fosse allora di recentissima fondazione, che fosse al picco delle influenze zurigane, e che si trovò ad affrontare una crisi specifica (non di sistema) rende questa fase eccezionale. La prima vera ragione per cui esso non può venire ignorato dalla prospettiva delle terre soggette è che, nei già ricordati decreti di Ilanz del 1557 si stabiliva che «nessuna persona forastiera ecclesiastica, sia monaco o prete o di qualunque religione si sia, sia accettata né si lassi entrar nella Valtelina, nel contado di Chiavenna, in Bormio et Tellio, se prima non sarà dal'ordinario capitulo examinato et aprobat. Nominatamente li predicatori della sinodo et capitol del nostro paese delle Tre Lighe et li preti della messa del vescovo et capitol di Coira».¹⁰⁵⁸ Nel concreto questo implicherà che i candidati al ministero nelle terre soggette che non fossero cittadini o sudditi delle Leghe dovessero essere esaminati e

¹⁰⁵⁴ In generale per il sinodo si rimanda a J. R. Truog, *Aus der Geschichte der evangelische Rätischen Synode 1537-1937*, Chur, Manatschal Ebner & Cie, 1937; da integrarsi ora con U. Pfister, *Chiese confessionali e pratica religiosa*, in *Storia dei Grigioni*, II, *L'età moderna*, pp. 224-226 e Bernhard, *The Reformation*, pp. 352-354. In particolare per le sedi: J. R. Truog, *Die Versammlungsorte der evangelisch-rätischen Synode*, «Bündnerisches Monatsblatt», 6 (1917), pp. 169-179. I decani sono stati invece studiati in Id., *Die Decane und Assessoren der evangelisch-rätischen Synode nach den Synodalprotokollen (1571-1930)*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 60 (1930), pp. 26-58 e, più recentemente, in A. Anderfuhren, *Der Dekan in der Evang.-Ref. Landeskirche des Kantons Graubünden*, «Beiheft zum Bündner Monatsblatt», 14 (2011), pp. 34-45.

¹⁰⁵⁵ Pfister, *Chiese confessionali*, p. 225.

¹⁰⁵⁶ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 89.

¹⁰⁵⁷ Cfr. Head, *Early Modern Democracy* e Scaramellini, *L'insurrezione valtellinese*, pp. 103-153.

¹⁰⁵⁸ ASSO, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

approvati dal sinodo, proprio come i sovrani. Gli eligenti, si deduce da alcuni documenti posteriori ma relativi già agli anni '60, venivano esaminati in materie teologiche (ma il vero tentativo di verificarne/vincolarne l'ortodossia era far loro sottoscrivere una copia della *Confessio Rhaetica*), e quindi dotati di lettere patenti.¹⁰⁵⁹ A distanza di un anno il neo ministro veniva di nuovo esaminato e confermato (poteva non esserlo, ma chi scrive non è stato capace di trovare esempi che concernino candidati italofofoni). Col passare dei decenni però e il diminuire della quantità, e più ancora qualità, dei candidati al ministero provenienti dall'Italia, non mancarono le comunità, e i singoli, che si rivolsero al Sinodo per cercare un nuovo pastore della propria chiesa (§ 3.I.iii.). Il suo ruolo principale fu però un altro. Già con la crisi renatiana esso divenne la sede per dirimere questioni teologiche (sanzionandone l'ortodossia o meno), con particolare riguardo all'operato dei ministri, senza dimenticare però i loro scritti.¹⁰⁶⁰ A partire da tale funzione il Sinodo emerse quindi come una specie di tribunale d'appello e per le congregazioni e per i ministri. Singoli fedeli infatti, se ritenevano d'essere stati scomunicati ingiustamente, potevano chiederne il giudizio, mentre i pastori ne potevano essere sospesi.¹⁰⁶¹ Del resto, quando si confrontino le matricole con i nomi dei ministri attestati è evidente come non pochi tra costoro – anche negli ultimi decenni della nostra indagine – semplicemente evitarono di presentarsi a Coira per chiedere l'ammissione oppure lo fecero solo dopo vari anni d'attività.

Sulle ragioni e le implicazioni di tale situazione si dovrà tornare (§ 3.I.v.) qui merita d'essere sottolineato come il rapporto tra le congregazioni italofone e il sinodo retico non fu semplice (né lineare); esso rimase sempre, dalla prospettiva delle prime, una anche storia di indifferenza, non di rado d'ostilità, sovente di opposizione strisciante, più o meno esplicita. Si mischiavano questioni di tipo teologico ad altre di natura politica, sociale, economica. Anzitutto l'idea stessa di un sinodo contrastava con quella – popolare e importantissima oltre che posta alla congiunzioni di istanze assai più vaste di quelle semplicemente religiose – di una Riforma della vita cristiana tutta incentrata sulla chiesa di villaggio (come si è visto condivisa con, più che ispirata da, l'esperienza dell'“uomo comune”: § 2.III.i.) e sul presupposto che solo la comunità di villaggio, e nessun altro, avesse voce in capitolo sull'elezione del sacerdote stipendiato. Da qui veniva quella strenua opposizione, anche questa già vista, a qualsiasi idea di episcopato paolino o di supervisione esterna (§ 2.II.i.a.). Non c'è, per i primi decenni, procedimento o azione intraprese dal Sinodo nei confronti di un ministro delle chiese retiche che non sappiamo contrastato a livello locale, all'interno delle comunità: i nomi più illustri sono ovviamente

¹⁰⁵⁹ Cfr. ad esempio «Laonde venni a Coira, dove fui esaminato la prima volta dal Ministro Sinodale e presentato a questo Amplissimo Senato: il quale mi mandò con sue lettere in Valtellina. Poi mi presentai al primo sinodo seguente della Retia tenuto in Coira dove di nuovo fui esaminato e pienamente confermato» Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 237.

¹⁰⁶⁰ Per gli scritti, oltre a ricordare gli episodi renatiani, vale la pena cfr. ancora una volta le parole di Scipione Calandrini nella sua disputa con Rusca: «Et io protesto che sottometto tutti i miei Scritti e tutte le mie parole al giudizio della vera Santa Chiesa Catholica e della Veneranda Sinodo della Retia, come una degna e vera particella di quella, nella quale e con la quale voglio vivere e morire» Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 239. Sulla figura dei *censores* delegati a leggere le opere portate al sinodo si rimanda a Bernhard, *The Reformation*, p. 358.

¹⁰⁶¹ Per le sospensioni si veda § 3.I.ii.a. Per il Sinodo come corte d'appello per i fedeli si cfr. invece «Chi appellerà, prosegua per se o per procuratore, alla prima più prossima congregazione de Ministri, o sinodo, alla quale egli s'appelli. Altrimenti sia soggetto a quella pena», APRB, libro 4, c. 12v.

quelli di Camillo Renato e di Giovanni Andrea Paravicini,¹⁰⁶² ma il fatto diviene ancora più evidente – grazie a una ben maggior disponibilità documentaria – per i procedimenti contro Girolamo Turriani e Michelangelo Florio.¹⁰⁶³ Lo spirito alla base di questa opposizione emerge particolarmente bene però da due lettere del 1556 inviate a Federico Salice e a Tommaso Chiesa in previsione di una «dieta» (che presumibilmente combaciava con il sinodo)¹⁰⁶⁴ dove ci si aspettava che si sarebbe discussa l'espulsione, richiesta parrebbe da parte cattolica (e forse non solo da loro), del ministro di Teglio, il cremonese Paolo Gaddi. Nella prima di queste Pietro Guicciardi informava il nobile engadinese dei piani degli oppositori: «Voler far persuader alli Magnifici Signori che sarebbe bene per maggior pace di questa terra che le loro Signorie facessero torre di Teglio il nostro Ministro, et che facessero poi ministro un'altro che a loro piacesse». La posizione del patrizio (che scriveva del resto «in nome de la Chiesa») non era di natura legale, né invocava l'intervento del potere politico, né, soprattutto, delle autorità ecclesiastiche e sinodali (cui sappiamo che i valtellinesi non si appellarono) ma una dichiarazione di principio dal valore assoluto: «noi non vogliamo altro ministro che quello che Iddio n'ha dato»,¹⁰⁶⁵ e cioè a dirsi colui che essi avevano eletto. Che il sinodo potesse essere percepito come una forma di episcopato paolino trova una conferma empirica, e però assai significativa, dall'appoggio che Vergerio diede all'affermarsi alla sua autorità nelle valli italofone (prima di diventarne un bersaglio...). Il suo agire da intermediario per i casi di alcuni valtellinesi che verranno chiamati ed esaminati di fronte all'assemblea è notissimo,¹⁰⁶⁶ già molto meno il fatto che egli si presentò per un certo periodo nella regione quale «visitatore delle chiese del. S. Vangelo, le quali sono nel dominio delle tre Lighe degli Magnifici Signori Grissoni» per volontà del «Sinodo della città di Coira».¹⁰⁶⁷ La nomina, per quanto contestata, non pare da ritenersi frutto della fantasia dell'esule (§ 2.II.i.a.) il quale pare probabile – si tenga di nuovo presente che, causa mancanza di un segretario, non si hanno registri sinodali per oltre un decennio della sua attività – fu il primo ministro in assoluto a venire esaminato e a ottenere una

¹⁰⁶² In particolare per quest'ultimo si veda Renato, *Opere*, pp. 243-245, 328.

¹⁰⁶³ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, pp. 639-644. Per Florio e i suoi guai grigion si può anche cfr. il recente tentativo di sintesi in C. Rossi, *«Italus ore, Anglus pectore»: studi su John Florio*, Thecla, London, 2018, pp. 79-84. Per la vicenda rimane però imprescindibile Cantimori, *Eretici italiani*, pp. 280-311.

¹⁰⁶⁴ Manchiamo della data sicura per quell'anno: cfr. Truog, *Die Versammlungsorte*, p. 174. È la menzione di Gallicius nell'altra missiva a suggerire la possibilità di una concomitanza tra sinodo e dieta.

¹⁰⁶⁵ Pietro Guicciardi a nome della chiesa di Teglio a Federico Salice, Teglio, 2 settembre 1556, ASGR, D II b 3, cc. n.n. L'altra lettera, a firma del ministro stesso e, come detto, inviata a Tommaso Chiesa, conferma che non vi fosse altra opzione se non la difesa del principio della piena autonomia della chiesa: «che si opponga, dicendo che [...] la chiesa dice non voler altro» (2 settembre 1556, *inv*). Da questo testo si deduce anche che non ci si rivolse alle autorità ecclesiastiche di Coira («non posso diffusamente scriver a Messer Filippo Galitio»). Alle due lettere si fa cenno, pur con altra interpretazione, in Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*, p. 420 n. 56. Si noti *en passant* come la firma del testo di Gaddi – «Paolo Gazo Cremonese» – unita all'annotazione del testamento di Zambonardi (ASSo, *Notarile*, b. 1654, notaio Giorgio Girardoni, 9 dicembre 1588, c. 508r), ove si legge «gramatica di Messer Paolo Gaza», paiono fugare i dubbi sul fatto che col cremonese vada identificato il Gaza autore di una *Gramatica christiana* oggi perduta ricordato in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 96 e n. 103.

¹⁰⁶⁶ Renato, *Opere*, *ad indicem*.

¹⁰⁶⁷ Cermenati, *De gli autori, et compositori*, c. 5r.

lettera patente.¹⁰⁶⁸ Un documento, coevo e di parte cattolica, porta anzi a ritenere che fu egli a convincere vari ministri della Bregaglia e delle zone soggette a recarsi per la prima volta a Coira al fine di venire esaminati e approvati.¹⁰⁶⁹ Si tenga presente, infine, che sappiamo come egli provasse, certo senza fortuna, a convincere le autorità retiche a permettere la fondazione di un sinodo esclusivo delle zone di lingua italiana.¹⁰⁷⁰ Sebbene non sia possibile stabilirlo con sicurezza, sembra per lo meno probabile che l'ostilità per i piani accentratori dell'ex-vescovo portò con sé una certa sfiducia verso questa nuova istituzione.

Tre altri fattori, dalla dimensione più pratica ma non per questo meno rilevanti, vanno pure tenuti a mente. Da una parte, il sinodo era una istituzione ecclesiastica totalmente ignota agli italiani, anche ai filo-protestanti. Non disponiamo di documenti prodotti dagli italofoeni ma si può ritenere che chi giungesse esule provasse lo stesso stupore dei due missionari oblato milanesi attivi in Mesolcina a inizio '600 (e ben versati in letture controriformiste) allorché videro il locale pastore lasciare il borgo (appunto per partecipare al sinodo) e si dissero certi che non sarebbe mai più tornato. Sembrerebbe un'ingenuità, se non fosse che, le informazioni che i due, di lì a poco, seppero raccogliere in loco su cosa fosse il sinodo così da informarne l'arcivescovo di Milano, furono poche e imprecise.¹⁰⁷¹ Lo stesso Vincenzo Quadrio, in un documento ricordato poco sopra, s'era dovuto accontentare di definirlo, per approssimazione con gli incontri plenari degli ordini religiosi, «capitolo».¹⁰⁷² Di esso non si faceva menzione però, ed è ciò che più conta, tanto nell'*Istitutio* di Calvino quanto in tutte quelle opere ginevrine normalmente lette dai protestanti e filo-protestanti viventi nella Penisola. Che nessun esule sentì il bisogno di spiegare ai confratelli in Babilonia cosa esso fosse sicuramente aiutò a complicarne la recezione, oltre a darci idea di quello che si è tentati di chiamare imbarazzo, o per lo meno impaccio, dei nuovi venuti quando si trattò di parlare di tale istituzione che, anche nel nome, riecheggiava di vecchie istituzioni cattoliche – i sinodi diocesani – mai amate dal basso clero. Il loro silenzio però era probabilmente anche una forma di disapprovazione verso un organo che si faceva portatore di una disciplina ecclesiastica esterna alle congregazioni e pertanto ritenuta impopri. La seconda questione era quella linguistica: tenendosi gli incontri per la più in zone germanofone, con la maggioranza dei

¹⁰⁶⁸ «già sono xii anni onde io consigliato da lui [d'amorevolissimo Padre nostro] me ne venni di lungo nelle tre leghe e vi stetti quasi due anni come ministro dell'Evangelio prima in Vicosopran e poi in Valtellina, anzi fui il primo che in quella valle predicai con la licentia che io v'ottenni dalla pietà delle S.V.», Vergerio, *Ai magnifici Signori delle Tre Leghe*, c. Aür.

¹⁰⁶⁹ «Li predicanti di Valtellina et delli Signori sono andati a Cuyra con il Giotto del Vergerio a far il Pitagh et il suo Capitolo: hanno fatto accetar tutti li predicanti, dove erano forse 57», Vincenzo Quadrio a Bartolomeo Salis, Como, 3 giugno 1551, von Salis-Soglio, *Die Familie von Salis*, p. 344.

¹⁰⁷⁰ Meyer, *La comunità riformata di Locarno*, pp. 62-63; Cantimori, *Eretici italiani*, p. 89.

¹⁰⁷¹ Manca la prima parte del carteggio ma ciò che rimane è evidente. «Si parti da Mesochio il Predicante alli 26 di Genaro, non già per restar absente, ma per trovarsi ad una certa sinodo (come chiamano loro) de Predicanti» (Ferrante Amico e Antonio Scotto a Borromeo, Val Mesolcina, 5 marzo 1609, BAMi, G 200^a inf., c. 141^v); «Il Predicante, qual scrissimo esser di qua partito per non ritornar più, è pur tornato per alcuni giorni, et ha predicato alli suoi credenti» (Ferrante Amico e Antonio Scotto a Borromeo, «dalla Valle Mesolcina», 24 aprile 1609, BAMi, G 201 inf., c. 59^r).

¹⁰⁷² Ma cfr. al Bernhard, *The Reformation*, p. 352 n. 305.

ministri provenienti dalle Leghe,¹⁰⁷³ la lingua di lavoro del sinodo era il tedesco, ignoto alla vastissima maggioranza degli esuli italiani che si trovavano così isolati, un po' impossibilitati a seguire, un po' incapaci di discutere e confrontarsi coi colleghi nelle pause e nei momenti di incontro. La questione verrà affrontata facendo studiare i giovani che si sperava diventassero ministri presso scuole e università germanofone,¹⁰⁷⁴ ma si tratta di una soluzione inapplicabile per i nuovi venuti dall'Italia (fra l'altro, si noti *en passant*, ciò darà un significativo vantaggio competitivo agli engadinesi, di norma ben istruiti in tedesco).¹⁰⁷⁵ Infine, partecipare al sinodo implicava dei costi – vitto, alloggio, per chi non ne possedeva uno l'affitto di un cavallo, che andava poi mantenuto e stallato¹⁰⁷⁶ – che dovevano risultare particolarmente gravosi per chi era al servizio delle chiese più piccole e povere. Tutte queste ragioni, e prese singolarmente e nel loro complesso, contribuirono a scoraggiare la partecipazione dei ministri italofoni.

i. *La classis informale*. Al culmine della nota polemica tra Zanchi e la chiesa di Chiavenna il primo scrisse alla seconda una densa lettera che non si è ancora avuto modo di richiamare.¹⁰⁷⁷ Assai interessante nella sua interezza, vi è un passo in particolare su cui pare il caso di soffermarsi: allorché, in chiusura, il ministro questionava i «fratelli carissimi» su chi dovesse emettere una sentenza circa il suo operato e su quei punti di contesa che li dividevano;

chi debba iudicare et decidere quella prima questione? Voi dite che tocca a voi che sete la Chiesa: e per questo m'havete pregato che io la rimetti alla Chiesa. Io alincontro che non tocca né a voi né a me, ma alli altri ministri, alle altre Chiese et allo sinodo, perché non conviene che uno sia parte e iudice come fa il papa coi suoi nelli consili. E pertanto non ho voluto, perché non ho potuto compiaservi in quella vostra petizione, ma vi ho pregato voi alincontro, et coi di novo vi prego, che o voi convochiate li ministri vicini quali giudichino la nostra controversia o vero che noi andiamo a loro e li proponiamo con un comune scritto le nostre differentie et odino le ragioni de l'una et de l'altra parte perché questa è la via ordinaria et legitima. Così comanda Iddio nel Deut. Cap. 1, così ordinò la sinodo pocho tempo, e così s'usa in tutte le

¹⁰⁷³ Da quando iniziò a ruotare, nel 1568, sino al 1620 il Sinodo si tenne solo due volte in zone italofone: a Vicosoprano (1581) e a Poschiavo (1597). Truog, *Die Versammlungsorte*, p. 174.

¹⁰⁷⁴ Ci si permette di rimandare quanto detto circa uno di questi giovani avviati al ministero e inviati a studiare prima a Coira e poi a Zurigo (per perfezionarsi poi, in teologia, a Ginevra): Zuliani, *L'emigrazione religionis causa*, pp. 265-266.

¹⁰⁷⁵ Cfr. in generale Head, *Jenatsch's Axe*, pp. 16-20, 48-49. Merita comunque d'essere ricordato quanto scritto dall'engadinese Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, dopo vari anni a Mossini, al momento di venire invitato a servire nella romanciofona Domigliasca «che io avrei più inclinatione alla lingua Todesca», Mossini, 13 marzo 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹⁰⁷⁶ Per i costi di una delegazione si veda il foglio di conti pubblicato in Zucchini, *Riforma e società*, pp. 103-104.

¹⁰⁷⁷ Girolamo Zanchi alla chiesa di Chiavenna, Chiavenna, 20 febbraio 1567, Zucchini, *Riforma e società*, pp. 84-86.

Chiese. Così ho veduto in Geneva al tempo de Calvino, così fu fatto in Arigentinae. E se questo non vi piace, rimetetela alla sinodo o alla Chiesa da Zorigo et di Geneva.¹⁰⁷⁸

Vari aspetti meritano attenzione. Il primo è che a Chiavenna – la Chiavenna di Mainardo, la più zwingliana delle congregazioni delle terre soggette – non vi erano dubbi su quale corpo avesse l'autorità di giudicare in tale faccenda: la chiesa (e cioè la chiesa “di villaggio”) e la chiesa sola («Voi dite che tocca a voi che sete la Chiesa: e per questo m’havete pregato che io la rimetti alla Chiesa»). Zanchi proponeva una soluzione diversa, ma solo dopo aver espressamente negato che la comunità avesse tale diritto: «non tocca né a voi né a me, ma alli altri ministri, alle altre Chiese et allo sinodo». Il bergamasco avanzava allora due opzioni ai suoi occhi percorribili: la prima rivolgersi ad altre chiese della regione o al sinodo di Coira, la seconda interpellare alcuni pastori locali («o voi convocate li ministri vicini quali giudichino la nostra controversia o vero che noi andiamo a loro»). I chiavennaschi scelsero la prima via sebbene, e la cosa va sottolineata, si guardarono bene da rivolgersi al sinodo di Coira, o a Zurigo, preferendo Ginevra.¹⁰⁷⁹ È l'altra opzione però a risultare qui interessante: Zanchi – che non per caso affermò di averne avuto esperienza diretta («Così ho veduto in Geneva al tempo de Calvino, così fu fatto in Arigentinae [i.e. Strasburgo]») e precisando pure che «così s’usa in tutte le Chiese» – si riferiva a uno strumento disciplinare proprio dell’ordinamento ecclesiastico calvinista, quello del *colloquio* (o *classis*) e cioè a dirsi la riunione, idealmente su base regolare, dei ministri di alcune chiese della stessa provincia.¹⁰⁸⁰ Alla stessa istituzione, o per lo meno allo stesso meccanismo incentrato attorno a riunioni di pastori operanti in comunità tra loro prossime, si fa riferimento in un altro documento, sempre nel 1567 e sempre legato a dissidi tra un ministro e la propria chiesa, sebbene questa volta a parti invertite. Trattando delle proprie rimostranze per l’operato di Scipione Lentolo, «La risposta della Chiesa fu: accettarebbono quanto era conforme alla parola de Dio, circa alle cose indifferenti le trattarebbono unitamente con carità, et se vi fusse qualche differenza *si rimetterebbono al giuditio delle Chiesa vicine* et di Coira et loro ministri»¹⁰⁸¹ (si noti che neanche in questo caso si citò il sinodo; la menzione poi delle chiese *vicine* esclude che si illudesse, implicitamente, a quell’assemblea). Se Zanchi era un teologo di fama europea e un uomo che aveva visto molto mondo, gli autori del secondo documento veniva da una comunità, Mossini, per loro stessa ammissione formata per lo più da «zapatori e peccorari». ¹⁰⁸² Tale opzione deve stupire perché, nella complessa geografia della tradizione riformata, il *colloquio* non venne mai né adottato né praticato nelle chiese delle Tre Leghe negli anni di nostro interesse (i decanati sopra ricordati, pur avvicinandosi a quel modello, non svolsero mai tale funzione). Al contempo, l’uso di interpellare gruppi di ministri operanti in congregazioni vicine è vastamente attestato per le chiese italofone. Proprio per Mossini, per fare un sempio, sappiamo che la

¹⁰⁷⁸ Zucchini, *Riforma e società*, p. 86.

¹⁰⁷⁹ La risposta del 13 marzo 1567 della chiesa di Ginevra a quella di Chiavenna è pubblicata in Zucchini, *Riforma e società*, pp. 88-90.

¹⁰⁸⁰ P. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*, New Haven, London, Yale University Press, 2002, pp. 150, 283-285.

¹⁰⁸¹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 106.

¹⁰⁸² Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

comunità si rivolse a costoro al momento di scegliere il loro primo pastore (si decise allora di chiamare Lentolo) e quindi allorché si decretò di erigere un tempio.¹⁰⁸³ Circa simili incontri tra ministri disponiamo poi di ulteriori testimonianze, sia dal valore rituale (quando ad esempio si accoglieva un nuovo pastore: § 3.I.i.c.) sia pastoral-disciplinare; per risolvere ad esempio la legittimità dell'elezione di Scipione Calandrini a Sondrio, nel 1582¹⁰⁸⁴ o, quindici anni dopo, quando «i pastori della Bregaglia e del contado di Chiavenna» (ed è da notarsi questa sovrapposizione di legislazioni) si riunirono a Vicosoprano per discutere della ventura disputa di Piuro («a quibus, quo ordine, quomodo»)¹⁰⁸⁵

Le ragioni per cui si diffuse la pratica del *colloquio* informale, preferendolo al sinodo, sono facilmente comprensibili: esso non presentava problemi di lingua, aveva costi assai sostenuti, era quindi flessibilissimo (non costringeva cioè le comunità ad aspettare mesi e mesi prima di poter affrontare problemi ritenuti urgenti). Su un piano diverso, grazie all'assenza di un presidente, le varie comunità potevano ritenere di non assoggettarsi a un controllo di tipo episcopale. Al momento, per quanto i documenti ci permettono di sapere, si trattò di una istituzione *de facto*, eppure alcune attestazioni secentesche danno a intendere che, o essa venne riconosciuta *de jure*, o si impose al punto da venir ritenuta tale. Nel 1616 il ministro di Teglio, scrivendo a Ginevra per chiedere che si permettesse a Caspar Alexius (professore presso l'Accademia) di diventare pastore a Sondrio, non firmò solo a nome proprio, ma anche a quello della “congregazione del ministri della Parola di Dio in Valtellina”: «Joannes Petrus Dantzius Ecclesiae Tilensis minister, jussu mandatuque Ecclesiae Sondriensis, atque ex voto etiam totius congregationis ministrorum verbi Dei in Vulturena».¹⁰⁸⁶ Due anni dopo i patti tra la congregazione di Mossini e il neo-ministro Francesco Carlini affermavano che costui era stato ammesso «alla predicazione del Santo Evangelio dal Reverendo Sinodo e dalla Reverenda Congregatione de Sacri Ministri della Valtellina per lettere et fede autentiche esibite ad essa Chiesa».¹⁰⁸⁷ Che questa Reverenda Congregatione de Sacri Ministri venne a esistere pare insomma insindacabile, sebbene rimanga il dubbio che tenesse mai riunioni plenarie e regolari e che l'adesione dei ministri avvenisse *ipso facto*, al momento dell'elezione in una chiesa della regione. Basta il nome stesso però per cogliere come il modello di questo istituto, piuttosto che a Coira o a Zurigo, sia da cercarsi a Ginevra e cioè a dirsi nella sua celeberrima *Vénérable Compagnie des pasteurs*.¹⁰⁸⁸

2.VI. Rapporti con altre chiese

Sebbene non sia possibile trattare la questione nel dettaglio che si sarebbe voluto – l'inabilità di visitare alcuni archivi, per le chiusure pandemiche, ha contribuito in modo significativo – risulta

¹⁰⁸³ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 89-91.

¹⁰⁸⁴ Sulla vicenda si tornerà; per ora basti il rimando a Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 121.

¹⁰⁸⁵ «At Praegalliae et Comitatus Clavennae Pastores Vicum Sopranum in Praegallia coeunt, de futura Disputatione deliberaturi, a quibus, quo ordine, quomodo habenda esset», StAZ E II 449, cc. n.n.

¹⁰⁸⁶ Jan Peider Danz alla Compagnie des pasteurs, Teglio, 30 luglio 1616, RCP, XII, p. 413.

¹⁰⁸⁷ ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹⁰⁸⁸ Si veda in particolare S. M. Manetsch, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

comunque essenziale rendersi conto di come e quanto le chiese italofone fossero entità non solo note da, ma partecipanti al, mondo protestante – e riformato in particolare – del continente. Si è già avuto modo di vedere come e quanto esse furono conosciute, specialmente per il loro essere posizionate in una delle “porte d’Italia” e poi per la capacità dei loro membri di operare, a vario titolo, in buona parte d’Europa (§ 4.I.i.), ma qui preme sottolineare piuttosto un altro aspetto: l’esistenza cioè di rapporti formali tra queste e altre chiese. Essi ci sono testimoniati da scambi di lettere, e avvedersi di ciò è per noi importante per smettere di guardare – un po’ con gli occhi degli inquisitori o dei cattolici – a tali comunità come a conventicole o gruppi informali piuttosto che come entità formali, capaci per l’appunto anche d’interagire da pari con chiese ben più popolose, o indagate dalla storiografia. Inoltre, la corrispondenza superstita sufficcia a mostrarci come le chiese retiche – anche a dispetto, se si vuole, della loro originaria forte componente “eretica” – furono riconosciute dalle loro consorelle europee come chiese riformate *pleno jure*.¹⁰⁸⁹ Questo fatto dovette avere una conseguenza pratica di immediata rilevanza: forniti da lettere redatte dai propri ministri i protestanti italofoeni retici potevano aspettarsi di godere della solidarietà eucaristica (e non solo eucaristica) dei loro fratelli in Cristo, fossero essi a Ginevra, in Inghilterra o nella lontana Polonia.¹⁰⁹⁰

Ci sono così noti scambi formali delle chiese della regione con quelle di Zurigo,¹⁰⁹¹ Ginevra,¹⁰⁹² Berna¹⁰⁹³ e Basilea.¹⁰⁹⁴ A queste vanno aggiunte quelle con altre chiese di lingua italiana: ancora Ginevra,¹⁰⁹⁵ ma anche Londra;¹⁰⁹⁶ quasi certamente ciò vale pure per Anversa.¹⁰⁹⁷ Le chiamate dei

¹⁰⁸⁹ La cosa è particolarmente chiara quando altri riformati si trovarono a parlare delle chiese retiche. Si veda a mo’ d’esempio la lettera di Théodore de Bèze, alla chiesa di Basilea – specificamente, pare, a Gryneaus – del 23 maggio 1596, *CTdB*, XXXVII, pp. 105-106.

¹⁰⁹⁰ Manchiamo al momento di queste lettere redatte da ministri italiani. Si possono però vedere quelle, a favore di Andrea Salice-Samedan, esule dopo il 1620, redatte prima dai ministri dell’Aia (25 marzo 1624) e di Londra (25 maggio 1625, rinnovata il 16 febbraio 1630; e 8 gennaio 1629), ASGR, D II a 4, cc. n.n. Si cfr. almeno l’ultima menzionata: «gentilhome maison de Chiavenna du pais des Grisons, estant ici refuge apres les massacres de la Valteline et exsilé avec sa femme et enfans pour la constante profession de la vraye Religion Reformée [...] nous non seulement sans aucun scandale que nous sçachions, mais avec beacoup d’edification, sans manquer jamais pendant qu’il a esté en ceste ville aux presches et au Sacrament de la S. Cene en nostre Eglise Italienne. Nous pareillement le recommandons pour tel a tous nos freres, ou il se pourra adresser puis qu’il s’est resolu de retourner vers sa poure famille desolée; et croyons fermement que leur compassion Chestienne ne sçaurait trouver un plus digne sujet», firmata da Alessandro Torriani, Cesare Calandrini (ministri della chiesa italiana) e Gilbert Primerose (pastore della chiesa francese).

¹⁰⁹¹ Si tratta di rapporti ampiamente indagati nel solito Taplin, *The Italian Reformers*, *passim*. Si aggiunga a questo materiali almeno la lettera di Heinrich Bullinger ai «Clavennensis ecclesiae seniores», Zurigo, 20 giugno 1548, StBZ, Pa 14/3 num. 5.

¹⁰⁹² Basti qui giusto il rimando a G. Baserga, *Il movimento per la Riforma in Valtellina e le sue relazioni con Ginevra*, «Periodico della Società Storica della Provincia e antica Diocesi di Como», 21 (1914), pp. 97-128; 22 (1915), pp. 5-36.

¹⁰⁹³ «Scribimus igitur ad Clavennenses, provideant diligenter, nequid Ecclesia patiaturs detriminti, cumque in defuncti locum sufficiant, qui et eruditione et vitae innocentia regnum Dei dilatare possit», Hermann Dürholz a Théodore de Bèze, Berna, 31 gennaio 1599, *CTdB*, XL, p. 24 num. 2619.

¹⁰⁹⁴ Si veda la lettera di Oswald Myconius e dei teologi di Basilea alla «Ecclesia Clavennensis in Domino congregata», Basilea, 16 giugno 1548, StBZ, Pa 14/1 num. 4.

¹⁰⁹⁵ Basti qui la menzione della lettera della chiesa di Ginevra – firmata dal ministro, Nicola Balbani, e sottoscritta da Pietro Agosto («seniore e catechista»), Galeazzo Caracciolo («seniore»), Andrea da Ponte («seniore»), Giovanni Antonio Gaza («seniore») e Girolamo Crotto («diacono») – a quella di Chiavenna

pastori permettono d'allargare quindi il reticolo, per lo meno, a Heidelberg, Strasburgo, Lione (§ 3.I.iii.). Lo speciale legame di Scipione Lentolo, ma anche i trascorsi di Agostino Mainardo, ci dicono di rapporti intercorsi anche con le chiese valdesi del Piemonte, di cui però, al momento, nulla o quasi sopravvive.¹⁰⁹⁸ A questo livello formale se ne affiancava del resto un altro: personale, in virtù degli interlocutori, ma al contempo pubblico, perché redatto da costoro in quanto “facenti funzione”; quello stabilito dagli scambi epistolari tra ministri. Non si pensa tanto a corrispondenze legate a precedenti rapporti amicali, ma a carteggi nati in virtù della cura d'anime di cui erano incaricati. È il caso, per fare un esempio, delle lettere scambiate tra Scipione Lentolo e il ministro di Cracovia Daniel Bieliński in seguito all'adesione all'antitrinitarismo di un chiavennasco membro della congregazione del primo ma attendente all'assemblea del secondo.¹⁰⁹⁹

Tali rapporti formali non vanno però letti come qualcosa operate solo al livello dei ministri e dei concistori, ma avevano ricadute profonde nella quotidianità dei singoli fedeli, non solo pratiche (come, appunto, il poter godere dell'ospitalità eucaristica), ma piuttosto ideali: il sentirsi cioè partecipi di un solo mondo riformato o, come avrebbero ragionato loro, della unica e sola «chiesa di Christo» nella quale i fedeli delle piccole chiese della Rezia si scoprivano «fratelli» di chi era membro delle grandi chiese di Zurigo e Ginevra. E viceversa. Bastano per avvedersene due esempi sostanzialmente coevi. Nel 1603, nelle chiese dei Grigioni – e pur nelle difficoltà anche economiche che vivevano – si

(«Alli molto honorandi fratelli nel Signore, il ministro, seniori e diaconi della Chiesa di Chiavenna»), 31 marzo 1567, pubblicata in Zucchini, *Riforma e società*, pp. 88-90. Essa venne «Receuta et letta in collegio il venerdì alli 18 di aprile».

¹⁰⁹⁶ *Unity in Multiformity*, pp. 89, 93, 202-203. Si cfr. anche Burlamacchi, *Libro di ricordi*, p. 255 n. 31. Sebbene la questione concerne un membro della chiesa italiana è da segnalarsi la lettera delle chiese francese e batava di Londra a quella di Chiavenna (Londra, 5 settembre 1597) sopravvissuta nel copialettere dell'ultima e pubblicata in *Ecclesiae Londino-Batavae archivum*, III. *Epistulae et tractatus cum reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes ex autographis mandante Ecclesia London-Batava*, edidit J. H. Hessels, 2 tomm., Cantabrigiae, typis Academiae symptibus Ecclesiae Londino-Batavae, 1897, 1, pp. 1009-1010 num. 1392.

¹⁰⁹⁷ Se non altro perché vi venne chiamato ministro, nel 1581, Giovanni Battista Rota (RCP, IV, p. 56; S. Adorni-Braccesi, *L'esilio e la memoria: Vincenzo Burlamacchi (Ginevra 1598-1682) e il «Libro di ricordi dignissimi delle nostre famiglie»*, «Critica storica», 28 (1991), p. 45 e n. 53; Ead., *Le «Nazioni» lucchesi*, pp. 416-417), per molti anni residente a Chiavenna: Bonorand, *Reformatorsche Emigration*, p. 226 n. 414.

¹⁰⁹⁸ BBB, 716. Cfr. anche Zuliani, *Gessner, Mainardo*, pp. 209-214; Id., *Le Valli valdesi*, pp. 125-177.

¹⁰⁹⁹ «Et a tale occasione gli ho scritto qualche volta et ho havuto desiderio di haver l'amicitia et conoscenza sua, come s'è potuto in tanta lontananza, per lo mezo delle lettere», Marchetti, *Una polemica*, p. 301. Sempre per originale tramite di Fabrizio Pestalozzi sembra del resto che Lentolo strinse un legame epistolare anche con Niccolò Buccella. Il nunzio in Polonia informò infatti la curia che l'arganista Francesco Maffoni Bresciano, entrato nella camera del medico, «trov[ò] una lettera chiusa su una tavola c'havea il soprascritto al Rev. tale, piovano della chiesa riformata in Chiavenna» (che le questioni siano religiose lo conferma l'affermazione, un po' battuta un po' excusatio non petita, di Buccella «Non leggete queste cose di noi altri ché, se lo sa il vostro Papa, vi scomunicherà»), Alberti Bolognetti a Giacomo Savelli, Cracovia, 23 aprile 1583, *Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Polonia epistolae et acta 1581-1585*, II. 1583, edidit E. Kuntze, Cracoviae, Sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum, 1938, p. 252 num. 140. Per Buccella si rimanda alla recente messa a punto di D. Pociūtė, «Fa una setta da sé»: Niccolò Buccella e la tradizione dell'antitrinitarismo veneto nell'esilio polacco-lituano, in *Eretici e dissidenti tra Europa occidentale e orientale (secoli XVI-XVIII)*, a cura di A. Barzazi, M. Catto, D. Pociūtė, Padova (Padova University Press) 2018, pp. 35-57.

organizzarono collette per la chiesa di Ginevra.¹¹⁰⁰ Sul Lemano invece, alla notizia della costruzione del forte di Fuentes, si organizzarono «prieres publiques» (la forma più solenne di preghiere: § 2.II.iii.) a favore dei confratelli retici.¹¹⁰¹

¹¹⁰⁰ RCP, VIII, p. 234. Il rendiconto (datato al 19 giugno 1603) della missione di Davide Pellizzari – condotta tra 31 gennaio e 23 marzo 1603 e che raccolse 284 scudi dalle chiese di Poschiavo, Brusio, Tirano, Teglio, Sondrio, Berbenno, Chiavenna, Piuro, Bregaglia, Coira e Engadina – è conservata in AEG, *Registres des Conseils*, b. 98, cc. 221^v-222^r. Pellizzari, che era d'origine bregagliotta e nativo di Chiavenna (Bundi, *I primi rapporti*, p. 134 n. 59), non era nuovo a questi viaggi. Nel 1592, a Chiavenna, «venne Messer David Pellizzari con lettere di quei Signori che gli si consegnasse le collette». Su decisione del concistoro («i nostri sono stati di questo parere») gli si affidarono 115 lire terziole. Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹¹⁰¹ «Sur les nouvelles que les Eglises des Grisons sont en angoisse tant par les Espagnolz, qui par dehors les pressent et menacent, que au dedens par les catholiques qui aussi s'eslevent et sont prests à courir sus aux fideles et aux pasteurs, a esté advisé que feroit prieres publiques pour eux en les nommant expressement», RCP, VIII, p. 276 (e n. 469 per il contesto).

Terzo capitolo

I ministri

3.I. Il ministro. i. *L'elezione*. a. *I patti*. b. *Lettere patenti*. c. *L'entrata*. ii. *Il licenziamento*. a. *La sospensione*. iii. *Il reclutamento*. iv. *Gli studi*. v. *Il mercato dei ministri*. vi. *Famiglie ministeriali*. vii. *Ministri coadiutori*. 3.II. L'ufficio. i. *La predicazione*. a. *Gli altri sermoni*. b. *La lingua*. ii. *I sacramenti*. a. *Il battesimo*. b. *La santa cena*. 3.III. Gli altri uffici. i. *Le nozze*. ii. *I funerali*. iii. *Le visite*. a. *Assistenza a malati e moribondi*. iv. *Il dialogo informale*. 3.IV. L'assistenza non religiosa. 3.V. Deposta la toga. i. *Il matrimonio*. a. *Le mogli*. b. *I figli*. c. *I servi e famigli*. ii. *L'economia dei ministri*. a. *Maestro di scuola*. 3.VI. Cultura ministeriale. i. *Lo studio*. ii. *La scrittura*. iii. *L'essere «persone letterate»*. a. *Le biblioteche*.

3.I. *Il ministro*

A dispetto di vari tratti in comune coi sacerdoti cattolici (specialmente se alpini), e per quanto nella loro stessa autorappresentazione essi sostennero d'avere predecessori antichi e antichissimi, i ministri si configurano come una figura smaccatamente nuova, e i singoli attori di maggior spicco e influenza nella trasformazione della vita religiosa della Rezia e del protestantesimo esiliaco italofofoni (la cosa è particolarmente chiara alla lunga distanza e pur tenendo ben presente che conobbero anche forti opposizioni). Eppure, in un discorso generale che evocava la riforma di ciò che si era nel mentre guastato, il ministero evangelico non si presentò mai come una versione depurata del sacerdozio cattolico: non può stupire così che non mancarono gli autori, di norma ministri stessi, che sentirono il bisogno di spiegare, e non solo a «quelli della messa», in cosa consistessero la loro missione, il loro ufficio, financo il perché del proprio nome. Prima di addentrarsi nell'analizzare vari aspetti del loro operato è il caso di soffermarsi su queste testimonianze al fine di tracciare un primo ritratto di questa figura nuova e complessa.

Per comprenderne caratteristiche e funzioni è specialmente utile partire dai titoli, e dai connessi epiteti, di cui furono soliti fregiarsi. Il più comune era quello di «Ministro della parola di Dio»,¹¹⁰² altrimenti declinato – con quell'insistenza sul dettato neotestamentario tipica di coloro che si chiamavano evangelici – di «Ministro dell'Evangelio» o, più propriamente ancora, «del Santo

¹¹⁰² «Apri apri gl'ochi o poverino, e vedrai che la vostra pappante chiesa Papale in vece del ministerio de la parola di Dio ha un'gran muchio di scomunicate bugie di superstizioni, d'idolatrie et di vere non sognate heresie», Florio, *Apologia*, c. 33r; «vi ricordarete, che mi toccaste la mano, et umanissimamente mi esortaste a fare l'ufficio mio fedelmente, venendo io in qua per Ministro della Parola di Dio», Scipione Lentolo a Johannes Wolf, Chiavenna, 15 marzo 1568, ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F. 39, c. 602 (sempre per Lentolo utile ricordare anche la firma della sua *Historia* «in tempo ch'egli era ministro della parola di Dio nelle Valli d'Angrogna...», BBB, 716 c. 1r); «Scipione Calandrino, Ministro della parola di Dio», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 136; «Reverendo Signor Ottaviano Mei [...] predicatore della pura, vera et sincera parola del Signor Dio», ASSo, *Notarile*, b. 2117, notaio Carlo Stampa, 1 agosto 1618, c. 235r. Ma cfr. anche «Mi ricordo, che ragionando io una volta con uno episcopo Francioso [i.e. Giovanni Calvino], e vero ministro della parola di Dio, delle scritture et altre cose che questo finto Re [Liberio Arbitrio] adduce in suo favore...», Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, p. 204. Per la forma, meno fortuna, di «ministro di Christo» si veda la firma di Zanchi scrivendo alla chiesa di Chiavenna il 4 marzo 1567, Zucchini, *Riforma e società*, p. 88.

Evangelio».¹¹⁰³ La centralità della proclamazione delle Scritture è ben espressa nella definizione che diede dei ministri uno di loro: «siano Annuntiatori di questa celeste Dottrina, chiamati al Ministerio sacro della veramente divina Parola».¹¹⁰⁴ Il nome stesso venne comunque contestato dai cattolici e fermamente difeso dai protestanti. Florio, dialogando a distanza con il frate Bernardino Spada operante a Bormio, gli rispondeva a questo riguardo: «Appresso tu di' che Christo ci ha comandato eziandio che non ci chiamiamo Ministri: o puttaccio! Adunque Paolo Apostolo è stato disubbidiente a Christo da che egli chiama se stesso ed Apollo Ministri di Christo. Guarda, guarda poverino la prima de Cor. al 3 et 4, la 2 al 3 et 6. Agl'Effe. 3 et 6, Col. 1 la 1, Thes. 3 la 1, a Tim. al 4 e vedrei che tutti i sinceri e veri predicatori de l'Evangelio son chiamati Ministri di Christo, et così dirai tua colpa d'esserti scoperto di sapere straccio de le Scritture».¹¹⁰⁵ In un altro punto dell'opera, egli ribadiva: «Ma dimmi gl'Apostoli non furono eglino ministri? E quanti ne costituì Paolo per le chiese d'Asia e de la Macedonia? Tito fu ministro, Appollo e Timonothoe».¹¹⁰⁶ Gli esempi neotestamentari e il rimando, per analogia, agli apostoli erano funzionali al fiorentino per dichiarare una verità per lui cristallina e *selfevident*, almeno agli occhi di chi avesse l'onestà di cercare senza pregiudizi: l'origine scritturistica di un servizio *figura apostolorum* e non *Christi*;¹¹⁰⁷ a differenza cioè di quel sacerdozio dei cattolici che impropriamente arrogava a sé le facoltà di Cristo, in particolare il suo ruolo sacrificale (e, così facendo, giungeva addirittura a mettere in secondo piano l'annuncio della Buona novella). Ciò era funzionale a poter affermare che «La chiesa di Christo *ha havuto tuttavia ed ha* ministri che solamente son pescatori d'huomini, e non ha mai usato altre reti che la pura parola di Dio: et la vostra Romana non ha che pescatori di ricche badie, di grassi vescovadi, di cappei rossi e verdi».¹¹⁰⁸ Il modello, pur come *figura*, poteva addirittura rintracciarsi nell'Antico Testamento.¹¹⁰⁹ Anche solo per questioni di etimologia il ministro svolgeva un *servizio*; eppure, con la parziale eccezione dei primi anni,¹¹¹⁰ egli non fu

¹¹⁰³ «Alhora io ero come un Saulo, persecutore anche io della verità, et hora (per suo speciale dono) sono fatto ministro dello Evangelio e membro dello stesso corpo di Iesu Christo», P. P. Vergerio, *Scritti Capodistriani e del primo anno dell'esilio*, a cura di S. Cavazzo e U. Rozzo, II. *Il Catalogo de' libri (1549)*, a cura di U. Rozzo, Trieste, Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2010, p. 242; «un ministro dell'Evangelio» (e quindi, con un errore di composizione?, «ministro nell'Evangelio» nella firma), Zonca, *A M. Odorico Theofanio*, in Vergerio, *Delle statue et imagini*, pp. [3] e 4; «ministro del Santo Evangelio» (nella revisione degli Statuti poschiavini del 1560), Lanfranchi, *Alcune tappe*, p. 7.

¹¹⁰⁴ BBB, 716 c. 4v.

¹¹⁰⁵ Florio, *Apologia*, cc. 76r-76v.

¹¹⁰⁶ Florio, *Apologia*, c. 85r.

¹¹⁰⁷ Il che ovviamente non implicava non riconoscere in Cristo l'esempio paradigmatico del servizio ai fedeli cristiani: «chi è maggiore, colui che siede a tavola o colui che serve? non è colui che siede a tavola! Ma io [Gesù] sono nel mezzo di voi come colui che serve», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 182.

¹¹⁰⁸ Florio, *Apologia*, c. 32r.

¹¹⁰⁹ «Questo ministerio (fratcin mio buono) fu molte centinaia d'anni avanti figurato in Melchisedech, di cui poi che la scrittura una volta lo chiama et dichiara Sacerdote di Dio vivente», Florio, *Apologia*, c. 36r.

¹¹¹⁰ Più il caso di Giulio Della Rovere («Giulio Servo di Giesu Christo, a la I. M. di F. gratia, et pace da Dio padre per Giesu Christo Signor, et Salvator nostro», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 118) risultano specialmente significativi i frequenti usi da parte di Vergerio («servo di Iesu Christo»; «servo di Christo», «Servus Iesu Christi»; cfr. Zuliani, *Pier Paolo Vergerio: ministre ou évêque*, pp. 287-288). Il valore, d'origine paolina e riecheggiante forme di supervisione episcopale, fu forse la precisa ragione per cui la formula ebbe in seguito così poca fortuna tra i ministri della regione.

servo/servitore di Dio/della Parola. O meglio, non lo fu egli solo. Erano questi termini infatti che, nella Rezia riformata del lungo '500, vennero impiegati per indicare una categoria più ampia di fedeli (senza però arrivare mai a includere l'intera comunità dei credenti): quella di coloro che si impegnavano *veramente* nella costruzione del regno di Dio.¹¹¹¹ In questo senso limitato e specifico poté continuare a venire applicata anche ai ministri. Costoro, invece, furono chiamati anche «pastori». Il termine è attestantissimo, e purtuttavia non era un vero e proprio sinonimo. Esso serviva a evidenziare quello che si potrebbe chiamare un effetto collaterale della vocazione ad annunciare la Parola, e cioè la cura d'anime che essa implicava. Scriveva Scipione Calandrino, disputando con Nicolò Rusca, «per le pecore di Christo s'intendon gli altri fedeli, che per lo mezo de' Pastori, subordinati a Christo, sono pasciuti e condotti a Giesù Christo».¹¹¹² La custodia del gregge dei fedeli, mostra bene un altro punto del medesimo testo, non era scindibile dalla proclamazione del Vangelo e si manifestava in un'ammonizione che implicava anche, tutte le volte che ve ne fosse stato bisogno, l'uso della verga: «L'autorità de veri pastori in ordine al bene spirituale è predicare la parola di Dio, annunciatiare intrepidamente il suo giusto giuditio contra tutti quelli che ad essa non si sottopongono, siano piccioli, grandi, signori o sudditi, quando restano ostinati et impenitenti».¹¹¹³

Il titolo di «Ministro della Parola» o «dell'Evangelio» fu accompagnato sovente da aggettivi dall'uso presto stereotipato e però, proprio per questo, di grande interesse per lo storico. Il ministro, ad esempio, era «fedele», ma solo quando erano altri a parlare di lui; in tal caso, anzi, era questo l'onorifico più alto.¹¹¹⁴ Al contrario, allorché costoro parlavano di sé, essi si dicevano sempre «ministro indegno», quando non «indignissimo».¹¹¹⁵ La categoria dell'indegnità, per retorica che possa risultarci, era il

¹¹¹¹ Il solito Florio, così, mostra chiaramente come i due termini non fossero sinonimi là dove scrisse «ma i ministri della chiesa, ed altri servi di Dio, con la parola di Dio sinceramente esposta, predicando, scrivendo e disputando senza rispetto di che che persona sia, et secondo la conditione de le genti a cui si parla, predica, o scrive; hora con mansuetudine e piacevolezza, ed hor con rigore e asprezza», Florio, *Ai più e christiani fratelli*, in *Apologia*, c. A3v. Ma si cfr. anche Calandrino, nel 1592, «Anchora ch'io mi stimi il minimo tra tutti i servitori di Dio», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 209. Assai significativa quindi l'affermazione – in bocca a un ministro e trattando con un laico del fatto che «da Riforma, la quale va a terra pian piano, stando che si fanno delle trasgressioni e non si castigano» – «Credo che tutti i veri servi di Dio ne' nostri paesi si assisteranno e difenderanno la causa giusta e pia», Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 13 marzo 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹¹¹² Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 124. Ma cfr. anche quanto detto da Alessandro Trissino, secondo cui il ministro è colui «al quale particolarmente il Signore Iddio ha data cura del suo spiritual gregge di veggiare sopra la custodia sua guardandolo da lupi, da pascoli putridi, da precipizi e da ogni altra cosa che possa partorire la loro morte e ruina», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 78.

¹¹¹³ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 215.

¹¹¹⁴ Si vedano gli invii «Giulio servo di Giesu Christo al fedel ministro de la chiesa di N. gratia, pace, et perseveranza ne la libera confessione de'l Vangelo» ([Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 27); «Al mio honorandissimo et amandissimo et dil Verbo Divino fedel Ministro Miser Scipione Lentulo, Ministro di San Giovanni, Luserna, Bubiana, Fenile e Campiglione, et adesso di Iavena» (Giovanni Reinieri a Scipione Lentolo, Bibiana, 24 giugno 1578, Zuliani, *Le Valli valdesi*, p. 163); «Al Magnifico Messer Scipione Calandrino, fedel ministro della parola di Dio, fratello sempre molto honorando» (Scipione Lentolo a Scipione Calandrino, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.).

¹¹¹⁵ Cfr. ad esempio le firme «Agostino Mainardo ministro indegno di Jesu Christo/di Christo» (Agostino Mainardi ai fratelli di Locarno, Chiavenna, 3 gennaio e 3 febbraio 1555, TCD, 1149, cc. 146r e 147r); «Ministro indegno del Santo Evangelio in Bondo di Val Bregaglia» (G. Turriani, *Al pio et*

corollario di un'altra, sentitissima (e piena di conseguenze pratiche e concettuali): quella della «vocazione». Il ministero evangelico era scevro di qualsivoglia dimensione sacrale – inquadrato, com'era, nell'accettazione del sacerdozio universale dei fedeli,¹¹¹⁶ e contemplando anche la possibilità, che non fu teorica, di rinuncia – eppure, proprio come gli omologhi religiosi cattolici, i ministri si sentivano e si ritenevano chiamati da Dio.¹¹¹⁷ Del riferirsi alla vocazione, o alla «chiamata», si hanno esempi innumerevoli,¹¹¹⁸ pare utile far presente però, per lo meno, che alla «detta vocazione» rinviavano anche i *patti*, e cioè a dirsi i contratti – in sé strumenti prettamente legali (§ 3.I.i.a.) – che legavano le comunità ai ministri eletti.¹¹¹⁹ Si trattava di una vocazione imperscrutabile e insindacabile: Calandrino replicò a Rusca quando questi aveva contestato il titolo di ministro («Dalle prove e dagli effetti si vedrà se sarete Ministro della parola di Dio») che «Anchora ch'io mi stimi il minimo tra tutti i servitori di Dio nondimeno riconosco la sua gran misericordia in havermi chiamato secondo i suoi veri canoni a così gran vocazione; la quale non sete buono di mettere in dubbio».¹¹²⁰ In quanto investito di una vocazione che trascendeva l'umano, perché veniva da Dio, e che era sancita dall'Evangelio di Gesù Cristo, il ministro era costretto, se non alla santità, per lo meno all'esemplarità. È un punto su cui soffermarsi.

Se di santità non ebbero difficoltà a parlare i «laici», trattando del ministero,¹¹²¹ i pastori stessi si mostrarono, e comprensibilmente, ben più guardinghi. Essi stessi però non la rigettavano, finché la si

christiano lettore, in Florio, *Apologia*, c. [A8]r); «Petrus Bergomas, Samadeni Minister indignus» (Pietro Parisotto a Giovanni Traverso Salice, Samedan, 24 gennaio 1558 ASCG, D II a 3, cc. n.n.). Si cfr. quindi «nel quale Ufficio [il Ministerio], quantunque ne sia indegnissimo, io [Scipione Lentolo] già servo nella Chiesa di Dio trenta cinque anni» (BBB, 716 c. 4v). In calce all'abiura di Camillo Renato si trova poi due volte la firma «Io Agostino Maynardo, ministro indegno della chiesa di Chiavenna»; il documento merita d'essere più ricordato però per un'altra sottoscrizione, «Filippo Vertemà, seniore indegno» (Chiavenna, 19 gennaio 1551, Renato, *Opere*, pp. 241 e 240). La formula è ignota ad altre fonti: anche l'uso di *indegno* sembra essere stato evocato dai soli ministri nel definitivo passaggio alle chiese formali.

¹¹¹⁶ Cfr. «Perché egli è uffizio non solamente di costui al quale particolarmente il Signore Iddio ha data cura del suo spiritual gregge di vegghiare sopra la custodia sua guardandolo da lupi, da pascoli putridi, da precipizi e da ogni altra cosa che possa partorire la loro morte e ruina, ma ancora di ciascun fedele al quale Dio abbia fatta grazie di conoscere la verità del suo santo evangelio», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 78.

¹¹¹⁷ Cfr., sull'equiparazione delle due vocazioni, quanto detto da Calandrino rispondendo a Rusca nel 1592: «Hor se non vi sarà forse cosa troppo grata ch'io vi habbia non solamente mostrata la mia vocatione e donde dipenda: ma anchora qual giudicio si possa fare della vostra, datene la colpa a voi stesso, che mi havete occasione di fare l'una cosa e l'altra», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 238.

¹¹¹⁸ Si cfr. giusto «i Ministri siano Annuntiatori di questa celeste Dottrina, chiamati al Ministerio sacro della veramente divina Parola» (BBB, 716 c. 4v) e «Conosco et ogni giorno ne faccio l'esperientia quanto sia colma d'affanni, et perigliosa la vocatione de'l ministro de la chiesa» ([Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 84-85).

¹¹¹⁹ «si è offerto di servire ad essa chiesa in detta vocatione», ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹¹²⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 209. Si noti pure, *en passant*, l'uso di «servitori di Dio» nel senso che si è detto sopra.

¹¹²¹ «questo santo ministero», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 101.

ritenesse propria dell'ufficio ricoperto, non dell'uomo che lo ricopriva.¹¹²² Ne derivava l'auspicio/comandamento che «il Ministro de la chiesa sia honorato dal popolo».¹¹²³ Da qui venivano gli epiteti – non certo unici dei pastori, e però per loro venati di altra sfumatura – di «reverendo», «honorando» e, il meno di maniera, «honorato». La santità, si è detto, era però goduta dal ministro di luce riflessa, in quando insita in un ufficio, sì indegnamente ricoperto, ma sancito da Dio e che proprio in quanto tale diveniva santo, quando non addirittura sacro,¹¹²⁴ ed era pertanto (o avrebbe dovuto essere) capace di suscitare «pio timore».¹¹²⁵ Al ministro uomo, insufficiente e fallibile, rimaneva l'obbligo di una esemplarità di vita, non perché *figura Christi*, e neppure come «servo di Dio», ma in quanto semplice cristiano, e purtuttavia chiamato direttamente da Gesù a questa sua funzione, in un mondo ancora avvolto nelle tenebre del paganesimo e dell'idolatria. I «Ministri delle Chiese», almeno nelle intenzioni degli evangelici, dovevano essere «mortificati, humili, modesti, casti, sobri, vigilanti [...] e abbiano carità».¹¹²⁶ In virtù dell'esempio apostolico, secondo Calandrini, ci si aspettava anzi che fossero addirittura «Maestri dela fede e della vita christiana».¹¹²⁷ Il rispetto di questi standard fu attentamente vigilato, e dentro e fuori le chiese. Nello stendere un durissimo *cahiers de doléances* contro Girolamo Zanchi la comunità di Chiavenna mostrava di ritenere gravi tanto quanto questioni teologiche il fatto che egli «dimostr[ò] l'animo suo non solo collerico, ma ancora vendicativo» e che avesse rivolto un «insulto [...] all detto messer Simone nella publica strada con ingiurie et minaccie» (a peggiorare ulteriormente le cose, in quest'ultimo caso, il tutto era avvenuto «in presentia de testimoni papisti»)¹¹²⁸ Non senza imbarazzo, introducendo la tante volte citata *Apologia* di Michelangelo Florio, Girolamo Turriani – un suo amico e collega; serviva allora la comunità di Bondo – si trovò costretto a spiegare come mai l'opera di un ministro «ad alcuni parrà forse mordace, inhumana, maligna et non convenevole a uno spirito Christiano, rigenerato da lo spirito santo. Che far suole quei cuori ove egli riposa nuovi, alieni da ogni livore, amaritudine, odio ad al tutto lontani da ogni passioni carnale».¹¹²⁹ Significativamente, chi egli temeva che potesse scandalizzarsi non erano i cattolici, ma il «pio et Christiano lettore» cui egli aveva indirizzato la sua epistola prefatoria. I «costumi» furono al centro delle indagini preliminari delle comunità quando si andavano valutando possibili candidati per il

¹¹²² «santo ministerio della parola», [P. P. Vergerio], *Al Serenissimo re d'Inghilterra Edoardo Sesto. De portamenti di Papa Giulio III. Et quale habbia ad essere il concilio, che egli intende di fare*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1550, c. 18v. (per il volume: Hubert, *Vergerios publizistische Thätigkeit*, p. 278 num. 46).

¹¹²³ Florio, *Apologia*, 70r.

¹¹²⁴ «chiamati al Ministerio sacro della veramente divina Parola» (BBB, 716 c. 4v); «[Paolo Lentolo] mecum in Ministerio sacro biennio exercuit»; «et inops 40 annos Ecclesiae in Ministerio sacro serviens» (Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 8 aprile 1592 e 13 settembre 1598, StAZ, E II 365, cc. 231, 393).

¹¹²⁵ «Havete inteso cordial fratello che constantie et qual ardire deve esser ne'l pastore de'l christiano gregge? Considerate con un pio timore che grande impresa havete ne le mani», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 83.

¹¹²⁶ [L. Vergerio], *Lettera d'uno de nepoti del Vergerio. A suoi parenti amici, e compatrioti. Nell'anno M.D.LVIII nel mese d'ottobre*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1558, c. Br.

¹¹²⁷ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 182.

¹¹²⁸ Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

¹¹²⁹ Turriani, *Al pio et christiano lettore*, in Florio, *Apologia*, c. [A8]r.

ministero¹¹³⁰ al punto che, nel 1587, offrendo a un giovane una borsa di studio grazie alla quale si sarebbe potuto preparare al pastoralato, la comunità di Teglio gli intimava una vita irreprendibile («modeste se pieque in dicta vita genstens») in modo tale che «neque crimine *futuram suam functionis dignitatem denigrare*». ¹¹³¹

Il ministero dei pastori nei confronti dei fedeli consisteva, *in nuce*, nel fatto che i primi ai secondi «gli predicano puramente la parola di Dio et gl'amministrano i sacramenti a punto come da Christo sono stati ordinati». ¹¹³² Trasformate però le comunità in chiese formali l'annuncio si allargò e precisò per adattarsi a una pletora di momenti, situazioni e interlocutori diversi: «ma i ministri della chiesa [...] con la parola di Dio sinceramente esposta, predicando, scrivendo e disputando senza rispetto di che persona sia, et secondo la conditione de le genti a cui si parla, predica, o scrive; hora con mansuetudine e piacevolezza, ed hor con rigore e asprezza». ¹¹³³ Fu quindi solo col passare degli anni, allontanandosi sempre più dal modello di, e dal paragone con, quei «predicatori» attivi al tempo delle chiese informali, ¹¹³⁴ che la questione dottrinale divenne centrale nel definire la figura del ministro: aspettandosi ciò che costoro predicassero una ortodossia teologica precisa e data, dai confini oramai fissati. Parte della medesima evoluzione fu l'emergere di una cura pastorale totalizzante, rivolta a uomini e donne riuniti in chiese che non volevano più solo credere al Vangelo, ma viverlo nella propria esistenza quotidiana, da declinarsi poi nelle tante esigenze di comunità complesse, poste a vivere in ambiente ostile, ¹¹³⁵ e al contempo in una terra di missione verso la maggioranza di «quelli della messa». Si tratta di una cura che si fece, a dispetto delle voci contrarie, imprescindibile dall'esercizio della disciplina ecclesiastica: «Adunque – quell'*Apologia* di Florio *ne la quale si tratta de la vera e falsa chiesa* si dimostra una volta di più una fonte preziosissima – color che vogliano esser tenuti ed ubbiditi per veri pastori et ministri del Signore, non insegnino altra dottrina che quella di Christo; forzino la gloria, sapienza e virtù del mondo ad ubbidir a quella, e a dargli luogo in ogni cosa; con la potenza di quella gettin per terra la casa del diavolo, edificchino quella di Christo, a tutti ugualmente comandino, paschini le pecore, ammazzino i lupi, consolino gl'afflitti, insegnino l'ignoranti, esortino a la perseveranza gl'ubbidienti, con rigore ed autorità riprendino i disubbidienti, minaccino i ribelli, soccorrino a i

¹¹³⁰ Si cfr. l'indagine che portò all'elezione di Ottaviano Mei a Teglio («considerando la qualità e la dignità della persona del nobile signor Ottaviano Mei di Lucca, abitante a Ginevra, e la sua bontà, discrezione e sufficienza rispetto alla sua giovinezza, e altri buoni costumi», ASSo, *Notarile*, b. 2340, notaio Anselmo Gatti, 27 settembre 1579, cc. 279v-280r; documento già segnalato in Negri, *La comunità protestante*, p. 155) o, ancora, come si presentò il ministro Francesco Carlini, a momento dell'elezione che l'avrebbe portato da Teglio a Mossini, «persona fidele in dottrina *et in costumi*, diligente in detta vocatione e di gran consolation al popolo», ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹¹³¹ ASSo, *Notarile*, b. 2744, notaio Andrea Pozzi, 19 aprile 1587, cc. n.n.

¹¹³² Florio, *Apologia*, c. 51v.

¹¹³³ Florio, *Ai pii e christiani fratelli*, in *Apologia*, c. A3v.

¹¹³⁴ Si noti come, già nel 1552, Giulio Della Rovere, da Poschiavo, non mostrava esitazioni nel ritenere il ministero cosa riservata a pochissimi: «Quando il nostro maestro conoscendo che grave croce è quella de ministri disse a suoi discepoli. Il raccolto è grande ma gl'operai sono pochi», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 84.

¹¹³⁵ Su quest'ultimo punto cfr. anche «Vide quid mercedis futurum sit iis, qui fidei strenuitate Christi ministerium gesserint, nec adversariorum timore a verbi confessione destiterint», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 74.

bisognosi et con il fulgore de la scomunica leghino e dieno in podestà del diavolo gl'ostinati e contradicenti». ¹¹³⁶

Era la Parola – in quanto annunciata *pura*, così come comunicata da Gesù e dagli apostoli, scevra da incrostazioni e aggiunte indebite¹¹³⁷ – la fonte dell'autorità del ministero di cui erano investiti gli uomini chiamati al pastoralato.¹¹³⁸ Da questa derivava pure l'obbligo di costoro – e solo di costoro – non tanto «di far leggi», ma di mettere in pratica le leggi comandate dall'Evangelio.¹¹³⁹ Dalla stessa conseguiva pure, per i fedeli, la chiamata a una concordia col ministro che, alla prova dei fatti, era in realtà vera e propria obbedienza.¹¹⁴⁰ Proprio perché tale autorità discendeva dalla Parola vennero stigmatizzati con forza tutti quei casi in cui, attivamente o passivamente, da parte di laici come di altri pastori, il ministero fu «disprezza[to]» o «biasimato». ¹¹⁴¹ Il confine tra ministero e ministri, tra l'istituzione perfetta perché divina e gli uomini fallibili che ne erano investiti, non fu però (e del resto non sarebbe potuto essere) un confine chiaro. Su questa ambiguità giocarono gli stessi pastori quando resero nota *urbi et orbi* l'opposizione, a tratti l'ostilità, incontrata nei rapporti con alcuni settori delle congregazioni che li avevano eletti, fingendo di non notare cosa concernesse l'uomo e cosa il ministro

¹¹³⁶ Florio, *Apologia*, cc 30v-31r. Cfr. anche «L'ho fatto ancora e ciò più ch'altro m'ha mosso per confermare i buoni, sanare gl'infermi, insegnare agl'ignoranti, et riprendere gl'ostinati ne la falsa religione Papea», Id., *Ai più e christiani fratelli*, in *ivi*, c. A5r.

¹¹³⁷ Cfr. «Ti dico dunque che io non sono Eresiarca ma Christiano, non avversario de la Chiesa di Dio, come poco più giù intenderai, ma sì di quella d'Antichristo, non depravator de la parola di Dio, ma predicatore de la purità di quella», Florio, *Apologia*, c. 20r (ma si veda anche la già ricordata affermazione «La chiesa di Christo ha havuto tuttavia ed ha ministri che solamente son pescatori d'huomini, e non ha mai usato altre reti che la pura parola di Dio», *ivi*, c. 32r); «cum tam certa sit verbi Christi veritas in ore ministrorum, ac si ipse verbum illud protulisset», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 24.

¹¹³⁸ Cfr. anche «Se tu vuoi vedere il natural ritratto de la podestà ed autorità che solamente hanno i ministri delle chiese», Florio, *Apologia*, c. 30r.

¹¹³⁹ «Dicoti dunque il mio Bernardino che in tutte le scritture e nove e vechie tu non troverai mai che a i Ministri e Sacerdoti de le chiese di Dio sia stata data veruna authorità o d'insegnare o di rispondere o di far leggi che nel nome et secondo la parola di Dio: anzi gl'è comandato espressamente che del loro non parlino cosa alcuna, né di lor capo che faccino nuove leggi», Florio, *Apologia*, c. 29v.

¹¹⁴⁰ «Però io soglio dir a questi nostri frategli, che se la chiesa non è unita con Giesu Christo, ristretta in se stessa, et d'accordo co'l suo ministro, non potrà resistere a gl'assalti de'l diavolo, ne conoscerà gl'inganni de gl'heretici [...] di poi la chiesa sia obediante al suo ministro, non vi pericolo, che lo spirito de l'errore entri ne'l cuore de fedeli». [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 136. Si guardi poi un passo già ricordato: «Adunque color che vogliano esser tenuti ed ubbiditi per veri pastori et ministri del Signore, non insegnino altra dottrina che quella di Christo; forzino la gloria, sapienza e virtù del mondo ad ubbidir a quella, e a dargli luogo in ogni cosa; con la potenza di quella gettin per terra la casa del diavolo, edificchino quella di Christo, a tutti ugualmente comandino, paschini le pecore, ammazino i lupi, consolino gl'afflitti, insegnino l'ignoranti, esortino a la perseveranza gl'ubbidienti, con rigore ed autorità riprendino i disubbidienti, minaccino i ribelli, soccorrino a i bisognosi et con il fulgore de la scomunica leghino e dieno in podestà del diavolo gl'ostinati e contradicenti». Florio, *Apologia*, cc. 30v-31r.

¹¹⁴¹ «disprezzare il ministerio de messer Simone [Fiorillo]» fu una delle accuse rivolte a Zanchi dalla congregazione di Chiavenna, Zucchini, *Riforma e società*, p. 64. Ma si cfr. quanto scritto da Florio dopo aver tracciato un quadro della figura dei ministri: «guai a coloro che sapendo e potendo farlo non lo faranno, e tacendo soffriranno ch'el nome di Dio sia bestemiato, il vero nascosto, il ministerio Evangelico biasimato, la chiesa offesa, et Christo privato del suo honore» Florio, *Ai più e christiani fratelli*, in *Apologia*, c. A3v.

scelto da Dio.¹¹⁴² Non sembra un caso che solo in una corrispondenza privata tra ministri, trattando di possibili candidati al pastoralato, occorsa dopo quarant'anni d'esistenza delle chiese formali, un ministro dell'esperienza Scipione Lentolo potesse ammettere quello che, in pubblico, non era pronto a riconoscere e cioè che, molto semplicemente, «pastori son huomini e le chiese huomini, e tra gli huomini facilmente occorrono disgusti».¹¹⁴³

i. *L'elezione*. I ministri delle chiese retiche, italofone e non, erano eletti. Lo stabilivano quegli *Articoli di Ilanz* che facevano propria una istanza diffusa nel movimento di riforma della chiesa nei primi decenni del Cinquecento, specialmente nella Germania meridionale, nei territori oggi svizzeri, nei possedimenti asburgici, dal Tirolo alla Boemia.¹¹⁴⁴ Nei Grigioni però la pratica si mantenne anche quando, vinti le varie sollevazioni dell'uomo comune che vanno sotto il generico nome di Guerra dei contadini, nella più parte di queste aree non solo l'usanza era venuta meno, ma era divenuta inimmaginabile. La sua sopravvivenza (al di là della codificazione che le diedero gli *Articoli*) si dovette però non a vicende belliche, ma alla sua longevità. L'abitudine di eleggere il sacerdote di villaggio sin dal Medioevo era infatti diffusa, sebbene a macchia di leopardo, tanto nei Grigioni (terre soggette incluse) quanto in vari territori germanofoni dell'Antica Confederazione.¹¹⁴⁵ La pratica, anzi, fece da ispirazione per le istanze altrui e fu centrale nel favorire le aspirazioni di *turning Swiss* di tante città e villaggi dell'area renana.¹¹⁴⁶ Medesime consuetudini, infine, si conoscevano però anche in varie zone della diocesi di Como.¹¹⁴⁷ Eleggere il proprio “professionista del sacro”, in sé, non fu quindi una novità assoluta per i grigioni italofoeni, signori e sudditi, che abbracciarono la Riforma e però, con il passaggio alla nuova fede, ciò implicò una generalizzazione e uniformazione del fenomeno: non più il privilegio di singole chiese o, come a Sondrio, di una chiesa matrice (il cui beneficiario disponeva del clero di tutte le chiese dipendenti).¹¹⁴⁸ Ottennero così, per tutti e in un colpo solo, un diritto per il quale varie comunità avevano fatto pressione, e non necessariamente con successo, per decenni.¹¹⁴⁹ Rispetto ai

¹¹⁴² Cfr. «Conosco, et ogni giorno ne faccio l'esperienza quanto sia colma d'affanni et perigliosa la vocatione de'l ministro de la chiesa [...]. Il volgo parla et dishonoratamente ragiona de ministri de'l Vangelio», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 84-85.

¹¹⁴³ Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹¹⁴⁴ Per un inquadramento ampio della questione: B. Gordon, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 96.

¹¹⁴⁵ Kumin, *La parrocchia «dal basso»*, pp. 17-33.

¹¹⁴⁶ T. A. Brady jr., *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹¹⁴⁷ Cfr. in particolare M. Della Misericordia, *Il prete del comune e l'ufficio della cura d'anime in diocesi di Como nel tardo medioevo*, in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa*, pp. 103-131. Per la pratica in Val Poschiavo nel Cinquecento: Lanfranchi, *Alcune tappe*, pp. 6, 8.

¹¹⁴⁸ Paravicini, *La pieve di Sondrio, passim*.

¹¹⁴⁹ Si cfr. ad esempio il significativo caso dell'elezione del curato di Chiesa Valmalenco, finalmente riconosciuto solo nel 1512, e fra l'altro pur mantenendo per l'arciprete di Sondrio il diritto di confermare la scelta: Masa, *Fra curati cattolici*, p. 66. Ma si cfr. anche il riconoscimento ottenuto da Casaccia ancora nel 1547 – quando il paese non era ancora passato alla riforma, ma la pressione del protestantesimo era già fortissima – ad eleggere il proprio sacerdote. Si veda l'arbitrato tra Casaccia e

cattolici della Rezia italoфона quindi, gli evangelici non conoscevano figure che non fossero elette, anche nelle chiese più piccole, o in quelle altrimenti poste nell'orbita di chiese-guida.¹¹⁵⁰ Da questo punto di vista le chiese evangeliche rappresentarono anche un'inedita opportunità di rivendicazione di diritti politici: e proprio in quanto diritti politici, e di quanto detto sulle ambizioni di giungere a una Riforma di chiese di villaggio (§ 2.II.i.a.), i protestanti dei centri il cui sacerdote era eletto difesero strenuamente la propria prerogativa di partecipare a quella elezione. A marcare poi un'altra notevole differenza i ministri protestanti erano eletti dall'intera comunità e non, come spesso succedeva alle controparti cattoliche, da un gruppo ristretto di uomini.¹¹⁵¹

I ministri erano eletti durante assemblee cui prendeva parte l'intera comunità (§ 4.II.), ma erano votati dai soli membri a pieno titolo delle congregazioni.¹¹⁵² Ciò avveniva per fuoco («in vicinanza»), quindi dai maschi adulti e capofamiglia. Un quorum di 2/3 – dato che i documenti si premurano di indicare come i presenti raggiungessero questa soglia – sembrerebbe essere stato richiesto. Non è possibile stabilire da quando, ma negli anni '70 era diffusa la presenza di un notaio verbalizzante.¹¹⁵³ L'elezione era infatti vincolante: quando la chiesa di Chiavenna si lamentò dell'opera di Girolamo Zanchi gli imputò, fra le altre, di aver proceduto a far eleggere il ministro di Mese senza informarne Simone Fiorillo (o, più probabilmente, a confermarlo nell'elezione), se ne esecrò l'atto ma ciò non bastò a contestare l'elezione.¹¹⁵⁴ Il processo avveniva di norma alla presenza di uno o più ministri chiamati dalle comunità vicine; cioè è tanto più comprensibile quando si ricordi che durante queste «congregazioni generali» si facevano anche «pubbliche orationi».¹¹⁵⁵ Il voto pare che non fosse segreto, e né nei documenti notarili giunti sino a noi, né in altri testimonianze al riguardo, è attestata la presenza di candidati tra loro in competizione. Se l'opposizione non si esprimeva nella presentazione di candidature tra loro contrapposte non vuole per questo che non esistessero: sappiamo di almeno un

Sopraporta del 7 settembre 1547, conservato in ACB, Archivio comunale di Casaccia, *Documenti*, num. 13 e *ivi*, Archivio comunale di Sopraporta, *Documenti*, num. 157.

¹¹⁵⁰ Lo strumento più simile sembra quello della supplenza in una chiesa acefala. A Chiavenna ci si lamentò così quando Zanchi fece eleggere un ministro per quella comunità di Mese sino ad allora senza ministro e pertanto servita dai due pastori di Chiavenna («de l'ellettione fatta di messer G[uido Zonca] nella Chiesa de Meso senza saputa di messer Simone, stando ch'el detto messer Simone per lungo tempo havea servito et ancora serviva in essa chiesa vicendevolmente con esso», Zucchini, *Riforma e società*, p. 64). Sebbene vi siano dubbi che la misura venne davvero applicata senza eccezioni (cfr. Masa, *Fra curati cattolici*, p. 183), non stupisce che più avanti nel secolo sarà il sinodo a pretendere di poter stabilire se, e chi, potesse supplire: Camenisch, *Geschichte der Reformation*, p. 60.

¹¹⁵¹ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 73-74.

¹¹⁵² Questa e le altre notizie che si daranno, quando non diversamente segnalato, si deducono dai verbali dell'elezione di Luigi Francia a ministro di Mossini nel 1575 (ASSo, *Notarile*, b. 2325, notaio Bartolomeo Chiesa, 20 novembre 1575, cc. 67r-70r) di Ottaviano Mei a Teglio nel 1579 (*ivi*, b. 2340, notaio Anselmo Gatti, 27 settembre 1579, cc. 279r-280r) e di Francesco Carlini a Mossini nel 1618 (*ivi*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r-144v).

¹¹⁵³ Si rifletta a questo riguardo sul concetto di elezione *legittima*, rivolto anche (ma non solo) ai cattolici. Cfr. ad esempio «Fatta adunque l'elezione d'un buono, e *legittimo* pastore...», P. P. Vergerio, *Retrattatione. Riformata e ristampata*, Tubinga, [eredi di Ulrich Morhard], 1558, c. [Cvii]r.

¹¹⁵⁴ «de l'ellettione fatta di messer G. [Guido Zonca] nella Chiesa de Meso senza saputa di messer Simone, stando ch'el detto messer Simone per lungo tempo havea servito et ancora serviva in essa chiesa vicendevolmente con esso», Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

¹¹⁵⁵ Si cfr. la nota successiva.

caso in cui l'elezione venne contestata da alcuni membri della congregazione, ignoriamo su che basi.¹¹⁵⁶ Non si conoscono comunque casi in cui simili contestazioni vennero accettate; né in quel caso, né in altri, conosciamo ministri deposti immediatamente dopo un'elezione. Farlo, si ritiene, avrebbe voluto dire mettere in dubbio una decisione che trascendeva la volontà dei singoli fedeli. In modo per molti versi speculare le comunità si mostrarono spesso reticenti ad accettare la richiesta dei pastori eletti d'essere licenziati (§3.I.ii.). Seppur scelto da uomini, il ministro rispondeva a una vocazione divina (§ 3.I.) e la sua elezione avveniva infine solo dopo una invocazione solenne che doveva propiziare l'intervento di Dio. Come interpretassero questo processo gli evangelici italo-foni lo mostra assai bene il modo in cui si esprime sempre la comunità di Teglio nel 1556, respingendo le istanze perché allontanasse il proprio pastore: «noi non vogliamo altro ministro che quello che Iddio n'ha dato».¹¹⁵⁷

La vera elezione, per molti versi, precedeva la chiamata dei voti. L'elezione rappresentava infatti il punto culminale di un processo di selezione e reclutamento lungo e complesso. Per farsene un'idea si può guardare il verbale della seduta del settembre 1579 in cui si annotarono le varie fasi che avevano portato la chiesa di Teglio ad eleggere, in quella occasione, Ottaviano Mei a suo nuovo pastore: «considerando la qualità e la dignità della persona del nobile signor Ottaviano Mei di Lucca, abitante a Ginevra, e la sua bontà, discrezione e sufficienza rispetto alla sua giovinezza, e altri buoni costumi, in considerazione anche delle molte informazioni assunte attraverso persone veritiere, degne di fede e pratiche, informate dello stato, della condizione e delle qualità del signor Ottaviano, e fatta, infine, una debita investigazione su tutte le informazioni pervenute».¹¹⁵⁸ Alla proposta di un nome si procedeva così a verificare che egli fosse persona adatta, dai costumi irreprensibili. Si vagliano quindi le questioni che potevano suscitare dubbi o apprensioni (in questo caso la giovane età e, di conseguenza, il suo non essere mai stato ministro). Erano indagini dettagliate, fatte interpellando varie persone («molte informazioni assunte attraverso persone veritiere, degne di fede e pratiche, informate...») e quindi ulteriormente verificate. Della minuziosità del processo, e della conseguente lentezza, dà testimonianza anche una lettera tra Scipione Lentolo e Scipione Calandrini in cui il primo ragguagliava il secondo sulle informazioni che egli andava raccogliendo, di concerto col collegio – e

¹¹⁵⁶ Lo attesta un documento oggi in ASSo, *Notarile*, b. 2326, notaio Giovanni Chiesa, c. 125r, Vi si legge di «alcune difficoltà siano state messe innanzi [...] le quali havessero potuto rendere invalida detta elettione, rimettosi al giudizio nostro, se la dovesse accettare o no: testifichiamo sinceramente innanzi a Dio e a ogni fidel christiano, qualmente le dette difficoltà sono state sufficientemente risolte et terminate, onde abbiamo giudicata la detta elettione legittima et christiano, et habbiamo esortato perciò il detto Messer S. ad accettarla considerato il gran bisogno di questa chiesa e il gran consenso verso la sua persona et utilità et può restare in questo luogo». Purtroppo il documento non datato (se non per la menzione del «13 di questo mese») e parrebbe di mano di Scipione Lentolo (lo suggeriscono le prime parole, prima che il corsivo divenga estremamente meno controllato del solito per lui). È redatto a nome di «Noi ministri della parola di Dio qui sottoscritti [ma le firme mancano] congregati in Sondrio sopra la eletione alla honorata chiesa Evangelica di questo luogo». Esso riguarda l'elezione di «D. D. S. C.», che è facile sciogliere in Scipione Calandrino. Se fosse collocato giustamente nella filza lo si dovrebbe ritenere del 1581/1582, vari anni prima cioè la prima attestazione nota dell'arrivo di costui a Sondrio.

¹¹⁵⁷ Pietro Guicciardi a nome della chiesa di Teglio a Federico Salice, Teglio, 2 settembre 1556, ASGR, D II b 3, cc. n.n.

¹¹⁵⁸ ASSo, *Notarile*, b. 2340, notaio Anselmo Gatti, 27 settembre 1579, cc. 279v-280r. Al riguardo si veda anche Negri, *La comunità protestante*, p. 155.

presumibilmente di alcuni membri di spicco della congregazione – di Chiavenna, su alcuni possibili candidati a succedergli. Chiedeva così lumi su un candidato residente fuori dalle valli («che voi mi diate consiglio sopra ciò, con aviso, che si posse fare, e come. Voi parete conoscer l’huomo meglio di me, che l’avete praticato più di me) mentre per un locale, che si era considerato si era deciso di ritenerlo idoneo solo per la scuola perché «non è buono per lo resto *a giuditio della chiesa e mio*».¹¹⁵⁹ Le indagini potevano giungere anche molto lontano, ma va da sé che fossero agevolate per eventuali candidati locali. L’essere già ministri, del resto, non esentava dalla raccolta di informazioni. Quando nel 1618 la comunità di Mossini elesse Francesco Carlini, al tempo ministro a Teglio, lo fece solo dopo averne investigato persona ed attività e averlo «retrovato e conosciuto persona fidele in dottrina et in costumi, diligente in detta vocatione et di gran consolation al popolo».¹¹⁶⁰ A questa di selezione e di vaglio partecipavano così i membri del collegio ma avveniva di concerto con figure particolarmente illustri della comunità e coinvolgendo i ministri delle chiese vicine, il cui ruolo doveva essere specialmente rilevante quando i candidati al vaglio non vivessero all’estero ma fossero membri delle loro congregazioni.

Una volta eletto il ministro veniva *chiamato* dalla comunità: gli si comunicava cioè l’elezione.¹¹⁶¹ Sebbene è presumibile che occasionalmente si ebbero dei dinieghi, nulla della documentazione superstite dà a intendere che il rifiuto fosse un’opzione contemplata. Allo stesso modo, se non è da escludersi che, in alcuni casi, vi fossero degli abboccamenti preventivi per saggiare il terreno, la regola era di procedere senza. Il contratto tra la comunità di Mossini e Francesco Carlini, su cui si tornerà nel dettaglio nel prossimo paragrafo, venne redatto in calce al verbale che ne decretava elezione e chiamata e questo sebbene l’uomo fosse ministro a Teglio e quindi in un centro distante solo una ventina di chilometri. Il fatto che la comunità intendesse eleggerlo senza limitazioni di tempo ma che poi ci si accordò per un anno rinnovabile dà a intendere che, neppure in questo caso, si fosse voluto verificare in anticipo quali fossero le intenzioni del ministro eletto. Scelto dopo aver invocato Dio con «pubbliche orationi», l’elezione del ministro esulava da una dimensione prettamente umana. La «chiamata» delle comunità, si noti, era di fatto quella che permetteva ai ministri di rispondere alla loro «vocatione».

a. *I patti*. I rapporti tra ministro e comunità erano regolati da accordi scritti. Purtroppo quasi non ne sopravvivono. Le pagine della *Politia ecclesiastica* di Brusio destinate a contenere i «contratti tra il Ministro e la Chiesa» vennero lasciate bianche e alcuni decenni dopo (nel 1662) furono infine destinate a contenere altre annotazioni.¹¹⁶² Il fatto che Gaffori, giunto a Brusio dopo varie esperienze presso altre comunità italofone, ritenne necessario contemplare la registrazione di tali documenti già nella prima stesura del suo lavoro (né la cancellò durante le varie emendazioni successive) conferma che egli ritenesse l’esistenza di tali accordi assolutamente normale, e soprattutto imprescindibile, nella gestione

¹¹⁵⁹ Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹¹⁶⁰ ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹¹⁶¹ Cfr. ad esempio «son stato in Argentina [...] e d’indi partitomi, chiamato da questi Signori Grigioni», Florio, *Apologia*, cc. 78r-78v.

¹¹⁶² APRB, libro 4, c. 17r (ma cfr. anche c. 1r).

dei rapporti tra i ministri e le chiese. Eppure né egli né i suoi successori ritennero urgente registrarli. Anche quando la chiesa di Chiavenna decise di salvare quanto più poteva del proprio archivio non ne portò nessuno al sicuro, abbandonandoli tutti al loro destino. La cosa, in realtà, può stupire solo in apparenza: se era importante disporre dei contratti mentre un ministro era attivo, nell'eventualità di contenziosi, nel momento in cui egli veniva sostituito, e si redigeva quindi nuovi *patti*, i precedenti perdevano d'importanza e non v'era alcun bisogno di conservarli.

Sappiamo per certo invece che, almeno nelle zone soggette, essi fossero noti come *patti*. Il termine è un sinonimo per un accordo legalmente vincolante e però non va sottovalutato il fatto che esso fosse comunemente impiegato anche per definire i contratti tra le parrocchie cattoliche e i sacerdoti da loro eletti/stipendiati.¹¹⁶³ Gli unici *patti* giunti sino a noi è il testo che venne stilato nel 1618 tra la comunità evangelica di Mossini e il pastore Francesco Carlini.¹¹⁶⁴ Il documento è redatto in due parti: una prima, in cui si annota l'elezione del candidato, una seconda, compilata in calce, in cui questi accetta l'offerta e si precisano alcuni aspetti pratici (come il salario). Proprio come per gli omologhi cattolici, si tratta di un documento succinto, privo di sacralità (fatti salvi i rimandi a Dio e la ricordata menzione della «vocazione»)¹¹⁶⁵ Piuttosto che sulla cura d'anime propriamente detta, data evidentemente per scontata, esso si concentra nel precisare i compiti sovranumerari dell'eligendo: e cioè a dirsi, almeno nel caso di Carlini, tenere catechismo e fare la scuola per i puttini. Per il compenso si stabiliva quindi che sarebbe stato pagato «incominciando dal giorno che ha cominciato a servire». Soprattutto però, dopo che nella prima parte s'era espressa l'intenzione che egli servisse «per qualche tempo», la seconda fissava la durata a un anno rinnovabile («per uno anno et più oltra»). Si tratta di un aspetto su cui merita che si soffermi l'analisi: essa risulta utile per evidenziare alcune dinamiche dei rapporti tra chiese e ministri negli ultimi decenni della nostra indagine e però, come si vedrà, aiuta anche a comprendere come mai i contratti smisero d'essere gelosamente conservati.

Avvedersi che la chiesa in questione – quella di Mossini – era ricca (pagava più del doppio dello stipendio normale di un ministro) e che, a lungo, era stata servita da ministri longevi¹¹⁶⁶ induce a riflettere sul perché di quella clausola temporale che magari il solo ministro propose, ma che la comunità non ebbe problemi ad accettare. Sicuramente essa era assente nei *patti* redatti nei primi decenni di vita delle chiese formali. Che si trattasse di una innovazione lo ricorda, *prima facie*, il fatto che negli anni '60 e '70 le comunità sospendevano i propri ministri per un intero anno (§ 3.I.ii.a.). Se si scorrono poi le cronotassi di Truog invece – fallaci, si ricordi, ma per la tendenza a sovrastimare la lunghezza dei pastoralati, non il contrario – è subito evidente che col nuovo secolo le occasioni in cui i ministri servirono una chiesa per solo una manciata d'anni, prima di passare ad un'altra, si fecero frequentissime. Per le chiese più povere il fenomeno è già evidente negli ultimi decenni del '500. La clausola rispondeva pertanto alle nuove esigenze di entrambe le parti. Per i pastori ciò voleva dire avere

¹¹⁶³ Cfr. Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 103-131.

¹¹⁶⁴ ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r. Alle cc. 144v-144v sono registrati i presenti alla votazione.

¹¹⁶⁵ Cfr. sempre Della Misericordia, *Il prete del comune*, pp. 103-131.

¹¹⁶⁶ Luigi Vallesano (altrimenti noto come Frachia o de Frachiss) dal 1576 al 1592; Niklaus Kesel dal 1592 al 1616.

mano libera per cercare congregazioni più generose (§ 3.I.v.); per la comunità essa la liberava invece dall'eventuale imbarazzo di dover licenziare uomini che, si voleva, Dio stesso avesse dato loro. Si tratta di un punto che, in passato, aveva creato più di un caso di coscienza (§ 3.I.). Comunque, la frequenza con cui si redassero nuovi contratti, o si rinnovarono i vecchi, è probabilmente un'ulteriore ragione per cui si smise di conservare questo genere di documenti al di là del, breve, periodo in cui essi fossero stati in vigore.

b. *Lettere patenti*. Un documento di cui non è sopravvissuto neanche un esemplare è quello delle lettere patenti che il sinodo retico forniva ai ministri dopo l'esame di teologia cui li aveva sottoposti al fine di ammetterli al consesso e di renderli quindi eleggibili da parte delle comunità. La pratica è però ben attestata per via indiretta. Calandrini ad esempio, replicando nel 1592 ai dubbi provocatori del Rusca («Di voi ho sempre desiderato intendere per qual cagione pretendete esser legittimamente chiamato a cotesto ufficio e come provar possiate l'autorità vostra») offriva un sunto – per noi davvero prezioso, pazienza se ci si accorga a più serrata indagine che egli tralasciò alcuni momenti o ne riassunse altri – dei principali passaggi che lo avevano condotto a divenire ministro a Sondrio. Egli annotava, dopo aver narrato come fosse stato esaminato dal sinodo retico una prima volta, che «questo Amplissimo Senato [...] mi mandò con sue lettere in Valtellina».¹¹⁶⁷ Tali documenti dovevano essere ancora in possesso del ministro visto che si offrì di mostrarli al suo interlocutore: «E di tutte queste cose mostrerò testimonianze, bisognando». Nei *patti* del 1618 tra la chiesa di Mossini e Francesco Carlini si registrava invece che egli era stato ammesso «alla predicazione del Santo Evangelio dal Reverendo Sinodo e dalla Reverenda Congregatione de Sacri Ministri della Valtellina per littere et fede authentiche *essibite ad essa Chiesa*».¹¹⁶⁸ Calandrini, prima di Sondrio, era già stato ministro a Morbegno, e aveva quindi presentato quel documento retico al momento di passare alla nuova chiesa.¹¹⁶⁹ Tali lettere anzi, consegnate in seguito all'esame e non prodotte in concomitanza con un'elezione, giocheranno un ruolo principe nel determinare le regole di quel vero e proprio “mercato dei ministri” che si andrà sviluppando a partire dagli ultimi due decenni del '500 (§ 3.I.v.). In particolare, l'essere già stati esaminati faciliterà quei frequenti passaggi di chiesa in chiesa di cui si è già accennato e arriverà a produrre, addirittura, la peculiare figura del “ministro senza congregazione”, su cui si dovrà tornare, che consisteva in un abilitato al pastoralato che però aspettava a prendere servizio, vagliando la miglior offerta. L'essere già patentati annullava il rischio corso dalla chiesa – dopo un processo di scelta complesso che includeva anche la contrattazione delle prestazioni e l'accordo su un salario che veniva corrisposto in misura non insignificante dalla comunità stessa (§ 2.III.i.) – di selezionare qualcuno che andasse però sospeso o depresso. Lasciando cioè, in un caso o nell'altro, la congregazione senza ministro, senza predica, senza sacramenti.

Non è chiaro quando esattamente si passò da semplici lettere commendatizie da parte dei ministri più in vista sedenti nel Sinodo a «littere et fede authentiche» redatte dal Sinodo stesso: il caso

¹¹⁶⁷ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 237.

¹¹⁶⁸ ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹¹⁶⁹ Era fresco dall'ottenimento: egli era stato esaminato infatti il 24 ottobre di quell'anno. Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 16 num. 303.

di Calandrini suggerisce comunque che la pratica fosse oramai usuale già a cavallo tra gli anni '60 e '70.¹¹⁷⁰ La cosa parrebbe anzi la logica conseguenza della stretta antiereticale capeggiata da Lentolo proprio in quegli anni, culminata nel 1571 e avente per principali obbiettivi alcuni ministri attivi nella regione (Michelangelo Florio e Girolamo Turriani su tutti) e le chiese che li avevano scelti e che continuavano a stipendarli.¹¹⁷¹ Eppure, a dispetto di quanto detto, continuarono a operare nella Rezia italoфона anche ministri sprovvisti di tali lettere. Il fenomeno non fu neppure esclusivo dei primi decenni (§ 3.I.iii.), né limitato a brevi periodi (basti per ora ricordare il Sebastiano Segni che, ammesso nel maggio 1583, era sicuramente già ministro a Tirano l'anno prima).¹¹⁷² Ad esempio, Gaudenz Tackh *senior* verrà finalmente esaminato e approvato dal sinodo nel 1609 ma, grazie ai documenti notarili, lo scopriamo attivo come pastore in Val Malenco già almeno dal 1592.¹¹⁷³ Il «Ferdinandus de Umbria [...] ex Ducatu spoletano» segnalato da Borrone come vivente da tempo nella regione, dove aveva preso moglie e «ibi Praedicans factus est», invece non si presentò mai.¹¹⁷⁴ Si noti a questo riguardo che non avessimo la testimonianza dell'avventuriero parmense, semplicemente non sapremmo della sua esistenza e della sua attività. Una lunga tradizione di indipendenza favorì simili pratiche; pratiche diffuse, si tornerà a vedere, assai più di quanto si possa pensare a prima vista (e si tenga del resto presente che, senza l'approvazione, è probabile che i pastori potessero venire pagati di meno, un fatto non da poco almeno per le comunità più piccole e povere). Ciò si verificò del resto – o meglio, poté continuare a verificarsi in una cornice legale – grazie a una specifica deroga alle disposizioni generali da cui si è partiti: l'essere approvato da un altro ministro (o più propriamente da due) *sub condicione* di presentarsi al primo sinodo e venirvi esaminato e approvato. Lo apprendiamo grazie a una registrazione nelle minute del concistoro della chiesa italiana di Londra che, il 7 gennaio 1591, esaminerà Nicolò Marini un esule (ed avventuriero) italogreco che provò a diventare ministro in Inghilterra dopo esserlo stato a Casaccia. Recita il documento: «conciosa che le lettere che egli aveva prodotte per prova facevan chiaro che egli era da due soli ministri fatto ministro con conditione che egli si presenterebbe al prossimo sinodo per esservi isaminato se così pareva al sinodo accettarlo».¹¹⁷⁵ Si reiterava a manteneva in vita cioè una pratica assai più antica, la stessa che probabilmente motivava

¹¹⁷⁰ L'iscrizione di Calandrini nel libro recita «Scipio Calandrinus, ao. 1569 mense Octobri, Curiae», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 8 num. 93.

¹¹⁷¹ Si tenga pure presente che è del giugno 1570 il decreto che limitava a cattolicesimo e protestantesimo (escludendo quindi l'«arianesimo» e l'anabattismo) le confessioni lecite nel Libero Strato, *MSLG*, I, p. 199 num. 898.2.

¹¹⁷² Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 10 num. 140. Per l'attività a Tirano (almeno) l'anno prima: Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 334 e n. 652. Per altri ministri approvati quando già servivano delle comunità si vedano anche i casi di «Jacobus Ecclesiae min. Dubini» (1576); «Johannes ab Ecclesia, eccl. Malenchensis min.» (1582); «Antonius Andreoscha Samadensis, min. Morbeniensis» (1583); quindi, più avanti nel secolo, «Joh. Bapt. de Rattis, Romanus, eccl. Bondii min.» (1599), *Die Bündner Prädikanten*, pp. 10, 13 numm. 122, 135, 138, 207.

¹¹⁷³ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 176-178. Per l'iscrizione al sinodo (il 17 giugno 1609, a Coira): Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 14 num. 253.

¹¹⁷⁴ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186. Non può essere pertanto identificato con il «Ferdinandus Carresius de Regno Neapolitano» ammesso al sinodo nel maggio 1600: Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 212.

¹¹⁷⁵ *Unity in Multiformity*, p. 202.

come mai, quando nei primi decenni di vita delle chiese si eleggesse un ministro, fosse abituale la presenza di altri pastori: l'approvazione dell'eletto da parte di almeno un altro ministro. È probabilmente in questo senso che vada letta la lamentela che venne rivolta a Zanchi nel 1566/1567 (e che non si spiegherebbe visto che a eleggere era la sola congregazione) «de l'ellectione fatta di messer G[uido Zonca] nella Chiesa de Meso»¹¹⁷⁶ e, nella stessa occasione, ma più esplicitamente ancora, che «ha fatto confirmare il ministro di Morbegno». Costui non s'era presentato allora, né si sarebbe presentato mai, al sinodo di Coira.¹¹⁷⁷

c. *L'entrata*. Se era l'elezione che sanciva la scelta, e divina e umana, di un nuovo ministro, costui non entrava pienamente in carica sino al momento in cui non avesse preso formale possesso della chiesa. L'evento – ancora una volta non ignoto alla controparte cattolica¹¹⁷⁸ – aveva una valenza molto pratica, in quanto si stabiliva che il pagamento del salario gli fosse riconosciuto «incominciando il giorno che ha cominciato a servire».¹¹⁷⁹ In sostanziale concomitanza egli doveva pure iniziare a usufruire della canonica o della casa che la chiesa gli metteva a disposizione.¹¹⁸⁰ Sino al giorno in questione l'eletto risiedeva fuori dal paese: Zanchi, sappiamo, prima di entrare a Chiavenna stette a Piuro (dove vivevano i parenti della moglie),¹¹⁸¹ mentre Scipione Lentolo, che pure veniva da Ginevra, prese dimora temporanea a Sondrio.¹¹⁸² La cosa, ovviamente, risultava più semplice (e non ha lasciato

¹¹⁷⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

¹¹⁷⁷ Il personaggio non può però essere identificato, come è stato fatto (Zucchini, *Riforma e società*, p. 65 e n. 12) con Ulisse Martinengo (che sarebbe stato eletto solo nel 1568 mentre il documento è, al più tardi, del 1567). Cellario era già stato approvato invece nel 1558 (Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 7 num. 33). Se ne deve dedurre che fosse stato approvato un coadiutore (presto allontanatosi dal ministero), di cui non abbiamo alcuna traccia.

¹¹⁷⁸ Il documento della presa di possesso ufficiale da parte di Rusca è edito in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 288; ma cfr. anche Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 282.

¹¹⁷⁹ ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r. Il fatto che il salario iniziasse quel giorno è confermato anche dal fatto che i pagamenti per i trasporti, dalla sede in cui si trovavano al momento dell'elezione sino alla parrocchia, non fossero fissati dai contratti ma con elargizioni apposite da parte della comunità. Si veda il caso dei 23 scudi d'oro che la chiesa di Mossini conferì a Gabriele Averario per pagare una mula dal pelo nero, sella e briglie, per venire da Ginevra (*ivi*, b. 1641, notaio Giovanni Giorgio Girardoni, 28 febbraio 1572. c. 136v) e si cfr. quindi le lamentele, da parte di Gaudenzio Tackh *senior*, per non essergli stato pagato dalla congregazione di Chiesa Val Malenco, come invece gli era stato promesso, il necessario per spostare la «sua robbia da Bevero sin in Malenco» (*ivi*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 6 febbraio 1619; il documento è stato segnalato e illustrato in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 192). È da notarsi infine, a questo riguardo, il viatico donato da Bullinger a Lentolo al momento del passaggio di questi alla volta di Mossini, già eletto ministro: «vi ricordarete, che mi toccaste la mano, et umanissimamente mi esortaste a fare l'ufficio mio fedelmente, venendo io in qua per Ministro della Parola di Dio: e questo fu in casa del molto Eccellente M. Arrigo Bollingero, il quale anch'egli per sua bontà mi sovvenne di denari, e mi esortò al mio debito», Scipione Lentolo a Johannes Wolf, Chiavenna, 15 marzo 1568, ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 39, c. 602. Ci si è soffermati su questa lettera in Pierno, *La Parola in fuga*, p. 52.

¹¹⁸⁰ Cfr. il memoriale contro Zanchi del 1566/1567: «Et poi il giorno seguente venne senza avisar detti seniori et da sua posta s'entrò all possesso della casa et se impatronì», Zucchini, *Riforma e società*, p. 63. Per le canoniche si veda *supra* § 2.I.i.b.

¹¹⁸¹ «Essendo invitato a Piuri da seniori e altri a venire giù», Zucchini, *Riforma e società*, p. 63.

¹¹⁸² Lo si deduce dalla soprascritta del carne che gli inviò Camillo Renato per scusarsi di non poter essere presente alla sua presa di possesso della chiesa di Mossini: «Al suo da fratello honorando messer Scipione Lentulo predicante a la montagna di Sondri. Sondrio. In casa di messer Giovanni Andrea de

testimonianze) quando l'eletto proveniva da un'altra chiesa della regione. La chiamata avveniva con un invito formale da parte dei seniori,¹¹⁸³ i quali avrebbero fatto poi le consegne ufficiali – non delegandole quindi al monaco (§ 2.IV.i.) – e cui spettava inoltre, è dato dedurre, l'invito dei ministri (almeno) delle chiese vicine e la scelta tra questi di chi avrebbe presieduto la cerimonia. La presa di possesso infatti, pur con gli importanti corollari pratici, aveva una valenza prevalentemente religiosa. Scipione Calandrini, rievocando anni dopo la sua entrata a Sondrio, ne diede uno schizzo che è utile riportare: «Fui poi eletto in particolare della Chiesa evangelica di Sondrio e presentato a Dio e alla sua Chiesa con la publica oratione dal Reverendo Messer Giulio da Milano, e tutto con la partecipazione e consentimento de' Pastori della Chiese circomvicine».¹¹⁸⁴ La sacralità, pare proprio il caso di dirlo, del momento è ben testimoniata dall'idea di quella presentazione fatta anche «a Dio». Cosa intendesse Calandrini non è chiaro *prima facie*, o almeno non lo è a chi scrive, e però pare di poter dedurre che egli ritenesse che in quel momento si verificasse una risposta pubblica e solenne alla vocazione al ministero sentita dal pastore (§ 3.I.); risposta che prendeva forma, e diveniva reale, solo quando egli accettava il servizio di una specifica comunità. La presentazione «alla sua Chiesa» sembra invece l'equivalente locale di quella pratica ginevrina secondo la quale i ministri «mostra[vano] lo eletto a tutto il popolo eshortandolo che voglia ricevere colui per ministro».¹¹⁸⁵ Presumibilmente – se il modello fu davvero quello, o se esso, come non pare improbabile, a un certo punto vi si impose – l'officiante teneva anche «una predica in materia del ministero».¹¹⁸⁶ La presenza dei «Pastori della Chiese circomvicine» aveva invece un'ulteriore funzione: quella di mostrare l'appartenenza della singola chiesa, pur con tutte le sue specificità (§ 2.II.i.a.), all'unica chiesa visibile. La partecipazione di costoro, del resto, ribadiva anche la comunione *in sacris* tra le «chiese italiane» della Rezia (§ 1.IV.i.), qui rappresentate dai loro ministri. L'invito, per tornare al caso specifico di Calandrini, fatto a Giulio da Milano è particolarmente significativo non solo perché egli era, a quell'altezza, il decano dei pastori attivi nella regione (essendo infatti egli l'ultimo esponente di quella prima generazione cui quella di Calandrini stava dando l'avvicendamento), ma per il suo essere incardinato in una chiesa, quella di Poschiavo, non solo lontana da Sondrio, ma politicamente sovrana, non soggetta. L'importanza a tale partecipazione, da parte dei ministri stessi, è confermata anche nell'altro caso di presa di possesso per la quale disponiamo di notizie non troppo frammentarie: Camillo Renato, la cui cecità gl'impediva di recarsi a Mossini per partecipare all'entrata del napoletano a Mossini, non solo si scusò per quel fatto, ma volle comunque partecipare all'evento inviando a «Scipio sodalis» un carme gratulatorio latino.¹¹⁸⁷

la Chiesa», F. Zuliani, *Un carme di Camillo Renato a Scipione Lentolo e il protestantesimo italofono nei Grigioni di metà '500*, «Rivista Storica Italiana», 128 (2016), p. 1135 n. 132.

¹¹⁸³ Cfr. «Prima venuto d'Argentina prese il possesso del Pattarino, senza saputa et ordine delli seniori, anzi contra la parola sua. Essendo invitato a Piuri da seniori e altri a venire giù, disse non possere per alquanti giorni. Et poi il giorno seguente venne senza avisar detti seniori et da sua posta s'entrò all' possesso della casa et se impatronì», Zucchini, *Riforma e società*, p. 63.

¹¹⁸⁴ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 237.

¹¹⁸⁵ Vergerio, *Epistola*, p. 13.

¹¹⁸⁶ Vergerio, *Epistola*, p. 13.

¹¹⁸⁷ Zuliani, *Un carme di Camillo Renato*, pp. 1100-1136 (pp. 1134-1135 per il testo).

ii. *Il licenziamento*. Come per l'elezione anche il licenziamento del "professionista del sacro" era prassi già conosciuta nella Rezia italoфона.¹¹⁸⁸ La pratica sembra però aver implicato per i protestanti scrupoli e problemi ignoti alla controparte cattolica. Si ricorderà come il ministero evangelico era presentato, e creduto, irrelato al sacerdozio cattolico; proprio nella deposizione del pastore erano destinate a notarsi le frizioni, e se si voglia anche le insite ambiguità, di quel nuovo istituto che si era dipinto come in equilibrio tra l'insindacabile chiamata divina e l'indegnità umana.¹¹⁸⁹ Che la destituzione dei ministri rappresentò un momento tutt'altro che pacifico lo mostra assai bene come i primi licenziamenti furono vere e proprie *causes célèbres*, di cui – a differenza dei verbali d'elezione e dei conseguenti *patti* – si conservò attentamente la documentazione.

La prima cosa da notarsi è che non pare che i ministri fossero nella condizione di rinunciare volontariamente al proprio ufficio. L'opzione non è contemplata nei *patti* e, più importante ancora, fa sistema con il fatto che anche la *chiamata* non ammettesse tale eventualità. Era invece la sola comunità che poteva deporli anche se, per farlo, le era necessaria una giusta causa. Gli evangelici di Mossini ricordarono così nel 1567 come Lentolo «non potendo in questo modo provarli a licentiarlo per vederli soffrire patientemente, disse che era satio di servirli a che non posseva più»,¹¹⁹⁰ e quindi «vedendo che né per questo lo licentiarono, cominciò a pregarli per amore di Christo che havessero compassione alla sua povertà».¹¹⁹¹ Si voltò infine a suppliche quasi disperate: «di pregò per le viscere di Christo che lo volessino *liberare*».¹¹⁹² Che egli fosse vincolato dalla propria vocazione, dal contratto, o da entrambi conta sino a un certo punto; rimane il fatto che egli fosse in una condizione obbligata, la cui soluzione non dipendeva in alcun modo dalla sua volontà. In sostanziale contemporanea Girolamo Zanchi brigava invece perché la comunità di Chiavenna licenziasse il suo collega, Simone Fiorillo: si parlo de «gli sforzi che ha fatto a ciò fosse licentiat messer Simone per essere poi solo» e de «le tante pratiche fatte nella nostra Chiesa per voler pur via da gli occhi il detto messer Simone».¹¹⁹³ I chiavennaschi fecero notare come egli cercasse un «pretesto»;¹¹⁹⁴ che altro non fa che confermarci che vi fosse bisogno di una causa legittima, pazienza se solo formale. Per i protestanti l'essere licenziati non venne mai derubricato a una mera questione amministrativa – come per molti versi era per i sacerdoti cattolici inadempienti rispetto ai loro contratti – e, in assenza di una buona causa, implicava di per sé una evidente ragione di biasimo per il ministro oggetto del provvedimento. Ancora nel 1619 l'accusa,

¹¹⁸⁸ Cfr. ad esempio A. Lanfranchi, *Una comunità e il suo prete. La destituzione del parroco di Brusio nel 1531*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 7 (2003), pp. 3-10.

¹¹⁸⁹ Merita d'essere notato a questo riguardo che i protestanti – ovviamente sulla scia di Agostino – non ritenevano invalidi i sacramenti quando conferiti da un peccatore. Cfr. quanto detto circa gli anabattisti da Giulio Della Rovere: «Et dobbiamo avertire sopra di ciò, et essere molto bene considerati, che quantunque il governo ecclesiastico consista ne'l predicare la sinciera dottrina, et ne'l ministrare sacramenti, non dimeno molte volte avviene per giusto flagello di Dio che'l maneggio de sacramenti è ne le mani de quegli che contaminano la dottrina», [Della Rovere], *Esortazione al martirio*, pp. 132-133.

¹¹⁹⁰ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹¹⁹¹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 106.

¹¹⁹² Zucchini, *Riforma e società*, p. 106.

¹¹⁹³ Zucchini, *Riforma e società*, pp. 64, 65.

¹¹⁹⁴ «de tante pratiche fatte nella nostra Chiesa per voler pur via da gli occhi il detto messer Simone con questo bello pretesto et santo zelo che non s'intendeva et che la chiesa era gravata di troppo salario» Zucchini, *Riforma e società*, p. 65

falsa, d'essere stato deposto («refferens eum offitio ministerii privatum, sed intuitu pietatis per Rheticum Sinodum remissum fuisse») fu ragione sufficiente per un ministro per muovere causa contro un cattolico.¹¹⁹⁵ È precisamente in quest'ottica, si ritiene, che i contratti annuali divennero specialmente popolari, appunto perché toglievano entrambi le parti da una situazione che rischiava di risultare in grandi imbarazzi oltre che, nel pratico, assai poco fattiva.

Tenendo ben presente queste difficoltà teoriche rimane il fatto che ministri che rinunciarono, in un modo o nell'altro, al loro ufficio, furono tutto fuorché rari. In questa, e va sottolineato, la differenza col clero cattolico fu evidente e marcata. Il primo caso che viene alla mente è Vergerio, che però lasciò Vicosoprano – sembra con la piena approvazione dei suoi parrocchiani – in teoria per diventare ministro in Valtellina. Egli però, una volta stanziatosi in Germania, non riprese più quell'incarico: un fatto che, e per la sua dilagante produzione a stampa e per i contatti epistolari e per i viaggi dell'ex-vescovo non poteva risultare ignota ai confratelli. Un'altra situazione nota eppure dai confini assai incerti è quella di Ulisse Martinengo. Costui venne infatti eletto a Morbegno per sostituire il rapito Cellario,¹¹⁹⁶ tempo poco egli lasciò l'ufficio e non risalirà mai più sul pulpito, senza che per questo gli riuscì d'affermarsi come la figura laica più influente della regione per un intero quarantennio.¹¹⁹⁷ Il suo caso non pare mostrarsi come un vero e proprio abbandono del ministro ma come una sospensione temporanea dall'ufficio attivo in attesa di riassumerlo in un momento successivo. Se per lui la cosa non si verificò, non mancano i casi di uomini che, effettivamente, dopo un periodo di perfezionamento a Ginevra, ripresero le proprie funzioni (§ 3.I.iv.). Non può inserirsi invece in questo novero l'esempio di Paolo Lentolo il quale, a dispetto di un *pedigree* fuori dal comune per nascita e studi, dopo due anni da coadiutore del padre a Chiavenna, semplicemente lasciò la toga ministeriale per studiare medicina. Nulla della sua storia successiva, fra l'altro, ci dà a intendere che egli potesse essere stato scosso da dubbi di natura religiosa. In presenza di una giusta causa, o per la scadenza non rinnovata di un contratto, i ministri potevano insomma passare ad altra occupazione: perché ciò risultasse fattibile il non ritenere il ministero un ufficio sancito da un sacramento infrangibile non poté che giocare un ruolo fondamentale. Una certa ambiguità però, la difficoltà cioè a scindere davvero l'uomo dalla sacralità divina dell'ufficio da lui ricoperto, pare suggerita da un dato: il fatto che i rinunciatarî smettessero di norma di vivere in Rezia per trasferirsi altrove. La cosa è specialmente evidente anche per l'ultima forma di ministri licenziati noi noti.

Sebbene le fonti siano restie a darci dettagli al riguardo esisteva del resto un ulteriore caso di abbandono dei pulpiti: la vera e propria deposizione *latae sententiae* per gli apostati. Per più di un caso

¹¹⁹⁵ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 281.

¹¹⁹⁶ «Morbenienses elegerunt in verbi ministrum insignem illum et illustrem virum D. comitem Ulyssem», Scipione Lentolo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 31 ottobre 1568, *BuKG*, III, p. 130 num. 127.

¹¹⁹⁷ Cfr. Zucchini, *Riforma e società*, p. 35 n. 67. Nel 1580 gli verrà comunque offerto il posto di ministro della chiesa italiana di Anversa: si veda al riguardo la lettera non datata (ma di quell'anno) di Zanchi a Johannes Tassinus, in G. Zanchi, *Epistolarum Libri duo*, 2 voll., Hanoviae, Apud Guilielmum Antonium, 1609, II, p. 368.

non disponiamo d'altro che la semplice espunzione del nome dalle matricole sinodali.¹¹⁹⁸ Neppure per altri però siamo davvero ben informati. La notizia del ritorno al cattolicesimo di un ministro celebre come Girolamo Turriani è riportata da Lentolo a Stucki in una *schedula*, con impressionante stringatezza, prima di passare a parlare di movimenti di truppe in Ungheria.¹¹⁹⁹ Per la conversione di Paganino Gaudenzi, nel 1616, non abbiamo voci coeve protestanti.¹²⁰⁰ Nell'uno e nell'altro caso i due ex-ministri si affrettarono a recarsi in terre cattoliche: il primo a Como, parrebbe in un convento, il secondo a Roma per perfezionare gli studi e per prepararsi al sacerdozio. L'allontanamento di costoro – casuale o indotto (Gaudenzi venne espulso) – così come di chi (pur rimanendo protestante) scelse altra professione, aveva almeno una preziosa ricaduta pratica: proteggere le congregazioni da scandali e turbamenti. Nel 1605 si diffuse la notizia in Rezia che Raphael Egli – in gioventù giovane «a dozena» di Scipione Lentolo e poi rettore della scuola evangelica di Sondrio¹²⁰¹ – fosse in procinto di convertirsi al cattolicesimo.¹²⁰² Niklaus Kessel, riportando la cosa a Giovanni Salice, non sembrò esserne particolarmente turbato in prima persona, ma si diceva dispiaciuto e preoccupato di come il fatto avrebbe avuto un sicuro eco tra i fedeli della regione: «tal che il mondo è pieno di ingiustitia, iniquità, infideltà, pericoli et scandali e questo tutto per prova de fedeli». Sempre la corrispondenza dell'engadinese mostra come, addirittura, si seguissero con particolare attenzione i casi di candidati al ministero circa i quali anche solo si vociferasse di una loro possibile conversione.¹²⁰³ Non stupisce così che quando Gaudenzi fece ritorno nella Poschiavo dove era stato ministro, egli informava le autorità rimane che ve lo avevano inviato come missionario che i suoi vecchi parrocchiani «a me portano particolar odio».¹²⁰⁴

¹¹⁹⁸ Ad esempio per Aurelius Ferrerius a Crenia che nel 1586 «Fidem abnegavit» (Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 11 num. 156) e di Simone Pellizzari (registrato nel 1607: *ivi*, p. 14 num. 248). Per Giovanni Battista Thei (*ivi*, p. 11. Num. 145) disponiamo giusto di menzioni in fonti cattoliche: cfr. Taplin, *The Italian Reformers*, p. 277 n. 103 e *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 31.

¹¹⁹⁹ Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 10 aprile 1598, StAZ, E II 380, c. 385.

¹²⁰⁰ Cfr. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 197 e Menghini, *Paganino Gaudenzio*, pp. 23-29 (qui con tratti ai limiti della controvertistica).

¹²⁰¹ Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 265-267, 279-283, 288-289. Per i suoi rapporti col mondo culturale italofono cfr. anche J. Gerber, *Giordano Bruno und Raphael Egli: Begegnung im Zwielicht von Alchemie und Theologie*, «Sudhoffs Archiv», 76 (1992), pp. 133-163 e G. Schmidlin, *Giordano Bruno im Kreis der Zürcher Alchemisten und Paracelsisten*, «Nova acta paracelsica», 8 (1994), pp. 57-86.

¹²⁰² «Ci vien la nuova che il Eglino si sia absentato dalla città di Zurigo et andatessene al monastero alla Madona Einsiden, eremiti, dove si griderà che il poveretto sta per apostatare et accettare il disordine loro», Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 20 ottobre 1605, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹²⁰³ «Del Eglino aveva già inteso non haver apostatato, ma quanto alla religione egli sta saldo, la qual cosa mi ha ancora consolato [...]. Qui già qualche tempo fa, era sparso voce che ancora l'Alexio doveva haver apostatato, ma è stato qui il D. Malleri che frescamente vien da Parigi, il quale dice non esser vero: dalla qual cosa mi sono allegrato pure assai», Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 13 marzo 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n. Per Caspar Alexius (su cui si avrà modo di tornare) e i suoi studi a Parigi si veda Bonorand, *Die Entwicklung*, pp. 88, 162 n. 97, che si può integrare con le tre lettere da lui scritte Jacob Zwinger, appunto da Parigi (1 settembre 1605; s.d.; 15 marzo 1606), in UBB, Frey-Grynaeus, II 9, numm. 3, 4, 5. «Malleri» è da identificare con il fiammingo d'Anversa Jean-Baptiste Mallery, di cui si dirà.

¹²⁰⁴ Paganino Gaudenzio a Propaganda Fide, Poschiavo, 28 aprile 1623, Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 277.

a. *La sospensione.* Connessa alla deposizione propriamente detta vi era anche un altro procedimento disciplinare in cui potevano incappare i ministri: la sospensione. Poche altre pratiche paiono mostrare più chiaramente l'allargamento di prerogative sulle vicende delle singole chiese da parte del sinodo di Coira. Se Zanchi, nel 1567, fece ancora a tempo a venire sospeso dalla congregazione di Chiavenna infatti,¹²⁰⁵ già nel 1571 Turriani – nell'assoluta contrarietà della chiesa di Piuro da lui servita – lo era per intervento del solo sinodo.¹²⁰⁶ Proprio questa vicenda, in cui si rinfacciò, e a ragione, agli curiensi d'averla decretata «né per cagion di dottrina né di costumi»,¹²⁰⁷ si mostra con chiarezza la trasformazione della pratica, una volta evocata a sé dal sinodo, in una misura puramente disciplinare. Se essa verrà impiegata non di rado nei confronti di ministri che mostrassero insicurezze sul piano teologico – e cioè a dirsi per ex-religiosi cattolici che si temesse fossero pronti a riconvertirsi¹²⁰⁸ – non mancheranno casi, quello di Jenatsch (al tempo ministro a Berbenno, sospeso per sei mesi) è il più significativo, di pastori puniti per la loro partecipazione a moti e a episodi capaci di turbare l'ordine pubblico.¹²⁰⁹

iii. *Il reclutamento.* Come, e dove, fossero selezionati gli uomini da chiamare all'ufficio del ministro è questione assai più complessa di quanto possa apparire a un primo sguardo. Lo è addirittura per i decenni incipitali nella storia delle chiese, quelli meglio battuti dalla storiografia, nel momento in cui non ci si accontenti di constatare che gli eletti furono *di norma*, più o meno sempre degli esuli dall'Italia con alle spalle un passato da religiosi cattolici. Si tratta di una distorsione, sebbene dovuta a ragioni precise, e varrà la pena partire proprio da lì (sebbene, si ritiene, non è con una mera trattazione cronologica che i nodi più rilevanti possano giungere al pettine). Sempre per i primi anni, va sottolineato in via preliminare, la nascita delle chiese formali – sensibilmente favorita dai decreti del 1557, ma in corso da oltre un decennio – imponeva la presenza *ipso facto* di un ministro pronto a guidarle (si ricorderà infatti come era ai «predicanti», non alle congregazioni, che la traduzione allargata del decreto faceva riferimento: § 2.I.). Proprio per questo è possibile postulare, e spesso provare, la continuità tra i predicatori che avevano favorito l'introduzione della Riforma e i ministri eletti. Non fu però necessariamente la regola: figure di primo piano della prima ora ad esempio, come un Camillo Renato o un Francesco Neri, rifiutarono sempre di assumere quella funzione verso la quale erano idealicamente contrari. Al contempo, anche per gli altri casi, si fece presto pressante, non appena mancò o si ritirò il ministro-fondatore, il problema di come selezionare un suo successore. A queste urgenze interne si sommarono del resto difficoltà esterne: quelle di convincere (o poi anche solo di trovare) un ministro che fosse sia *honorando* sia *honorato*. Ciò volle dire conciliare una domanda delle

¹²⁰⁵ Zucchini, *Riforma e società*, p. 92.

¹²⁰⁶ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, pp. 640-642.

¹²⁰⁷ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 640. Ma si cfr. anche quanto detto poco dopo: «perciò ditemi un poco, se messer Girolamo fosse stato dichiarato per uomo di mala dottrina e in conseguenza convinto per eretico, datevi voi ad intendere che la sua punizione si fosse risolta in una semplice sospensione per un anno? Non veramente, perciò che gli ertici non si trattano in questa maniera», *ibidem*.

¹²⁰⁸ Taplin, *The Italian Reformers*, p. 276 n. 103.

¹²⁰⁹ Head, *Jenatsch's Axe*, pp. 23-24.

chiese e un'offerta di pastori – pastori nell'accezione precisa intesa dalla chiese stesse – che, specialmente passata la prima fase, risultarono sempre meno collimanti. Si tratta di una vicenda che parla tanto dei ministri quanto delle congregazioni, in particolare del loro evolversi: del crearsi cioè, anche quando non soprattutto, di una cultura riformata italoфона sempre più autonoma da quella che si poteva avere in una Italia che si faceva spopolata di protestanti veri e propri. Furono queste, fra l'altro, questioni comuni alle chiese tanto dei territori soggetti quanto sovrani; esse forniscono pertanto una conferma ulteriore di quell'unità dei «senza messa» della regione, da subito evidenziata in parole, capace di superare i confini giurisdizionali.

La prima questione che va tenuta presente, e che rappresenta una differenza rispetto a tante altre regioni d'Europa dove si impose la Riforma,¹²¹⁰ è che nella Rezia italoфона i casi di sacerdoti cattolici convertitesì alla nuova fede e divenuti ministri (magari delle stesse chiese da loro servite in precedenza) si contano sulle dita di una sola mano; e ne avanza anzi qualcuna. Nel 1538 il parroco di Brusio si fece protestante, ma la morte violenta che lo colse poco dopo – ignoriamo se da ascrivere o meno alla sua conversione – non ci permette di stabilire se nelle sue intenzioni, e magari in quelle di alcuni suoi parrocchiani, egli avrebbe dovuto assumere la guida religiosa degli evangelici locali.¹²¹¹ Certo è, comunque, che la sua conversione non combaciò con il passaggio *en bloque* dei fedeli di Brusio alla nuova confessione.¹²¹² Quasi un ventennio dopo invece, nel 1555, il curato di Chiesa Valmalenco, Bartolomeo Chiesa – membro di spicco della famiglia più prestigiosa e potente del paese e probabilmente dell'intera valle – passò alla Riforma, diventando ministro.¹²¹³ La dimensione familiare, se non quasi di clan, di questa conversione, e pertanto il suo carattere extra-ordinario, è esemplificata dal fatto che a Bartolomeo successe nel ministero il figlio, Giovanni.¹²¹⁴ Si tratta di un caso sostanzialmente unico, paragonabile solo a quello della chiesa di Caspano, guidata nei primi decenni della sua esistenza, da membri della prominente famiglia patrizia dei Paravicini, senza però che nessuno di costoro provenisse dalle file del clero cattolico (e senza che nessuno di questi ottenesse l'ammissione al sinodo). Infine, per riprendere il filo del discorso, nel 1587 il parroco di Poschiavo Martino Ponchieri – originario di Grosotto e con studi addirittura al Collegio elvetico di Milano – si fece protestante divenendo poco dopo pastore a Vicosoprano.¹²¹⁵ Sulla saldezza dei suoi convincimenti, fra l'altro, si discuterà in più di una occasione.¹²¹⁶ La paucità di questi casi è tanto più evidente quando ci si avveda che essi non esauriscono gli episodi di sacerdoti del luogo impegnati nella

¹²¹⁰ Si pensi, oltre al noto caso inglese, giusto alla Turingia e alla Danimarca, per le quali si rimanda rispettivamente a S. C. Karant-Nunn, *Luther's Pastors: The Reformation in the Ernestine Countryside*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1979 e L. P. Fabricius, *Danmarks Kirkehistorie*, 2 voll., København, Lohse, 1934-1936, II, p. 291.

¹²¹¹ APCB, *Documenti sciolti*, notaio Gaspare de Orco, 12 ottobre 1538, cc. n.n.

¹²¹² Cfr. Lanfranchi, *Alcune tappe*, p. 6.

¹²¹³ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 66-67, 85-87; Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 150 n. 21; di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, pp. 145-6, 149-151.

¹²¹⁴ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 87-88; di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, pp. 146-147.

¹²¹⁵ *VPNz*, p. 126; Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186; Lanfranchi, *Conflitti confessionali a Poschiavo nel Cinquecento*, pp. 13-14. Si vedano anche i due documenti che lo riguardano (3 febbraio e 27 novembre 1590) in ASGR, A II LA 1.

¹²¹⁶ Taplin, *The Italian Reforsmers*, pp. 277-278.

cura d'anime e passati alla nuova fede (senza però che questo implicasse necessariamente il diventare ministri). Si ricordino almeno Pietro Martire Guicciardi, arciprete di Mazzo, diventato evangelico attorno agli anni 1569-1570¹²¹⁷ e Giovanni Domenico Robustelli, curato di Grosotto (di cui era originario), che nel 1582 lasciò la tonaca e si fece protestante (non senza dubbi però e prospettive di riconciliarsi).¹²¹⁸ Passaggi di chiese e parrocchie al protestantesimo anzi, sembrano essere stati più temuti da parte cattolica che effettivamente attesi dai riformati del luogo.¹²¹⁹ Fatto salvo a Chiesa Val Malenco, dove il successore era pronto all'uopo, i ministri li si dovette andare a cercare altrove.

Specialmente la prima generazione di ministri – e, se ci si limita agli esuli dall'Italia, una parte preponderante delle successive – vide un numero ingente di ex-frati ed ex-monaci. Bastino qui la menzione dei celebri Bartolomeo Maturo, Agostino Mainardo e Giulio Della Rovere (ma giova comunque almeno ricordare quei tanti religiosi regolari, spesso anonimi o semianonimi, che sappiamo per certo introdussero per primi la Riforma in varie parti delle valli: § 2.I.). L'apprezzamento per costoro è da ascrivere verosimilmente alla loro competenza in questioni dottrinali e nella dimestichezza a disputare e a predicare. Saper tenere il sermone, farlo bene, farlo spesso, si delinea infatti, molto presto, come un prerequisito imprescindibile per chiunque volesse vestire la toga; tanto più in una zona in cui la controparte cattolica vi si cimentava assai di rado (§ 1.II.iv. & 1.II.v.). La formazione teologica e la familiarità con la dialettica – cui si univa spesso un anticlericalismo spiccato, tipico di chi era fuoriuscito da un ordine¹²²⁰ – non solo li metteva in una posizione di evidente vantaggio nei confronti di un clero valligiano culturalmente scadente, ma li rendevano particolarmente adatti a quel confronto costante con «quelli della messa» che rimase intrinseco al ministero delle chiese italofone, stanti queste com'erano in aree dove gli evangelici non erano divenuti, di regola, maggioranza. Ancora nel 1592 vagliando il caso di un possibile candidato italiano, trovato manchevole in teologia, non si avevano esitazioni ad affermare che «Sarebbe buono per la disputa».¹²²¹ Mancava però loro, almeno di norma, una vera e propria esperienza in cura d'anime: si tratta di una pecca che avrebbe presto mostrato le corde. Vi si tornerà. Prima di farlo è più utile avvedersi che, già nei decenni centrali del secolo, si ebbero anche ministri – minoritari certo, ma se ne ebbero – che non obbedivano a questa regola generale e che, al contrario, non furono né esuli dall'Italia né tonsurati od ordinati. Tra i primi si pensi agli appena ricordati Chiesa malenchi e a Giovanni Andrea Paravicini (ma il casato a

¹²¹⁷ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 45.

¹²¹⁸ Su di lui e sulla sua vicenda si vedano *VPNi*, p. 126 e Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 35, 45, da integrarsi quindi col documento del 7 maggio 1582, ASSO, *Notarile*, b. 2612, notaio Stefano Robustelli, cc. 40v-41r (segnalato in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 87).

¹²¹⁹ Si cfr. il caso di quell'Omodei – ignoto nelle fonti protestanti – che, a Tirano nel 1596, sembrava pronto a passare ai riformati con la conseguenza che «quella cura [...] cada in mano d'heretici». Si veda la lettera di Federico Borromeo a Filippo Archinti parzialmente pubblicata in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 285.

¹²²⁰ Cfr. in generale O. Niccoli, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma e Bari, Laterza, 2005, ma merita sempre d'essere ricordata la lapidaria sentenza dello sfratato Doni: «la chierica puzza a tutti».

¹²²¹ Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

quell'altezza diede probabilmente almeno un altro pastore, forse il capo-famiglia Raffaele),¹²²² così come al chiavennasco Giovanni Pietro Cermenati, qui già spesso volte menzionato come autore di un libro contro la messa, oltre che ministro a Mesocco. Tra i secondi è il caso del mantovano Alfonso Conradi,¹²²³ del bergamasco Bartolomeo Silvio¹²²⁴ e, probabilmente, del veronese Guido Zonca.¹²²⁵ Va quindi notato che le congregazioni non scelsero le proprie guide solo tra gli esuli dall'Italia inseditesi nella regione, ma lì si arrivò a chiamare anche da fuori, anche da molto lontano:¹²²⁶ nel 1555 lo sfratato fiorentino Michelangelo Florio fu vocato da Strasburgo (ed egli già veniva da Londra). Un ultimo caso è degno di nota: lo «Hieremias Granellinus de Castello», ammesso al sinodo già nel 1552 (quando gli italiani se ne tenevano di norma alla larga) e fatto ministro di Castasegna poco dopo, era presumibilmente originario di Castelberg (o della vicina Castrisch/Kästris), nella romanciofona Surselva.¹²²⁷ Guardando al corpo pastorale attivo nella Rezia italoфона da una prospettiva ampia, che superi i suoi primissimi decenni, l'origine vasta e variagata di questo, presente *in nuce* già ai suoi inizi, emerge anzi come la sua principale, se non unica, costante. A cambiare, e con una certa frequenza, furono invece le quantità, e la qualità, delle varie componenti (l'italiana, l'europea, la locale, la romanciofona) oltre che, come già accennato, la consapevolezza delle congregazioni.

Quando si proviano a fare un elenco dei ministri noti per certo – e pur tenendo presente che furono sicuramente vari di più: basti il rimando, più ancora che alla reticenza di molti a venire esaminati dal sinodo, a quell'indicativo passo di Campell che nel 1573, ricordando l'attività di Corradi a Sondrio dove era morto da massimo cinque anni, scrisse che «Post cuius obitum *alii atque alii* ecclesiam illam administraverunt»¹²²⁸ – parrebbe emergere una sostanziale parità: 39 originari dell'Italia, 41 dai Grigioni (terre e soggette e sovrane, italofone e non) e 10, per lo più italiani, chiamati da una sede

¹²²² Cfr. le annotazioni in Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 262.

¹²²³ Seppur specialmente incentrato sul periodo italiano si veda la voce, spesso dimenticata, di A. Biondi, *Alfonso Corradi d'Austria*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXIX, *ad vocem*.

¹²²⁴ La registrazione in atti notarili di Bartolomeo Silvio come «de Antegnatis» (ad esempio ASSo, *Notarile*, b. 1628, notaio Bartolomeo Chiesa, 6 novembre 1569, cc. n.n.) permette di stabilirne l'origine come di Antegnate, paese della bassa bergamasca, ma in diocesi di Cremona. Ciò permette di comprenderne finalmente e la firma «Cremonensis» e di escluderlo da qualsiasi discorso circa la sua partecipazione alla *ecclesia cremonensis* (cfr. ad esempio, da ultimi, Bonorand, *Reformatorische Emigration*, pp. 174-175 e Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, p. 69).

¹²²⁵ Per costui, non prestando fede a quanto detto in Fiume, *Scipione Lentolo*, p. 130 n. 45, il miglior sunto è quello offerto in Bonorand, *Reformatorische Emigration*, pp. 56-57.

¹²²⁶ La cosa era notata: «non ti vergogni con questo tuo parlare dire che egli no habbino elletto et di più che dugento miglia lontano chiamato per loro predicatore et ministro un'heretico et depravator de la dottrina di Dio?», Florio, *Apologia*, cc. 19r-19v.

¹²²⁷ Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 6 num. 22; Id., *Die Pfarrer*, 64 (1934), p. 30.

¹²²⁸ Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 426. Ma si noti che anche per Chiavenna, la chiesa forse più importante e quella per cui siamo meglio informati, abbiamo buchi e incertezze. È il caso, ad esempio, della successione di Girolamo Zanchi. Non si è i primi. Scriveva al riguardo Gaudenzio Fasciati «Chi sia succeduto a dettoto Zanchi circa l'anno 1568 non mi è noto. Scipione Lentulo e Paolo Lentulo suo figlio servirono dall'anno 1578 fin all'anno 1596». Rosius à Porta, annotando il manoscritto, postillò «In alio manuscripto, Zanchio datur successor Franciscus Niger. In eodem Lentulis datur successor Francesco Pisano, che cominciò a predicare nel mese di settembre l'anno 1596. & huic Nicolò Milanese», ASGR, B 721, p. 202.

estera.¹²²⁹ Se poi, impiegando esclusivamente le matricole sinodali, si concentra lo sguardo ai quindicenni 1570-1585, 1586-1601 e 1602-1617 (data che corrisponde all'ultimo italiano ammesso) ritroviamo rispettivamente 13, 9 e 5 candidati esuli dalla Penisola. Per i decenni precedenti, per i quali i dati sono più incerti, basti ricordare che gli italiani ritenuti adatti al ministero erano stati così abbondanti da servire con regolarità anche varie chiese dell'Engadina.¹²³⁰ Il primo dato da tenersi presente è quindi che, pur senza mai esaurirsi, il flusso dall'Italia si rarefece, non solo sensibilmente ma in modo sempre più marcato. A ciò, pare evidente di per sé, molto contribuì la sparizione di gruppi di filo-protestanti che avevano operato come vasi comunicanti con e da la Rezia grazie all'azione di un Sant'Uffizio che, negli ultimi decenni del '500, si vedeva oramai costretto, dopo un tale successo, a cercare nuove forme di eretici da inquisire per motivare la propria cupa esistenza.¹²³¹ È così più facile da comprendere come tra nessuno degli esuli degli anni 1586-1617 è possibile ritrovare una figura anche solo vagamente avvicinabile, per importanza, influenza e apprezzamento, agli esuli dei primi due-tre decenni; solo nel quindicennio 1570-1585, per capirsi, oltre a Scipione Calandrini e Ottaviano Mei (ginevrini già nei loro anni formativi) vi era giunto l'ex-carmelitano Scipione Lentolo. A questo riguardo, il fatto poi che nessuno tra i ministri esuli post 1586 giunse a occupare una sede ricca – e precisamente per questo nella condizione di scegliere – è specialmente indicativo di una inadeguatezza ritenuta tale, *in primis*, dalle congregazioni. Su costoro però, dopo gli entusiasmi che avevano accompagnato le prime ondate di *Exulanten* e le speranze che essi avevano suscitato in chi si aspettava una conversione della Penisola all'Evangelio, pesava oramai anche un pregiudizio, forte e diffuso ben al di là delle montagne della Rezia, non solo o tanto sulla loro effettiva dedizione alla causa, ma sulla

¹²²⁹ Li si computa a partire dal 1555, da quando cioè si hanno registrazione regolare nelle matricole sinodali. I dati sono integrati quindi con gli altri casi di ministri, attestati da altre fonti, di cui ci sia nota per lo meno la provenienza. Basandosi sul sinodo e sulle visite (ma anticipando la conta agli anni '40 e inserendo così, si ritiene impropriamente, anche semplici «predicanti» del tempo delle chiese informali) Gennaro Tallini ne ha elencati 93: Tallini, *«Quel popolo hora tuto catholico»*, pp. 348-350. Si espunge dall'analisi il caso di Giovanni Regio, ministro prima a St. Mortiz poi a Villa, originario di Zerzen («Johannes Regius Zerzeziensis», iscritto al sinodo nel 1601: Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 217), ma forse di padre italiano. Non pare improbabile a chi scrive infatti che egli fosse il figlio di quel «Francesco Rossello da Reggio di Toscana» già servitore di Odoardo Thiene ma negli anni '70 recatosi in Rezia presso Ulisse Martinengo. Cfr. quanto detto nel costituito di Nicolò da Pavia, 23 gennaio 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 102.

¹²³⁰ I casi più celebri sono quelli di Pietro Parisotto e di Giovanni Antonio Cortese, ministri rispettivamente a Samedan e Sils, ma furono lungi da essere i soli: si cfr. giusto Wenneker, *Heinrich Bullinger und die Reformation im Engadin*, pp. 246-262 e Bonorand, *Reformatörisehe Emigration*, pp. 103-105, 137. Per avvedersi del fondamentale ruolo degli italiani (lombardi in particolare) per introdurre la Riforma si deve però integrare con quanto detto da Philipp Gallicius (Coira, 15 maggio 1562) rammentando appunto come arrivò in Engadina la nuova fede: «Parchè ch'ell ais imprüm schkumantzad a ngyr pradgiad in Ingadina dsur è dsuott in ls' 1524 anns: da mai imprüm, è dalandrinaun eir dad auter fidels pradgiaduors d'la noassa terra blears, fina ch'eir alchiüns our d'Lümbardia, naun sün lg' dawoa suun ngüds proa nuo». P. Gallicius, *A la Christiana giuventü, id a tuot Christianauns d'Ingadina*, in U. Campell, *Un cudesch da Psalms, chi suun fatts è miss da chiantar in Ladin, ils quans suun impart eir vyvaunt statts lugnads da chiantar in Tudaischk, éd impart brichia. Proa quai alchiüinas uschélgoe saingebias Chiantzuns Spiritualas, impart trattas our da lg Tudaischk, éd impart fattas da noew in Ladin: improa tuottas chi s'cuénge cun la nardad, è la scritturra saingebia, éd our da quella tuuntas*, [Schquitschad a Basel, in chiasa da Iachiam Kündig, 1562], pp. [3]-4.

¹²³¹ Basti il rimando, certo di una bibliografia vastissima, a Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 566-619.

saldezza delle loro convinzioni teologiche. Quando, nel 1599, si dovette scegliere il nuovo ministro di Chiavenna – per un trentennio sede di Lentolo – addirittura da Berna giunse l'invito a evitare i transfughi con un passato da monaci.¹²³² A quella altezza però ciò voleva dire la sostanziale totalità degli italiani. Sempre da Berna si notava a questo riguardo che nella regione, appunto tra gli ex religiosi cattolici, vi fossero «fidi animarum curatores pauci». Si tratta di quella mancanza di pratica nella cura d'anime di cui già si è detto per un cinquantennio prima, quando però a nessuno parve un problema. Se i monaci /ministri erano rimasti per molti versi gli stessi a essere cambiate erano le congregazioni che si aspettavano un genere di cura, un genere di officio, oramai profondamente diverso da quello cattolico. A complicare la posizione degli esuli dall'Italia vi era presumibilmente anche un problema di letture fatte o meglio, causa Inquisizione, non fatte. Che fossero proprio, anzitutto, i membri degli ordini religiosi a continuare nonostante tutto a convertirsi, nell'assenza di una articolata rete del dissenso, invita a ritenere che si trattasse di conversioni giunte appunto per via libraria, e quindi avendo avuto accesso agli scritti dei riformatori per ragioni di controversia, oppure, e quasi certamente più spesso, filtrati da testi cattolici (sino all'estremo di giungere a condividere con costoro gli assiomi generali, e a ben vedere anche assai generici, del *sola gratia*, del *sola fide* e del *sola scriptura*). I limiti di questo genere di letture erano duplici: da una parte, di teologia riformata, specialmente sulle questioni sempre più complesse e specifiche cui l'aveva portata il confronto con i luterani, è difficile che potessero sapere molto, con tutto ciò che ne sarebbe conseguito una volta scontratisi con questi problemi ignoti; dall'altra pare veramente arduo che avessero potuto avere accesso a quelle opere, più incentrate sull'ecclesiologia (e la devozione), che però risultavano fondamentali per rimanere in contatto con la Riforma europea quale movimento di uomini, oltre che di idee. Si tratta di uno scollamento che in Rezia si fece presto sentire.

Al di là di queste questioni, il semplice rarearsi del flusso degli italiani – oramai già sensibilmente ridotto con gli anni '70¹²³³ – fu uno dei fattori più importanti di una crisi quasi sistematica che si iniziò a delineare alla fine di quella decade, appunto quella del reclutamento dei ministri. Tra le cause vanno presumibilmente aggiunte la difficile stagione del disciplinamento dottrinale, iniziata con l'*affaire* Renato e terminata col processo agli antitrinitari del 1571 e che portò sì a una più solida ortodossia, ma rese molti ministri invisibili alle loro stesse congregazioni, dando anzi il via ad alcune forme di dissenso interno (§ 4.II.ii.), a un piccolo, ma significativo, esodo verso l'Europa orientale e, soprattutto, alla fine definitiva della convinzione che la Rezia, con la sua *libertas*, potesse divenire quell'asilo tollerante che la Ginevra di Calvino s'era negata a essere. Al contempo, l'offensiva controriformista di matrice borromaica aveva proprio allora preso abbrivio e, complici i sempre meno

¹²³² «Nosti enim quanam pastorum istius regionis sit ratio atque conditio: declamatores multi, fidi animarum curatores pauci. Bona pars ex monachis transfugis constat, qui quidvis potius quam Christi gloriam quaerere videntur. Ab iis nequid mali sit Ecclesiae, hoc optimo seni sublato, vehementer metuimus. Scribimus igitur ad Clavennenses, provideant diligenter, nequid Ecclesia patiaturs detrimenti, cumque in defuncti locum sufficiant, qui et eruditione et vitae innocentia regnum Dei dilatare possit. Qua in re et vos hortatores, si ita videretur, nobiscum jungi possetis», Hermann Dürholz a Théodore de Bèze, Berna, 31 gennaio 1599, *CTdB*, XL, pp. 23-24 num. 2619.

¹²³³ Il diminuire dei ministri andò di pari passo a quello degli esuli: cfr. per quest'ultimi Körner, *Profughi italiani in Svizzera*, pp. 1-22.

numerosi arrivi dall'Italia, aveva mostrato a non pochi come la regione, a dispetto delle speranze (anche dure a morire) dei tanti, non si sarebbe convertita nella sua interezza all'Evangelio, non subito almeno, non senza grande e prolungato sforzo. Si tornerà su alcune misure pratiche, e di tattica e di strategia, che si provarono a imbastire per sopperire alla mancanza. Per ora è forse importante già sapere che, a dispetto degli sforzi, i problemi vennero attenuati, non risolti. Nella sola Valtellina ad esempio, nel 1606, erano ben quattro le «chiese vacanti» e ci si aspettava di trovare un pastore in tempi relativi brevi solo per la ricca Sondrio.¹²³⁴ La crisi mise anche i ministri presenti e disponibili in una (relativa) posizione di forza. Si è visto, ad esempio, l'emergere di contratti annuali (e si avrà modo di tornare anche su alcuni stipendi che, grazie ai fondi messi a disposizione dalle comunità, addirittura quadruplicarono il normale dovuto ai pastori). Il caso di Nicolò Calvi, su cui si indugerà in conclusione, ci mostra un ministro che, deluso da una mancata chiamata, semplicemente si mise ad aspettare una che ritenesse degna, scartando offerte meno vantaggiose. O, ancora, Marco Antonio Alba, ministro a Mello, nel 1607 chiese di ottenere anche la cura di Cermenedo, e i suoi proventi, allora divisi dai pastori di Traona e Caspano (che la servivano a rotazione); insoddisfatto dal rifiuto della sua proposta solo l'anno dopo era già assunto a Chiesa Val Malenco.¹²³⁵ Tornando invece a guardare alla questione dalla prospettiva delle chiese, sempre Nikolaus Kesel ci informa che nel 1606 gli abitanti di Berbenno, acefali da tempo e alla ricerca di un pastore, «vorriano qualche huomo dotto e non troppo giovane». ¹²³⁶ Per i fedeli, nella crisi di candidati al ministero due questioni emergevano con particolare forza: il bisogno di trovare uomini ben edotti in teologia riformata (un fatto, come in parte si è già visto e ancora si vedrà, che squalificava la più parte degli esuli) e quindi già esperti di cura d'anime (oltre che, magari, scevri da certi bollori dei vent'anni). Anche in questo secondo caso la preoccupazione toccava anche i peninsolari ma, complice la risicata presenza di costoro, aveva in mente specialmente altri.

Pian piano che si assiste al venir meno della componente esiliaca è infatti possibile scorgere l'emergere di un pastoralato locale grigione: e di italofoeni propriamente detti e di engadinesi. I primi sentori si hanno, per entrambi, con gli anni '80 del secolo. Tra il 1582 e il 1584 vennero esaminati dal sinodo Giovanni Chiesa, Paolo Lentolo, Antonio Andreossa e Alberto Martinengo.¹²³⁷ Tutti, a loro modo, rappresentano una avanguardia. L'ultimo, bregagliotto, è il primo ministro sicuramente proveniente da una valle italofoena sovrana, ma non sarà l'ultimo.¹²³⁸ Chiesa e Lentolo, l'uno e l'altro originari di zone soggette (la Val Malenco e Chiavenna rispettivamente), furono entrambi figli di

¹²³⁴ Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 13 marzo 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹²³⁵ Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 182-184.

¹²³⁶ Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 13 marzo 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹²³⁷ «Johannes ab Ecclesia, eccl. Malenchensis min.»; «Antonius Andreoscha Samadensis, min. Morbeniensis»; «Paulus Lentulus»; «Albertus Marthinengus praegalliensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, pp. 10-11 numm. 135, 138, 139, 142.

¹²³⁸ Era nato nel 1565. Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, I.1, p. 30. Suo padre, Lorenzo, è ritenuto cugino di Ulisse Martinengo (Bundi, *I primi rapporti*, p. 130; Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 217) anche se chi scrive non è stato capace di confermare la notizia. La madre comunque, Caterina Prevosti, era sicuramente bregagliotta d'antica schiatta: G. A. Stampa, *La colonizzazione della Bregaglia alla luce dei nomi dal 1000-1800. Saggio d'onomastica*, IV, «Quaderni grigionitaliani», 40 (1971), p. 267. Per l'attività letteraria di Alberto si veda invece S. Bianconi, *Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal medioevo al 2000*, Bellinzona, Casagrande, 2001, p. 104.

pastori (proprio come Martinengo);¹²³⁹ probabilmente per questa ragione risultano i primi ad aver compiuto un *cursus studiorum* che, per quanto informale e mai codificato, diventerà poi abituale (§ 3.I.v.). È Andreossa però, quando visto alla distanza, colui che portava davvero l'avvenire con sé. Dopo gli studi a Zurigo,¹²⁴⁰ e già eletto a Morbegno al momento del suo esame sinodale¹²⁴¹ (su una chiesa quindi specialmente complessa per il lungo conflitto che vi si aveva con la controparte cattolica), passerà a Brusio (tra il 1586 al 1591) e infine a Tirano (1593-1608).¹²⁴² Fu a lui che si dovette la celebre disputa del 1596, in quanto denunciò alle autorità politiche le parole, a suo dire ingiuriose, verso Calvino che aveva pronunciato dal pulpito il suo omologo cattolico, Simone Cabasso. Ci è poi noto per aver capeggiato nel 1605 le rimostanze dei riformati valtellinesi.¹²⁴³ L'Andreossa, anzi, l'Andreoscha, era nativo di Samedan, in Engadina: egli fu il primo di una lunga serie di ministri originari di quella valle che, con un crescendo che si fece sempre più intenso col passaggio al nuovo secolo, iniziò a servire nelle zone italofone.¹²⁴⁴ Proprio come i suoi confratelli e conterranei – spesso giovani, freschi di studi e di forze – egli mostrò un vigore nuovo nel confronto con i cattolici, in più svincolato e sfrenato da quei legami gentilizi e amicali con concittadini dell'altra fede che contrassegnò a lungo i ministri italofoni¹²⁴⁵ (si ricorderà gli stessi familiari di Scipione Lentolo, non certo un bigné nei rapporti interconfessionali, s'erano compiaciuti del fatto che egli fosse «amato da essi [papisti] ancora»).¹²⁴⁶ Cosa avesse spinto proprio Andreoscha a Morbegno non è al momento chiaro. È lecito ritenere però che, provenendo lui (come gli altri) da una valle povera la prospettiva di chiese in genere non misere, e spesso benestanti, con stipendi in teoria sicuri perché decisi a livello politico (non così nella Valtellina,

¹²³⁹ Lentolo era nato nel 1561 «Pragela in vico dicto Patamuscia [...] nam id peractum est sub Regis Gallorum ditione» (Zuliani, *Le Valli valdesi*, p. 164) ma si identificherà totalmente come grigione. Lo dimostra l'abituale firma in quanto «Rhetus»: cfr. Id., *L'emigrazione religionis causa*, in particolare p. 272.

¹²⁴⁰ Bonorand, *Bündner Studierende*, p. 107.

¹²⁴¹ Cfr. «Antonius Andreoscha Samadensis, min. Morbeniensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 10 num. 138.

¹²⁴² L'ultima attestazione pare quella che lo vuole incaricato nel 1608, per le sue conoscenze d'Italiano, di aiutare nella cura della congregazione di Mesocco (Marcacci, *La Riforma protestante in Mesolcina e Calanca*, p. 72). Lo si dà infatti o per morto o per disceso dal pulpito proprio nel 1608: Xeres, *Il pretesto della religione*, p. 30. Egli è però ancora ricordato nel 1611 come «Antonio Andreossa, Pastore della chiesa di Tirano» nella *dedicatione alli molto reverendi ministri del S. Evangelio* in Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. [Ai]v (gli altri due erano «Antonio Basso, Pastore della chiesa di Berbenno», e che sostituirà poi il nostro a Tirano, e «Iacomo Rampo, Pastore della chiesa di Trahona»).

¹²⁴³ Si veda il documento discusso in Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 298 n. 30.

¹²⁴⁴ In aggiunto a quelli che si menzioneranno in seguito si ricordino almeno Baldassarre Clauschrist (a Berbenno, 1612-1618); Geri Genatch (sulla medesima chiesa, 1618-1620); Giovanni Naut Andreola (a Morbegno, 1596-1600); Bonaventura Toutsch (ancora a Morbegno, 1615-1618); Alessandro Blech (a Traona, 1616-1620); Giovanni Grass (a Mello, 1602-1606); Samuele Andreoschia (sempre a Mello, 1617-1620); Giovanni Castelmur (a Bondo, 1615?-1625?); Gaudenzio Tackh *junior* (a Brusio, 1615-1620); Giovanni Curtin (a Castasegna, 1606-1610?).

¹²⁴⁵ Sul ruolo degli engadinesi, pare a chi scrive, ci si è soffermati molto meno di quanto si sarebbe dovuto. L'irrigidimento che il loro arrivo comportò è stato comunque notato in Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 40, 174-175.

¹²⁴⁶ Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599. AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

terra sovrana) ed evasi dai comuni, doveva parergli allettante.¹²⁴⁷ Questo si dice senza però voler sminuire uno zelo religioso che i meri fatti testimoniano con evidente chiarezza. La lunga durata di molti tra questi ministeri – Gian Domenico Rascher (Grosotto, 1589-1598); Niklaus Kesel (Mossini, 1593-1616); Luca Donato (Traona, 1596-1615; quindi, sino al 1620 a Vicosoprano); Jakob Ramp (Brusio 1596-1608); Giovanni Betschla (Sondrio 1607-1616); Ulrico Janutt Ballestin (Mello, 1608-17), Wolfgang Vedrosi (Grosotto, 1609-15); Gaudenzio Tackh *senior* (per oltre un decennio attivo in Val Malenco);¹²⁴⁸ appunto lo stesso Antonio Andreoscha – testimonia del resto come l'opzione rappresentata dalle terre soggette non possa essere ritenuta una forma di ripiego temporanea ma che, al contrario, rappresentasse forme di vantaggio e di apprezzamento per costoro. A una certa prosperità (rispetto a casa), alla possibilità quindi di confrontarsi con i cattolici, o ancora all'opportunità data ai giovani di assumere l'incarico di una intera chiesa, senza essere momentanei coadiutori, si sommava forse anche una maggiore libertà, data la distanza dall'azione del sinodo.

L'importanza di ministri engadinesi non fu però l'unica soluzione adottata dalle chiese italiane per sopperire alla difficoltà a trovare negli esuli dall'Italia candidati adatti. Di pari passo all'arrivo di costoro si sviluppò anche un pastoralato autoctono rappresentato, nella piccola lista da cui si è partiti, da ben Chiesa, Lentolo e Martinengo. La pratica si diffonderà relativamente presto, ma non immediatamente: per vedere di nuovo l'ordinazione sinodale di un candidato locale, ci vorranno 10 anni, con il chiavennasco Giosuè Restà, nel 1595;¹²⁴⁹ lo seguiva l'anno dopo Giovanni Battista Paravicini di Berbenno,¹²⁵⁰ e quello dopo ancora Antonio Basso da Poschiavo,¹²⁵¹ quindi con uno iato più lungo Giovanni Battista Calandrino di Sondrio (1604);¹²⁵² Muzio Paravicini di Morbegno (1606);¹²⁵³ Giovanni Cortin di Bondo (1607);¹²⁵⁴ Simone Pellizzari di Piuro (1607);¹²⁵⁵ Paganino Gaudenzi di Poschiavo (1614);¹²⁵⁶ Bartolomeo Marlianico di Sondrio (1616);¹²⁵⁷ Bartolomeo Paravicini di Caspano (1616);¹²⁵⁸ Plinio Paravicini di Caspano (1619);¹²⁵⁹ Vincenzo Paravicini sempre di Caspano (1620).¹²⁶⁰ Si tratta per tutti, senza eccezioni, di giovani che, dopo gli studi di teologia vennero ammessi al sinodo. Gli studi regolari furono, per l'appunto, la soluzione necessaria per trovare «huom[in]i dott[i]». Era una

¹²⁴⁷ Pur segnalando la significativa presenza di engadinesi (Taplin, *The Italian Reformers*, pp 277-278), Mark Taplin non ha offerto motivazioni per il fatto. Si faccia poi presente come il precursore «Hieremias Granellinus de Castello», ministro nel 1552 a Castasegna, aveva accettato di servire una chiesa miserrima.

¹²⁴⁸ Per la vicenda di costui, registrato dal sinodo solo nel 1609, si veda Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 176-178.

¹²⁴⁹ «Josua Resta, Clavennensis 196», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 12 num. 196.

¹²⁵⁰ «Joh. Bapt. Paravicinus Vulteriensis Rhaetus», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 12 num. 197.

¹²⁵¹ «Antonius Bassus, Pesclaviensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 12 num. 200.

¹²⁵² «Joh. Bapt. Calandrino», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 224.

¹²⁵³ «Mutius Paravicinus, Vulterenus Caspanensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 14 num. 237.

¹²⁵⁴ «Johannes Cortini a Guadenzettis, Bundi, vallis bergaliae», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 14 num. 240.

¹²⁵⁵ «Simon Pellizarus, Pluriensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 14 num. 248.

¹²⁵⁶ «Paganinus Gaudentius Pesclaviensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 15 num. 277.

¹²⁵⁷ «Bartholomaeus Marlianicus, Sondriensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 16 num. 289.

¹²⁵⁸ «Bartholomaeus Paravicinus, Caspanensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 16 num. 291.

¹²⁵⁹ «Plinius Paravicinus, Caspanensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 16 num. 305.

¹²⁶⁰ «Vincentius Paravicinus, Voltureno-Caspanensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 16 num. 308.

soluzione, del resto, che abbisognava di tempo per poter essere messa in pratica. Se Chiesa, Lentolo e Martinengo anticipano gli altri di un decennio è, pare evidente, per il loro essere figli di ministri: per provenire cioè non solo da un ambiente che spinse perché costoro si avviassero sulla strada del pastoralato, ma dove si aveva precisissima consapevolezza dei bisogni delle congregazioni e delle necessità dei ministri: è assai significativo che la scelta di costoro di darsi a studi regolari di teologia si colloca proprio in quegli anni ottanta quando i problemi vennero al pettine. Perché tale consapevolezza si diffondesse anche a famiglie non ministeriali ci volle evidentemente del tempo. Del resto, quando si guardino i nomi dei locali ammessi al sinodo ci si avvede pure di come costoro provenissero, per larghissima maggioranza, da famiglie prestigiose, spesso patrizie, provenienti inoltre non da un singolo centro, ma dall'intera regione. Si ha l'impressione cioè di assistere a un disegno, se non addirittura a una pianificazione che provasse cioè ad assicurarsi – si vedrà anche grazie a strumenti quali borse di studio che implicassero un diritto di prelazione delle comunità sugli eligendi – un ricambio regolare del corpo pastorale. Si tratta di un processo non esente però da problemi: da una parte, si vedrà, per l'abbandono di molti giovani che, pur avviati al ministero, decisero di intraprendere altra carriera, ma appunto perché, proprio come con gli engadinesi (provenienti dallo stesso percorso di studi) si affidavano le comunità a giovani con nessuna esperienza di cura pastorale. Non a caso Paolo Lentolo, come si è visto uno dei primi tre locali a venire ammessi, non ottenne (né pare cercò) una sua chiesa, ma affidò il padre nella cura di Chiavenna, prima di scegliere di abbandonare la toga e di darsi alla medicina. Se non si avevano ragioni per dubitare della qualità dell'educazione di questi candidati, o sulla loro partecipazione alla causa protestante o, ancora, sulla loro comprensione dei compiti ministeriali e del particolare ethos del protestantesimo italofono, mostravano il fianco proprio per la loro giovinezza e inesperienza, per l'incertezza quindi rispetto alle loro future scelte di vita. Kesel, narrando di un atto intimidatorio subito da Giovanni Battista Calandrino – minacciato sostanzialmente di venire rapito – non mostrò dubbi sulle qualità di quel «buon giovane», figlio addirittura dell'amico fratello Scipione, eppure non escludeva che tanto bastasse per farlo rinunciare e, in ultima istanza, per condannare la chiesa a rimanere a lungo acefala.¹²⁶¹ È per queste ragioni che la possibilità di scegliere un uomo con esperienza – proveniente da un'altra chiesa, dall'estero o, tutt'al più, da un passato cattolico – non smetterà mai di venire per molti versi preferita.

È forse l'abitudine a sottolineare la dimensione esiliaca che porta in secondo piano il fatto che un numero non insignificante di ministri delle chiese italofone furono eletti quando questi non si trovavano in Rezia. Sul finire del 1549 Vergerio venne raggiunto dalla notizia quando si trovava a Basilea, intenzionato a recarsi Oltremania; nel 1555 Florio era da poco giunto a Strasburgo

¹²⁶¹ «a di 30 di Marzo et a 6 di aprile sono venuti certi huomini dal Forte a Dubino alla predica del Calandrino e fatto certe domande et inquisitioni che non hanno del buono: ma che di due certissimamente vogliono l'una: overo metter spavento al buon giovane che per paura abandoni la vocatione e così che facilmente non sia successore e che quella Chiesa non trovi pastore, stando il pericolo e lo spavento...», Niklaus Kesel a Giovanni Salice-Samedan, Mossini, 13 aprile 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n. Si ricordi comunque che le preoccupazioni circa l'età dei candidati non erano nuove: cfr., ad esempio, «considerando la qualità e la dignità della persona del nobile signor Ottaviano Mei di Lucca, abitante a Ginevra, e la sua bontà, discrezione e sufficienza rispetto alla sua giovinezza», ASSo, *Notarile*, b. 2340, notaio Anselmo Gatti, 27 settembre 1579, cc. 279r-280r.

dall'Inghilterra; sempre dalla città renana, nel 1563, venne chiamato Girolamo Zanchi; Scipione Calandrini fu invece eletto mentre viveva a Heidelberg, a inizio degli anni '70; da Ginevra vennero invece nei Grigioni Simone Fiorillo (1560) e Giovanni Antonio Gaza (c. 1567),¹²⁶² più o meno nello stesso periodo, sempre da Ginevra, ma dopo un lungo periodo nelle valli valdesi del Piemonte, si era chiamato Scipione Lentolo nella piccola Mossini. Tra questi, si noti, solo un numero minimo aveva rapporti con la regione; Vergerio vi aveva sostato, Zanchi aveva sposato in seconde nozze una piurese. Non è possibile ricondurre le chiamate pertanto a semplici questioni di vincoli familiari o personali; un fatto che dà il peso della rete di contatti europei delle chiese italofone, anche delle più piccole, oltre che di una loro riconosciuta importanza per le vicende del protestantesimo di lingua italiana. La pratica non smetterà neppure in seguito: ancora nel 1579 Ottaviano Mei era stato chiamato a Teglio – non esattamente una metropoli! – sempre da Ginevra.¹²⁶³ Nei primi anni '80, se l'identificazione è corretta, il mercante toscano Sebastiano Segni venne chiamato dall'Inghilterra per servire la chiesa di Tirano.¹²⁶⁴ Per il 1587 siamo informati di un caso non andato a buon fine:¹²⁶⁵ difficilmente fu il solo e l'unico, e prima e dopo, e però sembra mostrarci quasi simbolicamente il punto di crisi e di frattura che quel decennio rappresentò. La pratica verrà comunque ripresa. Caspar Alexius, originario di La Punt Chamues-ch, nell'Alta Engadina, era una figura celebre e assai rispettata nei Grigioni specialmente da

¹²⁶² Presumibilmente è chiamato a Sondrio per sostituire Corradi, morto nel mentre. Ve lo sappiamo attivo dal 1567 (Heinrich Bullinger a Tobias Egli, Zurigo, 18 maggio 1567, StAZ, E II 342, c. 506; solo parzialmente edita in *BuKG*, III, p. 11 num. 15). Ancora nel marzo di quell'anno egli era a Ginevra e vi era Seniore (Zucchini, *Riforma e società*, p. 90). Fu al centro del resto di tensioni con la chiesa che parrebbero terminati con una riconciliazione (Masa, *Fra curati cattolici*, p. 90 e n. 80). Ma la pace dovette durare o valere poco se già entro l'ottobre 1572 Gaza era di nuovo a Ginevra (Bonorand, *Reformatorisches Emigration*, p. 77 da cfr. però con Zucchini, *Riforma e società*, p. 53 n. 118).

¹²⁶³ Cfr. L. Ronchi De Michelis, *Ottaviano Mei*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LXXIII, *ad vocem*; da integrarsi con l'ottenimento della borghesia ginevrina, assieme col padre Vincenzo, il 22 agosto 1560: *Le livre des Bourgeois de l'ancienne République de Genève*, publié par A.-L. Covelle, Genève, J. Jullien, 1897, p. 267. La partenza da Ginevra per i Grigioni è da datarsi al marzo del 1580: AEG, *Registres des Conseils*, b. 75, c. 57v (25 marzo 1580).

¹²⁶⁴ Quanto c'è oggi noto dei due si integra perfettamente. L'origine fiorentina del ministro è attestata dalla visita di Ninguarda («se vocare faci Sebastianum Segni a Florentia, et creditur illum fuisse religiosum franciscanum conventualem», *VPNi*, p. 117). Venne ammesso al sinodo il primo giugno 1583: Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 10 num. 140. Egli era però già ministro a Tirano nel 1582 (si veda il documento citato in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 334 e n. 652). La sua partecipazione alla disputa di Chiavenna (Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 208) è al momento l'ultima attestazione nota della sua attività. L'omonimo mercante è attestato invece a Londra dal 1542 alla fine degli anni '70, anzitutto per la sua partecipazione alla vita della chiesa italiana (*Unity in Multiformity*, pp. 31 n. 96, 249; ma cfr. anche le due lettere del 1577 pubblicate in Pucci, *Lettere, documenti e testimonianze*, I, pp. 19-21 numm. 7-8). Vi era stato però, almeno nel 1574, anche seniore (*Unity in Multiformity*, pp. 161, 162, 164). Entro il 1580 costui lasciava Londra per il continente. Nel dicembre del 1580 era infatti a Lione (si veda la lettera al concistoro di Londra pubblicata *ivi*, p. 185), piazza non ignota ai retici. Era del resto anche uomo di lettere, come attesta una sua storia, presente ancora nel '700 nelle collezioni dell'Università di Bützow: «Sebastiano Segni cittadino Fiorentino Historia delle cose principalmente sequite nella città di Firenze», T. Nugent, *Reisen durch Deutschland, und vorzüglich durch Meklenburg*, 2 voll., Berlin und Stettin, bey Friedrich Nicolai, 1781-1782, II, p. 153. Anche il ministro però non disdegnava la penna, come ci è noto grazie a Calandrino: «Havendo altri confutata il libro del Panigarola, cioè l'honorato Messer Sebastiano Segni Ministro della parola di Dio in Tirano [...]. Ma perché tal Libri non è anchora stampato, io mi offero, per dar sodisfatione in particolare a quelli ch'erano presenti al nostro ragionamento», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 208.

¹²⁶⁵ *RCP*, V, p. 169 e n. 141; VII, p. 20 e n. 2.

quanto, dopo studi condotti a Parigi oltre che a Zurigo, era divenuto professore dell'Accademia fondata da Calvino.¹²⁶⁶ Nel 1617, dopo lunghe trattative con le autorità ginevrine, le si convinse a liberarlo affinché potesse trasferirsi a Sondrio al fine di supportare la chiesa locale rimasta senza pastore.¹²⁶⁷ Seppur giustificato per soli due mesi si riuscì infine a trattenerlo in città, dove divenne ministro (oltre che organizzatore della, nuovamente rifondata, scuola evangelica).¹²⁶⁸ Senza dubbio anche in virtù di ragioni di solidarietà grigiona (tanto più intense dopo i timori provocati dalla costruzione del forte di Fuentes) rimane significativo che un uomo del suo calibro accettasse di abbondare Ginevra per Sondrio. Che anch'egli fosse però endaginese, piuttosto che italiano, suggerisce che il bacino da cui attingere italofofoni si fosse andato restringendo: in effetti, delle tante chiese pubbliche e domestiche che sono attestate in giro per il continente nei primi decenni del secondo '500, non sembrano più dare segni di vita a questa altezza, se non integrate con chiese francofone, oppure limitate a pochissime grandi comunità come Ginevra e Londra. Anche quest'ultima però non era in grado di darsi da sé i ministri, dovendoli invece importare.

iv. *Gli studi*. Nella Rezia italoфона – a dispetto di tante altre realtà protestanti coeve, come per esempio l'Inghilterra¹²⁶⁹ – l'aver acquisito titoli o gradi accademici non divenne mai un requisito necessario, anche solo in teoria, per accadere al ministero. Significativamente Scipione Calandrini, che pure aveva seguito studi regolari, nel 1597 polemizzò col Rusca, che si era firmato «dottore di sacra Theologia», sentenziando che «Se siate Dottore della vera sacra Theologia, o no, *si vedrà dagli effetti*».¹²⁷⁰ L'assenza di un prerequisito non toglieva però il nocciolo di un problema: quello di come dovessero essere formati i futuri ministri. La questione poté essere rimandata fintantoché il nerbo dei ministri rimase formato da ex-religiosi cattolici con alle spalle studi di teologia e abbondanti letture – cui si dovettero buona parte delle loro conversioni – dei principali testi dei riformatori. Passata questa prima fase il problema non solo si mantenne, ma si sdoppiò: si dovette capire come formare da una parte gli uomini di recente immigrazione, spesso maturi, e dall'altra i locali. L'insufficienza dei primi doveva essere così vasta e diffusa che, discutendo tra due ministri dalla solida formazione come Lentolo e (più ancora) Calandrini, non si ebbe difficoltà a ritenere potenzialmente idoneo un esule palesemente manchevole: «M'ha parso modesto, oltre alle buone lettere di Philosophia. Quanto alla Theologia nostra non pare molto versato, ma tosto se ne farebbe padrone *ad litteram*: che lo Spirito è opera divina.

¹²⁶⁶ Si rimanda, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, a Bonorand, *Reformatrische Emigration*, pp. 233-242.

¹²⁶⁷ Per le prime trattative si vedano la richiesta (da parte di Jan Peider Danz alla Compagnie des pasteurs, Teglio, 30 luglio 1616) e il rifiuto (Ginevra, 29 dicembre 1616), RCP, XII, pp. 413, 211-212.

¹²⁶⁸ Jan Peider Danz alla Compagnie des pasteurs, Teglio, 5 giugno 1617, RCP, XII, p. 354.

¹²⁶⁹ M. Todd, *England after 1558*, in *The Reformation World*, edited by A. Pettegree, London and New York, Routledge, 2000, pp. 373-374.

¹²⁷⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 160. Si cfr. al contrario l'orgoglio per gli studi, anche all'estero, dei valtellinesi cattolici attestato in Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 52. L'obbligo tridentino alla formazione in seminario dei futuri sacerdoti, e prima ancora l'apertura a grigioni e valtellinesi del *Collegio elvetico* di Milano, molto dovette contribuire a indurre i cattolici a ritenere i propri preti meglio formati degli omologhi protestanti. In generale per il *Collegio* si può vedere G. Vittani, *Il Collegio Elvetico di Milano*, «Humilitas», 22 (1931), pp. 840-887, da integrare però con i documenti in *ABoS* e *KBoS*.

Io gli ho risposto e l'essorto allo studio della Theologia e applicarsi al Ministerio». ¹²⁷¹ La soluzione che si adottò per costoro fu quella di sottoporli a corsi accelerati, a spese della comunità, spesso integrati da finanziamenti *ad hoc* forniti dallo *Studentenamt* zurigano. ¹²⁷² Se per molti di costoro disponiamo di documentazione che è esplicita nell'indicare il fatto che studiassero con la specifica finalità di essere ammessi al ministero, per vari altri se ne ha indiretta, ma chiara, conferma dal fatto che, terminato questo periodo di formazione, costoro vennero immediatamente approvati dal sinodo. La maggior parte tra costoro si recò a Ginevra. Tra i primi nomi noti vi fu, nel 1564, Ulisse Martinengo (nel 1568 ministro a Morbegno e di nuovo di ritorno sul Lemano nel 1575); ¹²⁷³ nel 1565 è il turno di Gabriele Averario – di Gardona, un laico, ma esponente di un gruppo di immigrati di recente stanziamento e presumibilmente desiderosi di potersi dotare di un proprio ministro – eletto a Mossini subito dopo il suo ritorno; ¹²⁷⁴ nel 1594 vi studia Marco Eugenio Bonacina (iscritto al sinodo l'anno dopo); ¹²⁷⁵ tra il 1597 e il 1598 è il caso dell'ex-frate Nicolò Calvi; nel 1602 di un altro ex regolare, Silvestro Conforto. ¹²⁷⁶ A suggerire questa scelta probabilmente contribuì l'esperienza fatta, già negli anni '60, con ministri, anche senza un passato da religiosi, formati però da adulti sul Lemano, come Simone Fiorillo e soprattutto Gaza. ¹²⁷⁷ Che si studiasse a Ginevra finanziati spesso da Zurigo pare indicativo di una difficoltà culturale e linguistica: la preferenza di una città romanza, con una vasta e ben inserita comunità italiana, dove le difficoltà di ambientamento fossero ridotte al minimo. Casi come quello del bolognese Annibale Nannini, studente a Basilea, ¹²⁷⁸ suggeriscono che vi potessero essere eccezioni e

¹²⁷¹ Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹²⁷² Taplin, *The Italian Reformers*, p. 288 (con pure altri esempi di sovvenzioni zurigane a favore di esuli raccomandati dalle chiese retiche).

¹²⁷³ Zucchini, *Riforma e società*, p. 35 n. 67.

¹²⁷⁴ «Gabriel Auerrarius Gardonensis dictionis Brixiae, a 1572, 26 Martii, quum in civitatem Curiam essem missus ab Christiana ecclesia Montis Roveledi supra Sondrium», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 8 num. 96. Ma cfr. anche quanto detto in Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 426 («Alter in monte Sondriensi, omnium totius vallis populosissima, in cuius et gratiam Ræti domini, Grisones alias, id est Cani appellati, nuper iusserunt ædem sacram seu templum ex publico communitatis ærario ab integro ædificari; cui Gabriel Averrarius quidam italicus exul præest, ferventis pietatis vir»). Il personaggio è ben noto (Cantimori, *Eretici italiani*, p. 309 n. 33 e Pastore, *Nella Valtellina*, p. 90; dove se ne sottolinea il ruolo quale delatore antitrinitario), ma pare essere sfuggito il passaggio (per il quale si veda Galiffe, *Le Refuge italien*, p. 144).

¹²⁷⁵ «Marcus Eugenius Bonacino Mediolanensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 12 num. 195. Per gli studi a Ginevra: Bonorand, *Bündner Studierende*, p. 131.

¹²⁷⁶ «Sylvester Confortus, Genuensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 222. Per gli studi: *Le livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, sous la direction de S. Stelling-Michaud, 6 voll., Genève, Droz, 1959-1980, I, p. 134. Pare degno di nota che la matricolare del suo monastero fu in grado, nel '600, di segnalarne non tanto l'apostasia, ma la morte a Morbegno: «Fr Silvester Confortus, de Genua. Receptus fuit ab eodem 1562 die 18 ianuarii, hora 24. Professus est tempore suo. Fuit lector. Obiit Morbinii, apostata a fide et a religione», R. A. Vigna, *Monumenti storici del convento di S. Maria di Castello in Genova dell'Ordine dei predicatori*, «Atti della società ligure di storia patria», 20.1 (1888), p. 154 num. 395.

¹²⁷⁷ Zucchini, *Riforma e società*, p. 53 n. 118.

¹²⁷⁸ «Annibal Naninus, Bononiensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 16 num. 294 (23-24 giugno 1617). *Die Matrikel der Universität Basel*, herausgegeben von H. G. Wackernagel, 3 voll., Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1951-1962, III, p. 180 num. 1 (luglio 1616). Se ne sono conservate le tesi: *Themata Theologica de votis*, Basileae, Typis Joh. Jacobi Genathii, Acad. Typographi, 1617.

però è assai indicativo che non se ne conoscono iscritti a Zurigo e questo, si vedrà, a dispetto della centralità di questa istituzione per i locali. Studiare a Ginevra significava del resto ammettere l'impossibilità di studiare quel tedesco tanto importante invece per agevolare la partecipazione al sinodo e i rapporti con i confratelli grigioni.

I candidati locali, al contrario, ebbero sempre alle spalle studi in città germanofone, anche quando completarono il proprio *cursus* con passaggi più o meno lunghi sul Lemano. La parte del leone la fece Zurigo – sostanzialmente l'unica sede per i romanciofoni – ma sono attestate anche altre scelte. Nei primi anni si conoscono diversi studenti giunti a Tubinga; si deve ritenere giovandosi, non disponiamo di documenti espliciti al riguardo ma è difficile immaginare diversamente, di borse di studio a loro favore ottenute nel 1561 da Vergerio.¹²⁷⁹ Con i primissimi anni '80 il flusso però si esaurirà.¹²⁸⁰ Già tra i primissimi studenti è possibile del resto rintracciare giovani nati in famiglie legate all'ex-vescovo.¹²⁸¹ Se Basilea rimarrà un sede marginale per i candidati al ministero, preferita per gli studenti di medicina,¹²⁸² non mancano i casi, specialmente se provenienti da famiglie pastorali, di chi optò per Heidelberg, una sede non giustificabile con ragioni di comodità, o di antichi rapporti e frequentazioni.¹²⁸³ Tutte queste sedi, e Heidelberg più di tutte, di fatto implicavano una conoscenza pregressa del tedesco che permettesse agli studenti, non tanto di seguire le lezioni in latino, quanto di vivere in ambienti dove era assente, o assai limitata, una presenza italoфона che formasse una rete di supporto, quando non di solidarietà. Tale formazione era ottenuta da lunghi periodi di studio, durante l'adolescenza, presso le scuole elementari e medie di Coira e Zurigo. La conoscenza del tedesco era preziosa per chiunque visse nei Grigioni, ma era particolarmente utile ai futuri ministri, trattandosi della lingua veicolare del sinodo: l'ignoranza della quale, in passato, aveva a lungo isolati i pastori della

¹²⁷⁹ Si vedano, per la richiesta di aiuti economici per i ministri esuli in Rezia e i loro figli, le lettere di Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Tubinga (12 e 21 dicembre 1561, *BCbVe*, pp. 311-317 numm. 137-138) e, per la concessione (e l'invio in Rezia) di 200 fiorini di sussidio, quella del 7 gennaio dell'anno successivo, sempre da Tubinga, *ivi*, pp. 319-321 num. 142. È presumibilmente da ascrivere all'intervento di Vergerio l'arrivo di «Joannes Franciscus Parisotus Bergamensis» (9 maggio 1563), figlio di Pietro (*Die Matrikeln der Universität Tübingen*, I. *Die Matrikeln von 1477-1600*, herausgegeben von H. Hermelink, 2 voll., Stuttgart, Druck und Verlag von W. Kohlhammer, 1906-1931, I, p. 434 num. 10) e, assente dalla matricole, di Giovanni (poi John), figlio di Michelangelo Florio che vi giunse, sempre nel 1563, «in stipendium principis». Si veda al riguardo F. A. Yates, *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 20-21.

¹²⁸⁰ «Nicolaus Stupanus Clavenensis Retus» e «Gubertus a Salicibus Clavennensis Retus» (27 ottobre 1577); «Bernhardus Stupanus Clavenensis» (10 gennaio 1578); «Hercules a Salicibus Claviensis Rhetus» (24 dicembre 1579), *Die Matrikeln der Universität Tübingen*, I. *Die Matrikeln*, 1, pp. 563 numm. 2-3; 564 num. 38; 582 num. 34.

¹²⁸¹ «Baptista Paravicinus Vulturenus Retus» (14 giugno); «Claudius Becharia Retus» (14 ottobre 1556), *Die Matrikeln der Universität Tübingen*, I. *Die Matrikeln*, 1, pp. 382 num. 17; 384 num. 73.

¹²⁸² A dispetto della percezione tra i cattolici: cfr. «filii Franciscus et Paulus Aemilius [Salis] literis et haeresi incumbunt Basileae, et in vicinis locis», *VPNz*, p. 55.

¹²⁸³ Si tratta di Giovanni Chiesa («Joannes ab Ecclesia, Malenginensis ex Valletelina», 6 luglio 1576) e di «Johannes Baptista Calandrinus, nobilis Rhetus» (23 gennaio 1602), *Die Matrikeln der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662*, bearbeitet und herausgegeben von G. Toepke, 3 voll., Heidelberg, in Commission Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1884-1889, II, pp. 77 num. 71; 211 num. 3. Erano stati anticipati, in realtà, da un non meglio noto «Laurentius Piperellus, Clavennensis» (1571), *ivi*, p. 60 num 75 e verranno seguiti da tale «Joannes a Georgiis, Clavennensis Rhetus» (14 aprile 1617), *ivi*, p. 283 num 87.

Valtellina, e continuerà a isolare gli esuli dall'Italia. La necessità di studiare altrove era del resto acuita dall'assenza nella regione di una scuola superiore, a dispetto dei vari tentativi fatti dai protestanti per ottenerne l'erezione (§ 4.III.iv.c.).

Desiderare una scuola non era dovuto solo a orgoglio patrio o, come volevano i cattolici, a convertire i «senza messa», ma sarebbe stata la risposta più immediata al costante problema insito nel far studiare i ragazzi altrove: quello dei costi. Non mancheranno così coloro i quali metteranno a disposizione lasciti affinché i propri figli, e i figli dei ministri, potessero sostenere le spese «per fargli riuscire ministri della parola di Dio».¹²⁸⁴ Più avanti nel secolo, quando il bisogno di ministri si fece più urgente, furono le chiese stesse a provare a prendere la cosa nelle proprie mani. Nel 1587, ad esempio, il «venerabile Tiliense collegium», vista la «summa inopia» di ministri decise di preparare «aliquot adolescentes» al pastoralato. Il collegio aveva scelta in particolare «Johannem Baptistam filium magistri Martini Paravicini» di Berbenno. Giunta l'età, e avendo ritenuto fosse il tempo di inviarlo a perfezionare i suoi studi superiori («cum vero ipsum in Achademiam emittendum putaret») aveva deciso di disporre dei proventi dell'eredità Roncadelli e di pagargli 35 corone annue. Gli si ordinava di dedicarsi agli studi e di vivere una vita irreprensibile («modeste se pieque in dicta vita genstens») onde evitare «neque crimine futuram suam functionis dignitatem denigrare». Infine, si stabiliva, che se fosse stato chiamato al ministero, egli avrebbe consultato il collegio di Toglio, che evidente si riservare una prelazione. Pena, qualora uno di questi articoli non fosse stato rispettato, la restituzione dell'intera borsa di studio.¹²⁸⁵ Nel caso di Giovanni Battista l'operazione andò in porto,¹²⁸⁶ ma uno sguardo alle liste degli iscritti a teologia e un confronto con gli ordinati dà il peso di un abbandono sensibile. È questa la ragione, non lo sforzo delle comunità, per cui si ebbero quei buchi nell'ammissione al sinodo degli italofoeni che si sono viste in precedenza.

v. *Il mercato dei ministri*. La paucità dei ministri fu una costante nelle vicende delle chiese retiche a partire, come si è detto varie volte, dagli anni '80 del '500. Si tentò, nell'immediato, di sopperirvi in vari modi, come si è in parte già visto: la cosa che pare da notare però è come tale «summa inopia» rese i candidati disponibili, pronti a prendere servizio, una *commodity* preziosa per ottenere la quale si poteva anche piegare qualche regola. Fu allora che iniziarono a imporsi i contratti annuali, l'elezione da parte delle comunità più ricche di pastori già attivi presso centri più piccoli,¹²⁸⁷ l'aumento dei salari *ad personam* (la ricca Chiavenna, che già retribuiva Lentolo con il doppio del normale, pur di assicurarsi la

¹²⁸⁴ «E desidero che due dei mei figlioli si facciano dar opera alle lettere per fargli riuscire ministri della parola di Dio, se coscì piazerà a sua maestà. [...] Item lego a M.s Scipione Lentulo Ministro della Chiesa Evangelica di Chiavenna livre cento terzoli da esser dati a santo Martino proximo essendo io in vita, et doppo morte mia, cioè una volta tanto, acciò li siano in aiuto per mantener suoi figlioli, o alcuno di loro nel studio delle sacre lettere, overo qualche arte», testamento di Andrea Pallanza, Chiavenna, 19 maggio 1573, Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 149, 150.

¹²⁸⁵ ASSo, *Notarile*, b. 2744, notaio Andrea Pozzi, 19 aprile 1587, cc. n.n. Si veda al riguardo anche quanto detto in Garbellini, *Vitalità*, pp. 70-72.

¹²⁸⁶ «Joh. Bapt. Paravicinus Vulteriensis Rhaetus», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 12 num. 197.

¹²⁸⁷ Valga per ora giusto l'esempio della chiamata a Mossino di Francesco Carlini, sino ad allora ministro a Toglio:

ASSo, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

cura di Ottaviano Mei giunse a corrispondergli il triplo). Si ebbero quindi casi di candidati che osteggiati apertamente da alcuni ministri, vennero però favoriti da altri confratelli affinché prendessero servizio presso chiese di cui si erano trovati a dover fare supplenza (il caso più palese è quello dell'italo-greco Nicolò Marini che, osteggiato da Lentolo, verrà confermato dal ministro di Vicosoprano Martino Ponchieri pastore nella povera Casaccia).¹²⁸⁸ L'intensificarsi delle elezioni *sub condicione*, porterà a casi in cui i pastori operarono in questo modo per decenni (§ 3.I.i.b.), al punto che si ha il forte dubbio che coloro che non andassero a chiedere l'autorizzazione lo facessero su pressione delle (piccole) chiese locali che non volevano perderli. È però proprio l'ammissione al sinodo, grazie alla quale si poteva essere immediatamente scelti da qualsiasi comunità, unito ai contratti annuali, che portò alla creazione, parrebbe, di un vero e proprio mercato dei ministri. Per farsi un'idea di alcune dinamiche nella condizione ministeriale sul finire del Cinquecento (e nei decenni successivi) e di vari problemi ad essa connessi, pare utile guardare a un caso specifico, quello di Nicolò Calvi.

Quarantenne attorno al 1600 ed originario di Abbiategrasso,¹²⁸⁹ egli era, o disse di essere, figlio di un celebre medico, docente presso l'ateneo patavino («Eius pater fuit Philosophus insignis, et in Academia Ticinensi Medicinae publicus professor»).¹²⁹⁰ Già frate francescano dell'osservanza, abbandonò l'ordine e si rifugiò per motivo della religione a Chiavenna ove giunse «prope nudus» sul finire del 1596 o, al più tardi, a inizio del 1597.¹²⁹¹ Assai presto egli guadagnò la fiducia di Scipione Lentolo il quale, l'8 febbraio di quell'anno, lo raccomandava (e lo inviava) a Zurigo affinché ottenesse un sussidio dello *Studentenamt* che, unito con quanto già aveva disposto in suo favore la chiesa di Chiavenna, gli permettesse di studiare a Ginevra.¹²⁹² Dopo un anno di *crush curse* a Ginevra,¹²⁹³ «Nicolaus di Calvis di Abbiate ducatus Mediolani» è a Coira, dove il 17 giugno del 1598 viene iscritto

¹²⁸⁸ «la chiesa di Chiavenna si è deportata con poca charità con lui», Martino Ponchieri a Andrea Riunella, Vicosoprano, 20 febbraio 1590, *Ecclesiae Londino-Batavae archivum*, III. *Epistulae*, 1, p. 905, num. 1176.

¹²⁸⁹ Per l'origine, le matricole sinodali lo dicono «Nicolaus di Calvis di Abbiate ducatus Mediolani» (Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 204; ma si veda anche il *Breve ragguaglio* di Fasciati: «Nicolò Calvo di Abiate, del Ducato di Milano», ASGR, B 721, p. 204), ma in atto di vendita di un terreno del 18 aprile 1644, la figlia Elisabetta Calvi è menzionata come «figlia quondam S.r Nicolò Calvi de' Biagrasso del stato di Milano» (il documento, in archivio privato, verrà pubblicato in S. Galli, *La "scomoda" comunità evangelica di Mese nel biennio 1730-1732 e le tentate risoluzioni politiche delle Tre Leghe, del vescovo di Como e del governatore di Milano, in corso di stampa*). L'età è fornita da Brocarco Borrone (1601): «Natus est annos circiter quadraginta», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184.

¹²⁹⁰ Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 8 febbraio 1597, StAZ, E II 380, c. 369.

¹²⁹¹ «Porro qui has ad te attulit, nuper e manibus luporum et monachali lustro, Deo favente, se extricavit. [...] Aufugit prope nudus», Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 8 febbraio 1597, StAZ, E II 380, c. 369; «Hic erat olim ordinis S. Francisci de observantia, ante triennium abiecta cuculla Clavennam se contulit», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184. La menzione delle mani dei lupi suggerisce poter essere stato perseguitato o, per lo meno, contrastato, prima di decidersi a fuggire.

¹²⁹² «Genevam nostro consilio studiorum gratia se recipit. [...] Nos pro viribus eum iuvimus. Quodsi istic quoque de viatico nonnihil ei prospiciatur, erit res vestra pietate et humanitate digna», Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 8 febbraio 1597, StAZ, E II 380, c. 369. Per quest'ultimo punto si cfr. anche Taplin, *The Italian Reformers*, p. 288.

¹²⁹³ Già segnalato in Galiffe, *Le Refuge italien*, p. 127 (con un errore di battitura «1589» per «1598»).

nelle matricole del sinodo retico.¹²⁹⁴ A dispetto di quanto si sia spesso detto tale iscrizione non comportò la sua andata a Mese come ministro;¹²⁹⁵ ancora nel 1602 infatti egli si trovava nel capoluogo¹²⁹⁶ e fu solo l'anno dopo che lo sappiamo pastore nel borgo vicino, dove rimase sino alla morte.¹²⁹⁷

Per cinque anni Calvi non servì da ministro. Eppure che questa fosse la sua ambizione era risultato chiaro sin dal suo arrivo in Rezia. La raccomandazione che Lentolo fece giungere a Stucki non era infatti generica, né prettamente accademica (per quanto Calvo fosse uomo anche di lettere);¹²⁹⁸ Scipione, dopo aver annunciato all'amico che l'esule era diretto sul Lemano, gli confidò infatti che «Praebuit enim magnam spem fore, ut aliquando utiliter Dei Ecclesiam inserviat»; il tono generale e quel *magmam* nel particolare danno a vedere che non ci fossero solo vaghe speranze, ma aspettative precise sul futuro dell'uomo. L'ambizione è quindi confermata da quel suo immediato passaggio dal sinodo affinché fosse confermato. Fra l'altro, è proprio all'altezza del ritorno a Chiavenna da Ginevra che va fissato il matrimonio di cui ci informa, con la consueta ingenerosità, Brocardo Borrone («Uxorem duxit pauperulam, cuius mores ipsi vehementer discicent: aliquot ex illa genuit filios»);¹²⁹⁹ mosso o meno dall'amore – e se Borrone non fosse tanto fazioso lo potremmo escludere per certo – era questo un passaggio quasi obbligato per qualcuno che ambisse al ministero e avesse alle spalle un passato da religioso cattolico, sempre più pregiudizievole man mano che passavano i decenni (§ 3.I.iii.). E non che, dopo gli studi, egli si allontanò dalla fede e dalla partecipazione attiva alla vita della congregazione che ne aveva pagato il perfezionamento. A Chiavenna infatti egli fu maestro e catechista; «Messer Nicolò Calvi maestro di scola» lo chiama infatti Francesco Negri il giovane in una lettera al cognato Paolo Lentolo in cui gli annuncia la morte di suo padre,¹³⁰⁰ mentre Borrone, anni dopo e già mancato Scipione, riferì che Calvi «Clavennam [...] haereticam praedicat religionem et iuventutem catechismo imbuat».¹³⁰¹ Si tratta di compiti che egli non poté svolgere senza l'esplicita volontà in tal senso di Lentolo. Fra l'altro pare assai probabile che egli, per un certo periodo, affiancò il napoletano anche sul pergolo, sostituendo come coadiutore/aiutante quel Gerolamo che, sappiamo

¹²⁹⁴ Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 204.

¹²⁹⁵ Al contrario quindi di quanto scritto in Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 266 a sua volta citato in Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 150.

¹²⁹⁶ Come si deduce dall'arbitrato in ASSO, *Notarile*, b. 2110, notaio Carlo Stampa, 6 gennaio 1602, cc. n.n., già segnalato in Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 151 n. 57.

¹²⁹⁷ ASSO, *Notarile*, b. 2110, notaio Carlo Stampa, 20 novembre 1603, cc. n.n. L'ultimo documento noto è del 1612 (cfr. Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 150 n. 57).

¹²⁹⁸ «invenis minime indoctus», Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 8 febbraio 1597, StAZ, E II 380, c. 369; «est vir litteris haud leviter tinctus», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184.

¹²⁹⁹ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184. Il silenzio di Scipione al riguardo esclude che il matrimonio venne contratto prima: una moglie e dei figli a carico aiutano sempre quando si chiedono sussidi invocando le cristiane «pietate et humanitate» altrui.

¹³⁰⁰ Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599. AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹³⁰¹ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184.

grazie a una fonte coeva cattolica, lo aiutava nel 1597.¹³⁰² Proprio l'ammissione al sinodo li autorizzava a predicare. Che egli in effetti lo facesse, e in modo ufficiale, lo conferma sempre la lettera di Francesco Negri dove, trattando del funerale di Lentolo, si legge che «il sermone fece Messer Nicolò Calvi maestro di scola, et ritornati a casa fu dal detto Messer Nicolò renduto gratie in nostro nome a tutti dell'ufficio di carità haveano usato verso di lui [i.e. Scipione Lentolo]»¹³⁰³ (ulteriore conferma quest'ultima annotazione, fra l'altro, della stima che aveva guadagnato presso la famiglia). Quando però Lentolo morì la chiesa gli preferì Ottaviano Mei, per convincere il quale si arrivò a offrirgli la bellezza di 200 scudi l'anno. La cosa aveva scontentato profondamente Calvi che non ne fece mistero con Brocardo Borrone (o con qualcuno lui vicino): «Neque est adeo de haeretica illa Ecclesia contentus, eo quod communi consensu ei in Ministerio praelatus est Octavianus Meyus luccensis, in quem invidia exardescit. [...] Dum ibi locorum versabar, multa mecum de Auditorum suorum ingratitude conestus est».¹³⁰⁴ Quello che colpisce della vicenda è però il fatto che, per cinque anni, egli vi rimase, rifiutando – la scarsità dei ministri rende ineludibile questa possibilità – offerte di diventare ministro altrove. Lo farà solo per Mese, un'altra chiesa particolarmente florida: in altre parole egli si mise ad attendere non una chiamata, ma una chiamata che lo soddisfacesse, che ritenesse se non pari almeno paragonabile con quella della Chiavenna cui aveva, evidentemente, puntato e lavorato per anni.

La nuova condizione in cui si vennero a trovare i, pochi, candidati adatti al ministero è provata anche da un altro fatto, non solo inedito, ma in palese contrasto con l'idea di *vocatione*: l'inattesa comparsa di autocandidature, come dimostra la tante volte menzionata lettera tra i due Scipioni in cui Lentolo discusse con Calandrini suoi possibili successori. Uno tra costoro, che il napoletano non trovava soddisfacente quanto a preparazione teologica, gli aveva infatti scritto direttamente.¹³⁰⁵

vi. *Famiglie ministeriali*. In Rezia non si ebbe il tempo, mancarono le generazioni, perché si formassero quelle vere e proprie famiglie ministeriali – specializzate in una professione passata di padre in figlio, ma rafforzate anche per via femminile, grazie al reciproco scambio di spose – altrimenti tipiche di altre zone del continente. Si tratta di un processo che porta in sé anche la trasmissione di un sapere informale, se non addirittura di specifici stili pastorali. Che non si fosse totalmente ignari di tali meccanismi paiono testimoniare l'impegnarsi di Vergerio, nel 1561, affinché il duca Cristoforo

¹³⁰² La notizia, d'origine gesuitica, è segnalata in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 72. Sempre un collaborato è il Francesco Pisano che potrebbe aver affiancato Lentolo poco prima della morte. Cfr. l'annotazione di Rosius à Porta «In alio manuscripto, Zanchio datur successor Franciscus Niger. In eodem Lentulis datur successor Francesco Pisano, che cominciò a predicare nel mese di settembre l'anno 1596. & huic Nicolò Milanese», ASGR, B 721, p. 202. Circa Calvi, come si sta provando a mostrare, la notizia è palesemente errata.

¹³⁰³ Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599. AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹³⁰⁴ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, pp. 184-185.

¹³⁰⁵ Cfr. «M'ha scritto amorevolmente. M'ha parso modesto, oltre alle buone lettere di Philosophia. Quanto alla Theologia nostra non pare molto versato, ma tosto se ne farebbe padrone *ad litteram*: che lo Spirito è opera divina. Io gli ho risposto e l'essorto allo studio della Theologia e applicarsi al Ministerio», Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

stipendiasse 3/4 figli di ministri affinché potessero prepararsi per il pastoralato, ma anche di quei fedeli che legarono parte dei propri testamenti alla formazione della prole del locale ministro. In effetti se ne ebbero almeno degli accenni. Ai tre casi spesso citati di Bartolomeo e Giovanni Chiesa, di Scipione e Paolo Lentolo e di Lorenzo e Alberto Martinengo, va aggiunto quello, pochi anni dopo, di Scipione e Giovanni Battista Calandrino. Né Giovanni Chiesa né Alberto Martinengo diedero a loro volta dei ministri. Lo stesso Paolo Lentolo, come si è già avuto modo di ricordare, non solo non proseguì la linea, ma abbandonò presto la toga. Non giunsero neppure al pergolo una serie di figli di ministri che sappiamo aver intrapreso gli studi: quelli di Pietro Parisotto, di Paolo Gaddi, di Cesare Gaffori. Forse fu proprio la conoscenza diretta delle asprezze della vita dei pastori che li dissuase. Accenni in questa direzione si ebbero del resto dai pochi dati certi di cui disponiamo circa le figlie e le sorelle dei ministri.¹³⁰⁶ Al contempo una certa dimensione familiare nella scelta della professione pastorale pare emergere quando si guardi ad essa non in verticale ma in orizzontale. È il caso della pletora di cugini e secondi cugini Paravicini, più o meno tutti della stessa età, giunti al pastoralato per lo più col nuovo secolo; mentre è difficile non ritenere sempre un cugino quel Giacomo Chiesa che sappiamo ministro a Duino e che doveva essere sostanzialmente coetaneo del tante volte menzionato Giovanni.¹³⁰⁷ Infine, pur essendo ben consapevoli non potersi affermare che i due fossero davvero parenti, è difficile non trovare un legame per intensità affine (uniti cioè nella fede e nell'esilio) tra Bartolomeo Silvio, proveniente dal piccolo paese di Antegnate, nella bassa bergamasca, e un Paolo, nativo dello stesso e proprio come il primo ministro in Rezia nei medesimi anni.¹³⁰⁸

vii. *Ministri coadiutori*. Data la scarsità degli uomini, e mezzi, disponibili va da sé che di ministri coadiutori, in Rezia, se ne videro ben pochi. Specialmente in una prima fase la figura non fu però del tutto ignota; Vergerio, ad esempio, venne certamente accostato nel ministero, ma non è chiaro se in maniera formale o meno, da Celso Martinengo.¹³⁰⁹ Collaboratori, si è visto, ne ebbero ancora a fine secolo Scipione Lentolo a Chiavenna; prima ancora egli era stato affiancato da suo figlio Paolo,

¹³⁰⁶ Un figlio del ministro Antonio Andreoscha sposò in seconde nozze Nesotta, sorella del ministro Paganino Gaudenzio (Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 10); una figlia di Scipione Lentolo si unì a un figlio del pastore Lorenzo Martinengo a sua volta sorella del ministro Alberto (cfr. «Messer Alberto Martino fratello dell'Antonio nostro cognato», Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.). Proprio Francesco Negri *junior* ne sposò un'altra: egli non era figlio di un ministro, ma comunque del predicatore informale che aveva fondato la chiesa. Esiste del resto la tradizione, che non si ha modo di verificare, che anche costui servì brevemente come ministro: «In alio manuscripto, Zanchio datur successor Franciscus Niger», ASGR, B 721, p. 202.

¹³⁰⁷ «Jacobus Ecclesiae min. Dubini», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 10 num. 122.

¹³⁰⁸ Cfr. «Paulus Antegnatisensis, minister Dubini», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 7 num. 39. E «Hic [a Dubino] etiam evangelica quaedam ecclesiola est, cui aliquamdiu praefuit Paulus Antegnatisensis quidam», Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 430 (testo emendato secondo la lezione data in T. Schiess, *Nachträge zu Campell. Varianten zur Topographie*, «Anzeiger für schweizerische Geschichte», 8 (1901), p. 183).

¹³⁰⁹ Cfr. «Celsus nunc in Angliam. Sed moleste fero eius discessum; nam ex eius concionibus ingentem fructum videbam redire, ita ut etiam Diabolum concitarit, quemadmodum ex ipso audies. Reliquit me solum ministrare atque in turbationibus et periculis. At confido in Domino, qui me possit tueri», Pier Paolo Vergerio a Heinrich Bullinger, Vicosoprano, 27 febbraio 1552, *BuKG*, I, pp. 239-240 num. 178.

l'ultimo, ma forse il solo, a potersi davvero definire per davvero un ministro coadiutore. Ancora negli anni '60 proprio la grande chiesa del capoluogo era stata servita da due pastori. I due però, ed è da sottolinearsi, non erano tra loro in rapporto subordinato, ma erano ritenuti due «colleghi» (o «compagni»).¹³¹⁰

3.II. L'ufficio

La professione del ministro fu estenuante: alla cura d'anime si affiancavano compiti amministrativi e il tempo personale lasciato libero dagli obblighi familiari, quando non era passato a redigere opere esegetiche e devozionali, veniva dedicato allo studio e alla corrispondenza, ecclesiastica e non.¹³¹¹ Sono tutti punti su cui si tornerà. Prima però è il caso di guardare a quegli aspetti che, già per molti testimoni riformati coevi, racchiudevano *in nuce* il senso di quella vocazione pastorale, e dei compiti a essa connessi: l'annuncio della Parola e la celebrazione dei sacramenti.

i. *La predicazione.* Nelle chiese italofone retiche i ministri pronunciavano sermoni almeno tre volte la settimana, quando non erano cinque (§ 2.II.ii.);¹³¹² a questi andavano però aggiunti pure quelli tenuti in tutta una serie di altre occasioni, quali i funerali, i battesimi, sul letto di morte degli ammalati, o in circostanze ritenute di particolare solennità o pericolo. I cattolici avevano insomma davvero ottime ragioni per ritenere che il ministro dei riformati «continuamente gli predica secondo la loro [...] religione». ¹³¹³ Fra l'altro, e a ben vedere, l'intera vita degli evangelici era idealmente racchiusa tra due sermoni; quello pronunciato al momento dell'entrata del fedele nella chiesa di Dio, col battesimo, e quello alla sua dipartita per il regno celeste, col funerale. Tra il primo e il secondo genere di prediche vi erano ovviamente delle differenze; con ogni probabilità le seconde erano almeno un po' più brevi,¹³¹⁴ e il ministro di turno doveva avere l'opportunità, specialmente dopo aver accumulato un po' di esperienza, di dire parole di circostanza, spesso e volentieri ripetendo (se si vuole riciclando...) più o

¹³¹⁰ Zucchini, *Riforma e società*, p. 63.

¹³¹¹ Rischi, e fatiche, della vocazione ministeriale sono occasionalmente menzionati dagli stessi pastori: «Noi non temiamo nulla, non curiamo i pericoli, et disagi, già che habbiamo questo favore di esser eletti da te per ministri e instrumenti di questa opera divina» (Vergerio, nella sua *Oratione de persecutatis*: Vergerio, *Catechismi e scritti spirituali*, p. 200); «Conosco et ogni giorno ne faccio l'esperientia quanto sia colma d'affanni, et perigliosa la vocatione de'l ministro de la chiesa» ([Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 84-85).

¹³¹² Si noti che a Ginevra la pratica era segnalata solo la domenica: Vergerio, *Epistola*, pp. 6-7.

¹³¹³ Lettera di Sindici della Chiesa de' catholici a Carlo Borromeo, Chiavenna, 2 luglio 1568, BAMi, F 113 inf., c. 186r (già impiegata in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 69).

¹³¹⁴ Non disponiamo di attestazioni esplicite circa la differenza di lunghezza. Vergerio parlò per il battesimo cui assistette di un «sermoncello» anche se nel leggere le parole con cui lo riassunse – «et disse che egli era il bagno della regeneratione, il testimonio della nostra adoptione, la entrata nel regno di Dio et molte altre belle cose», [Vergerio], *Del battesimo*, c. A3v.– viene almeno il sospetto che non si dovette trattare proprio di due parole due.

meno lo stesso sermone. La differenza principale era però un'altra: le prima erano «pubbliche»,¹³¹⁵ pronunciate cioè, idealmente, di fronte all'intera comunità; le seconde, al contrario, erano tenute per gruppi più ristretti, sebbene in certe occasioni – come alcuni funerali (§ 3.III.ii.) – i numeri dei presenti dovevano avvicinarsi molto a quelli assoluti delle congregazioni.¹³¹⁶ La differenza tra i due tipi di sermone era resa manifesta dal diverso luogo da cui erano tenute le prediche: solo le prime infatti erano pronunciate «in pergamo».

Il pulpito – altrimenti noto come pergolo o pergamo – era luogo che assunse presto un significato e una valenza speciali per i riformati, proprio perché lì, e solo lì, l'eletto dalla comunità esercitava pienamente il «ministero Evangelico» ordinato da Gesù e che consisteva per l'appunto nella «predicazione pura» del Vangelo.¹³¹⁷ Dal pulpito, come già si è visto (§ 2.II.ii.), venivano comunicate notizie di particolare importanza per la chiesa, mentre solo col ministro assiso «in pergolo» dovevano avvenire le ammende pubbliche dei fedeli peccatori pentiti.¹³¹⁸ Nel 1567 la chiesa di Mossini si lamentò invece per le parole di critica rivolte ai parrocchiani da Scipione Lentolo, al tempo loro ministro: «tanti asini allevati tra le bestie». A ferirli non doveva essere la critica in sé, costoro non avevano difficoltà infatti ad ammettere d'essere «zapatori e peccorari», si dispiacevano invece che ciò fosse avvenuto in presenza di «forastieri» e, soprattutto, «nella publica predica in pulpito».¹³¹⁹ Il significato simbolico del pulpito per i riformati pare confermato poi dagli sforzi fatti dai protestanti della regione per impedirvi l'accesso a religiosi cattolici in visita¹³²⁰ o alla ferrea opposizione dei sindaci evangelici, sul finire del secolo, perché venissero impiegati i soldi del comune di Sondrio al fine di riparare il pergolo (idolatrato) della pieve cattolica, «qual sta per dar zoso»,¹³²¹ così come da certe scelte, che è difficile ritenere casuali, della violenza confessionale: l'attentato nel 1572 al ministro di Mello Lorenzo Soncino venne perpetrato mentre costui era assiso sul pergolo;¹³²² durante il *pogrom* del 1620 la testa mozzata del

¹³¹⁵ «publiche prediche» è del resto espressione coeva: si veda ad esempio Zucchini, *Riforma e società*, p. 63.

¹³¹⁶ Il sermone è una di quelle poche cerimonie che merita l'annuncio con le campane Sondrio] «Le campane delle quali [si] servono ancora li contrarii [i.e. i protestanti] per li morti, predica et catechismo», *VPAr*, p. 505.

¹³¹⁷ Cfr. ad esempio Florio, *Apologia*, c. 51v.

¹³¹⁸ «Quando una persona farà emenda publica, doppo la predica subito si presenterà dinanzi al ministro avanti che egli venga giù del pulpito e stanco in piedi con la testa scoperta, confessarà humilmente il suo peccato e ne chiederà perdono», *APRB*, libro 4, c. 8v.

¹³¹⁹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹³²⁰ Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 26, 137. Già Vergerio però aveva espresso il fastidio per questi cattolici che usano pergami non loro Vergerio, *Retrattatione. Riformata e ristampata*, cc. [Cvi]v-[Cvii]r.

¹³²¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 290. Questo caso e il precedente sono supportati e diventano più facilmente comprensibili avvedendosi che i riformati ritenevano idolatriche le prediche cattoliche. Si veda al riguardo cosa Giovanni Tuana riportò andasse dicendo l'evangelico malenco Tommaso Chiesa «idolatrata nedum vera esse, quae a pontificiis sacrificulis profferrentur», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 57.

¹³²² ZBZ, *Wickiana*, F 21, cc. 83v-84r, Thobias Egli a Heinrich Bullinger, Coira, 18 febbraio 1572, *ivi*, *Simleriana*, S 125, c. 140.

pastore Antonio Basso fu collocata sul pulpito della chiesa evangelica di Tirano prima di essere variamente canzonata con l'invito a scendersene finalmente.¹³²³

Il sermone era volto a proclamare la Parola il che voleva poi dire spiegarla. Pur con occasionali ma precise eccezioni (di cui si dirà), si avanzava in una *lectio continua* di un libro biblico, un verso o un paio di versi alla volta.¹³²⁴ L'esegesi consisteva nell'interpretarli affiancandoli ad altri rimandi biblici, ma a giudicare dagli scritti (polemici) degli esuli italiani è assai probabile che si menzionassero a mo' d'autorità anche i Padri (ma non mancavano neppure autori dell'era apostolica, come Flavio Giuseppe) e quindi i teologi riformati coevi. Era comunque il messaggio evangelico nella sua «purezza» ad avere lo spazio maggiore. Il sermone non era l'occasione infatti per sfoggi di eloquenza o di erudizione, e sacra e profana, ma doveva risultare di immediata comprensione anche agli incolti. Vergerio, dopo aver affermato in polemica coi cattolici «so molto bene che voi solete dire le dipinture essere i libri degli ignoranti» assegnò questo compito proprio ai sermoni: «Il vero libri di chi non sa leggere debbe essere la predicatione dell'Evangelio, questa, questa bisogna che ci dipinga Iesu Christo con tutti gli suoi lineamenti, et tutta la sua gran bontà, et carità, et non la mano d'un pittore o scultore».¹³²⁵ È da sottolinearsi la dimensione cristologica del sermone come era intesa dall'ex-vescovo. Al solo Nuovo Testamento, piuttosto che all'Antico (o alla Bibbia nel suo insieme), fece riferimento anche Alfoso Conradi quando ricordò che «Ecclesia Evangelii luce perfundatur».¹³²⁶ Non si trattava del resto di una pure lezione di esegesi, al contrario i ministri affrontavano problemi di morale e di attualità, ma non mancava neppure l'occasione per stigmatizzare episodi precisi, a patto che se ne tacesse il peccatore.¹³²⁷ Volto a rinnovare, «eccitare», le fede lo presentò invece Alessandro Trissino: «E quantunque la fede sia dono di Dio – scrisse a quei fratelli d'Italia cui era presclusa l'andata alla predica – e che onnipotentamente potesse senza altro eccitarla ne nostri cuori, nondimeno usa questo seme benedetto della predicatione della sua parola per produrre in noi questo preziosissimo frutto della fede, con la quale sola comunichiamo di Gesù Cristo e di tutti li suoi tesori, come ben dice S. Paolo, che la fede è dell'udire la parola di Dio, siccome per contrario chiaramente l'esperienza dimostra quanti errori ed eresie siano tra di voi per essere privi di questo santo ministero».¹³²⁸

¹³²³ «anzi tagliarono ad esso Basso la testa, et la portarono nella Chiesa, et la posero sopra il pergolo, dove per innanzi solea predicare, con sommo disprezzo dicendo “Cala a basso, Basso, cala a basso, c’hai predicato assai etc”», [Waser], *Vera narratione*, p. 15.

¹³²⁴ Cfr. «Il martedì subseguente, predicando [...] nel primo cap. de gli atti [...]. Il mercoledì et giovedì, continuando il ditto testo [...]. Il venerdì poi, seguitando pur il medesimo testo», Zucchini, *Riforma e società*, pp. 65-66.

¹³²⁵ Vergerio, *Delle statue et immagini*, p. 12.

¹³²⁶ Conradi, *In Apocalypsim*, p. 21.

¹³²⁷ Lentolo, ad esempio, predicherà, fra le altre cose, sui rapimenti, su episodi di prostituzione, sull'appropriazione indebita di una vigna altrui, sul riposo domenicale: Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 202-203. Si veda anche quanto dirà Martinengo dell'ultima predica di Mainardi prima della morte: «Mane eiusdem diei convocatis fratribus sermonem habuerat eximium cuius summa haec est: in ea doctrina ut persisteremus, quam ipse per viginti annos praedicasset; esse enim tutissimam saluberrimamque, utpote quae puro dei verbo niteretur». Si veda la lettera di Johannes Fabricius a Heinrich Bullinger, Coira, il 9 agosto 1563, *BuKG*, II, p. 452 num. 529.

¹³²⁸ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 101.

Centro della vita della comunità, il sermone era assai partecipato da parte di quei fedeli che del pastore erano il gregge, ma che erano pure i suoi datori di lavoro. Questo interessamento prendeva forme diverse: riguardava ad esempio quali libri dovessero essere oggetti di predicazione («non vole compiacere – ci si lamentava a Chiavenna a metà anni '60 – al voler della Chiesa in predicare il Testamento Nuovo»; evidentemente soffermandosi solo sull'Antico),¹³²⁹ ma toccavano pure i contenuti, le forme e financo la *performance*. Sempre a Chiavenna ci si lamentò così che Zanchi «usa molte volte delle parole disoneste nel predicare et a piena bocca, possendo dire il medemo con vocaboli assai più modesti» e quindi che «nelle sue prediche usa se non voci ebreë, greche et latine». Non erano semplici brusii dal fondo delle panche; di quest'ultima rimostranza si fece carico il concistoro che ammonì formalmente il ministro, sebbene senza successo.¹³³⁰ Zanchi, che non smise, avrebbe tanto insistito con quelle sue pedanti precisazioni «per ambizione»,¹³³¹ o così ritenevano quei suoi parrocchiani i quali avrebbero invece preferito, pare lecito dedurne, quella forma “semplice” che si voleva d'origine apostolica. Questo sfoggio del ministro si innestava del resto sulla profonda, radicata, avversione di molti – e forse i più – evangelici verso l'impiego in chiesa di lingue diverse dall'italiano, fosse anche, si è appena visto, per termini singoli.¹³³² La questione era teologica ed era finalizzata a non ripercorrere in alcun modo, neanche per pochi passi, la via presa dai cattolici con l'inintelligibile messa.¹³³³ Oltre a queste questioni c'erano modi di fare, e stili di predica, che disturbavano le congregazioni. Sempre Chiavenna si lamentò così «non sa allegare i testi della Sacra Scrittura sul pergolo se non piglia il libro nelle mani et con consumare tempo in voltare de foglii et alle volte con legere quasi un capitolo intero»,¹³³⁴ con una pratica ammissibile nel dialogo esegetico a due, non nella predicazione pubblica,¹³³⁵ quando al contrario erano le poche, e nude, parole della Scrittura a dover emergere. Modi e stili potevano del resto suscitare apprezzamenti, se non veri e propri entusiasmi – Guarnerio Castiglioni, scrivendo a Camillo Sozzini del 1565 inviava così i propri saluti anche al ministro di Piuro, Girolamo Turriani, e aggiungeva «delle cui prediche ve ne ho invidia»,¹³³⁶ mentre la Breseña, si sapeva, aveva fatto «venire a Chiavenna uno predicator lutherano il quale si dimanda Simone

¹³²⁹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹³³⁰ «contro l'ammonitioni de seniori», Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹³³¹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹³³² È il caso, ad esempio, dell'uso del *kyrie eleison*. Domandava al riguardo Agostino Mainardo: «Se fosse un predicator Italiano, il qual predicasse a gl'Italiani, che non intendono il parlar tedesco, & parlasse tedesco, non stimarebbono esser truffati gli auditori da tal predicatore?», [Mainardo], *Annotomia della messa*, c. 13v.

¹³³³ «Christo administrando la cena con gl'Apostoli usò parole comuni a quel paese; è di qui nasce che Paolo [*marg* 1 Cor. 14] ordina che ne la chiesa si parli in *lingua intesa da tutti*, a ciò che il popolo possa rispondere Amen. E voi ne la vostra Messa, come ne gl'altri uffizii, non usate che lingua latina intesa da pochi: e non di meno volete che essi confermino col dire Amen quello che non intendano», Florio, *Apologia*, c. 41r.

¹³³⁴ Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹³³⁵ Si cfr. a questo riguardo il caso del dialogo tra il ministro Tommaso Casella e il curato Bernardino Cornacchia, poi alla base della disputa di Piuro. Dopo che il pastore «recitato memoriter contextu Evangelico», successe che il sacerdote Cornacchia «Casellam in Biblis, qua sibi afferenda curarat, locos Scripturae inquirentem irridebat», StAZ, E II 449, cc. n.n.

¹³³⁶ *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, p. 119.

Fiorile [...] *perché diceva che gli piaceva più*¹³³⁷ – ma anche come esitazioni e dubbi. Sul finire del secolo Scipione Lentolo si mise a cercare un candidato adatto a succedergli a Chiavenna. Conversandone per lettera con Scipione Calandrini, amico fraterno e ministro a Sondrio, gli scrisse che «Nella scuola si potrebbe lasciar Messer Hercole, che già lo fa, ma non è buono per lo resto a giudicio della chiesa e mio», dove è da sottolineare come delle doti di costui si fosse discusso anche con «la chiesa». Sempre nella medesima occasione poi, vagliando un altro candidato (che al tempo viveva a Ginevra), Lentolo chiosò: «Non so come fosse per riuscire nella predica»; la predica, per i due esertissimi ministri, non era semplice questione di dottrina, e neppure di bravura, ma implicava anche una capacità di riuscita, di effetto, che non poteva essere valutato a priori e che invece molto aveva a che fare con la specifica congregazione che avrebbe impiegato il predicante.¹³³⁸

Zanchi, che per citare dalla Bibbia doveva prendere «il libro nelle mani» e «consumare tempo in voltare de foglii et alle volte con legere quasi un capitolo intero» evidentemente predicava a braccio. Non fu il primo, né il solo. Di una diffusa pratica prettamente orale rende testimonianza ad esempio anche l'epistola prefatoria di Guido Zonca a un opuscolo vergeriano del 1552.¹³³⁹ Per gli anni immediatamente successivi siamo meno informati e però vari indizi e alcuni rinvenimenti archivistici mostrano invece, almeno sul finire del '500, l'imporsi della pratica di un testo regolarmente redatto per tempo e letto dal pulpito. La piccola collezione di sermoni manoscritti di mano del ministro di Castasegna recentemente rinvenuta – datata agli anni immediatamente successivi il periodo che ci interessa – permette di stimare la durata della predica in una finestra tra i 20 e i 40 minuti (con quelle da 20 riservate alle funzioni infrasettimanali).¹³⁴⁰ La preparazione dei sermoni doveva richiedere non poco impegno ai ministri, e non stupisce quindi di trovare nelle loro biblioteche, anche in quelle dei più poveri e meno culturalmente solidi, tutta una serie di strumenti e di supporti esegetico-pastorali. La scarna biblioteca di Ippolito Rossi, esule marchigiano e ministro a Prata, includeva del resto «un libro scritto de man d'esso testatore dimandato Armonia evangelica». ¹³⁴¹ Che Rossi – alieno non solo da velleità intellettuali ma anche dalla disputa religiosa; non partecipò infatti a quei dibattiti pubblici che si

¹³³⁷ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 708v.

¹³³⁸ Si ricordi a questo riguardo che non mancarono i casi di ministri chiamati da lontano. Specialmente nel loro caso doveva risultare impensabile quella predica di prova, tipica invece a Ginevra: Vergerio, *Epistola*, p. 13.

¹³³⁹ «Questo a me pare bellissimo modo, et utile et fruttuoso molto, cioè quando un ministro dell'evangelio ha predicato una verità, et ha presentato che da essa alcun papista si ha voluto prender scandalo, et metter seditione, che esso predicatore *sparga fuori arditamente disteso in scrittura ciò che egli ha nel pulpito detto*, et ne faccia giudici le chiese, mostrando di non haver insegnato cosa, la quale non possa stare al martello delle sacre scritture: et tanto mi è questo modo piaciuto, che havendo un nostro fratello in una tale occasione scritta, et data a leggere ad alcuni questa poca cosa che qui vedrete, io ve n'ho voluto far una copia, et sino in Trieste mandarvila», Zonca, *A M. Odorico Theofanio*, in Vergerio, *Delle statue et immagini*, p. [3]. Ma si veda poi che dice Vergerio all'inizio di questa sua predica non predica, tra cui «A xv d'agosto [...] io predicai in una terra di Val Bregaglia chiamata Bondo [...]. Or in questa predica io gridai molto contra le idolatrie (come soglio sempre) [...]. Adunque io voglio in queste poche carte ad amendue costoro rispondere», *ivi*, pp. 5-6.

¹³⁴⁰ AAA, *Famiglia Pedroni*.

¹³⁴¹ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115.

tennero, con lui in vita, tra ministri cattolici e sacerdoti cattolici proprio in Valchiavenna¹³⁴² – avesse composto da sé un simile volume è difficilmente spiegabile se non in nome dei bisogni della predicazione. Anche il ben più competente Scipione Lentolo, del resto, aveva postillato la propria bibbia personale per favorire il rinvenimento di passi paralleli.¹³⁴³ Sempre il napoletano, fra l'altro, non disdegnava la consultazione di supporti visivi – stampe ginevrine di *realia* biblici – per preparare la predica.¹³⁴⁴ L'agguerrito Florio, dalla sua, aveva redatto una «raccolta di luoghi de le scritture Sante».¹³⁴⁵ Più in generale, anzi, buona parte dell'esegesi praticata, e data in stampa (o fatta circolare), dai ministri della regione è presumibilmente da intendersi come concepita per favorire la preparazione dei sermoni: che l'incolto Vergerio scrivesse un commento – genere lui altrimenti ignoto – a San Paolo non si spiega certo immaginandolo improvvisamente interessato a entrare in dialogo con Lefevre d'Etaples o Wolfgang Musculus. La cosa è tanto più evidente quando ci si accorga che esso venne fatto circolare proprio nella regione, presumibilmente senza essere mai passato dalle presse.¹³⁴⁶

L'importanza data alla preparazione autonoma dei sermoni è tanto più chiara quando si leggano le critiche dei riformati alla ben attestata pratica cattolica di attingere, per le poche prediche da loro tenute, a manuali a stampa.¹³⁴⁷ Michelangelo Florio non ebbe esitazioni così a riconoscere l'usanza e a stigmatizzarla pubblicamente: «La tua lettera poi per 16 o 17 versi contiene al mio giudizio la terza parte de la predica del piovano Arlotto, che non l'intendeva ne lui ne il suo popolo».¹³⁴⁸ Ciò non implica però che da parte protestante non si facesse lo stesso, magari, ecco, in maniera meno smaccata; la questione del contendere, se vogliamo fidarci di Florio, era anzitutto quella di rendere comprensibile e accessibile a tutti ciò che si trovava in quei testi. Sempre la piccola biblioteca di Ippolito Rossi (quattordici testi, bibbie incluse) includeva anche due raccolte di prediche: «il Piovano», d'origine ginevrina,¹³⁴⁹ e «le prediche di Bernardino Ochino». La presenza di quest'ultimo testo non può che stupire, visto che nella regione si fu ben edotti dello scontro con Bullinger e del suo inserimento nelle liste dei pericolosi eterodossi;¹³⁵⁰ dell'ortodossia di Rossi è però assai difficile dubitare visti gli strettissimi legami con Lentolo e con la chiesa di Chiavenna. Quel libro – che assai difficilmente poté trovare in Valtellina e che forse venne comprato a Zurigo nella medesima occasione in cui si procurò un

¹³⁴² Cfr. Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 76-80.

¹³⁴³ Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 201-204.

¹³⁴⁴ Zuliani, *Experiencing Chance*, p. 203. Ma si veda anche, più nel dettaglio, *infra* § 3.VI.i.

¹³⁴⁵ Florio, *Apologia*, c. 68v.

¹³⁴⁶ «La parafrasi sopra le pistole de San Paolo del Vergerio», ASSo, *Notarile*, b. 1654, notaio Giorgio Girardon, inventario dei beni di Giovannino Zambonardi, 9 dicembre 1588, c. 508r. Pare a chi scrive un'opera dello stesso tenore la *Gramatica Christiana* di Paolo Gaddi, pure presente nella piccola biblioteca di Zambonardi e ugualmente nota per aver circolato nella regione (Pastore, *Nella Valtellina*, p. 96 e n. 103: per l'identificazione dell'autore si veda *supra* §).

¹³⁴⁷ Per l'uso dei cattolici di leggere le prediche, non di comporre, paiono indicative le «spese ordinarie» di Nicolò Rusca per acquistare «*Libri per le continue prediche, dispute, decisione de casi et cetera*», *VPAr*, p. 509.

¹³⁴⁸ Florio, *Apologia*, c. 76v.

¹³⁴⁹ *Il Piovano, cioè sedici sermoni, composti da messer Vittor de Popoli Piovano di san Germano sopra 'l Catechismo Romano*, [Ginevra, Jean-Baptiste Pinereul?], 1580.

¹³⁵⁰ Si vedano le splendide pagine di Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 111-169.

paio di occhiali da vista?¹³⁵¹ – pare da spiegarsi solo dalla necessità del ministro di disporre, come appunto i sacerdoti cattolici, di esempi già pronti da cui attingere al momento di preparare i propri sermoni. Stesso uso doveva avere così l'ortodossissimo «Pievano» e, dopo averne tradotto dei pezzi, un terzo volume che lo spiantato esule aveva deciso d'acquistare, un «libro di Dionisio Cartusiano», quasi certamente un suo omeliario.¹³⁵² Non stupirebbe fosse d'origine ministeriale anche quel «libro di luterò qual contiene le prediche credo io di tutto l'anno» che nel 1584 verrà consegnato da un convertito protestante al sacerdote Ambrogio Moresco dopo la visita in Mesolcina di Carlo Borromeo.¹³⁵³ I modelli più frequentati dovevano essere del resto quelli ginevrini, tanto più che addirittura dall'Italia ci si recava sul Lemano «per portar via una scorpacciata di prediche».¹³⁵⁴ Vi erano, del resto, testi locali, prodotti direttamente in Rezia. Non mancano infatti i sermoni dati in stampa autonomamente, o in appendice ad altri testi, da parte di ministri attivi nella regione. Lo fece, ad esempio Agostino Mainardo il quale del resto, sappiamo grazie a Gessner, già nel 1549 aveva messo assieme una intera raccolta di sermoni che ci si aspettava sarebbero andati presto in stampa.¹³⁵⁵ Ciò non avvenne ma, date le abitudini di lettura della zona (§ 3.VI.i.), è più che probabile che essa circolò manoscritta, specialmente tra gli altri ministri.

a. *Gli altri sermoni.* I sermoni tenuti in occasione della cena, quindi quattro volte l'anno (§ 3.II.ii.b.), rappresentavano quasi certamente uno iato nella *lectio continua* dei testi biblici e dovevano avere caratteristiche tutte particolari per il loro concentrarsi cioè, necessariamente, sull'istituzione del sacramento e, con ogni probabilità, sul significato tutto diverso di questa cerimonia rispetto alla messa cattolica. Presumibilmente a questo scopo il solito Ippolito dei Rossi s'era procurato l'*Anatomia della Messa* di Mainardo e la traduzione di un trattato di Viret circa «la differenza et conformità della santa Cena di nostro Signore, et della Messa». Sempre l'*Anatomia* includeva del resto in appendice anche un pratico «Sermone della Eucharistia» da potersi utilizzare in queste occasioni e non stupirebbe, e anzi ci si aspetterebbe data la circolazione grigiona di queste stampe ginevrine, che si potessero impiegare anche i *Due sermoni fatti nel tempo che si celebra la santa Cena del Signore* stampati a Ginevra da Nicolò Balbani nel 1564.¹³⁵⁶ Considerando che a Ginevra la chiesa italiana era una sola (per le cui necessità sarebbe bastato quindi il manoscritto) e che la lettera prefatoria era datata «da Geneva» (rendendone pertanto ardua la circolazione italiana in tempi di censura oramai assai efficiente) pare anzi probabile

¹³⁵¹ «duoi para ochiali di vista curta con le sue casse e 3 pezzi non armati comprati a Zuricho per un tallaro il paro», Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115.

¹³⁵² Si cfr., per l'importanza di Dionigi Certosino: K. Emery jr., *Denys the Carthusian and the Invention of Preaching Materials*, «Viator», 25 (1994), pp. 377-409.

¹³⁵³ «Un catolico mi ha reso un libro di luterò qual contiene le prediche credo io di tutto l'anno perché è molto grande et dice costarli tre talleri, lo voleva rimandar a vendere, per degni rispetti non gli l'ho permesso», Ambrogio Moresco a Carlo Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), p. 22.

¹³⁵⁴ Cit. in Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 63.

¹³⁵⁵ «Augustini Mainardi qui annos iam aliquot Clavennæ concionatur sermones Italice, nondum editi», C. Gessner, *Partitiones theologicae*, Tiguri, Christophorus Froschouer excudit, 1549, c. 38r.

¹³⁵⁶ N. Balbani, *Due sermoni fatti nel tempo che si celebra la santa cena del Signore. Il primo sopra 'l decimo capo a gli Hebrei cominciando dal versetto undecimo infin al vigesimo quarto. Il secondo sopra 'l quarto capo dell'Epistola a gli Efesi cominciando al versetto undecimo infin al decimo settimo*, [Ginevra], Appresso Oliviero Fordrino, 1564.

che la Rezia delle chiese italofone fosse il principale, se non unico, mercato cui avessero dovuto pensare coloro che decisero di investire denari in questa pubblicazione. Testimonianza della redazione di simili sermoni è fornita anche dalla biblioteca ereticale di Vittore Soranzo ove si trovava un manoscritto «Sermone da fare nel celebrare la cena del Signore», altrimenti non identificato, che si sarebbe tentati di ritenere d'origine grigiona, ma, se così non fosse, sicuramente esiliaca.¹³⁵⁷

Delle prediche che si tenevano a battesimi, funerali e sul letto di morte degli ammalati si dirà a suo tempo. Qui preme ricordare però anche altri sermoni straordinari che si pronunciavano – fatto significativo della loro importanza – «in pulpito». Sebbene non se ne abbia attestazione diretta, tutto lascia intendere che un ministro invitato a questo scopo predicasse in occasione dell'insediamento di un neo-eletto e della sua presa di possesso della chiesa (§ 3.I.i.c.). Sappiamo invece per certo che i ministri rincuorassero, o sferzassero, i fedeli in occasione di eventi ritenuti di straordinaria importanza. Di questo genere paiono, ad esempio, i sermoni che «di predicatori Luterani predicavano pubblicamente in pulpito» alla notizia dell'arrivo di San Carlo in territorio retico, presumibilmente in concomitanza con «pubbliche orationi» dettate dall'imminente pericolo (§ 2.II.iii.).¹³⁵⁸

b. *La lingua*. Il problema della lingua usata dai ministri è questione non limitata al solo sermone, ma che certo nel sermone si poneva in modo più lampante perché, lì, essa trascendeva dalla sua dimensione formulare e non poteva risolversi, o venire ignorata, affidandosi ad aspetti meramente mnemonici.¹³⁵⁹ Lungi dal tempo in cui l'impiego liturgico di una lingua, con la sua conseguente normalizzazione, sarà occasione anche nel mondo protestante per tentare d'imporre una variante linguistica su un'altra,¹³⁶⁰ i riformatori attivi in Rezia nel '500 non rivendicavano nelle loro chiese l'uso di una parlata specifica, e neppure dell'italiano in quanto tale, ma della «lingua intesa da tutti»,

¹³⁵⁷ Terza *confessio* di Vittore Soranzo, *PSo*, I p. 407 (ma cfr. anche Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 232). La provenienza era bolognese ma, dato il carattere informale e familiare della cena come celebrata in Italia (cfr. Zuliani, *Italian-speaking Protestants*), pare assai improbabile che fosse un prodotto di redazione peninsulare.

¹³⁵⁸ Nicolao a Marca, cancelliere di Musocco, a Borromeo, Roverendo, 10 gennaio 1584, Boldini, *Documenti*, 30 (1961), p. 198.

¹³⁵⁹ Franco Pierno (*La Parola in fuga*) ha recentemente studiato in gran dettaglio la questione della lingua affrontata dai protestanti italiani che, operanti fuori d'Italia e a favore di gruppi assai eterogenei per origine, fronteggiarono al momento di scegliere come scrivere. Lo studioso ha convincentemente mostrato l'emergere di una forma standard letteraria. Alle stesse conclusioni, ma per via d'ipotesi, era giunto anche Sandro Bianconi limitandosi alla sola Bregaglia: Bianconi, *Lingue di frontiera*, pp. 100-105.

¹³⁶⁰ Il miglior esempio è quello norvegese, data lì la presenza di due varianti vive, *båkmal* e *nynorsk*. Per l'introduzione di quest'ultima si veda A. Aure, *Prestar som talar nynorsk. Stutte livssogor med ei innleiding um norsk maal i kyrkja*, Risør, Forlagt av Erik Gunleikson, 1924; un quadro d'insieme e un bilancio si trova in J. Bondevik, *Og ordet vart nynorsk. Soga åt den nynorske bibelen*, Bergen, Norsk Bokreidningslag, 2003. Risulta però utile il confronto anche con il caso dell'*afrikaans* (anche per il perdurante valore identitario, tra i nazionalisti delle ex-repubbliche boere, del nederlandese ieratico, sopravvissuto nella regione quasi solo nell'uso liturgico): P. J. Nienaber, *Die geskiedenis van die Afrikaanse Bybelvertaling. en 'n Hoofstuk oor die vertaling van die Psalm- en Gesangboek en die Formuliere*, Kaapstad, Blomfontein en Pretoria, Nasionale Pers, 1934; P. J. Strauss, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk en die Afrikanervolk kerkordelike verwoord*, «Stellenbosch Theological Journal», 2 (2016), pp. 447-465. (e la bibliografia ivi citata).

qualunque essa fosse.¹³⁶¹ Così facendo, costoro spostavano l'accento – rispetto al latino dei cattolici – dalla lingua dell'officiante a quella dei fedeli. Al contempo essi aprivano anche la porta, almeno in teoria, alla richiesta che si parlasse una variante specifica di italiano regionale, se non addirittura il dialetto della zona, o del paese. Giovanni Tuana diede un quadro della situazione linguistica della Rezia italofona che è riduttivo chiamare frammentario: «Sermone utitur Italico, non quidem Hetrusco atque limatiore, sed vulgari Insubrico; nec idem universae regioni accentus: suus cuique pago est».¹³⁶² Delle difficoltà a capire i villici insistono del resto vari documenti della mano di religiosi cattolici di passaggio nella regione.¹³⁶³ Non si può escludere così che i tantissimi ministri stranieri – provenienti e dall'Italia e dall'Engadina – appresero il dialetto locale per poi usarlo nelle occasioni di incontro con i membri meno istruiti delle loro congregazioni, specialmente nel cosiddetto “dialogo informale” (§ 3.III.iv.); del resto, il fatto che nelle visite casa per casa fossero accompagnati da membri del collegio (§ 3.III.iii.), dove prevalsero sempre i locali, li avrebbe forniti di interpreti, almeno in quei casi, estremi, in cui l'intercomprensione fosse risultata impossibile. I documenti giunti sino a noi, del resto, non tramandano episodi del genere. Né si hanno attestazioni di utilizzo del dialetto dal pulpito: tacciono al riguardo i resoconti fatti di fronte all'Inquisizione, e sono in italiano tutti i sermoni giunti sino a noi – a stampa e non – prodotti per essere letti nelle chiese della zona. La presenza dei locali nelle assemblee, del resto, era controbilanciata da quella dei protestanti originari dell'Italia (da ogni regione d'Italia), gli stanziali anzitutto, ma anche i molti di passaggio: la partecipazione degli uni e degli altri doveva così favorire la ricerca di una *koiné*, in quanto «lingua intesa da tutti», non di particolarismi campanilistici. La cosa è tanto più significativa qualora si guardino quelle zone che potrebbero apparire ai nostri occhi marginali (e quindi più inclini a conservare gelosamente la propria parlata), come la Bregaglia o la Val Poschiavo, ma che erano purtuttavia attraversate dalle frequentatissime vie che conducevano ai valichi alpini. A ben vedere però proprio l'uso veicolare del dialetto – con l'esclusione, forse e tutt'al più, di alcune piccole sacche nei villaggi agricoli del fondovalle¹³⁶⁴ – non fu mai una necessità per gli evangelici locali, e se mai si ebbe, essa andò sicuramente stemperandosi col passare dei decenni. La Riforma stessa infatti, al di là delle prediche, favorì la conoscenza, non solo passiva, dell'italiano: col catechismo, in forma dialogica, obbligatorio per bambini e bambine (e i suoi strumenti scritti di supporto), e quindi con la lettura personale della Bibbia, prescritta a tutti gli evangelici, senza differenza di genere o classe sociale (§ 4.III.v.). Che l'italiano – un italiano anche letterario, ma scevro di toscanismi¹³⁶⁵ – fosse conosciuto, e compreso, sostanzialmente a ogni livello non lo attesta solo la grandissima circolazione di

¹³⁶¹ Florio, *Apologia*, c. 41r. Si veda del resto anche quanto scrisse Trissino: «qui [alle cerimonie cattoliche in Italia] contra l'espresso comandamento di Dio si parla in lingua non intesa», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 83.

¹³⁶² Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 64-65. Per il diffondersi del mito dell'origine etrusca dei retici si veda, per una prima introduzione, Head, *Jenatsch's Axe*, p. 42.

¹³⁶³ Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 129, 134, 138.

¹³⁶⁴ Il livello di istruzione – secondo il ben noto “paradosso alpino” – cresceva con l'altitudine ed era specialmente forte in tutte quelle aree di cui era caratteristica l'emigrazione stagionale (e dove più marcata fu la presenza protestante): Masa, *Fra curati cattolici*, p. 83 e n. 61 (con abbondanti ulteriori rimandi bibliografici).

¹³⁶⁵ Pierno, *La Parola in fuga*, pp. 19-63.

opere religiose a stampa, ma anche la notizia di come alcuni volumi fossero letti ad alta voce, e perfettamente compresi, «in triviis et tavernis» del luogo.¹³⁶⁶ La cosa smette di stupire però quando si ricordi come le scuole elementari, ben diffuse – e nelle quali presto si impegnarono pure gli stessi ministri (§ 3.V.ii.a. & 4.III.iv.c.) – l'italiano fosse la principale materia d'insegnamento. Le scuole risultarono così decisive per diffondere la conoscenza, attiva e passiva, della lingua, sebbene non del toscano letterario, ma di quell'«italiano popolare» su cui ha scritto pagine preziose Sandro Bianconi.¹³⁶⁷ Non lo si insegnava per comporre sonetti, ma perché era quello un fondamentale e imprescindibile strumento di lavoro per tutti coloro – ed erano tanti – che si procuravano da vivere viaggiando nella Penisola (non a caso, la conoscenza è particolarmente ben attestata in quelle aree dove era tipica l'emigrazione stagionale),¹³⁶⁸ o avendo maneggio con italiani che si recavano in Rezia. Se i ministri – che, si ricordi, furono sovente immigrati – conobbero un problema linguistico non fu quello della dicotomia italiano/dialetto locale, ma di parlare un italiano che, per l'accento, risultasse comprensibile alle assemblee. La cosa dovette risultare particolarmente sentita per coloro che non provenivano dall'Italia settentrionale (e più ancora da quella zona padano-veneta con cui erano, rispetto ai retici, più marcati i legami economici, più frequenti i viaggi e più spiccate le affinità dialettali). Esempi come quelli di Scipione Lentolo, e prima ancora di Camillo Renato, mostrano però che non si trattò di ostacoli insormontabili, almeno non sempre. Nel 1566 (o nel 1567) si imputarono comunque al bergamasco Zanchi «de tante pratiche fatte nella nostra Chiesa per voler pur via da gli occhi il detto messer Simone con questo bello pretesto et santo zelo *che non s'intendeva*».¹³⁶⁹ L'accusa, si noti, era stigmatizzata, ma non negata: l'accento del salernitano Fiorillo – chiamato a Chiavenna dalla spagnola e a lungo napoletana Bresaña «perché diceva che gli piaceva più»¹³⁷⁰ – era rimasto, dopo anni, un problema irrisolto ed evidentemente ritenuto tale da molti. Certo è, del resto, che a differenza di Renato e di Lentolo egli non giunse a Chiavenna dopo aver prima lungamente risieduto nell'alta Italia; e si è costretti del resto a notare che si avranno in seguito numeri ridotti di ministri d'origine meridionale. Comunque, facendo una notazione finale *a latere*, l'apparente vantaggio competitivo degli originari di Lombardia e Veneto non si concretizzò nella Rezia italoфона, ma in quell'Engadina di parlata romancia dove l'italiano, che era diffusamente conosciuto, non era però appreso a scuola, ma grazie alla frequentazione dei vicini poschiavini e bregagliotti, dal dialetto «insubrico» e dai frequenti viaggi veneziani.

¹³⁶⁶ Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*, p. 440.

¹³⁶⁷ S. Bianconi. *L'italiano lingua popolare. La comunicazione scritta e parlata dei "senza lettere" nella Svizzera italiana dal Cinquecento al Novecento*, Firenze e Bellinzona, Accademia della Crusca e Edizioni Casagrande, 2013.

¹³⁶⁸ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 83 e n. 61 (con abbondanti vari altri rimandi bibliografici)

¹³⁶⁹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹³⁷⁰ Costituito di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 708v.

ii. *I sacramenti*. Sul significato teologico di battesimo e cena in Rezia si discusse da subito, e poi a lungo; non si ebbero invece mai esitazioni né sul valore non sacrificale dell'eucarestia,¹³⁷¹ né sul fatto che i sacramenti istituiti da Gesù fossero due e due solamente.¹³⁷² Lo sancirono del resto le stesse autorità laiche quando, col celebre decreto del 1557, permisero ai protestanti di «usar li santi sacramenti et amministrarli come la cena del Signor e il Batesmo secondo il rito suo».¹³⁷³ La formulazione permette di accorgersi del resto come i due sacramenti fossero percepiti nel rapporto coi cattolici. La cena – con un proprio nome, mai sentito prima – permetteva di non essere accostata neppure a livello semantico con l'eucarestia cattolica. Discorso assai diverso implicava invece il battesimo, rimasto, pur con spiccate differenze culturali, identificabile con quello cattolico, e per questo separato qui da questo con un pregnante riferimento all'inedito concetto di «rito».

a. *Il battesimo*. Che nella Rezia italoфона a cavallo degli anni '40 e '50 si discusse lungamente del valore del battesimo è cosa ben nota anche a chi non si occupi nello specifico di vicende grigione non fosse altro per essere punto centrale dell'*affaire Renato* e ragione del contendere con i vari gruppi anabattisti che, presto, diffonderanno il dibattito anche all'Italia peninsulare.¹³⁷⁴ Tali questioni interessano relativamente l'argomento di questa tesi se non per ricordare che ben pochi momenti della vita comunitaria erano stati oggetto di una simile riflessione. Significativamente le fonti a nostra disposizione non mostrano oscillazioni, neppure minime, sui modi con cui il sacramento venne officiato quando dai ministri “ortodossi”, e in quegli anni e in seguito.

È grazie a un opuscolo vergeriano che disponiamo della descrizione di un battesimo così come era celebrato nelle chiese italofone retiche nel 1549 (o al più tardi nei primi mesi del 1550): «Sono pochi giorni che io vidi battegiare un fanciullo, et in somma non li fu fatto altro, se non che fu portato alla chiesa dove erano molti fratelli insieme, et questi sono quei che fanno la chiesa, et fu da lei presentato al ministro, il quale fece un sermoncello della institutione et de gli effetti del Battesimo, et disse che egli era il bagno della regeneratione, il testimonio della nostra adoptione, la entrata nel regno di Dio et molte altre belle cose, et in un tratto a quel fanciullo gettò in capo di un'acqua tolta dal fiume all'ora all'ora, et disse “io ti battezzo in nome del Padre, del figliuolo, dello spirito santo”, et lo fece portar a casa».¹³⁷⁵

Come già accennato anche tutte le altre testimonianze di cui disponiamo concorrono nel tratteggiare il medesimo quadro. Questione primaria fu quella della formula trinitaria impiegata al momento di aspergere il battezzando. Furono espliciti nel ribadirla Giulio da Milano nel 1552 («Io te

¹³⁷¹ Cfr. giusto «Christo non s'offerse su la croce con patto d'autenticare ogni giorno con nuove offerte il suo sacrificio, ma sì bene perché il frutto di quello con la predicazione de l'Evangelio, et amministrazione de la sacra cena ci fosse comunicato», Florio, *Apologia*, c. 38r.

¹³⁷² «La vera chiesa di Christo non hebbe mai che due Sacramenti, sì perché due soli n'ha ordinati Christo, cioè Battesimo et Cena dominica: sì ancora perché nessuna cosa si può dir veramente Sacramento, se non dove la cerimonia è congiunta con le promesse de la vita eterna, ovvero dove ne la cerimonia chiaramente si scorge la promessa» Florio, *Apologia*, c. 28r.

¹³⁷³ ASSo, *Manoscritti della Biblioteca*, D I, III/8, c. 45.

¹³⁷⁴ Si tratta di una questione su cui chi scrive spera di poter tornare presto. Si veda, per ora, il paragrafo *Reciproci influssi tra gli anabattisti veneti e grigionesi* in A. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969, pp. 57-64.

¹³⁷⁵ [Vergerio], *Del battesimo*, c. A3v.

battezzo ne'l nome de'l padre, de'l figliuolo, et de lo spirito santo»),¹³⁷⁶ Michelangelo Florio nel 1557, con un pregnante richiamo alla chiesa apostolica («La chiesa di Christo e degl'Apostoli non ha mai amministrato il sacrosanto Battesimo che ne la maniera e con le parole insegnategli da Christo cioè con acqua pura e con dire “Nel nome del padre, del figliuolo e de l spirito santo”»)¹³⁷⁷ e, ancora quindici anni dopo – precisando che questa era la «vera forma del battesimo» – Alessandro Trissino: «s'amministri secondo l'ordinazione di Cristo con la semplice acqua nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo».¹³⁷⁸ Giovanni Battista Paravicino, un quarantennio dopo, ci mostra invece come qualcuno aveva nel mentre sollevato la questione di quante volte si dovesse aspergere il bambino, da lui ritenuta un *adiaphoron*, a differenza sempre della formula trinitaria: «Quale è il rito? Che quell'acqua sia sparsa (o con una o con tre aspersioni importa poco) sopra'l capo della persona che altri vuol battezzare, con pronontiare le parole dell'ordinazione, N. Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito santo».¹³⁷⁹ Nello stesso passo egli indugiava anche sull'acqua «Che acqua bisogna sia questa? Acqua commune, ma pura, cioè netta et semplice, cioè senza mistura di altre cose, per significare la purità del signor Giesù Christo e la sufficienza del merito e virtù sua a salvare, senza mescolamento concorso et adiumento di altre cose in compagnia».¹³⁸⁰ Ritorna qui, l'immagina dell'«acqua semplice», già di Trissino e di Vergerio («questi ministri batteggiano all'antica, come hanno fatto i lor vecchi, cioè come fecero gli apostoli, usano l'acqua semplice et la parola semplice»)¹³⁸¹ Ciò implicava – come vollero esplicitare tanto Florio quanto Paravicino – la polemica contro tanto l'acqua benedetta¹³⁸² quanto le altre cerimonie tipiche di «quelli della messa» (l'unzione con l'olio santo e l'imposizione del sale *in primis*, ma anche l'esorcismo).¹³⁸³ Nella scena descritta da Vergerio l'uso di prendere l'acqua «all'hora all'hora» dal fiume – se la scena è da ambientarsi, come si ritiene, a Chiavenna, doveva essere il Mera, vicinissimo alla chiesa del Santa Maria del Patarino impiegata dai

¹³⁷⁶ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 130-131 (ma cfr. anche p. 133).

¹³⁷⁷ Florio, *Apologia*, c. 31v. Sempre per l'origine apostolica degli usi sacramentali si cfr. anche «Vieni, vieni a veder le nostre chiese e ti renderai in colpa del tuo mal credere che hai di noi, imperciocché tu vedrai il battesimo amministrarsi in quel modo a punto che da Christo fu ordinato», *ivi*, 70v.

¹³⁷⁸ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 80.

¹³⁷⁹ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. [Bvii]r.

¹³⁸⁰ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. [Bvii]r.

¹³⁸¹ [Vergerio], *Del battesimo*, cc. A3r-A3v. Ma si cfr. anche (per la questione della «pura amministrazione dei sacramenti»): «la verità della religione non si stima da cotali splendori humani, ma dallo spirito di Dio, dalla predicatione del puro Evangelio, et dalla pura amministrazione de Sacramenti: dove queste parti sono, la chiesa è santa, catholica, ortodossa, [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 9.

¹³⁸² La cosa è specificata da Florio nella continuazione del passo sopra menzionato, con riferimento alla forma del battesimo impiegata dai cattolici: «Et quella del tuo carnefice di Santi ha voluto et vuole primieramente benedir l'acqua, come se più virtù havessero le cose benedette da lui che le benedette da Dio», Florio, *Apologia*, cc. 31v-32r.

¹³⁸³ Cfr. «Tu di poi che egli ha da essere un sol Battesimo, ed il medesimo diciamo noi, ma che egli fa mestiere usarlo a punto in quel modo che Christo l'ha ordinato, e non con olio e sale: perché l'olio ed il sale sta meglio a condire una scodella di fagioli, che intono a gl'orecchi o in bocca a le creature razionali», Florio, *Apologia*, c. 86v; «Questi soli dunque sono i riti del Battesimo? Io so bene che gli antichi usitavano ancora a dare a gustare latte e mele: e oggi i papisti, sale, saliva, segni di croci, impositione de' mani, exorcismi: ma secondo le scritture (alle quali non si può aggiungere ne diminuire senza sacrilegio [...]) queste sono le sue cerimonie sostantiali», Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. [Bvii]r.

riformati – aveva indubbi richiami evangelici (il Giordano) ma serviva anzitutto a fugare ogni dubbio sul fatto che si trattasse di un’acqua speciale, neanche meritevole d’essere scelta, meno ancora custodita. Va così da sé che nei templi riformati non vi erano battisteri: non se ne menziona la fabbricazione quando si decretò la costruzione di nuovi edifici e, sappiamo, vennero rimossi là dove i protestanti avevano ottenuto l’uso di una chiesa.¹³⁸⁴ Fu probabilmente anche a causa dei riformati che, nelle chiese condivise – veniamo a sapere grazie alle lamentele dei presuli in visita – battisteri e fonti battesimali versavano spesso in pessime condizioni.¹³⁸⁵

Pur con acqua raccolta da un fiume in un secchio, e in mancanza di fonti battesimali, i battesimi riformati si officiarono esclusivamente in chiesa, senza implicare una sacralizzazione dell’edificio, ma in quanto luogo di riunione pubblica e collettiva della congregazione.¹³⁸⁶ Anche in questo caso i documenti sono unanimi. Allo stesso modo furono i soli ministri a poterli officiare. Si tratta, ancora una volta, di scelte rafforzate dalla reazione alla crisi anabattista dato che costoro battezzavano in casa e chi tra loro impartiva il sacramento fu sempre – almeno agli occhi degli ortodossi – un semplice fedele, non certo un ministro. Emblematico di come questa situazione si venne a fissare è un episodio, fra l’altro ben conosciuto: il presentarsi di Francesco Negri ad Agostino Mainardo nel settembre del 1548 per fargli battezzare «in sua fide» il suo ultimo nato.¹³⁸⁷ Si era nel pieno della crisi renatiana e Negri, pur assai più moderato, finirà a schierarsi con l’esule siciliano in questioni teologiche e a volere che si impiegasse per quel battesimo una formula diversa da quella trinitaria.¹³⁸⁸ Il bassanese però era anche, e forse soprattutto, fervente avvocato della necessità di non rompere l’unità delle chiese e così egli non battezzò da sé quel suo «infantulum», ma si presentò al ministro eletto della congregazione di cui era membro affinché fosse costui, e solo costui, a farlo. La limitazione dell’ufficio al solo ministro e l’impiego della chiesa come luogo esclusivo della cerimonia risultano chiare da una serie di altri eventi di cui siamo informati. Si noti subito come nelle lamentele circa la sospensione del ministro di Piuro, nel 1572, Mino Celsi faceva tristemente notare che, in questo modo, si finiva a «privar una chiesa pia e cristiana de la predica e de l’uso de’ sacramenti»,¹³⁸⁹ confermando, a noi, come anche in quella chiesa dalla teologia latitudinaria si fosse imposto quel modello, nato a Chiavenna, che non permetteva ad altri se non al ministro di officiare il battesimo. La

¹³⁸⁴ Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 80-81.

¹³⁸⁵ Cfr., solo a mo’ d’esempio i casi di Boalzo («Vas indecentissimum in modum avelli. Omnia prorsus desunt»), Dubino, Mello («Fons baptisimalis since ciborio transferendus sub nica. Nihil ad formam»), Mese, *VPAr*, pp. 384, 603, 604, 638.

¹³⁸⁶ Si rammenti a questo riguardo il già menzionato passo di Rasoro sul senso dei templi: «Adunque, direte, voi altri non volete che si adoprino le chiese? Anzi sì, ma acciò che in esse s’habbia a ragunar il popolo, ad udire lo evangelio, cioè la buona nuova delle nozze, et della pace già fatta tra Dio, e l’huomo, a fare la publica oratione, et ad usare i due Sacramenti ordinati da Iesu Christo. Dico che per questi effetti si debbono usar le chiese, et non perché esse siano la casa, et palazzo di Dio», Rasoro, *Sopra un libro intitolato*, c. B5r.

¹³⁸⁷ «Paucis diebus, quum ex uxore sua infantulum suscepisset, venit ad me adhibito secum teste et confessionem sue fidei de baptisino aperuit, volens, ut videbatur, infantem baptizari in sua fide», Agostino Mainardo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 22 settembre 1548, *BuKG*, I, p. 133 num. 102.

¹³⁸⁸ Si veda la continuazione della lettera «Respondi illi me baptizaturum esse infantem in nomine patris, filii et spiritus sancti et in fide ecclesie Christi, non sua», *ibidem*.

¹³⁸⁹ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 640.

Politia ecclesiastica di Gaffori mostra assai bene come le due questioni fossero connesse (e quale fosse la *ratio* che le governava): «Non si faccia battesimo – vi si legge –, né matrimonio, se non in chiesa, e se pur occorresse per pericolo di morte alla creatura battezzarla in casa, vi converrà il colegio». ¹³⁹⁰ Compito di costoro non era solo di vigilare nel mentre, ma di rendere testimonianza sulla correttezza della procedura nella prima occasione in cui la comunità si fosse riunita. ¹³⁹¹ Non si menziona la cosa, ma pare chiaro che a officiare anche quei battesimi d'urgenza dovesse essere comunque il ministro; la proibizione nella *Politia ecclesiastica* (e severa: si doveva in tal caso fare ammenda) per i protestanti di partecipare a battesimi d'urgenza cattolici officiati da levatrici non ha infatti disposizioni analoghe nei confronti dei riformati, si trattava cioè di una pratica esclusa a priori. ¹³⁹² Il catechismo della chiesa di Poschiavo dato alle stampe nel 1611 da Giovanni Battista Paravicino si esprime esplicitamente su entrambi i punti. Qui, alla domanda «Dove si deve battezzare?» si rispondeva «Nella chiesa, cioè congregazione de' fedeli, per caggione dell'oratione della chiesa, et perché il Battesimo è una solenne intrata et incorporatione in essa». ¹³⁹³ Circa invece «A chi appartiene di battezzare» il ministro sentenziava «A quei medesimi che hanno ricevuto autorità ancora di predicare la Parola, essendo i Sacramenti appendici e sigilli della Parola», ¹³⁹⁴ quindi entrava in ulteriori particolari: «Il Battesimo dunque delle persone private, e soprattutto quel dalle commari, et altre donne amministrato, non è valido? Non più che sia valida una gratia fatta da una persona privata senza commissione del principe. E perciò questa licenza, come una profanatione del sacro Ministerio fu proibita ancora dal Concilio Carthaginiense». ¹³⁹⁵

Sempre questo testo mostra un evidente irrigidimento sulla questione dei battesimi «per pericolo di morte». Domandando esplicitamente «In caso di necessità dunque, cioè di imminente morte, non potrà una persona privata battezzare?» egli non ammetteva alcuna deroga, pur confermandoci per via indiretta – proprio come la *Politia ecclesiastica* di Brusio – che l'uso di simili battesimi non dovevano essere sparito totalmente tra i riformati: «Né persone private possono battezzare in alcun modo, né bisogna fingere caso di necessità dove non è: perché la salute non dipende da quel segno, ma dal patto di Dio e della Fede». ¹³⁹⁶ La novità di Paravicino sta nella nettezza della formulazione, non nel rifiuto di quei battesimi, sempre condannati in parole e in fatti dal corpo pastorale. Nel 1570 il settimogenito di Scipione Lentolo nacque di «immaturo partu» e «vix horam fuit superstes» al punto che, scriverà il napoletano, «non potuit rite tingi». Alcuni anni dopo, nella bibbia personale che fungeva anche da libro di famiglia, il ministro vergherà circa questo bambino

¹³⁹⁰ APRB, libro 4, c. 10v.

¹³⁹¹ «e vi si congregaranno quanti si potranno della chiesa ivi alla predica, o sermone, e testimonii del battesimo», APRB, libro 4, c. 10v.

¹³⁹² «Chi terrà a battesimo figlioli de papisti, quando sono da' suoi sacerdoti battezzati, o da donne, o altrimenti secondo i riti loro, farà amenda publica», APRB, libro 4, c. 12v.

¹³⁹³ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Ciiir. Per la chiesa non come luogo fisico (oltre al tante volte ricordato Rasoro), è utile il confronto con quanto detto Vergerio nel 1549/1550: «Sono pochi giorni che io vidi batteggare un fanciullo, et in somma non li fu fatto altro, se non che fu portato alla chiesa dove erano molti fratelli insieme, et questi sono quei che fanno la chiesa», [Vergerio], *Del battesimo*, c. A3v.

¹³⁹⁴ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Cir.

¹³⁹⁵ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, cc. Cir-Civ.

¹³⁹⁶ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Civ.

l'annotazione «non dubito, quin fælix sit in Cœlum sublatuſ propter ſalutis promiſſionem a Deo patre clementiſſimo» mihi factam atque meæ poſteritati in mille generationeſ». ¹³⁹⁷ Certo è del reſto che, ſe un miniſtro dalla preparazione teologica e dalla fede ſalda come Lentolo ſi ſentiſſe coſtretto a queſte riſleſſioni – fra l'altro racchiuſe in quel *non dubito* che non vale un *certuſ ſum* – è facile immaginare le apprenſioni dei ſemplici genitori riformati di fronte alla morte improvviſa di un figlio, e il loro ricorrere, più che all'immensa miſericordia di Dio, in battesiſi «per pericolo di morte». Comunque, ſe la pratica dei battesiſi d'urgenza era ſopravviſſuta a lungo, oltre che al contatto coi cattolici ſuggerito dal paſtore poſchiavino, ¹³⁹⁸ ciò è da aſcrivere ſoprattutto al fatto che, a cauſa ſempre della polemica antianabattiſta, non erano mancate le voci miniſteriali avocanti neceſſità del battesimo viſibile non ſolo come ſegno dell'entrata nella chiesa ma come «promiſſione di vita eterna» fatta «a fanciulli [...] non meno che [...] agl'altri fedeli». ¹³⁹⁹ All'allontanarſi ſempre più da queſti anni corriſpoſe una predicazione ſempre più eſplicita. Nel 1591 ad eſempio, il chiavennasco Marcantonio Peſtalozzi, affermava all'Inquiſizione di Venezia che «Io non ho creduto che'l battesimo foſſe neceſſario, e che come un putto moriva ſenza battesimo, ſi ſalvaſſe, perché era ſantificato nel ventre della madre, e cuſi ho ſentito predicare». ¹⁴⁰⁰ *L'eſamine della S. Cena* ci tramanda alcune delle ragioni apportate quando ſi predicava ſu queſto punto. ¹⁴⁰¹ Merita però d'eſſere ricordato ſoprattutto la testimonianza di Paganino Gaudenzi che nel 1623, nella Poſchiavo poſt *Sacro macello* dove era ſtato miniſtro proprio Paravicino. Il ſacerdote informava Roma che i proteſtanti di lì «i ſuoi figlioli non ancora battezzati per non haver avuto alquanti meſi ſono Predicanti». ¹⁴⁰² La pratica ſembra aver aſſunto a quell'altezza un tratto quaſi identitario.

La Bibbia-libro di famiglia di Scipione, ove ſi hanno annotazioni circa i cinque figli che gli nacquerò a Chiavenna, permette di trarre alcune notizie ulteriori ſul modo in cui ſi officiavano i battesiſi. Secondo un modello caro a Calvino ci ſi aſpettava che il padre del bambino foſſe preſente alla cerimonia, ¹⁴⁰³ con la conſeſuenza che, nel caſo di Scipione, fu ſempre un altro miniſtro a

¹³⁹⁷ Le annotazioni ſono edite in Zuliani, *Le Valli valdeſi*, pp. 164-165 (p. 165 per la citazione).

¹³⁹⁸ Solo dal contatti coi cattolici poteva derivare il biſogno di far preſente a Poſchiavo «Che diremo dunque di quelli che adiudicano i figliuoli avanti il Battesimo morti, né all'inferno né al Paradiso, ma a un luogo che chiamano Limbo, e non gli degnano del Cemiterio de gli altri? Che fanno loro un gran torto, e moſtrano una grande ignoranza delle ſcritture, le quali non fanno mentione alcuna di limbo: ma di duoi ſoli luoghi deputati alle anime di tutte, cioè l'inferno e il Paradiso», Paravicino, *L'eſamine della S. Cena*, c. Ciiir.

¹³⁹⁹ [Della Rovere], *Eſortatione al martirio*, p. 127.

¹⁴⁰⁰ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, faſc. 59, coſtituto di Marcantonio Peſtalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n.

¹⁴⁰¹ «Se un figliuolo d'un fidele muore ſenza eſſere battezzate, che ne tenete voi? che ſia dannato o ſalvo? Havendo i figliuoli de fedeli quello che è ſignificato per il Battesimo eſteriore come delle precedenti raggioni è manifeſto: cioè, havendo il Battesimo dello Spirito, per qual cauſa ſ'eſcludeno dalla ſalute, per eſſere ſtati privi del Battesimo dell'acqua? Poi ſi deven pronontiare ſalvi come ſi ſalvavano molti de i fanciulli dei Giudei, che morivano avanti l'ottavo giorno, e non potevano eſſer circoncisi», Paravicino, *L'eſamine della S. Cena*, c. Ciiir.

¹⁴⁰² Paganino Gaudenzio a Propaganda Fide, Poſchiavo, 28 aprile 1623, Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 277.

¹⁴⁰³ Spierling, *Infant Baptiſm in Reformation Geneva*, p. 91. Non a caſo Lentolo, trattando di una figlia avuta a Chiavenna nel 1568, egli ſcriſſe che eſſo era avvenuto «me aſſente» ma ſolo perché «decumberem podagra laborans», Zuliani, *Le Valli valdeſi*, p. 165.

battezzarne i figli: prima Simone Fiorillo, poi Guido Zonca.¹⁴⁰⁴ La regolare presenza del padre è indirettamente attestata già nei primi anni '50.¹⁴⁰⁵ Il caso del figlio morto dopo neanche a un'ora dalla nascita nel gennaio del 1570 mostra del resto che era solo con questa cerimonia che i riformati imponevano il nome ai bambini: il piccolo bimbo ne rimane infatti senza. La scelta del nome, qualcosa anche su questo aspetto si impose un modello ginevrino, sarebbe ricaduta sul padrino, non sui genitori e tantomeno sul ministro officiante.¹⁴⁰⁶

b. *La santa cena*. Per quanto concerneva la celebrazione della cena, nel 1592 la *Politia ecclesiastica* della chiesa di Brusio (redatta da un ministro che aveva girato un gran numero di chiese della regione) stabiliva che «si farà almeno tre mesi una volta, cioè quattro volte l'anno». Pochi mesi prima innanzi, di fronte all'inquisizione di Venezia, il valchiavennasco Marcantonio Pestalozzi aveva raccontata che a casa sua, in «terra de Grisoni», «noi quattro volte l'anno solemo far la santa cena».¹⁴⁰⁷ Sembra insindacabile che negli ultimi decenni del secolo (Pestalozzi da vari anni mancava da casa) nella Rezia italofona la celebrazione della cena combaciasse col modello zwinglio-calvinista (ma nato specificamente a Ginevra) che fissava in quattro le occasioni in cui durante l'anno si officiava il sacramento (a Pasqua, Pentecoste, a fine estate e a Natale).¹⁴⁰⁸ I, rari, casi che non entrano in questo schema sono in realtà false eccezioni in quanto dettate dalla mancanza di ministri o dalle disposizioni di condivisione di determinati templi coi cattolici.¹⁴⁰⁹ La pratica sembra essere stata già abituale a Chiavenna negli anni '60 del secolo,¹⁴¹⁰ fatto che non stupisce visti gli stretti legami dell'importante chiesa retica con i principali centri della riforma elvetica. La cosa va però sottolineata perché i documenti di cui disponiamo, sebbene frammentari, suggeriscono che nella regione, negli anni '40 e '50 fosse stata in voga tra i riformati la pratica di una comunione frequente, non a date fisse. Danno questa impressione le trattazioni circa la cena di esuli quali Negri e Renato, così come i passi già ricordati (e aventi per riferimento proprio Chiavenna) di Mainardo e di Rasoro (oltre che una notizia di Vergerio, per quanto si riferisca a una situazione particolare come la Valtellina ancora priva di *églises dressées*).¹⁴¹¹

¹⁴⁰⁴ Zuliani, *Le Valli valdesi*, p. 165.

¹⁴⁰⁵ Oltre che al celebre episodio del battesimo del figlio di Francesco Negri si noti che, nel 1551, ciò valeva anche a Locarno: «Interdiu infantes suos ab ipsis patribus oblatos pura aqua praesentibus aliquot e fratrum numero sine formidine baptisabant», Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 270.

¹⁴⁰⁶ Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva*, p. 152; Burlamacchi, *Libro di ricordi*, pp. 126-128.

¹⁴⁰⁷ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n.

¹⁴⁰⁸ Cfr. «La Cena o comunione si fa quatro volte all'anno, nella natività, nella resurrettione, nelle pentecoste et nella prima Dominica di Settembre», Vergerio, *Epistola*, p. 12.

¹⁴⁰⁹ Cfr. ad esempio il caso di Mesocco, prima di un proprio ministro: «Alli 24 del passato morì il Podestà Zanoni, al quale gl'erano usciti l'interiora avanti che morisse, et benche spessissime volte l'habbi essortato alla conversione nella sua infirmità mandò a chiamare il Predicante di Val di Reno, qual stette qui quattro giorni, gli fece il sermone, l'accompagnò alla sepoltura, et poi la mattina seguente predicò in chiesa de heretici, et gli diede la cena con essortargli a essere fermi nella loro opinione et poi si partì», Ferrante Amico a Federico Borromeo, Mesocco, 9 maggio 1610, BAMi, G 204 inf., c. 306.

¹⁴¹⁰ Cfr. «Il giorno di Pascha si fece la Cena del Signore [...]. Il giorno della Pentecoste si fece la Cena del Signore», dal documento chiavennasco del 1567 concernente la dispute con Zanchi. Zucchini, *Riforma e società nei Grigioni*, pp. 80, 81.

¹⁴¹¹ «Et all'hora io [...] lasciato il ministerio di Vicosoprano me n'andai nella Valtellina, et nel ben mezzo (come sapete) mi posi ad habitare, et predicare, et isparger libri, et far la cena, et tutto ciò insomma che io sapea, et potea», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [A6]v.

Lo suggerisce del resto anche la definizione, seppur ambigua nella sua polisemia, di «sacramento della cena Dominica» attestata per una prima fase e poi sparita dall'uso.¹⁴¹² È però l'*Apologia* (1557) di Michelangelo Florio a fugare certi dubbi. Qui, nella parte dove egli descrive nel dettaglio la vita della chiesa di cui era ministro, l'esule informa il suo interlocutore cattolico che a Soglio «vedrai ogni due mesi celebrar la cena con gran riverenza».¹⁴¹³ Le sei celebrazioni della cena di cui dà testimonianza il passo sufficienti ad avvedersi, che il modello quadripartito non era né autoctono né originario. Il testo pare fotografare invece una fase intermedia, quando il numero delle celebrazioni era stato ridotto, e fissato, senza però arrivare ancora a quattro. A dispetto della forza di un modello ideale come Ginevra, si ritiene che ciò fu l'ennesima forma di regolamentazione – finalizzata a far convergere nei soli ministri la celebrazione dei sacramenti – in reazione alla grande crisi degli ultimi anni '40 del '500: il nemico più immediato qui sembrerebbe essere stato l'*agape* sacro di Renato e dei renatiani.¹⁴¹⁴ Anche però un Vergerio che, non più ministro, si mise ad andar per la Valtellina a «far la cena» come «sapea et potea», e cioè con una formula di consacrazione smaccatamente luterana, rappresentava l'altra estremità dei rischi che si correva nel non limitarla rigidamente a poche occasioni fisse.¹⁴¹⁵

La non redazione – o la perdita – di un libretto vergeriano nel quale egli aveva promesso ai confratelli istriani di informarli su «con quali modi tra costoro si fa la Cena, & la comunione»¹⁴¹⁶ ci priva di una fonte organica che, oggi come oggi, non ha sostituti per ricostruire «in quali modi se amministrava in queste chiese», immediatamente a ridosso della fondazione delle *églises dressées*, «il sacramento [...] della cena». Il modello comunque, *ça va sans dire*, voleva essere evangelico. Nella Rezia italofona, secondo Florio, «la sua sacra cena [era] amministrata rettamente come amministrar solevano gl'Apostoli secondo l'ordinazione di Christo».¹⁴¹⁷ L'affermazione era possibile perché, piuttosto che tramandata per successione apostolica (come avrebbero voluto i cattolici con la loro messa), il «modo» di tenerla era facilmente ritrovabile nelle Scritture stesse, almeno per chi avesse voluto cercare: «Christo istituendo il Sacramento de la cena, ordinò che egli si dovesse usar solamente nel modo che l'usò egli».¹⁴¹⁸ Al centro di tale istituzione ordinata nei Vangeli vi era la comunione sotto le due specie. Gli evangelici ne tratteranno senza sosta, anche dopo decenni da che l'avevano introdotta,¹⁴¹⁹ e senza sosta

¹⁴¹² Florio, *Apologia*, c. 36r.

¹⁴¹³ Florio, *Apologia*, c. 71r.

¹⁴¹⁴ Renato, *Opere*, pp. 142-145. La questione è quindi analizzata in Williams, *Camillo Renato*, pp. 144-147; e in Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 51-52.

¹⁴¹⁵ Per la vicenda ci si permette di rimandare a Zuliani, *I contrasti tra Vergerio e Mainardo*, pp. 49-78.

¹⁴¹⁶ «Adunque havendo io promesso in altre mie di havervi a scrivere in quali modi se amministrava in queste chiese (dove il signor mi ha fatto capitare) il sacramento del Battesimo, et quel della cena [...]. Vi scriverò un'altra volta con quali modi tra costoro si fa la Cena, et la comunione», [Vergerio], *Del battesimo*, cc. A2r, A5r.

¹⁴¹⁷ Florio, *Apologia*, c. 38r.

¹⁴¹⁸ Florio, *Apologia*, c. 39v.

¹⁴¹⁹ Ad esempio, nel 1562, in seguito ai decreti tridentini sull'eucarestia, Vergerio dedicherà alla comunione in *utraque* un intero opuscolo che, sebbene stampato a Tubinga, era destinato alla circolazione in Rezia. Si cfr. in particolare, nella dedica, «Vostra Signoria, che è così buon Cristiano, huomo di lettere e d'autorità farà contenta di spargerla per la vostra Valtellina, e anche ne' luoghi circonvicini quanto ella può, che non è possibile che non ne nasca frutto in gloria di Dio», Vergerio, *Al Magnifico Signor Niccolò Guizzardo*, cc. Aaiir-Aaii v (meritano d'essere segnalati del resto anche i saluti, utile

polemizzeranno coi cattolici.¹⁴²⁰ Questo perché, ai loro occhi, anche solo parlare di «comunicarsi con ambe due le specie (come dicono)»¹⁴²¹ era in realtà fuorviante, oltre che scandaloso: il sacramento consisteva in una «comunione», e cioè a dirsi una *partecipazione*, «del corpo e del sangue suo»¹⁴²² e in quanto tale era unica, inscindibile; essa era, come fece notare icasticamente Vergerio, «la communion intiera».¹⁴²³ Si farebbe però un turno ai riformati se si volesse limitare alla sola comunione *in utraque* la portata di questa loro andata *ad fontes*. Non solo rispetto ai cattolici, ma anche in confronto con altre chiese protestanti infatti, la celebrazione adottata dei protestanti italo-foni ambì a eliminare *qualsiasi* indebita incrostazione culturale medievale per tornare invece a un originale che si sarebbe voluto apostolico. Ne emergeranno forme culturali rigide, come danno bene a intendere le precise formulazioni del *libro della chiesa* di Brusio. Pur ricordando che è assai probabile che, da una congregazione all'altra, esisterono (e continuarono a esistere) differenze e particolarità, non c'è ragione per ritenere che il testo redatto da Gaffori descrivesse una situazione unica e senza parallelismi nelle altre chiese della regione. Esso fra l'altro, almeno per quanto concerne gli aspetti generali, non presenta discrepanze con quanto c'è noto altrove.

L'amministrazione della cena propriamente detta avveniva «dopo la predica fatta dal ministro»,¹⁴²⁴ in un momento che, anche nelle altre domeniche dell'anno, era riservato ai soli membri delle congregazioni (e ai protestanti in visita): tutti i fedeli erano tenuti a parteciparvi.¹⁴²⁵ Al ministro spettava di «Benedire, spezzare e distribuire».¹⁴²⁶ Come Giovanni Battista Paravicino ci tenne a sottolineare, col benedire (secondo «la recitazione delle parole della institutione e della promissione della gratia»), il ministro «destin[ava] il pane e vino a uso sacro, cioè a diventare simboli del corpo e del sangue di Christo».¹⁴²⁷ La formula di santificazione era sicuramente pronunciata, in polemica coi

per meglio comprendere i legami valtelinesi dell'ex-vescovo: «...M. Pietro e M. Paolo vostri fratelli e Cristiani gentilihuomini, a tutti e tre, e al Gazzo vostro Ministro Reverendo, e a tutta la chiesa [di Teglio] di cuore mi raccomando», *ivi*, c. Aaiv). Sempre sulla comunione sotto le due specie si veda anche [L. Vergerio], *Lettera d'uno de nepoti del Vergerio*, cc. [Avi]v-[Avii]r.

¹⁴²⁰ Cfr. giusto (il maiuscolo è dell'originale) «Recita le parole nelle quali gli santi Evangelisti et san Paolo descrivono la ordinatione di questa cena. [...]. Et havendo preso il calice dopo che egli hebbe cenato, rese gratie, et lo diede loro dicendo “Bevete di questo TUTTI”», [Vergerio], *Fondamento della Religione Christiana. Per uso della Valtellina*, c. [A6]r. Sulle due specie si batté anche alla disputa di Piuro: «Christus dixit “Bibite ex hoc [calice] omnes”; Missa autem “Bibe ex hoc tu solus sacerdos, totum bibe, nec populo vel guttulam des”», StAZ E II 449, cc. n.n.

¹⁴²¹ Vergerio, *Della declination del Papato*, c. Aiiiv.

¹⁴²² «Christo ordinò la cena e la fece con gl'Apostoli, a ciò conoscessimo che essendo quella una communion del corpo e del sangue suo, non si può dar'a un solo, e meno lecito che un solo la pigli; così insegna Paolo nel luogo citao di sopra; e nondimeno fra voi il prete solo la piglia», Florio, *Apologia*, c. 40r.

¹⁴²³ «...che havesser potuto comunicarsi con ambe due le specie (come dicono) ovvero prender la Eucaristia e la communion intiera», Vergerio, *Della declination del Papato*, c. Aiiiv.

¹⁴²⁴ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n. Per queste prediche si veda § 3.II.i.

¹⁴²⁵ «Ogniuno che sarà nel paese [...] si sforzarà di comunicarsi, altrimenti dirà la causa», APRB, libro 4, c. 6v. Ma cfr. anche «Il giorno di Pascha si fece la Cena del Signore alla quale vennero quasi tutti gli fratelli fuorastieri, eccetto quelli che per legittimi impedimenti non puoterno», Zucchini, *Riforma e società nei Grigioni*, p. 80.

¹⁴²⁶ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Cvr.

¹⁴²⁷ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Cvr.

cattolici, ad alta voce.¹⁴²⁸ Dopo aver «fatto in pezzi»¹⁴²⁹ il pane si procedeva alla sua distribuzione ai fedeli, insieme col vino. Era, come si è già detto tante volte, una *closed communion* cui si accedeva in quanto membri a pieno titolo della chiesa visibile di Cristo. Uno dei seniori aveva così «la lista in mano di quelli che vengono alla santa cena»¹⁴³⁰ (redatta in previsione della domenica) e al collegio spettava pure il compito di avvisare tempestivamente il ministro «se verrà alcun non letto, o proibito, alla santa cena»¹⁴³¹ (intendendo col primo caso un visitatore loro ignoto; nel secondo qualcuno che era stato momentaneamente sospeso). La consumazione del pane e del vino avveniva «alla tavola»,¹⁴³² presumibilmente da seduti. Anche là dove, predatando gli edifici la Riforma o essendo condivisi coi cattolici, si avevano degli altari – è il caso di Brusio, ma anche della Poschiavo che avrebbe presto adottato la stessa *Politia ecclesiastica* – i protestanti si rifiutavano però di usarli, preferendo apparecchiarsi, come Gesù e i discepoli, a un tavolo la cui collocazione in chiesa prima del culto era affidata ai diaconi.¹⁴³³ Su di esso ci si premuniva di non accendere candele.¹⁴³⁴ Il ministro – almeno a Brusio, ma non ci sono ragioni per dubitare che fosse diverso altrove – aveva per «assistenti» immediati un diacono e due seniori («l'uno alla destra, l'altro alla sinistra»), ma erano comunque presenti dal quel lato della tavola anche «L'alto seniore e li altri duoi diacono» per un totale quindi di sette.¹⁴³⁵ I fedeli si presentavano a gruppi di sei:¹⁴³⁶ ci si ritrovava apparecchiati alla tavola in tredici, con l'evidente ambizione di ricalcare anche nel numero dei partecipanti l'istituzione del sacramento da parte di Gesù nella notte del venerdì santo. Non a caso, oltre a «santa cena», il modo con cui ci si riferiva comunemente al rito eucaristico, era «cena del Signore».¹⁴³⁷ Il ministro allora «da[va] il pane a tutti ad uno ad uno», ma non, come per i cattolici, in bocca, quanto sulla mano.¹⁴³⁸ Almeno Chiavenna la distribuzione era accompagnata dalla formula «piglia mangia questo pane in memoria del corpo de

¹⁴²⁸ Cfr. ad esempio «et qui si presuppongono due cose falsissime, et goffissime, l'una che a tempo di Christo, et degli Apostoli si havessero nel far della cena usate parole segrete», P. P. Vergerio, *Operetta nuova, nella qual si dimostrano le vere ragioni che hanno mosso i Romani Pontefici ad instituir le belle cerimonie della Settimana Santa*, Tiguri, apud Andream Gesnerum F. et Rodolphum Wissenbachium, 1552, cc. [I2]v-I3r.

¹⁴²⁹ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Cvv.

¹⁴³⁰ APRB, libro 4, c. 5v.

¹⁴³¹ APRB, libro 4, c. 6r.

¹⁴³² «e tutti venghino devotamente alla tavola per ordine a se o più o meno, come capirà dal dinazi la tavola, prima li huomini, e poi le donne», APRB, libro 4, c. 6r.

¹⁴³³ «Quando si fa la santa cena i diaconi preparino ciò che bisogna in Chiesa», APRB, libro 4, c. 5v. Si noti che questo aspetto, cui si riconosceva evidentemente importanza, non era affidato al custode: § 2.III.iii.a.

¹⁴³⁴ «non è però stato ordinato né da Dio né da Christo né dagli apostoli che ciascuna volta che noi vogliam celebrare la santa cena tra fratelli andiamo ad accender fuochi esterni», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. C4r.

¹⁴³⁵ APRB, libro 4, c. 6r.

¹⁴³⁶ «darà il calice al primo di quei sei, e altri se lo sporgeranno l'un l'altro [...] pigliarà il mantile e'l becciero dall'ultimo di quelli sei, e lo porgerà al diacono », APRB, libro 4, c. 6r.

¹⁴³⁷ Si veda, per un'attestazione molto alta, giusto Vergerio, *Il Catalogo de' libri* (1549), p. 194.

¹⁴³⁸ APRB, libro 4, c. 6r. Si veda anche «doppo la predica fatta dal ministro, li piglia in mano del pane cotto al forno, e ne dà a cadauna persona», ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n.

Christo, qual è morto per li nostri peccati».¹⁴³⁹ Era questa un'ottima occasione, anzi, per sintetizzare la precisa concezione eucaristica delle singole comunità. A Soglio, ad esempio, parrebbe che si sottolineasse come il pane non fosse un «nudo segno, ma rappresentativo del vero corpo di Christo».¹⁴⁴⁰ Non si trattava comunque mai di una particola ma, nel preciso disegno di ricreare una cena, di «pane cotto al forno»,¹⁴⁴¹ identico a «l'altro pane dedicato al comun uso».¹⁴⁴² Tale uso dovette essere, da subito, diffusissimo e sentitissimo da parte dei protestanti italofoeni se Vergerio, raccontando come a Ginevra si usasse al contrario pane non lievitato, non si accontentò di dare la notizia ma sentì invece l'urgenza di motivare le ragioni, non teologiche, dei ginevrini: «Danno il pane azzimo (*per concordare con alcune vicine chiese, che così usano*) et lo porgono in mano alle persone, et così il calice col vino, et l'uno et l'altro esse medesime si pongono alla bocca».¹⁴⁴³ Non è chiaro che succedesse al pane ma non consumato: anche a Poschiavo, dove si faceva la distinzione tra il pane «destinato all'uso del corpo» e quello «destinato a uso sacro»,¹⁴⁴⁴ non sembra che ci si preoccupasse di distruggerlo; come faceva notare Paravicino, anzi, che «se conservati lungamente [il pane e il vino] si corrompeno» mentre nello specifico «il pane genera vermi».¹⁴⁴⁵ Cermenati aveva invece sottolineato, terminata la cerimonia, il venir meno di qualsivoglia sacralità connessa al pane che era stato impiegato nella cerimonia.¹⁴⁴⁶ Presumibilmente quello non consumato veniva portato a casa dai diaconi.¹⁴⁴⁷ Il vino – che era puro e

¹⁴³⁹ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n. Si noti la diversità con il modo con cui l'eucarestia era distribuita dai sacerdoti cattolici: «Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen». Proprio la lontananza tra le due formule induce a ritenere che Pestalozzi non stesse inventando, ricalcando le parole da quelle usate dai cattolici.

¹⁴⁴⁰ Florio, *Apologia*, c. 49v. Cfr. anche «Oppresso sia da la gloria chi con le scritture sante malamente interpretate difende, come se fosse divina ordinazione, [...] la presenza reale di Christo ne la cena», *ivi*, c. 71v. In Valtellina («do là in quei paesi») si riportò che venisse insegnato che «nell'hostia consacrata non vi esser il Corpo di Christo et è pazzia creder che sia in tanti luoghi», Costituto di Nicolò da Pavia, 17 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 98. Si ricordi pure che si avevano dei conservatori in materia eucaristica. Già a cavallo del 1549/1550 Vergerio (che poi ebbe vari sostenitori e pubblicherà due catechismi luteraneggianti) informava gli amici e parenti istriani che «Vi scriverò un'altra volta con quali modi tra costoro si fa la Cena, et la comunione. Hora non ho tempo, ma ella è ancho materia, la qual pesa, et vi vuole spirito più che mediocre a poterla ben capire, et non ne prender scandalo sentendone ragionare», [Vergerio], *Del battesimo*, c. A5r.

¹⁴⁴¹ ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 68, fasc. 59, costituito di Marcantonio Pestalozzi del 11 luglio 1591, cc. n.n.

¹⁴⁴² Cermenati, *De gli autori, et compositori*, c. 33v.

¹⁴⁴³ Vergerio, *Epistola*, p. 12.

¹⁴⁴⁴ «Quale è il suo segno? Le cose terreno, e'l rito richieduto all'uso di esse. Quali sono le cose terrene? Quel pane e quel vino. Perché dite quel e quel? Per far differenza tra'l pane e vino della S. Cena all'altro, che si usa fuore. Che differenza v'è? Che il pane e vino che s'usa fuore è commune e corporale, cioè destinato all'uso del corpo: ma quel della S. Cena è pane sacramentale cioè destinato a uso sacro. Nella sostanza dunque non v'è differenza? Nessuna perché tanto è pane e vino l'uno come l'altro ma solamente nell'uso», Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Civr.

¹⁴⁴⁵ Paravicino, *L'esamine della S. Cena*, c. Civr.

¹⁴⁴⁶ «perché quando è finito il tempo, et l'attione della cena, quel pane è come l'altro pane dedicato al comun uso», Cermenati, *De gli autori, et compositori*, c. 33v.

¹⁴⁴⁷ In alternativa dal ministro, o dagli altri membri del collegio, ma si pensa ai diaconi perché erano loro gli incaricati dell'aspetto pratico della preparazione («Quando si fa la sta cena i diaconi preparino ciò che bisogna in Chiesa», APRB, libro 4, c. 5v.) il che voleva dire, oltre a preparare l'interno della chiesa, acquistare il pane e il vino. A differenza del secondo però il primo non si poteva conservare per la volta successiva.

rigorosamente non mischiato ad acqua¹⁴⁴⁸ – era versato da un diacono «nel beccchiere» e, dopo che il primo aveva bevuto, questi lo passava al vicino e così sino a completare la fila dei convenuti.¹⁴⁴⁹ Era un gesto plateale: ai laici cattolici infatti – come era stigmatizzato dai polemisti protestanti, pure in Rezia – non era lecito toccare il calice.¹⁴⁵⁰ Poiché «Christo non adoprerò ne l'administrar la cena con i suoi discepoli, ne calici ne patene, non bacini ne ampolle d'oro o argento»,¹⁴⁵¹ i protestanti impiegavano oggetti comuni: il calice tradizionale era sostituito da «beccchiere»,¹⁴⁵² mentre il diacono passava ai fedeli, affinché si nettassero dopo aver bevuto, un «mantile»,¹⁴⁵³ un normale tovagliolo¹⁴⁵⁴ (di cui nessuno si preoccupava di stabilire la stoffa, come si faceva invece per le patene). Quando si continuarono a usare i calici fu per ragioni che nulla avevano a che fare col religioso e che toccavano invece i diritti politici e gli equilibri di paese: la pretesa degli evangelici di Villa che fosse loro comprato un calice si motiva dal fatto che costoro ritenessero di aver diritto ad accedere a tutte le suppellettili della chiesa, al tempo condivisa. Il cattolici, per timore che si dissacrasse il calice, ne avevano evidentemente impedito l'uso ai protestanti (e che, in quel caso, si erano scoperti ben disposti a usarlo!).¹⁴⁵⁵

3.III. *Gli altri uffici*

La vita dei ministri era occupata anche da vari altri uffici e mansioni. Si tratti di impegni tipici dei “professionisti del sacro” cristiani, ieri come oggi: la celebrazione di matrimoni e funerali, la visita ai malati e ai moribondi, l'assistenza e l'aiuto a parrocchiani in difficoltà, il dialogo con coloro che, nelle congregazioni, avessero questioni o dubbi sulla fede. Un altro è meno immediato da individuare, seppur mai venuto meno, tanto da essere avvocato infatti dallo Stato (almeno in tutti quei contesti non in regime concordatario): si tratta di un compito dalla valenza pubblica e legale.

Il ministro, e solo il ministro, era incaricato di compilare e conservare il cosiddetto *libro della chiesa*. L'unico di questi testi giunto sino a noi, la *Politia ecclesiastica* di Cesare Gaffori ha al proprio inizio una dettagliata descrizione (per quanto un po' confusionaria, come nello stile del ministro che lo compilò) di ciò che vi si dovesse annotare: «Su questo libro si scriva il contratto tra il Ministro e la Chiesa. Vi si scrivano le elezioni de i seniori e diaconi secondo i tempi e del Ministro in occasione, le determinazioni della Chiesa o Colleggio, che occorerà farsi, e le ordinationi fra tempo: numero de i

¹⁴⁴⁸ Vino puro senz'acqua: «Iesu Christo [...] non disse che vi si havesse a mescolar dell'acqua», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. C3v-C4r.

¹⁴⁴⁹ «et uno diacono sia assistente ancor lui, e metti fuori il vino nel beccchiere [...] darà il calice al primo di quei sei, e altri se lo sporgeranno l'un l'altro, e'l seniore che non ha la lista da legere pigliarà il mantile e'l beccchiere dall'ultimo di quelli sei, e lo porgerà al diacono che metterà fuori il vino, e sporgerà il mantile», APRB, libro 4, cc. 5v-6r.

¹⁴⁵⁰ «non è lecito a un laico di toccargli», Florio, *Apologia*, c. 40r.

¹⁴⁵¹ Florio, *Apologia*, 40r.

¹⁴⁵² APRB, libro 4, c. 6r.

¹⁴⁵³ APRB, libro 4, c. 6r.

¹⁴⁵⁴ R. Tognina, *Lingua e cultura della valle di Poschiavo. Una terminologia della valle di Poschiavo*, Poschiavo, Società svizzera per le tradizioni popolari e Pro Grigioni Italiano, 1981, p. 328.

¹⁴⁵⁵ Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, pp. 82, 104-105.

fedeli, secondo i Cantoni, e le famiglie; e capi; le correzioni; li scomunicati; la sodisfation publica: li Apostati: li venuti di novo alla Religione Evangelica; le Confession di fede; i battesimi e i maridati: i morti: i giorni che si farà la Sta Cena: elemosine speciali e notabili: e quanto si tratta in colegio». ¹⁴⁵⁶ Tali disposizioni sono quindi reiterate nei vari passi in cui si discutono le specifiche questioni. ¹⁴⁵⁷ La primissima annotazione della *Politia ecclesiastica* precisa del resto che «Si tenghi il presente libro dal Ministro». ¹⁴⁵⁸ La custodia non era nominale. Neanche il concistoro era autorizzato a maneggiarlo e, nell'eventualità (fortuita) che ciò accedesse si prescriveva in grandissimo dettaglio cosa potesse, e soprattutto non potesse, fare con esso: «Non possa alcun del colegio dare il libro della chiesa (caso che per qualche occasion gli venesse alle mani) ad altra persona senza tutto il colegio presente, né ad altri si lassi, e se alcun del colegio ardisce di scrivervi su cosa alcuna, o cassarne scritta, o togliervi via foglio o carta, o altrimenti vitiando sopra l'attual presenza o censentimento di tutto il colegio, o scrivere altrimenti di quel che veramente è, et che è determinato, faccia emenda publica, e sia privato per la prima volta della sta cena, e come infame non possa mai più haver luogo in colegio, il medesimo sia d'altri che per qualche occasione lo facessero». ¹⁴⁵⁹

Il volume di Brusio non è il primo di questi testi noto agli storici sebbene, fintantoché questo non è venuto alla luce, non si disponeva da almeno un secolo e mezzo di un altro esemplare. Nel 1760 era conservato presso la Burgerbibliothek di Berna, tra vari testi manoscritti di Scipione Lentolo, il «Libro della chiesa di Chiavenna, da notarsi le cose che alla giornata si risolvano, fatto nel 1568», e cioè dall'ultimo in cui Lentolo prese possesso di quella chiesa dopo la sfortunata esperienza a Mossini. La breve descrizione non lascia dubbi che si trattasse del medesimo genere di scritto. Già nel 1875 il volume era però perduto. ¹⁴⁶⁰ L'arrivo a Berna sembrerebbe da collegarsi con il fatto che lì i discendenti del ministro napoletano, oramai divenuti orgogliosi cittadini della città, depositarono nel 1697 i volumi ancora in loro possesso compilati dal capostipite. Tra questi il più celebre era ed è la *Historia delle grandi e crudeli persecuzioni fatte ai tempi nostri in Provenza Calabria e Piemonte contro il popolo che chiamano valdese* che Scipione, ancora in vita, inviò a suo figlio Paolo affinché la traducesse in latino. ¹⁴⁶¹ Buona parte degli altri manoscritti, se non furono inviati assieme con la *Historia*, raggiunsero Paolo, presumibilmente, poco dopo la morte del padre; egli li avrebbe potuti raccogliere durante un viaggio che egli fece nel 1599 in Rezia al fine di risolvere questioni ereditarie. ¹⁴⁶² Anche in quella occasione però il *libro della*

¹⁴⁵⁶ APRB, libro 4, c. 2r.

¹⁴⁵⁷ APRB, libro 4, cc. 5v, 8r, 9v, 12r.

¹⁴⁵⁸ APRB, libro 4, c. 2r.

¹⁴⁵⁹ APRB, libro 4, c. 5r.

¹⁴⁶⁰ Vecchia segnatura BBB A 85. Cfr. *Catalogus codicum mss. Bibliothecae Bernensis. Annotationibus criticis illustratus. Addita sunt specimina scripturae ex codicibus variae aetatis tabulis sculptis exhibita, et praefatio historica*, curante J. R. Sinner, Bernae, ex Officina Typographica Illustr. Reipublicae, 1760, I, p. 108 e *Catalogus codicum bernensium (Bibliotheca Bongarsiana)*, edidit et praefatus est H. Hagen, Bernae, Typis B. G. Haller, 1875, 104.

¹⁴⁶¹ Per la vicenda ci si permette di rimandare per alcune prime indicazioni a Zuliani, *Scrivendo e riscrivendo*, pp. 194-212.

¹⁴⁶² Il cognato Francesco Negri, comunicando a Paolo la morte di Scipione, si augurava che tale viaggio avvenisse a breve: «Vi prego bene caldamente vogliate metter da banda ogni vostro affare et venire fin qui per molti rispetti. Quanto alli libri sono nello studio li seniori mi hanno detto che hanno accaro

chiesa non si allontanò Chiavenna. Vi rimarrà anzi a lungo. Lo sappiamo grazie al suo uso, attestato da un documento del 1609 e dal *Breve ragguaglio* di Gaudenzio Fasciati (†1738). Nelle sue ricerche il *savant* bregagliotto aveva infatti avuto modo di vedere il libro, rimasto presso la congregazione di Chiavenna anche in seguito ai tragici fatti del 1620. È il caso di soffermarsi sul primo documento.

Il 10 giugno 1609 il conte Ulisse Martinengo – all'interno di un vasto progetto, compiuto nei suoi ultimi mesi di vita, di mettere ordine nei propri affari prima del passaggio alla gloria dei cieli – saldava un debito con un noto mercante bregagliotto, ma stabilmente residente a Chiavenna, Giacomo Curtabate.¹⁴⁶³ Costui destinava seduta stante la somma a un suo figlioccio, Giorgio Castelrotto. Di questi, «ch'hor anchora vive et habita in Sondrio», e non a Chiavenna, Curtabate ricordava bene i natali prestigiosi («dal matrimonio celebrato tra il quondam Nobile Signor Ascanio figliuolo del molto Magnifico Signor Giorgio Castilrotti de Strigno del Contado di Tirolo già habitante in Sondrio di Valtellina et Magnifica Paulina figliuola del quondam Messer Stadalino Meneghelli Padovano similmente habitante in Sondrio») e l'occasione in cui lo tenne a battesimo («questo so perché fui presente al suo battesimo celebrato in Chiavenna nel evangelico tempio essendo dimandato per comparire insieme col Magnifico Signor Dottor Giovanni Battista Salici, qual tenne in braccio esso fanciullo»).1464 Per la data si doveva però accontentare di segnalare che «fu l'anno 1586 del mese di Ottobre».¹⁴⁶⁵ Non dovette parere sufficiente. Per ovviare al problema dell'assenza di un giorno preciso da indicare nell'atto ci si rivolse così a «Ottaviano Mej Ministro della detta Chiesa di S. Pietro in Chiavenna» che quello stesso giorno fornì una cedula *manu propria* che il notaio Girardoni accluse all'atto. Essa recita: «Al nome di Dio addì 10 giugno 1609. Io infrascritto faccio fede come si trova nel libro della Chiesa di Chiavenna, che addì 16 ottobre 1586 fu battezzato Giorgio figlio di Messer Ascanio

non se ne tochi alcuno per ora [...] et per non darli alcun suspetto gli ho consegnato la chiave de detto studio nelle loro mani aspettando la vostra venuta», Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁴⁶³ ASSO, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 10 giugno 1609, cc. 217r-217v, 219r. Per l'azienda di Curtabate si ritrova ricca documentazione nel carteggio di Giovanni Salice-Samedan, conservato in ASGR, D II a 3 *Bergwerksakten*. Si segnalino a mo' d'esempio, per il commercio di sale, almeno la lettera di Conradin von Knoblauch, Filisur, 23 gennaio 1612; mentre per quello del rame quelle di Ottavio e Nicolo Vertemà (Piuro, 8 ottobre 1614) e dello stesso Curtabate (Chiavenna, 26 ottobre 1614). Intensi erano i rapporti con la Lombardia, con Como e Milano in particolar modo (cfr. giusto le lettere da Chiavenna, del 24 novembre 1614 e 10 aprile 1615). Pochi anni dopo egli verrà arrestato, proprio a Como, con l'accusa «d'eccitar rivoluzione in quei paesi a favor della Republica», di concerto coi Salice: A. Zilioli, *Delle historie memorabili de suoi tempi*, 3 voll., In Venetia, per li Turrini, 1646-1654, III, pp. 13-14. Tra il 1596 e il 1600 egli era stato del resto uno dei seniori della chiesa di Chiavenna: ASGR, B 721, p. 206.

¹⁴⁶⁴ ASSO, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 10 giugno 1609, cc. 217r-217v, 219r. Giorgio Castelrotto, figlio di Ascanio di Strigno, nobile trentino ed esule *religionis causa*: C. Centa, *Una dinastia episcopale nel Cinquecento. Lorenzo, Tommaso e Filippo Maria Campeggi vescovi di Feltre (1512-1584)*, 2 voll., Roma, CLV, 2004, II, pp. 1172, 1176. In generale per la casata L. Bertagnolli, *Giacomo Castelrotto e la signoria dei Welsperg in Valle di Primiero*, Tonadico, Ente Parco Naturale Paneveggio Pale di San Martino, 2011. L'anno di nascita di Giorgio, Ascanio si procurava da vivere a Chiavenna come «ludi litterarii preceptor» (così si firma tra i testimoni di un atto notarile, citato in G. Giorgetta, *Andrea Pizzarda di Pallanza a Chiavenna*, «Clavenna», 27 (1988), p. 70 n. 17). Nel 1615, nel proprio testamento, il nonno omonimo prometteva a Giorgio 200 fiorini a patto che abbandonasse la Rezia per un paese cattolico: Bertagnolli, *Giacomo Castelrotto*, pp. 47-48.

¹⁴⁶⁵ ASSO, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 10 giugno 1609, c. 217v.

Castelrotti, tenuto dal Signor Dottor Giovanni Battista Salis per compare il Signor Jacomo Curtabate da Soj. E in fede dho serrata et sottoscritta la presente ad ogni buon fine».¹⁴⁶⁶ I *libri della chiesa* assunsero la funzione, anche legale, dei *libri animarum* cattolici: registri parrocchiali dal valore legale. Da parte cattolica, è ben noto, il loro impiego venne decretato a Trento nel 1563.¹⁴⁶⁷ Da parte protestante possiamo ora fissare con certezza la loro diffusione in Rezia tra il 1568, quando se ne dotò la grande chiesa di Chiavenna, e i tre decenni successivi (datando infatti al 1592 la *Politia ecclesiastica* della ben più marginale Brusio): si sarebbe di fronte così a un processo parallelo in cui le due comunità, divise dalla fede e in teoria fermamente separate, competevano tra loro per rimanere al passo delle rispettive innovazioni. Il fatto però che, a Chiavenna, i primi registri di battesimo della collegiata di San Lorenzo siano attestati solo dal 1599,¹⁴⁶⁸ induce a suggerire che, almeno nel borgo (ma forse non solo lì), il rapporto tra i due gruppi vada rovesciato, almeno per quanto concerne questo particolare strumento. I riformati *libri della chiesa* registravano del resto, precisamente come faranno quelli della controparte «della messa» anche «i maridati, i morti».¹⁴⁶⁹ Essi se ne distaccavano però almeno per un aspetto.

Gaudenzio Fasciati ebbe modo, nelle sue ricerche sulla presenza riformata nella Rezia italofona, di consultare il *libro della chiesa* di Chiavenna. Da questo trasse infatti una delle sue annotazioni circa i lasciti e i legati della congregazione: «Legato di molti fitti manchi che si dovevano al Reverendo Signor ministro Ottaviano Meij, con condizione che subito saranno riscossi se ne faccia un capitale, e il fitto sia dato a poveri, come al libro della chiesa».¹⁴⁷⁰ Tale uso è confermato dal testo di Brusio; esso, già nelle istruzioni incipitali, stabiliva infatti che vi si registrassero anche le «elemosine speciali e notabili».¹⁴⁷¹ Entrati in funzione quando le chiese stavano superando l'originale reticenza a organizzare le proprie finanze, essi servirono quindi per esercitare un controllo sull'azione del concistoro, e in particolare dei diaconi, nella gestione economica (così da evitare sottrazione e usi indebiti).

Proprio per la loro doppia funzione di registro – e della vita spirituale delle comunità, e delle loro finanze – è facile comprendere come mai, sebbene iniziati da uno specifico ministro, essi vennero passati al suo successore e da questo al suo e così via.¹⁴⁷² Data l'evidente importanza, non stupisce che a Chiavenna si riuscì a preservare il *libro* anche dagli sconvolgimenti del 1620. Il suo arrivo a Berna, dopo i Lentulo, ora von Lentulus, era diventato nel mentre una celeberrima famiglia del patriziato locale, è presumibilmente contemporanea al venir meno degli ultimi nuclei riformati della Val

¹⁴⁶⁶ ASSO, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 10 giugno 1609, c. 218.

¹⁴⁶⁷ Per questa fonte preziosa, oggi molto studiata, ci si permette di rimandare all'ancora importante volume collettivo – il parte opera programmatica, in parte già di sintesi – *La «conta delle anime» Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze*, a cura di G. Coppola e C. Grandi, Bologna, Il Mulino, 1989.

¹⁴⁶⁸ Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, pp. 198-199 n. 20.

¹⁴⁶⁹ APRB, libro 4, c. 2r.

¹⁴⁷⁰ ASGR, B 721, p. 197.

¹⁴⁷¹ APRB, libro 4, c. 2r.

¹⁴⁷² Erano presumibilmente collocati in via temporanea presso quegli archivi personali che i ministri tenevano presso di sé. Cfr. giusto l'affermazione di Calandrini, riferita alle lettere patenti lui consegnate dal sinodo e ad altri documenti relativi alle sue elezioni a ministro, nella sua disputa con Rusca: «E di tutto questo mostrerò testimonianze, bisognando», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 237.

Chiavenna a metà del '700:¹⁴⁷³ esso aveva perso allora la propria funzione, trasformandosi in un cimelio o in articolo d'erudizione locale o di curiosità antiquaria.

i. *Le nozze*. Era compito del ministro, si è appena visto, dar conto nel *libro della chiesa* anche de «i maridati».¹⁴⁷⁴ A differenza delle questioni economiche, fra l'altro, non si avevano in questo caso anche registrazioni secondarie: i matrimoni rientravano nell'esclusiva pertinenza del pastore. Essi venivano celebrati da costui in chiesa entro un mese dall'annuncio del fidanzamento: «Avanti che si faccia il Matrimonio – si legge nella *Politia ecclesiastica* – si faranno tre volte in chiesa avanti la predica, o catechismo anco, dal ministro i proclami, pubblicandosi i nomi delli sposi, acciò che sapesse qualche impedimento lo venesse a dire al Ministro et al colegio anco».¹⁴⁷⁵

La pratica era diffusa a Ginevra e, se essa non fu l'origine di quella retica, per lo meno la rafforzò grazie alla *Forma de l'orationi ecclesiastiche e il modo d'amministrare i sacramenti, e di celebrare il matrimonio, secondo che s'usa ne le buone Chiese*.¹⁴⁷⁶ Si tratta di un testo, d'origine calviniana e tradotto da Giulio Domenico Gallo, dato alle presse una prima volta nel 1551 e poi più volte ristampato.¹⁴⁷⁷ Esso doveva risultare particolarmente conosciuto a tutti quei ministri con alle spalle un passato sul Lemano (e una frequentazione della locale chiesa italiana) quali Fiorillo, Gaza, Lentolo, Calandrini e Mei, ma anche tutti quei perfezionandi in teologia che, si è visto, vi passarono periodi più o meno lunghi. La variante, tra la prima impressione del 1551 e la nuova stampa del 1554 (in anni quindi particolarmente pregni), dell'aggiunta prima assente «secondo che s'usa ne le buone Chiese» pare indicare però per lo meno l'ambizione ginevrina che esso potesse superare il Lemano e diffondersi presso le *églises dressées* retiche. Si tratta di un testo su cui sarà il caso di guardare anche in altre occasioni.

Comunque, tornando al matrimonio, la menzione da parte di Gaffori del catechismo come uno dei momenti in cui fare le pubblicazioni, assente negli ordinamenti ginevrini,¹⁴⁷⁸ è una significativa, ulteriore, conferma dell'indipendenza anche liturgica delle congregazioni italofone retiche. Come sul Lemano comunque i matrimoni dei riformati retici si celebravano tassativamente in chiesa¹⁴⁷⁹ ed erano accompagnati con ogni verosimiglianza dalla recita di un sermone, probabilmente stereotipato e

¹⁴⁷³ Scaramellini, *Protestanti a Chiavenna nel Settecento*, pp. 151-219.

¹⁴⁷⁴ APRB, libro 4, c. 2r.

¹⁴⁷⁵ APRB, libro 4, c. 10v.

¹⁴⁷⁶ [G. Calvino], *La forma de l'orationi ecclesiastiche e il modo d'amministrare i sacramenti, e di celebrare il matrimonio, secondo che s'usa ne le buone Chiese*, [Ginevra], Appresso Gio. Crispino, 1554.

¹⁴⁷⁷ [G. Calvino], *La forma delle preghiere ecclesiastiche: con la maniera d'aministrare i Sacramenti, et celebrar'il matrimonio, et la visitation de gl'infermi*, tradotta di francese in toschano per M. Giulio D. Gallo Caramagnese, [Ginevra], Per Adamo et Giovanni Riveriz frategli, 1551. Oltre alle edizioni autonome del 1551, 1554, 1560, a partire dal 1554 venne incluso – almeno sette volte per il solo '500 – in edizioni del catechismo e dei *Sessanta Salmi di Davide*. Se vedano alcune prime notazioni al riguardo in Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, pp. 21-22 e Rozzo and Seidel Menchi, *The Book and the Reformation in Italy*, pp. 350-351.

¹⁴⁷⁸ [Calvino], *La forma de l'orationi*, p. 44. Si cfr. però anche «Quando si ha a fare matrimonio il ministro lo annuntia prima nel pergolo tre dominiche continue et ammonisse che se alcuno impedimento alcuno, per il quale quel matrimonio fare non si potesse, lo voglia dire, et non si trovando chi dica altro, celebrano poi le nozze in mezzo la chiesa» Vergerio, *Epistola*, pp. 12-13.

¹⁴⁷⁹ «Non si faccia battesimo, né matrimonio, se non in chiesa», APRB, libro 4, c. 10v.

formulare. Il rito non conferiva un sacramento e consisteva in una «beneditione del Ministro».¹⁴⁸⁰ Non diversamente da quanto succedeva coi cattolici, non mancavano i casi di fedeli che si ritenessero uniti in matrimonio non dalla cerimonia in chiesa ma dallo scambio di promesse alla fine di un processo che aveva al proprio centro, più che gli sposi propriamente detti, le loro famiglie. La *Politia ecclesiastica* entra così in gran dettaglio nello stigmatizzare quei giovani che non si conformassero al giudizio «di suo padre e madre, o sendo orfani, de' suoi più prossimi parenti, se saranno da loro governati, o dei suoi curatori, o tutori se saranno sotto cura e tutela».¹⁴⁸¹ Tali casi si confondevano spesso, ma non si sovrapponevano necessariamente, con quelli di chi «si maridarà clandestinamente, o senza il Ministro, sendo amdi duoi fedeli, faran emenda publica».¹⁴⁸² Ancora anni dopo queste prime disposizioni Gaffori si trovò costretto a legiferare al riguardo.¹⁴⁸³ Tali matrimoni – perfettamente legali per il diritto locale – dovevano del resto essere lo strumento d'elezione per chi fosse stato intenzionato a sposarsi con un partner della fede contraria.

ii. *I funerali*. Le esequie rientravano per gli evangelici nello stretto novero delle cerimonie pubbliche annunciate dal suono delle campane.¹⁴⁸⁴ Erano campane che chiamavano a raccolta e non, come quelle cattoliche, che battevano a morto durante il percorso della salma. Una grande partecipazione di fedeli è attestata per i funerali degli uomini, e donne, più celebri, ma anche quelli dei membri semplici delle congregazioni non erano ristretti ai soli congiunti. Lo stesso scampanare infatti ambiva ad assicurare una presenza il più generalizzata possibile; al di là del loro valore religioso, nella loro dimensione pubblica, muovendosi per le vie di borghi e paesi – occasione unica, mancando gli evangelici delle processioni –, secondo stilemi diversissimi da quelli dei cattolici, i funerali erano vere e proprie manifestazioni identitarie e testimonianze di una specifica fede e di una diversa appartenenza confessionale. Il fatto doveva essere ancora più evidente quando le sepolture erano effettuate non nei nuovi cimiteri ad uso esclusivo degli evangelici, ma negli edifici condivisi e, più ancora, nelle chiese matrice rimaste ai soli cattolici (§ 1.II.iii.). La nuova abitudine per cui «noi altri catholici non andiamo alli morti de luterani né loro vengono alli nostri per compagnarli alla sepoltura»¹⁴⁸⁵ dovette rafforzare l'aspettativa da parte dei riformati di una massiccia presenza di loro correligionari ai funerali; era divenuta quella anche l'occasione per contarsi e per dar prova della propria forza numerica.

¹⁴⁸⁰ APRB, libro 4, c. 15v.

¹⁴⁸¹ APRB, libro 4, cc. 10v-11r.

¹⁴⁸² APRB, libro 4, c. 10v.

¹⁴⁸³ Si veda l'aggiunta, nel 1601, di «Che quelli che osserveranno il decoro delle promesse del matrimonio, ma che lo consumeranno avanti fatta la beneditione del Ministro in chiesa habbino a far publica sotisfattione», APRB, libro 4, c. 15v.

¹⁴⁸⁴ «Le campane delle quali [si] servono ancora li contrarii [i.e. i protestanti] per li morti, predica et catechismo», *VPAr*, p. 505.

¹⁴⁸⁵ Costituto di Paolo Pallavicini, Milano, 6 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 698r.

In contrasto con le abitudini della regione i riformati imposero l'attesa di alcune ore prima della sepoltura.¹⁴⁸⁶ La *Politia ecclesiastica* della chiesa di Brusio stabiliva al riguardo che «Nel sepolire i morti così si proceda: se muore la persona la mattina nel fare del giorno, non si sepolisca almeno sin dal mezzo giorno; se avanti disinare, non più preso che su la sera; se dal mezzo giorno indietro, si aspetti sin'al dì seguente».¹⁴⁸⁷ Per Lentolo, che in quanto ministro doveva essere esemplare anche nella morte, si aspettò quasi un intero giorno.¹⁴⁸⁸ Una giornata era stato fatto trascorrere del resto anche per il suo predecessore.¹⁴⁸⁹ Nel caso di Lentolo – ma l'uso di «ordinario» per descrivere un aspetto della pratica dà a intendere che ciò non fosse riservato ai soli ministri – in attesa del funerale vero e proprio il corpo venne fatto «vestire de li suoi soliti vestimenti» e quindi «riposto nel cataletto ordinario de la chiesa lo lasciassimo nella stufa¹⁴⁹⁰ fino fu gionta l'hora di portarlo a la sepoltura». La salma era visitata, anche dai cattolici («nel qual spacio di tempo fossimo visitati da tutti quelli de la chiesa, et da papisti ancora»). Di fronte alle sempre più rigide disposizioni che prescrivevano ai cattolici di non partecipare a funerali protestanti e viceversa, questo momento si impose probabilmente, a discapito del rito in chiesa, come l'occasione per parenti e amici dell'altra fede di dare l'estremo saluto al morto. La proibizione per i protestanti di partecipare ai funerali altrui – merita d'essere tenuto presente, anche per quanto ci dice di come gli evangelici percepissero le proprie di esequie – rientrava nella categoria dell'empietà in quanto, si vedrà fra un attimo, prevedeva forme di culto idolatrico. La questione era sentita al punto da indurre Alessandro Trissino a invitare i correligionari che ancora vivevano in Italia a disertare, anche lì, i funerali: «Lascio di dire che, mentre siete nel papato, sia forza ancora che vi ritroviate presenti a molte altre empietà per le quali venite a far certa la vostra reprobazione, come particolarmente all'esequie de' morti, nonostante che sappiate di quanta abominazione elle siano nel cospetto di Dio».¹⁴⁹¹

I riformati, al contrario, prescrivevano che «Si accompagni il funerale devotamente».¹⁴⁹² Ciò voleva dire, agli occhi non solo dei cattolici, «senza alcuna solennità, et cerimonie ecclesiastiche, ma [...] senza sacerdoti, senza croce, senza lume et sonno de campana».¹⁴⁹³ Al di là delle mere forme,

¹⁴⁸⁶ Si confronti su questo punto Ambrogio Moresco a Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), pp. 19-22, dove è sottolinearsi la burla che i protestanti si facevano di simili usi cattolici.

¹⁴⁸⁷ APRB, libro 4, c. 5v.

¹⁴⁸⁸ «cos' stette per tutta la notte fino a un'ora avanti il giorno, nel qual pronto rendè lo spirito al suo creatore [...] fatto giorno lo facessimo vestire [...] la sepoltura che fu alle 22 hore secondo l'usanza de qui», Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁴⁸⁹ Si veda la lettera, su cui si tornerà, di Ulisse Martinengo a Johannes Fabricius: «Postero die extulerunt eum», *BuKG*, II, p. 452 num. 529.

¹⁴⁹⁰ La stufa (o *stüa* nel dialetto locale) era l'unica stanza riscaldata della casa, impiegata come salotto e luogo di riunione e d'incontro. Si veda al riguardo per lo meno *La "stüa" nella Rezia italiana. Die Stube in italienischen Rätien*, coordinamento di G. Scaramellini, Sondrio, World Images, 2011; Tognina, *Lingua e cultura della valle di Poschiavo*, pp. 366-368.

¹⁴⁹¹ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 83.

¹⁴⁹² APRB, libro 4, c. 5v.

¹⁴⁹³ Costituto di Paolo Pallavicino, Milano, 6 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 697v. Cfr. anche, nei costituti di Raffaele Nasali (Milano, 5 maggio 1567 e 21 aprile 1570) «è stata portata alla sepoltura senza croce, senza lumi, senza sacerdoti, et senza sonare campana» e «da viddi portare alla sepoltura senza croce, candele et sacerdoti, alla usanza lutherana», *ivi*, cc. 696r, 705v. A

l'assenza delle candele e, soprattutto, delle *litaniae sanctorum* intonate dal sacerdote officiante, implicavano il rifiuto della concezione cattolica dell'intercessione dei santi e l'affidamento dell'anima del defunto al contrario alla *sola gratia* salvifica di Dio. Comunque, i cortei protestanti avevano tratto quasi marziale, battagliero, capace di stupire (e forse intimorire) i cattolici, con gli uomini che avanzano ordinatamente a due a due: «succedunt longo ordine ceteri bini, ac velut agmine facto».¹⁴⁹⁴ Portare la bara, a spalla, era tratto di reputazione e preminenza. Nel caso dei ministri si tratterà di un onore riservato ai membri del collegio. Se, quando mancò Mainardo, furono i soli seniori a farlo, durante il funerale di Lentolo i diaconi ottennero di portare per primi il feretro, passandolo quindi ai seniori nel tratto finale del percorso, prima dell'entrata in chiesa.¹⁴⁹⁵ Tutti gli evangelici, senza eccezione, erano «accompagnat[i] dal Ministro».¹⁴⁹⁶ La pratica era tanto radicata che, per gli scomunicati, si doveva prescrivere espressamente che venisse disattesa, almeno per coloro che fossero morti «senza havere chiamata la chiesa, o'l collegio, o dimandato perdono, e chiesto reconciliatione».¹⁴⁹⁷ Sulla tomba, il ministro quindi predicava.¹⁴⁹⁸ È questo un altro tratto culturale sviluppato dalle chiese retiche indipendentemente dagli usi di Ginevra.¹⁴⁹⁹

Le esequie terminavano però a casa. Proprio come i cattolici anche i riformati davano infatti «per i suoi defonti [...] pane, vino o altra cosa».¹⁵⁰⁰ La pratica era severamente condannata – parrebbe per ritrovarvi l'eco di libazioni pagane – ma fu dura a morire. Era un modo della famiglia per rendere grazie ai convenuti per la partecipazione. Nel caso di Lentolo – che ancora una volta si legge come un *optimum* di idealità messa in pratica – i congiunti non offrirono il consueto ristoro ma, attraverso Nicolò Calvi, «re[sero] gratie in nostro nome a tutti del'ufficio di carità havevano usato verso di lui

Locarno – come detto filiazione ecclesiastica delle chiese italofone retiche – si adottarono sostanzialmente le stesse pratiche: «et mortuos sepeliebant absque luminibus, crucibus et sacerdotibus, nam hi Lutheranos sepelire loco consecrato piaculum iudicabant, et ab illis prorsus abstinebant, imo ne vocabantur quidem», Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 270.

¹⁴⁹⁴ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 62. La notizia riguarda Caspoggio ma, anche per la fonte, pare probabile ritenere l'uso comune a tutta la regione.

¹⁴⁹⁵ «Postero die extulerunt eum in propriis humeris seniores ecclesiae maximo cum omnium moerore», da una lettera di Ulisse Martinengo a Johannes Fabricius e da questi girati (da Coira, il 9 agosto 1563), a Heinrich Bullinger, *BuKG*, II, p. 452 num. 529. Per Lentolo si veda «fu dato ordine di chi avesse a portare il corpo et questi furono quelli istessi del collegio, cioè da casa fino a la fine de la stretta di Messer Carlo li diaconi, et de lì fino alla chiesa deputata da li seniori, et accompagnato da tutta la moltitudine de la chiesa», Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁴⁹⁶ APRB, libro 4, c. 9r.

¹⁴⁹⁷ APRB, libro 4, c. 9r.

¹⁴⁹⁸ Cfr. «il sermone fece Messer Nicolò Calvi maestro di scola» (ma, come si è visto, da tempo ammesso al sinodo), Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599. AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n. Si noti come, nella descrizione di Negri, la presenza di questo sermone è presentata come intrinseca alla cerimonia. Anche nel celebre caso di Giovanni da Modena, morto ostinato e scomunicato, il ministro Girolamo Turriani predicò al momento della sepoltura: BBB, A 93,7, cc. 10v-11r.

¹⁴⁹⁹ «Li morti si seppeliskonno [...] con nessuna cerimonia e spesa, non si sona campana alcuna, né vi si predica», Vergerio, *Epistola*, p. 13.

¹⁵⁰⁰ «Chi per i suoi defonti darà pane, vino o altra cosa, come fanno papisti, faccia emenda publica, e sia privato la prima volta della santa cena», APRB, libro 4, c. 5v.

[Scipione)].¹⁵⁰¹ Calvi (ammesso al sinodo) probabilmente svolse allora una funzione che altrimenti sarebbe spettata al ministro. A Brusio, dopo aver tentato invano di estirpare la pratica, si provò nel 1600 a limitare il banchetto con l'«invitare a mangiare se non quelli che faranno qualche fatica» di «accompagnar li morti nostri»:¹⁵⁰² ulteriore conferma, fra l'altro, del primato d'onore di chi era scelto per portare la bara.

iii. *Le visite*. Il ministro aveva l'obbligo di visitare regolarmente il proprio gregge. Egli, secondo liste che doveva fornirgli il collegio, si presentava a casa delle varie famiglie «dell'Evangelio» (e in quanto tali iscritte al *libro della chiesa*)¹⁵⁰³ e «domanda[va] conto di sua fede» a ciascun parrocchiano.¹⁵⁰⁴ La finalità primaria era di «saper come si trovavano instrutti», specialmente in previsione della celebrazione della cena;¹⁵⁰⁵ sacramento, giova ricordarlo, cui non si aveva diritto *sic et simpliciter* per l'essere membri a pieno titolo della congregazione. Le visite si teneva presumibilmente una volta l'anno, almeno nelle comunità più grandi, anche se si sarebbe di sicuro preferito che fossero più frequenti, e come forse rimase il caso nelle comunità meno numerose. L'*optimum* ideale – almeno per chi si richiamava a modelli ginevrini – era trimestrale, in previsione appunto della cena. Nel 1567, la chiesa di Mossini – comprendente l'intero villaggio e varie frazione vicine e al tempo composta di un'ottantina di fuochi – si lamentò che il neoarrivato pastore «in *quattro* mesi che ne dimorò non si trova haver visitata né instrutta alcuna famiglia». ¹⁵⁰⁶ Ci si sarebbe aspettati da lui, insomma, ben altra sollecitudine, ma a scandalizzare davvero quelli di Mossini era il fatto che una celebrazione della cena era passata senza che il loro ministro avesse trovato il tempo di visitare anche una sola pecorella.

A queste visite regolari si affiancavano quelle straordinarie, sebbene ugualmente connaturate all'ufficio stesso («Così richiedeva l'ufficio e la vocation mia», scrisse al riguardo Scipione Calandrini).¹⁵⁰⁷ Le fonti ci testimoniano, ad esempio, vari casi il cui il ministro si presentò a casa di parrocchiani fattisi cattolici. Riferendosi a una di queste visite – quella di Tommaso Casella a una donna di Ponteggia da poco convertita per opera di un predicatore cappuccino – leggiamo che il ministro «cum [...] mulierculam *sedulo officii* in aedibus ipsius admoneret». ¹⁵⁰⁸ Le visite implicavano sì una parte di istruzione e/o esame dottrinale, ma, in una dimensione davvero pastorale, anche ammonimenti e inviti a condurre una vita più cristiana. Le visite estemporanee si affiancano quindi,

¹⁵⁰¹ «et ritornati a casa fu dal detto Messer Nicolò [Calvi] renduto gratie in nostro nome a tutti dell'ufficio di carità havevano usato verso di lui», Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁵⁰² «per conto d'accompagnar li morti nostri che non si debban invitare a mangiare se non quelli che faranno qualche fatica, sempre con tenerezza», APRB, libro 4, c. 14v.

¹⁵⁰³ «Vi si scrivano [...] numero de i fideli, secondo i Cantoni, e le famiglie», APRB, libro 4, c. 2r.

¹⁵⁰⁴ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹⁵⁰⁵ Cfr. anche il caso ginevrino: «alcuni giorni avanti il tempo, nel quale si de' fare la comunione, li ministri divisi in diverse parti della Città, accompagnati da que' cittadini che sono i seniori della chiesa, vanno di casa in casa et dal primo all'ultimo vogliono sapere come intendono la importantia di quel sacramento», Vergerio, *Epistola*, p. 12.

¹⁵⁰⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹⁵⁰⁷ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 162.

¹⁵⁰⁸ StAZ, E II 449, cc. n.n.

senza però confondersi, con quel “dialogo informale” coi fedeli che rappresentò uno degli impegni più gravosi dell’attività dei ministri (§ 3.III.iv.).

a. *Assistenza a malati e moribondi*. Le visite forse più sentite, e certamente più frequenti, erano quelle ai fedeli gravati da una malattia o in punto di morte.¹⁵⁰⁹ Si tratta di una di quelle pratiche che assunsero un valore identitario: l’essere stati visitati dai ministri mentre si giaceva a letto era ritenuto infatti prova sufficiente, e insindacabile, dell’appartenenza di qualcuno alla confessione riformata.¹⁵¹⁰ D’ispirazione apostolica e neotestamentaria, l’assistenza era di natura anzitutto spirituale: «Vedrai [...] gl’infermi – scriveva Florio descrivendo la chiesa di Soglio – visitati, consolati e aiutati».¹⁵¹¹ L’aiuto era quello di confidare nel Signore nelle avversità e di sapersi affidare a lui nell’ora, spaventevole, della morte. In questa ora – è utile richiamare qui quella ginevrina *Forma de l’orationi ecclesiastiche* ben nota a tanti ministri – «l’uomo si sente più gravemente che in tutta la vita sua premere ne la conscientia sì dal giuditio di Dio, al qual si vede di presente chiamare, sì dagli assalti del diavolo, il quale allora fa tutti i suoi sforzi per abbatte la povera persona e precipitarla ne l’abisso de la confusione e desperatione».¹⁵¹² Compito del ministro era di appellarsi a «la parola di Dio: mostrando loro che tutto quel che patiscono, viene da la mano del Signore e da la sua buona providentia, il quale non manda nulla a i suoi fedeli se non per lor bene e salute e pigliarà i testimoni de la Scrittura convenienti a questo».¹⁵¹³ L’assistenza era condotta infatti bibbia alla mano: Calandrini, riferendosi a una di queste visite (fatta a «madama Taddea» che «nel letto giaceva»), ricordò che s’erano intrattenuti «Ragionandosi della parola di Dio e delle consolationi che da quella si cavano».¹⁵¹⁴ A differenza di quanto ritenevano i cattolici – che evidentemente proiettavano su queste visite la propria esperienza dei conforti religiosi *in articulo mortis* – non si celebrava privatamente la cena.¹⁵¹⁵ I ministri tenevano invece dei sermoni, almeno in quei contesti dove, per l’essenza abituale del pastore o per l’infermità del fedele, il malato non aveva avuto modo di ascoltare di recente una predica.¹⁵¹⁶ L’importanza di questa visita ultima di preparazione e

¹⁵⁰⁹ Cfr. anche «L’offitio d’un vero e fedel Ministro è, non solo insegnar pubblicamente il popolo, a cui egli è costituito pastore: ma etiandio quanto per lui si può, ammonire, esortare, riprendere e consolar ciascuno privatamente. Hor il maggior bisogno che l’huomo habbia mai de la dottrina spirituale del nostro Signore è quando egli è visitato da la man sua con qualche afflittione, o sia d’infermità, o d’altri mali, e soprattutto a l’hora de la morte», *De la visitation degli ammalati*, in [Calvino], *La forma de l’orationi ecclesiastiche*, p. 53.

¹⁵¹⁰ Parlando della Bresegna «et di più ho visto andare i ministri luterani a visitarla nella sua infermità», costituito di Raffaele Nasali, Milano, 5 maggio 1567, ACDF, Sant’Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c 696r.

¹⁵¹¹ Florio, *Apologia*, c. 71r.

¹⁵¹² *De la visitation degli ammalati*, in [Calvino], *La forma de l’orationi ecclesiastiche*, p. 53.

¹⁵¹³ *De la visitation degli ammalati*, in [Calvino], *La forma de l’orationi ecclesiastiche*, p. 54.

¹⁵¹⁴ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 162.

¹⁵¹⁵ Cfr. «un gentile huomo di Valtellina degnissimo di fede m’ha detto haverli [all’Odescalco] udito dire per cosa certa che M. Gio. Calvino pochi mesi fa essendo malato si confessò et si fe portare la Eucharistia al letto, se egli ciò crede di quel valente huomo sicuramente affermo lui non sapere quale sia lo stato della moderna controversia et quale il methodo della nostra dottrina», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. B2r.

¹⁵¹⁶ «Alli 24 del passato morì il Podestà Zanoni, al quale gl’erano usciti l’interiora avanti che morisse, et benche spessissime volte l’habbi essortato alla conversione nella sua infermità mandò a chiamare il Predicante di Val di Reno, qual stette qui quattro giorni, gli fece il sermone, l’accompagnò alla sepoltura, et poi la mattina seguente predicò in chiesa de heretici, et gli diede la cena con essortargli a

d'accompagnamento alla morte¹⁵¹⁷ era tale da far sì che i ministri erano tenuti a condurla anche per gli scomunicati.¹⁵¹⁸ Non è dato dire se ciò fosse la regola – o se la nobildonna napoletana, benefattrice della chiesa di Chiavenna, meritò o meno speciale attenzione – certo è che nel caso di Isabella Breseña non solo, quando ammalata, i ministri «continuamente la visitavano, né mai l'abbandonavano l'uno o l'altro»,¹⁵¹⁹ ma costoro furono presenti anche nel momento del trapasso: «lei morite nelle mani de ministri lutherani».¹⁵²⁰ *Ad personam* o meno che fosse la pratica verrà meno. Più avanti nel secolo, a Brusio, la visita ad ammalati e moribondi da parte del ministro sembra aver converso in un solo momento, compiuto quando oramai era chiaro che il malato era condannato, ma senza che il pastore aspettasse con lui l'arrivo della morte: «Il Ministro sia dimandato per li infermi a tempo debito, quando l'infirmità è grave, e non si stia finché l'infermo è all'estremo».¹⁵²¹ Pare a chi scrive che ciò si impose per il timore che la visita potesse venire confusa con una specie di estrema unzione.¹⁵²²

Le visite agli ammalati o al capezzale dei moribondi erano momenti di intimità grande, e inusitata, in una società dove ben più forte di oggi era il pudore, specialmente nei rapporti uomo-donna. Calandrini ci tenne a far presente a Rusca così che madonna Taddea «restò molto offesa della vostra novità di andare nella sua camera».¹⁵²³ Il sacerdote cattolico s'era presentato infatti da solo. Calandrini invece, nella medesima occasione, «era andato a visitare quella nostra sorella ammalata in compagnia d'alcuni Gentilhuomini».¹⁵²⁴ Su questo fatto, e cioè sull'essere stato allora «in compagnia» di uomini specchiati, «gentilhuomini» appunto, il ministro insistette nella propria relazione in modo battente.¹⁵²⁵ Grazie alla menzione di uno di loro possiamo ritenere che si trattasse di membri del collegio della chiesa di Sondrio.¹⁵²⁶ A Brusio le disposizioni di Gaffori prevedevano invece che, di

essere fermi nella loro opinione et poi si partì», Ferrante Amico a Federico Borromeo, Mesocco, 9 maggio 1610, BAMi, G 204 inf., c. 306.

¹⁵¹⁷ Su questo punto si cfr. «s'ei [il ministro] conoscerà che siano spaventati da l'horror de la morte, deve mostrar loro che in essa non è alcuna materia di ruina e perditione ai fedeli i quali hanno Iesu Christo per lor guida e per loro protettore e difensore, che per essa li condurrà a la vita, ne la quale egli è entrato», *De la visitation degli ammalati*, in [Calvino], *La forma de l'orationi ecclesiastiche*, p. 54.

¹⁵¹⁸ APRB, libro 4, cc. 9r-9v.

¹⁵¹⁹ Costituto di Antonio Stampa, Milano, 29 luglio 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 722v.

¹⁵²⁰ Costituto di Antonio Stampa, Milano, 29 luglio 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 722v.

¹⁵²¹ APRB, libro 4, c. 5v.

¹⁵²² Si noti l'urgenza di distinguere i due momenti: «Gli infermi sono con molta diligentia da ministri visitati, et consolati. Ma dovete ben sapere che non ungono più con questi ogli rancidi, ma pregano il Signore che interiormente col santo oglio della sua gratia li voglia ungere, et armare, et fortificare in questi conflitti», Vergerio, *Epistola*, p. 13.

¹⁵²³ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 196.

¹⁵²⁴ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 122.

¹⁵²⁵ Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 161, 162, 195, 209-210.

¹⁵²⁶ La replica del Rusca ci tramanda il nome di uno di costoro, Prospero Paravicini. Valenti, *Le dispute teologiche*, pp. 127, 129, 176. Era il nipote di Ulisse Martinengo («Caesar Paravicinus et eius filius Prosper, qui in uxorem duxit Hortensiam sororem haeretici comitis Ulixis Martinenghi de Brixia», *VPNi*, p. 73). Si tratta di un personaggio importante, oltre che assai impegnato nella congregazione sondrasca. Venne ucciso nel pogrom del 1620. Si veda per costui Pastore, *Nella Valtellina*, p. 81 n. 59; Id., *I poveri Grisoni esiliati*, p. 396. Per la sua partecipazione alla vita della chiesa si cfr. anche i documenti in

regola, «sia accompagnato il Ministro nell'andare e nel tornare da un della chiesa, sia o del collegio o parente, o amico dell'infermo».¹⁵²⁷ La preferenza per amici e parenti – più familiari del morituro di quanto potessero essere certi seniori e diaconi – era probabilmente un'altra risposta a quel bisogno di intimità e di protezione del decoro altrui di cui si è già detto. Sempre la *Politia ecclesiastica* di Gaffori contempla comunque anche un altro punto: «capo che non vi fosse il Ministro, o fosse infermo, vadivi un seniore, o tutti, a fare l'oratione sopra l'infermo».¹⁵²⁸ Si noti, ancora una volta, la preferenza per non trovarsi soli, e cioè senza testimoni. La prescrizione che se ne occupino, in assenza del ministro, i seniori al completo dà bene l'idea del carattere ufficiale, e dell'importanza che veniva riconosciuta, a questo ufficio. Fra l'altro, sempre a Brusio – ma il caso di Calandrini, tante volte menzionato, suggerisce che ciò fosse un uso locale, o comunque non valido per tutte le chiese – la visita ai semplici ammalati era divenuto appannaggio del solo collegio (e in particolare ai diaconi): ci si aspettava che la compissero «almeno una volta», ma lì si sarebbe preferiti «solleciti».¹⁵²⁹ Loro compito rispetto ai fratelli sarebbe di «confortarli». Qui, come nel caso della sostituzione del ministro, l'assenza di quest'ultimo non era ragione sufficiente per permettere a un laico di tenere la predica. Si tratta di uno schema già visto (§ 2.I.).

iv. *Il dialogo informale*. Con dialogo informale si intende qui un preciso aspetto dell'ufficio dei ministri, tanto vistoso nelle fonti, e impegnativo e *time consuming* per costoro, quanto lasciato senza nome specifico. Indubbiamente, come si vedrà fra un attimo, le difficoltà a restringerlo a un particolare momento della giornata dei pastori, o della loro attività, non poté che complicarne la definizione. Per lo più effimero perché spesso orale, e tendenzialmente *ad personam*, esso ha lasciato inoltre ben poche testimonianze di sé che non siano indirette.

Per farsene una prima idea giova prendere a prestito una volta di più le parole di Michelangelo Florio, in questo caso tratte dalle pagine in cui egli tratteggia l'«ufficio del Maestrato», accostandolo per analogia «a i ministri della chiesa». Ministri i quali, secondo l'esule, annunciano Cristo «con la parola di Dio sinceramente esposta, predicando, scrivendo e disputando senza rispetto di che persona sia, et secondo la conditione de le genti a cui si parla, predica, o scrive; hora con mansuetudine e piacevolezza, ed hor con rigore e asprezza».¹⁵³⁰ Fintantoché che il pastore «predica o scrive» il brano non sembra presentare stranezze (perché è ovvio che i ministri predicassero e di loro opere a stampa ce ne sono giunte a iosa) diversa è la questione implicata dal «parla». È precisamente in quel *parlare* delle cose pertinenti la fede che sta il dialogo che si è chiamato informale; un dialogo che, come dimostra la frase precedente di Florio, può essere fatto «disputando», ma che si manifesta anche in modi più pacati,

Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 122 (per il 1591) e Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 66 n. 4 (nel 1597).

¹⁵²⁷ APRB, libro 4, c. 5v.

¹⁵²⁸ APRB, libro 4, c. 5v. Questo testo specifico (non si tratta infatti di *una* oratione, ma *della* oratione) non è registrato nella *Politia ecclesiastica* e neppure in testi a stampa coevi (neppure ginevrini): si trovava con ogni verosimiglianza nel catechismo della chiesa di Brusio (§ 2.II.i.).

¹⁵²⁹ APRB, libro 4, c. 2v.

¹⁵³⁰ Florio, *Ai pii e christiani fratelli*, in *Apologia*, c. A3v.

«con mansuetudine e – addirittura – piacevolezza», senza bisogno che cioè che fosse *confrontational*. Altra caratteristica fondamentale è quel rivolgersi a qualsivoglia «persona sia», a prescindere dalla sua «conditione». Nel 1552, trattando della nuova diffusione dell'anabattismo in Italia, Giulio da Milano attinse alle proprie, recenti, esperienze retiche con «questi diavoli incarnati» che «disuniscono [la chiesa], e con la falsa dottrina la smembrano a pezzo a pezzo»: ¹⁵³¹ «Lo sa il Signore – scrisse Giulio, al tempo già ministro tra Poschiavo e Tirano – che io scrivo il vero, ne'l crederei se più di una volta non havessi fatta la prova con questi vertiginosi spiriti *ne' publici, et ne' privati ragionamenti*». ¹⁵³² La medesima espressione – indizio, e se ne vedranno poi altre prove, che l'esule pensasse a momenti precisi di dialogo con costoro – ritorna *verbatim* poche pagine dopo: «io ho udito con le proprie orecchie *ne' publici, et ne' privati ragionamenti* fatti con questa fanatici». ¹⁵³³ Con gli anabattisti Giulio aveva parlato, e lungamente, sia in pubblico, sia in privato, provando a illustrargli la «dottrina» e la «predicatione de'l Vangelo, che si fa ne le nostre chiese». ¹⁵³⁴

Partendo da questi esempi, e attingendo ad altri che si illustreranno fra un momento, il dialogo informale si delinea come il confronto non dal pulpito e tanto meno *ex cathedra*, tra il ministro e uno o più interlocutori su materie teologiche o comunque religiose: è rivolto anzitutto a fedeli protestanti (ma non esclude i cattolici) senza distinzione di istruzione ed estrazione sociale (adottando quindi, alla bisogna, un linguaggio semplice, se non elementare); serve a rispondere a dubbi, ma anche semplicemente a istruire nella fede, o a chiarirne/illustrarne aspetti. Può avvenire di fronte a piccoli gruppi, ma si tiene più comunemente in un uno-a-uno dove è più facile spiegarsi, e dilungarsi. Per la stessa ragione predilige la forma orale, ma, di necessità, può adottare anche quella scritta. Compito del ministro, pur in un dialogo aperto, rimane però quello di annunciare la verità della Parola e pertanto – sia nel suo significato letterale, sia in quello traslato – l'ortodossia.

Il rifiuto di questo dialogo con i suoi indotti parrochiani rientra tra le tante mancanze che la comunità di Mossini imputò nel 1567 a Scipione Lentolo («rispose che [...] non era venuto per disputare, né conferire o imparare da altri, ma per fare quello che gli piaceva, altrimenti non voleva essere loro ministro»). ¹⁵³⁵ Vera o meno che fosse l'accusa costoro avevano però lunga esperienza della pratica, sebbene con altri ministri: «Che si è trovato a dire che nessuno di quella Chiesa era degno di ragionar con lui e, *dicendo alcuni haver ragionato con maggior di lui*, rispose che non conosceva nessuno maggior di esso». ¹⁵³⁶ Alessandro Trissino invece, più o meno alla stessa altezza, ci offre testimonianza di come ancora negli anni '70 per dialogare coi ministri si venisse – o, data la polemica contro gli «ipocrati» d'Italia, si fosse sino a poco prima venuti – anche da oltre confine. Lamentele a parte, risulta evidente che, ai suoi occhi, questo dialogo con i pastori era una parte centrale dell'esperienza di vita

¹⁵³¹ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 121.

¹⁵³² [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 137-138.

¹⁵³³ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 140-141.

¹⁵³⁴ Cfr. anche «Bestemmano la predicatione de'l Vangelo, che si fa ne le nostre chiese, et sprezzano ogni dottrina, se non la approba le loro buggiarde heressie», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 137.

¹⁵³⁵ Zucchini, *Riforma e società*, p. 106.

¹⁵³⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

cristiana propria delle chiese retiche: «siccome veggiamo per esperienza che, in luogo di risolversi a voltar le spalle a tanto abominazione e andare a ritrovare la vera Chiesa e a conferire co' veri ministri di Dio, s'indurano maggiormente».¹⁵³⁷ La possibilità di confrontarsi con i ministri, per gli evangelici, si configura come un vero e proprio bisogno. Vi era chi riteneva che, pertanto, non si dovesse negarlo neppure agli scomunicati.¹⁵³⁸ I ministri esercitavano questo officio, del resto, addirittura con i cattolici.

Un bell'esempio degli aspetti più immediati e semplici di questo dialogo informale al cui centro stava sempre l'annuncio della Parola, si conserva in un *memoriale* dell'anno 1597 di mano di Tommaso Casella, ministro di Villa di Chiavenna. A suggerire che ci si soffermi contribuisce il fatto che l'interlocutore fosse una donna, cattolica e analfabeta.¹⁵³⁹ Costei, Orsola Tamesa, una mattina, senza essere stata annunciata, si presentò dal ministro mentre egli teneva scuola. Lo fece per offrirgli in vendita una copia del «testamento nuovo del N. S. Gesù Christo». Interrogata «per che causa li voleva vendere», rispose che il sacerdote cattolico («il suo prete») aveva proibito a lei e al suo figliastro che «gli doveva leggere dentro, perché era libro cattivo». Dopo un eccesso d'ira, rivolto però verso il sacerdote («Et io gli risposi che colui che diceva che quel libro fusse cattivo ch'era peglio d'un Turcho et un Giudeo, et che meritava da S«atana» che gli fusse buttato la testa tra mezzo a piedi»), il ministro raccontò che «tra tanto lessi in sua presentia, et in presentia della mia consorte, essendoli ancora un putto di 12 anni che viene a la scola, il secondo capitolo di S. Luca, che tratta della Natività del nostro Signore insino che li pastori trovarono G. C. nato, et così lo divulgaron». Casella non lo dice, ma la scelta non poteva essere stata casuale (Luca non apre i Vangeli; il brano in questione è nel secondo capitolo, non nel primo). Egli lesse alla donna un passo che, per protagonisti e ambientazione – pastori di greggi e una stalla – non potevano che risaltarle familiari e dove uomini umili e analfabeti come lei erano incaricati di annunciare, venendo creduti, l'evento più straordinario della storia umana.¹⁵⁴⁰ La scelta colpì nel segno: «Onde havendo inteso questo – prosegue il racconto di Casella – la donna si stupite, e disse, “È possibile che queste cose siano in questo libro sì come voi leggere?”. Et io gli risposi così stanno secondo vi ho letto. Lei rispose “Vi priego adunque che voi vogliate segnar il luoco che hora lo voglio portar al prete quando fusse certa che mi amasse, et voglio che lega questo che voi havete letto, et che mi dica che cosa gli è di cattivo”. Così segnai il luoco e gli dette il Testamento in mano».

Il dialogo però era spesso più complesso e articolato, specialmente quando concerneva degli evangelici afflitti da dubbi e questioni che implicavano l'entrata in profondità in questioni non semplici. Fallire nel dialogo, per i pastori, significava perdere una pecora del gregge affidato loro da Dio, alle

¹⁵³⁷ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 110.

¹⁵³⁸ Si noti cosa scrisse Mino Celsi, o chi per lui, del comportamento tenuto da Turriani con gli scomunicati delle altre chiese: «Ma se alle volte gliene son venuti innanzi e ch'egli abbia parlato loro, gli abbia sovenuti e fatti sovenire come prossimi ne loro bisogni, era peccato questo che meritasse una pena vergognosa a lui e dannosa a questa chiesa?», Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 641.

¹⁵³⁹ Il memoriale del ministro Tommaso Casella è pubblicato in Succetti e Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico*, pp. 109-110 ed è stato analizzato alle pp. 106-108.

¹⁵⁴⁰ «E come l'hebbber veduto, divulgaron la cosa ch'era stata detta loro di questo piccolo fanciullo. E tutti quelli che ne udirono, si maravigliaron de le cose che eran dette loro da i pastori», *Rustici* 1562, c. 24v.

volte all'eresia, altre all'Anticristo romano. Col rafforzarsi dell'opera controriformistica a partire dagli anni '70 del '500, si fece più intenso non solo il dialogo informale con religiosi cattolici, ma anche quello con i propri parrocchiani divenuti dubbiosi. Il primo punto, certo, rappresenta per molti versi il necessario presupposto per quelle dispute pubbliche si faranno frequenti col finire del secolo. È forse, merita d'essere noto, il risultato più evidente dell'azione controriformistica di matrice borromaica, incentrata su un rinnovamento culturale del clero cattolico; per tutti gli anni '50 e '60 infatti i religiosi «della messa» erano stati timorosissimi nell'accettare dialoghi «in privato» con gli omologhi evangelici (e spesso anche coi semplici fedeli) di questo dialoghi «in privato».¹⁵⁴¹ Per la questione invece dei dubbiosi vale la pena menzionare un esempio: esso proviene da Poschiavo, un centro dove la Riforma, senza diventare maggioritaria, aveva messo basi solide, da decenni. Sappiamo che qui, nel 1584, il ministro discusse a tu per tu («ne' ragionamenti privati») con vari suoi parrocchiani – scossi da una predicazione quaresimale che avrebbe in effetti portato a varie conversioni – una o più delle affermazioni dottrinali avanzate dal padre barnabita Domenico Boerio.¹⁵⁴²

È una lettera di Scipione Lentolo che permette di farci invece un'idea di come, all'inizio degli anni '80, ci si aspettasse che avvenisse il dialogo – e nel suo aspetto formale e in quello sostanziale – tra i ministri e i fedeli. Nel dicembre del 1581 il pastore di Chiavenna scrisse a un suo parrocchiano, Fabrizio Pestalozzi, al tempo residente a Cracovia. Lì, l'uomo aveva sviluppato idee antitrinitarie che l'avevano portato, fra le altre cose, a uno scontro pubblico con il ministro della congregazione cracoviense di cui era membro. Lentolo si diceva profondamente dispiaciuto che il giovane avesse scelta la via di una «publica contesa [...] con una persona publica [*i.e.* non un privato, e cioè a dirsi un fedele come gli altri], la quale è approvata et predica il puro evangelio senza idolatria contra l'anticristo romano». Lo preoccupava cosa avrebbero detto i cattolici.¹⁵⁴³ Al contrario, perseguiva il ministro, «Io haverei desiderato [...] che vi foste contentato conferire de' vostri dubbii con lui [ministro Cracovia], tra voi e lui, con piacevolezza et mansuetudine, solo per intendere la verità».¹⁵⁴⁴ Veniva infine enunciata la

¹⁵⁴¹ Si cfr., per il dialogo coi fedeli, quanto scritto da Bonomo a Mattei: «Quivi [a Caspano] si procurò con privato ragionamento di tirar a cognitione della verità alcuni di quei miserabili, ma in fatti si trovarono tanto ostinati, che la fatica riuscì vana», Como, 20 agosto 1578, *NBo*, I, p. 174 num. 140. Per il dialogo invece coi ministri si veda quindi la lettera di Francesco Adorno a Borromeo (Milano, 4 luglio 1578), cit. in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 25 n. 63.

¹⁵⁴² Così pare da leggersi, al netto della polemica, l'affermazione dello stesso Boerio secondo il quale «Il predicatore eretico alle sue prediche pubbliche, e ne' ragionamenti privati, non cessava, secondo il costume di questi tali, di lacerare con maledizione il Padre don Domenico» (questa e le successive citazioni si leggono *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, pp. 433-434). Essa è da integrarsi con la notizia che vari evangelici aveva ascoltato le sue prediche («ancorché a questa predica fossero molti eretici») e con la precisazione, fatta poco prima, che le «maledizioni» si dovevano precisamente alla «dottrina che egli predicava» («gli altri eretici non poterono sopportare di vedere il Padre don Domenico, onde con mille ingiurie e bestemmie di continuo molti di essi lo maledicevano e bestemmiavano, e con mille bugie cercavano di calunniare la dottrina che egli predicava, dicendo che aver egli detto una cosa per l'altra»).

¹⁵⁴³ «mi rincresce assai che siate venuto a publica contesa di queste cose con una persona publica, la quale è approvata et predica il puro evangelio senza idolatria contra l'anticristo romano. Di quale hedificatione potranno essere tali contrasti, specialmente costì, dove anchora il papa ha la sua parte della signoria?» Marchetti, *Una polemica*, p. 299.

¹⁵⁴⁴ Marchetti, *Una polemica*, p. 293.

predilezione per la dimensione orale, che permetteva una chiarezza, e una ampiezza d'argomentazione, ben maggiore di quanto poteva fare lo scritto: «Mi sarebbe stato sommamente caro che mi haveste comunicato questo vostro dubbio quando sete passato per qua, *perioché a bocca haverei più ampiamente potuto chiarirvi delle vostre difficoltà* che non si può nella brevità d'una lettera». ¹⁵⁴⁵

Impossibilitato a parlare a voce e *de visu*, Lentolo aveva però preso carta e penna. Non era allora, e non rimase in seguito, un fatto di per sé eccezionale. Sempre della mano del napoletano si conservano ad esempio una serie di *dubbi e risposte* (dieci, ma in origine erano certamente di più) in cui il ministro rispondeva, senza sfoggio di citazioni classiche e in modo semplice e piano, a una serie di domande esegetiche su punti oscuri del Vecchio Testamento. ¹⁵⁴⁶ L'assenza di polemica (le domande stesse, fra l'altro, sono prive possibili addentellati alle grandi questioni del dibattito con gli "eretici"), il tratto pacato e paterno, gli occasionali rimandi al solo Calvino, confermano la destinazione interna dello scritto, redatto, si è convinti, precisamente per rispondere a questioni sollevate da un fedele. ¹⁵⁴⁷ L'opera però, piuttosto che nell'archivio personale di Lentolo, venne depositata in quello della chiesa: l'impressione che, così facendo, la si volesse avere a disposizione nell'eventualità, allora o in futuro, che altri presentassero simili *dubbi*. La stessa lettera a Pestalozzi dovette avere un destino simile: si è conservata infatti non in originale ma in una copia coeva, oggi a Coira. ¹⁵⁴⁸

Forse per poter meglio controllare le fonti, forse per rispondere a fedeli retici, ma non residenti negli stessi centri dei ministri, forse perché, più semplicemente, certi evangelici preferivano leggere piuttosto che ascoltare, fatto sta che non era raro che il dialogo informale si sviluppasse anche per iscritto. Ad esempio, il ministro di Poschiavo Arminio Bugliotta discusse anche in questo modo coi propri fedeli delle affermazioni del quaresimalista Domenico Boerio. ¹⁵⁴⁹ Per farsi un'idea della preferenza di molti per la forma scritta vale la pena guardare allo scambio tra Rusca e Calandrini allorché quest'ultimo, replicando all'affermazione «scrivete come volete» detta circa l'uso del latino o del volgare, gli aveva replicato:

L'occasione et il fine della nostra disputa è stata per cagione di quelli che furono presenti al nostro ragionamento, de' quali pochissimi intendono la lingua latina e parimente altre persone vulgari, che desiderano intendere queste nostre dispute. E perciò, per non defraudarli di questo loro desiderio, massimamente non havendo i dotti bisogno di nostre dispute, potendosi chiarire per via di tanti bellissimi libri, composti da Eccellentissimi huomini. E principalmente perché la disputa si ha da fare sopra le Lettioni del Panigarola, le quali sono vulgari, e lette da vulgari: io intendo di scrivere in volgare; non potendosi fare tante fatiche e spese di traslatare

¹⁵⁴⁵ Marchetti, *Una polemica*, p. 293.

¹⁵⁴⁶ ASGR, D II c 1 varia, cc. n.n.

¹⁵⁴⁷ Una analisi del documento è data in Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 196-197.

¹⁵⁴⁸ Cfr. Marchetti, *Una polemica*, p. 292 n. 27.

¹⁵⁴⁹ «ma pure come è usanza loro d'esser sfacciati, non contenti di aver calunniato con parole, anche lo fecero in iscritto», *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 434.

di Latino in volgare. Se poi vorrete scrivere per non essere inteso da quelli per li quali facciamo questa fatica vi lascerò fare quello vi parerà.¹⁵⁵⁰

3.IV. *L'assistenza non religiosa*

Un ulteriore aspetto dell'attività dei ministri rispetto ai loro fedeli fu quello dell'assistenza, indubbiamente pastorale, ma non in materie religiose. Ci si rivolse loro infatti di fronte a difficoltà quotidiane, anzitutto di natura economica. Ad esempio, tutto dà a intendere che non mancassero fedeli che li interpellassero per sollecitare l'elargizione di somme tratte dalle «collette». La pratica si complicò però sensibilmente col passare degli anni. Se infatti nel primo decennio di attività delle chiese visibili furono sicuramente i ministri che se ne occuparono in prima persona,¹⁵⁵¹ il compito ricadde poi sui diaconi per quanto, di fronte a somme di particolare rilevanza, i ministri dovevano essere interpellati, senza però – almeno così testimonia il libro della chiesa di Brusio – che stesse solo a loro la scelta.¹⁵⁵² A conferma di una perdurante incertezza non manchiamo di casi in cui fedeli, al momento di testare le proprie ultime volontà, affidassero ai ministri, verrebbe da dire in modo illegittimo, la scelta di chi meritasse ricevere l'elemosina.¹⁵⁵³ Sembra difficile ritenere però, data la gelosa attenzione con cui il collegio difese le sue prerogative, che fossero davvero i pastori a poter decidere come disporre di quei fondi. L'assistenza, piuttosto, si concretizzò nella messa a disposizione dei loro beni, o delle case (anche in questi casi però il concistoro doveva essere interpellato),¹⁵⁵⁴ sia per fratelli bisognosi di un tetto, sia per agevolare i traffici e i commerci.¹⁵⁵⁵ Soprattutto però, grazie alla loro rete di contatti e alla familiarità con uomini d'autorità dentro e fuori la Rezia, i ministri elargiranno aiuti immateriali nella forma di raccomandazioni di vario genere.

¹⁵⁵⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 239.

¹⁵⁵¹ Si veda l'assistenza offerta da Vergerio ai «molti poveri fratelli, che qui sono fuggiti» attestata da varie lettere inviate tra il 1550 e il 1551, cfr. ad esempio quelle a Rudolf Gwalther (Vicosoprano, 13 settembre 1550, 21 gennaio 1551, Samedan, 24 aprile 1551, ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 40, cc. 563r, 552r, 575r, Campi, *Nuove lettere*, pp. 22 num. 1, 27 num. 6, 31 num. 11) e a Bullinger (Vicosoprano, 13 o 20 dicembre 1550, BuKG, I, p. 184 num. 138).

¹⁵⁵² «I Diaconi tenghano li dinari della Colletta, ma non ne spendano, o facciano elemosina, senza consenso del ministro e delli seniori, o del ministro almeno», APRB, libro 4, c. 2v.

¹⁵⁵³ Lo fece addirittura Ulisse Martinengo: «lego alli poveri delle Chiese Evangeliche et passeggeri per la professione Evangelica scuti cinquanta *da esser dispensati dall'onorevole Ministro* e seniori della Chiesa di Sondrio secondo il bisogno con l'intervento de due de miei nepoti infrascritti nel testamento mio sudetto overo da esser collocati in un *picciol monte di pietà* insieme con altri 25 già ch'io consignai alla Chiesa d'un legato del qd Messer Giovanni Maria Vacchetta», ASSo, *Notarile*, b. 2909, notaio Francesco Marlianici, 11 marzo 1611, c. 32r (numerazione autonoma del fascicolo).

¹⁵⁵⁴ Cfr. «Io havendo compassione di questo Gentilhuomo [Giulio Pascale] pio, virtuoso, benemerito della Chiesa di Dio, e mio conoscente e coetaneo, *con participatione del collegio*, lo ricevei in casa dalli 18 di Novembre prossimo passato», Scipione Lentolo a Giovanni Salice-Samedan, Chiavenna, 9 giugno 1598, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹⁵⁵⁵ Per l'accoglienza in casa di confratelli si veda più in dettaglio *supra* § 2.I.i.b. La canonica di Chiavenna venne però messa a disposizione dei gardonesi per agevolare i loro traffici di moschetti (§ 4.I.i.): «Di gratia vedo di mandarvi per lo medesimo quelli archibugi che mi lasciarono quei gentilhuomini, che me ne scrivono con grande istanza», Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

Anzitutto, i pastori furono i tramiti principali per sollecitare aiuti presso quegli esuli italiani (noti con l'epiteto formulare di *generosus/i*),¹⁵⁵⁶ viventi anche fuori dalla regione e soliti a concedere aiuti in denaro.¹⁵⁵⁷ Pare più interessante concentrarsi però più nel dettaglio su un caso diverso. Nel 1595 Scipione Calandrino scrisse a Giovanni Salice, in procinto di partire per Venezia in un viaggio diplomatico.¹⁵⁵⁸ Gli chiedeva «d'accettar nella sua servitù» un esule napoletano di professione mercante, tale Ottaviano Apostolo: costui, «carico di famiglia» e «ridotto come all'estremo» ne avrebbe approfittato per «fare se non molto almeno qualche poco delle sue solite mercantie», un fatto «che potrebbe portarli qualche benefìtio a sustentamento della sua povera famiglia». Questo sarebbe avvenuto – ci teneva a precisare Calandrini a Salice, che pure aveva interessi commerciali – senza «portar danno a suoi negotii». Ci si appellava alle note «carità» e «amorevolezza» di Salice «verso le povere membra di Giesù Christo». La confessione evangelica di Apostolo era dichiarata a scanso d'equivoci nell'apostrofarlo «buon fratello». Il napoletano del resto, che viveva a Chiavenna, non era un parrocchiano di Calandrini (al tempo ministro a Sondrio) e se si era rivolto al lucchese, è lecito dedurre, era perché sapeva degli ottimi rapporti di questi con il potente nobile engadinese; rapporti che il suo ministro, Lentolo, evidentemente non aveva, per lo meno non così intimi. I ministri, questo esempio basta a mostrarlo, non erano insomma dei patroni veri e propri, si trovavano bensì, in virtù del loro ufficio, nella condizione di potersi rivolgere per lo meno da pari a quegli uomini che, per posizione sociale e forza economica, non erano facilmente raggiungibili ai fedeli più umili. Fra l'altro, dato il loro ruolo, i ministri erano quasi costretti a stringere rapporti familiari, intimi, con i membri più in vista delle comunità locali e della regione. Quando morì proprio Calandrini – che in secondo e terze nozze aveva sposato due donne provenienti da importanti casati sondraschi, Camilla Marlianici e Giovannina Mingargini¹⁵⁵⁹ – Ulisse Martinengo, il più ricco e potente degli esuli italiani, scrisse a Giovanni Salice che «Qui dopo la privatione del nostro buon Ministro io vivo mezo solitario».¹⁵⁶⁰ I pastori si configurano così anche come valvole di trasmissione, e di mediazione, capaci però anche di richiamare i “grandi della terra” al proprio dovere cristiano verso i confratelli meno fortunati.

Se i rapporti col patriziato valtellinese e grigione dovevano essere comunque soggetti anche a una certa aleatorietà – la possibilità che si sviluppassero, o meno, simpatie o antipatie – quelli con le autorità ecclesiastiche retiche ed elvetiche trascendevano, almeno in teoria, la dimensione personale e si muovevano invece su un piano istituzionale, sebbene favorito dalla comune consapevolezza di essere tutti, in egual modo, lavoratori della vigna del Signore e compagni nella lotta all'Anticristo romano.

¹⁵⁵⁶ «Generosus d. comes Julius [a Thiene]», Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Strasburgo, 17 aprile 1561, *BCbVe*, p. 265 num. 112; «Reddidit mihi generosus comes Ulysses Martinengus», Rudolf Gwalther a Théodore de Bèze, Zurigo, 1 aprile 1565, *CTdB*, VI, p. 57 num. 385.

¹⁵⁵⁷ «scrise ancora al detto Signor Conte [Odoardo Thiene, a Heidelberg] in favor mio il predicante lutterano detto per nome Scipione Lentulo, sfrattato et credo napolitano, in casa de chi io stava», costituito di Giovanni Maria Linarollo, Venezia, 4 febbraio 1571, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 440.

¹⁵⁵⁸ Per la vicenda si veda Zuliani, *Scipione Calandrini e Tommaso Contarini*, pp. 11-15 (e p. 17 per l'edizione della lettera).

¹⁵⁵⁹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 126. Egli aveva così preso residenza, piuttosto che nella canonica, in casa del potente e facoltoso Fabio Marlianici.

¹⁵⁶⁰ Ulisse Martinengo a Giovanni Salice, Sondrio, 3 aprile 1606, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

Approfittando di questi rapporti, e sempre appellandosi all'obbligo della misericordia cristiana, i ministri italo-foni scrissero sovente ai propri omologhi d'Oltralpe per chiedere la loro intercessione a favore di confratelli in necessità. Oltre a chiedere aiuto per viaggiatori di passaggio, per mercanti in visita d'affari, le lettere abbondano di intercessioni per giovani bisognosi. Un genere quasi a sé era quello che riguardava gli studenti: sia per trovare posti «a dozena» presso buone famiglie (al caso pure chiedendo che si vigilasse sulla loro buona condotta) sia perché se ne finanziassero gli studi.¹⁵⁶¹ Tra i vari casi che si potrebbero menzionare pare particolarmente significativo quello di Francesco Negri *junior* la cui madre, «vidu[a] honest[a] et pi[a]» ma caduta in povertà a causa della peste che aveva chiuso i filatoi, s'appellò a Girolamo Zanchi il quale scrisse in sua vece a Bullinger.¹⁵⁶² Se ne cercava una collocazione «Tigurum, vel Genevam», al caso anche solo temporanea, «donec extincta peste ille domum ad suum exercitium rederat». Tra le due città si sarebbe preferito Zurigo. Il giovane sarebbe stato pronto a mettersi al servizio di un patrono («si possit istic suae artis exercitio victum sibi comparare [...] si apud aliquem civem possit collocari: ut ex suo honesto et christiano obsequio vivat») e nel mentre di apprendere il tedesco e, «si fieri possit», anche «mercatoriam arithmetica». Ci si augurava insomma di poterlo avviare a una nuova professione, diversa da quella del tessitore da lui svolto sino ad allora. Forse perché la peste giunse di lì a poco anche a Zurigo non se ne dovette fare nulla: Zanchi dovette scrivere allora a Ginevra visto che è lì, poco dopo, che si ritrova il ragazzo.¹⁵⁶³

La casistica delle richieste fu del resto più ampia. Nel 1601, ad esempio, Calandrini scrisse a Heidelberg per perorare «la causa giusta di due pecorelle del mio gregge, Vittoria Baldona e Margarita Foch madre e figliuola».¹⁵⁶⁴ La prima – esule bresciana, sposa legittima di un uomo originario della città, da cui aveva avuto la seconda, ma che si era poi allontanato da Chiavenna inducendola a divorziare – era stata accusata di bigamia dall'ex-marito, improvvisamente ricomparso alla notizia che una sua sorella aveva lasciato buona parte della sua eredità a Vittoria. Calandrini scriveva così per difendere l'onore della donna e per fare in modo che le venisse riconosciuto il dovuto. La lettera era spedita a Ippolito Colli, al tempo «Presidente del senato dell'Illustrissimo Elettore Palatino»,¹⁵⁶⁵ uomo con cui Calandrini non aveva evidentemente conoscenza diretta; aprendo la lettera ci tenne però a ricordargli «La vecchia amicitia ch'io hebbi con le felici memorie del Vostro Signor padre e della vostra Signora madre». Ippolito era il figlio dell'esule alessandrino Paolo Colli e di Ester Castiglioni.¹⁵⁶⁶

¹⁵⁶¹ Si vedano per lo meno i casi illustrati in Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 282-284.

¹⁵⁶² Si veda Girolamo Zanchi a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 7 maggio 1564, StAZ, E II 356, cc. 794r-794v; solo registata in BuKG, II, pp. 504-505 num. 603.

¹⁵⁶³ «1564 [...] Francesco Negro», *Libro di memorie diverse della Chiesa italiana raccolte dal Messer Vincenzo Burlamacchi in Geneva da 1550-1669*, che si è potuto consultare solo nella copia oggi in BNCFi, *Raccolta Guicciardini*, 2.3.2, c. 15r.

¹⁵⁶⁴ Sulla vicenda, oltre alla sintesi in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 131-133, si vedano più nel dettaglio ASSo, *Notarile*, b. 2860, notaio Andrea Girardoni, cc. 87, 124; b. 2861, notaio Andrea Girardoni, c. 15.

¹⁵⁶⁵ Per costui si vedano Welti, *Giovanni Bernardino Bonifacio*, pp. 87-88 e E. J. H. Steffenhagen, *Hippolyt von Colli*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 voll., Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1875-1912, IV, pp. 405-406.

¹⁵⁶⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 53 n. 121. Ester, da vedova, avrebbe poi sposato Francesco Betti: *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, p. 103 n. 2.

Costoro e Calandrino s'erano presumibilmente conosciuti a Basilea, dove la coppia viveva, prima del 1572.¹⁵⁶⁷ Calandrino, del resto, era a lungo vissuto ad Heidelberg e prima di scrivere a lui s'era già rivolto al «Signor Giovanni Mollero Rectore della schola de Alicea», che non pare improbabile ritenere egli avesse conosciuto negli anni passati sul Neckar. La capacità di disporre di simili reti di contatti sparsa per l'Europa fu un'altra, ottima, ragione per preferire, da parte delle comunità retiche, ministri provenienti dal mondo esiliaco, piuttosto che dall'Italia o, in fondo, anche del luogo.

3.V. *Deposta la toga*

Per comprendere il ruolo nella società, e la figura stessa, dei ministri italo-foni è il caso di analizzare anche quegli aspetti della loro quotidianità in teoria slegati dalla cura pastorale e cultuale con cui siamo abituati a identificarli: e cioè a dirsi la vita familiare, l'economia domestica, la scuola. Si sarebbe tentati di parlare di un privato dei ministri, se non fosse che – chiamati com'erano a mettere in pratica il dettato evangelico, e sottoposti al continuo scrutinio tanto dei parrocchiani quanto dei cattolici – risulta impossibile trovare un punto preciso dal quale far incominciare la sfera pubblica delle loro esistenze e del loro operato. Del resto, i ministri ritenevano d'essere, una figura nuova, o per lo meno resuscitata (§ 2.I.). È così proprio nella loro vita una volta scesi dal pulpito che è possibile mettere alla prova tale affermazione al di là della sua dimensione teologica, provando cioè a stabilire quanto in loro vi fosse di innovativo e quanto riprendesse vie già battute, e ancora persorse, da quei sacerdoti cattolici con quali sostenevano di non aver nulla a cui spartire.

i. *Il matrimonio*. «Li preti de questi paesi si maritano». Inizia così una lettera vergeriana redatta a Basilea il 20 dicembre 1549 e stampata di lì a poco da Giacomo Parco col titolo *Del matrimonio de' preti e monache*; «et non solamente – continua l'incipit – quegli li quali fanno professione dello Evangelio, ma etiamdi alcuni de quegli altri che dicono la messa et difendono la parte del Papa».¹⁵⁶⁸ Su quest'ultimo punto il vescovo fuggiasco confondeva, non ci è dato sapere quanto consapevolmente, il matrimonio propriamente detto con una peculiarità del diritto ecclesiastico tipico di quella che è oggi la Svizzera orientale:¹⁵⁶⁹ quella multa commutata dai presuli ai preti concubinari presto percepita, dalla popolazione e dal basso clero che da questa proveniva, come una tassa che dovevano pagare i sacerdoti intenzionati a sposarsi. Si tratta di una ambiguità, è stato notato, che giocò un ruolo fondamentale nel

¹⁵⁶⁷ Durante un decennio altrimenti sconosciuto della biografia del lucchese: cfr. «Non si hanno notizie precise sulle vicende del C. fra il 1562 e il 1572», Luzzati, *Scipione Calandrini*. In questi anni Calandrini risiedette del resto anche a Strasburgo come si deduce dalla lettera da lì spedita a Celio Secondo Curione, da lì spedita il 17 novembre 1565 e pubblicata in *De quatuor Caelii Secundi Curionis filiarum vita*, pp. 11-15.

¹⁵⁶⁸ Athanasio [P. P. Vergerio], *Del matrimonio de preti et delle monache*, [Basilea], Dalla Stampa di Giacomo Parco, [1549], c. aAaiir.

¹⁵⁶⁹ Forse, a quella altezza, inconsapevolmente. Pochi anni dopo infatti la pratica è presentata da lui come non più neutra ma filo-protestante: «alcuni di medesimi preti in queste nostre leghe habitanti se ben anchora dicono la messa, non però potersi del tutto connumerare nel numero di vostri, perciocché essi [...] pubblicamente si maritano, mangiano della carne nelle quaresime et ne' giorni di venerdì, et di sabbato, non si confessano agli huomini», [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 5.

diffondere nella zona l'idea che il clero uxoriato fosse un *sine qua non* della riforma della chiesa, idea di cui si faranno portatori i primi riformati elvetici; tutti, o quasi, figli di sacerdoti concubinari e tassati.¹⁵⁷⁰ Se Vergerio si affrettava a informare l'Italia di quanto aveva visto era perché «so bene che entiandio dentro della nostra Italia vi sono de preti li quali hanno dato orrecchie a queste ragioni medesime et si sono maritati».¹⁵⁷¹ Vergerio, per una volta, non esagerava, come dimostrano vari casi – probabilmente solo punta di un iceberg visto che erano matrimoni segreti – noi noti grazie a fonti giudiziarie cattoliche. Era evidentemente urgente, ai suoi occhi, che costoro sapessero di non essere i soli, e di essere nel giusto. Del resto, in Italia, il fenomeno del concubinato clericale era diffusissimo e, in quell'epoca di trepidazione e speranze che furono i primi decenni del secolo, era ugualmente diffusa la conseguente attesa – da parte dei sacerdoti, delle concubine, delle famiglie disonorate degli uni e delle altre – di un superamento del celibato ecclesiastico imposto dalla chiesa romana.¹⁵⁷² Il trattatello vergeriano, con la lieta novella che annunciava, ebbe così ampia e vasta diffusione per la Penisola e ci sono noti addirittura casi in cui, prima di celebrare un matrimonio di un sacerdote, si leggessero alcuni brani da quel libriccino.¹⁵⁷³ Per altri lo scritto – e altre notizie analoghe che vi giunsero per iscritto o per passa-parola – servì a spingerli a lasciare l'Italia per cercare nei Grigioni il luogo dove poter vivere appieno e pubblicamente la propria vocazione al ministero e assieme al matrimonio.

L'opuscolo presenta varie altre ragioni di interesse – su cui si avrà modo di tornare – e però offre anche una assenza perspicua, di cui pare invece il caso di parlare subito: delle mogli dei preti l'istriano non tratta. La cosa forse non lo toccava troppo da vicino: unito brevemente in matrimonio prima che, vedovo, scegliesse di ricevere gli ordini, Vergerio non si sposerà mai più, a dispetto, fra l'altro, di una sua continuata campagna a favore dell'abolizione del celibato ecclesiastico.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷⁰ O. Vasella, *Reform und Reformation in der Schweiz; Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise*, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1958. Cfr. anche J. Sleidan. *Commentarii, o vero historie, ne le quali si tratta de lo stato de la Repub. e de la religione christiana, e di tutte le guerre et altre cose notabili, che sono occorse ne l'Europa da l'anno 1517 insino al '55. Tradotte nuovamente in lingua toscana*, [Ginevra, François Jaquy, Antoine Davodeau, Jaques Bourgeois], 1557, p. 74. Per la traduzione italiana dell'opera di Sleidano, redatta, per le parti concernenti l'Italia e le zone italofone alpine, anche grazie alla collaborazione di Vergerio (A. Kess, *Johann Sleidan and the Protestant Vision of History*, Aldershot, Ashgate, 2008, in particolare pp. 131-136), si veda D. E. Rhodes, *La traduzione italiana dei Commentarii di Giovanni Sleidano*, «La bibliofilia», 68 (1966), pp. 283-287.

¹⁵⁷¹ [Vergerio], *Del matrimonio di preti* c. [aAavi]r.

¹⁵⁷² Per tutte queste questioni si veda, di una biografia più ampia, il prezioso lavoro di G. Romeo, *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione. Napoli 1563-1656*, Roma, Bari, Laterza, 2008. Si cfr. comunque anche, da un approccio smaccatamente legale, S. T. Salvi, «Diabolo suadente». *Celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra riforma e controriforma*, Milano, Giuffrè, 2018. Per la diffusione del clero concubinario in Valtellina cfr. Masa, *Fra curati cattolici*, p. 70.

¹⁵⁷³ Per un caso in cui si legge durante la cerimonia proprio il testo vergeriano: Firpo, *Vittore Soranzo*, p. 155. L'interesse per l'argomento presumibilmente motivò Ascanio Marso, in missione diplomatico presso gli elvetici, a inviarne copie in Italia: Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 363 n. 3.

¹⁵⁷⁴ In quella che sembra l'ultima opera mai stampata da Vergerio si trova una sezione dedicata a *Della communion sub utraque. Del congiugio [sic] de preti. Della differentia de cibi*, in *Poche lettere e certi come fragmenti di un Servo di Giesu Christo* (la sezione ha una numerazione autonoma) in P. P. Vergerio, *Risposta in quattro libri divisa ad una invettiva di Fra Ippolito Chizzuola da Brescia, scritta contra la propria dottrina di Giesu Christo, contra le Chiese di Germania riformate, contra i lor Prencipi e Ministri*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1565, pp. 17-22 (il frontespizio la data al «mese di genaro»). L'opera, che chi scrive ha scoperto assieme a Franco Pierno, sarà presto pubblicata dai due.

Nell'ammettere, sempre nel 1549, l'esistenza di un «celibato honesto» pensava presumibilmente a uomini come lui; ed è difficile non rinvenire dell'autocompiacimento quando, poche righe dopo, egli scrisse «Io per me la concludo in questo modo: che io credo bene che vi sia qualche uno che ha il dono della continentia et può vivere in castità senza moglie, ma sono rari, rari, rarissimi. Ma quando se ne trovano è bellissima cosa, et se ne dà ringratiar Dio. Et questi sono quegli che Paulo antepone alli maritati, quando (dico) si può trovare uno che in verità habbia quel dono». Chiosando subito «Et quando vi è quel dono (et nella maggior parte egli non vi è, dica pur chi vuole) bisogna dire che facciano benissimo quei che si vanno a maritare».¹⁵⁷⁵ Il «dono della continentia» diventeranno presto un vero e proprio *topos* quando i protestanti italofoeni tratteranno del matrimonio ecclesiastico.¹⁵⁷⁶ Si dice *topos* perché, in Rezia, i ministri celibi saranno col passare dei decenni una minoranza sempre più esigua.

Quando si guardi ai ministri della prima generazione non mancano i casi di uomini che scelsero di non sposarsi: Agostino Mainardo, Vergerio, quasi certamente Bartolomeo Maturo e Bartolomeo Silvio, anche se di tanti altri non ci è possibile dire con sicurezza. Se si prende invece in mano la nota relazione di Brocardo Borrone – da datarsi al 1601 – dei 17 pastori menzionati si trovano solo tre celibi: il famoso Ottaviano Mei e due semi sconosciuti quali Marco Eugenio Bonacina e Alfonso Montedoglio.¹⁵⁷⁷ Questi ultimi due, di cui si ignora (anche impiegando altre fonti) dove e come furono attivi come pastori (Bonacina servì probabilmente a Caspano, ma per breve tempo), erano comunque allora già fuggiti in Tirolo, dove «expectabant Roma salvum conductum, ut in Italia eis tuto regredi licet».¹⁵⁷⁸ Dei rimanenti 12 – si escludono i due, sebbene uxoriati, non italofoeni – 10 erano fuggiaschi recenti dall'Italia, uno era un ex-sacerdote locale, l'ultimo Calandrini, su cui si avrà modo di tornare nel dettaglio ma che, in questo contesto, va segnalato per il suo non potersi ritenere un esule recente e il suo non essere mai stato un religioso cattolico. Grazie ai dati forniti da Borrone veniamo a sapere che degli 11 ex-sacerdoti cattolici ora ministri ammogliati solo uno era giunto dall'Italia con una

¹⁵⁷⁵ [Vergerio], *Del matrimonio de preti*, c. [aAaviii]r.

¹⁵⁷⁶ Cfr. ad esempio «Noi insegniamo eziandio, secondo il precetto di Paolo Apostolo, che ciascun ministro non si sentendo haver quel dono de la castità che Iddio non dà a tutti, habbia la sua moglie» (Florino, *Apologia*, c. 70r) e «Agnus in Paulo [1 Cor. 2, Hebr 13] dicit: His qui non havent continentiae donum esse melius nubere, quam uri? Cum honorabile connubium sit in omnibus et thorax immaculatus» (Conradi, *In Apocalypsim*, p. 297).

¹⁵⁷⁷ Marco Eugenio Bonacina si trasferirà poi in Moravia dove esercitò da medico e divenne celebre anche come alchimista: J. Šmeral a M. Holý, *Marcus Eugenius Bonacina*, in *Biografický slovník českých zemí*, 24 voll., Praha, Libri a Academia – Historický ústav, 2004–, VI, p. 44, dove si ignora il passaggio grigione. La sua presenza è attestata dalle matricole sinodali ove venne iscritto nel giugno del 1595: Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 12 num. 195 (per gli studi a Ginevra l'anno prima che ne prepararono l'elezione invece: Bonorand, *Bündner Studierende*, p. 131). Il piacentino Alfonso Montedoglio («Alfonsus Montedus») venne iscritto invece al sinodo nel maggio 1600: Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 215. Già l'anno dopo però doveva essersi allontanato: si cfr. Ardüser, *Rätische Chronik*, p. 521 e la lettera in suo favore (per «Aphons von Monte-Doglio») scritta dal Duca di Anhalt il 6 luglio 1601, ASGR, A II LA1, cc. n.n.

¹⁵⁷⁸ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 188. Per un «salvacondutto che li inquisitori per viaggio non lo molestino» si cfr. quanto detto da Davidico circa le richieste fatte da Agostino Mainardo in previsione di un proprio ritorno al cattolicesimo (si ritiene mentendo, ma la verosimiglianza è qui più importante della verità): *prima supplica di Lorenzo Davidico ai cardinali inquisitori*, Roma, 9 marzo 1556, PDa, p. 161.

sposa (una monaca), tutti gli altri s'erano uniti, sempre con donne del luogo, dopo poco o pochissimo tempo dal loro arrivo in Rezia: l'innominato piacentino che serviva Caspano dopo 3 mesi; Ferdinando da Spoleto addirittura «vix mensem inter illos».¹⁵⁷⁹ A partire da questi dati è già possibile accorgersi *prima facie* che il matrimonio, forse ancora più che un atto privato, era una pubblica dichiarazione di fede e di intenti, oltre che di adesione totale alla causa della Riforma. Di questo genere di matrimoni immediati abbiamo testimonianza da ancora prima della nascita delle chiese formali¹⁵⁸⁰ e riguardavano non solo i candidati al ministero. Nessun altro gesto portava infatti con sé una definitezza paragonabile per quegli uomini che prima di diventare pastori erano stati religiosi cattolici (ed emerge così dalle fonti, piuttosto che il rimando alla «libertà» paolina, il richiamo piuttosto a un «dovere», d'origine anticotestamentaria, alle nozze).¹⁵⁸¹ Al contempo, a ben guardare, il matrimonio del ministro rappresentava una specie di assicurazione per i protestanti retici; per chi s'era sposato, tornare sui propri passi sarebbe stato difficilissimo, anzitutto perché implicava ottenere una specifica dispensa, ma perché comportava dividersi da mogli e figli e/o trovare per loro una sistemazione che non li condannasse alla povertà e al disprezzo.¹⁵⁸² Della sorte di costoro, non a caso, indugia sempre Borromeo quando presenta i casi di quei ministri che, ai suoi occhi, potrebbero essere convinti ad abbandonare la toga.¹⁵⁸³ Benevolenza o durezza si doveva del resto anzitutto alla volontà delle autorità cattoliche oltre che dal «potere contrattuale» dei convertendi: fossero cioè persone celebri, o importanti, che si volesse riportare all'ovile. Quando il novantenne ex-frate Girolamo Turriani tornò all'ovile (venendo accolto e rinchiuso in un convento comasco) da parte cattolica si ignorò semplicemente il fatto che egli avesse una moglie sua coetanea. Costei, scopriamo solo grazie a fonti protestanti, venne semplicemente abbandonata al proprio destino in Rezia.¹⁵⁸⁴ Se si torna così alla lista di Borromeo non può stupire, e anzi

¹⁵⁷⁹ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186.

¹⁵⁸⁰ Si cfr. come fecero sposare in fretta una donna a Omobono Asperti da Cremona nell'Alta Engadina negli anni '40: deposizione del 18 agosto 1550, *PSO*, II, p. 607 n. 57.

¹⁵⁸¹ Per la *libertà/permesso* si cfr. «perché sappiamo molto bene l'innominabili disonestà che ne conventi de frati e monisteri de le monache si fanno per esser privi ingiustissimamente de la papesca tirannide di quella libertà di maritarsi che data gl'ha Iddio» (Florio, *Apologia*, c. 70r; ma è utile vedere anche «Oppresso sia da la gloria chi con le scritture sante malamente interpretate difende, come se fosse divina ordinazione, [...] la diabolica proibizione del matrimonio de ministri», *ivi*, c. 71v) e «Bestia vero: Matrimonium clero non est permissum, imo prohibitum, et clerici contrahentes illico sint excommunicati» (Conradi, *In Apocalypsim*, p. 316). Per il nuovo *dovere* si guardi il passo (dove si omettono gli abbondanti riferimenti scritturistici al Vecchio Testamento) «ciascheduno dover haver la sua moglie per evitar la fornicatione e benché non restava dubbio se havesse detto tutti e ciascheduno, erano compresi anche i Ministri delle chiese, e i Pastori dell'anime, pure per maggior espressione disse altrove che i Vescovi e i Diacono dovesser haver la moglie», [L. Vergerio], *Lettera d'uno de nepoti del Vergerio*, c. [Avii]v.

¹⁵⁸² Cfr. quanto scritto circa l'«apostata zocolante [...] predicante», il perugino Giovanni Battista Thei, ministro a Mesocco, «per la qual causa s'è pigliato espediente anco di dar ricapito alla donna et figliuoli in un luogo pio di Milano», *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 31. Verrà deposto quattro anni dopo dal sinodo per apostasia: Taplin, *The Italian Reformers*, p. 277 n. 103.

¹⁵⁸³ Si cfr. ad esempio quanto detto di Egli, rettore della scuola di Sondrio: «at opertet provideri tum pro ipso, tum pro uxore ac liberis eius», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186.

¹⁵⁸⁴ «Hieronymus Turrianus silicernium 84 annorum atque ictus a Deo, ut vix posset amplius loqui, sivit se abduci, ut relicta Ecclesia Pluriensi, in qua erat Minister, et uxore honesta foemina et annis ipsa quoque gravi, Comum eiuresto Evangelio et resumpto Augustianorum, ut dicunt, habitu se receperit», Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 10 aprile 1598, StAZ, E II 380, c.

assume un suo senso preciso, che i due uomini giunti in Tirolo per defezionare a Roma fossero entrambi celibi. Al contempo, Mei, poté permettersi di non sposarsi anche perché, giunto a Ginevra a cinque anni, non aveva nulla da dimostrare, né timore da mettere a tacere.

Che avere una moglie rasentasse l'obbligo, e sociale e morale. lo suggeriscono i casi paralleli dei due Scipione, Lentolo e Calandrini. Entrambi, una volta vedovi, si risposarono; Calandrini prese poi, dopo la morte della seconda moglie, addirittura una terza. Si tratta di matrimoni celebrati in tarda età ed è difficile imputarli, manzonianamente, «per non far peccato»: né l'uno né l'altro produssero figli, e dalle mogli precedenti invece costoro avevano avuto proli abbondanti. Che, almeno in questi casi, la scelta non possa essere spiegata pienamente richiamandosi al fatto che, tanto più in assenza di serve, erano le mogli a occuparsi del maneggio quotidiano della casa (§ 3.V.i.a.), lo indica il fatto che, in seconde nozze, Lentolo sposò una donna più anziana di lui e che, invece che occuparsi di lui nell'infermità, finirà per stare stesa con lui nel letto, ugualmente, se non più gravemente, malata.¹⁵⁸⁵ Calandrini, al tempo, viveva invece comodamente quale ospite dei ricchi Marlianici, congiunti della moglie.

a. *Le mogli*. In tutto il *Del matrimonio de' preti e monache* di Vergerio non è presente una parola dedicata alle donne che decidevano di sposare un ex-prete e/o un futuro ministro. Ridotte a un ruolo subalterno dai documenti, quando non dimenticate *tout court* esse, al contrario, furono figure di importanza capitale non solo nella vita privata e intima dei pastori. Le donne che accettarono di sposarli – e alle loro spalle i genitori che a ciò acconsentivano – devono essere viste come alcuni tra i più importanti sostenitori della Riforma, facendosi strumento col proprio corpo, la propria vita, il proprio onore, di una vera e propria rivoluzione e religiosa e sociale. L'importanza riconosciuta in questo gesto trova conferma nelle varie donne di buona famiglia che sappiamo sposarono ministri¹⁵⁸⁶ e, ancora, dal fatto che ancora negli anni '90 – quando la figura del ministro aveva già subito una sua crisi – i nuovi venuti dall'Italia ebbero in sposa donne giovani, che, con ogni verosimiglianza, avrebbero potuto facilmente trovare marito anche in altro modo.

Si è parlato dell'onore: complici probabilmente anche le rigide disposizioni che scoraggiavano la polemica dei cattolici contro i ministri riformati, furono le loro mogli a diventare un obiettivo

385 (il documento non è sfuggito a Taplin, *The Italian Reformers*, p. 251). Da parte cattolica si ha una significativa attestazione in una breve lettera da Piuro, purtroppo non datata a Federico Borromeo, interamente dedicata a ragguagliarlo sulla situazione: «Memoria al Illustrissimo Signor Cardinale. Come Messer Jeronimo Toriano predichante dela Ciesia de luterani de Plurio è de bono animo di convertirse ala Fede Catolicha et romana et lui dice che si crede de convertire il predichante luterano di Ciavena con questi patti che prima li sia perdonato et sia acetato da li Signori ministri della ciesa catolicha e romana etc. il selario c[[he]] da quelli de la ciesa luterana che se dia anchora alori che sono vegi et che posino vivere anchora lori et che avisarano li populi che lori se credevano de caminare nela vita dritta e che caminano nel erore grandisimo et con gran speranza de convertir quele giente», BAMi, F 98 inf., c. 102r. Pensare di poter convertire Lentolo, allora ministro a Chiavenna, suo grande nemico già dagli anni '60, è evidentemente impensabile: vecchio e decrepito Turriano provava piuttosto a guadagnare potere contrattuale agli occhi delle autorità milanesi.

¹⁵⁸⁵ Scipione Lentolo a Kaspar Waser, Chiavenna, 11 aprile 1598, ZBZ, *Simleriana*, S 153, c. 14a.

¹⁵⁸⁶ Si consideri, solo a mo' d'esempio, il caso della nobile bregagliotta Maria Ruinelli andata sposa all'ex-sacerdote malenco Bartolomeo Chiesa (Masa, *Fra curati cattolici*, p. 90 n. 78), o alle già ricordate patrizie sondrasche Camilla Marlianici e Giovannina Mingargini che sposarono Scipione Calandrini.

privilegiato degli attacchi verbali di parte cattolica, a partire dai sacerdoti. Nel 1556 un predicatore quaresimale affermò così che, costoro, «non posse legitimas esse uxores, sed deteriores turpioresque quibusvis scortis».¹⁵⁸⁷ Si tratta di una linea da cui le autorità cattoliche non vennero mai meno, pur declinando la questione, di volta in volta, da punti di vista diversi: nel 1569, ad esempio, parlando della vedova di Francesco Cellario la si chiamò «concubina»;¹⁵⁸⁸ vent'anni dopo, Ninguarda, al momento di dover registrare la presenza di costoro nella sua visita, adottò quindi la definizione formulare di «uxor putativa» («cosiddetta moglie»);¹⁵⁸⁹ Rusca, col nuovo secolo, parlò piuttosto di «moglie de facto».¹⁵⁹⁰ Sono tutte definizioni fredde, distaccate, ma uguali e inappellabili nella sostanza: erano donne da mettere sullo stesso piano delle prostitute. Da parte riformata, del resto, si difese l'origine biblica di quei matrimoni, ma in modo in realtà diverso che altrove, ciò rimase su un piano sostanzialmente secondario rispetto al principale, quello cioè legale: costei fu infatti, anzitutto, «la moglie legittima».¹⁵⁹¹ Il dileggio però – concreto, ingeneroso, violento, frequente se non costante nelle chiacchiere e negli incontri quotidiani¹⁵⁹² – che era riservato alle mogli dei ministri traspare specialmente bene dalla relazione di Borromeo dove – raccogliendo gossip e in parte costruendone – si indugia sulle differenze d'età («iuvenulam de plebe duxit in uxorem, cum qua in discordia vivit»),¹⁵⁹³ sulla gelosia («uxorem duxit praeiuvenem, in quam etiam zelotypia exardescit»),¹⁵⁹⁴ sulle discordie («Sterilis isti contentiosa et ingrata obtigit uxor»)¹⁵⁹⁵ e, verrebbe da dire naturalmente, sul fatto che la condotta – *ça va sans dire* lasciva – delle mogli non potesse che causare dileggi ed ironie per gli uomini che le avevano sposate («Multorum quoque ludibriis traducitur ex ea causa quod senex iuvenulam duxit uxorem»)¹⁵⁹⁶. Queste donne, recitava un altro passo in cui ci si offriva una riflessione generale a partire dal caso del calabrese Giovanni Luca, avevano la colpa di aver permesso agli apostati di dare sfogo alle proprie pulsioni sessuali: «Non est diu quod pauperulam quandam sibi matrimonio iunxit, cuius ipsum brevi

¹⁵⁸⁷ Philipp Gallicius a Heinrich Bullinger, Coira, 11 maggio 1556, *BuKG*, I, p. 445 num. 314. Il passaggio è stato evidenziato in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 118.

¹⁵⁸⁸ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 111. Il termine rimane nella corrispondenza ad uso interno dei cattolici. Cfr. il caso di Giovanni Battista Thei «che stava qui con la concubina publica et quattro figliuoli da essa come se fosse moglie», *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 29.

¹⁵⁸⁹ «putativam uxorem»; «uxor eius putativa»; «ducta uxore putativa», *VPNi*, pp. 27, 29, 126.

¹⁵⁹⁰ «venne a Sandrio un frate franciscano quale hora si fa chiamar messer Giulio e, fatto calvinista, prese ancora moglie *de facto*», Nicolò Rusca a Federico Borromeo, Sondrio, 20 aprile 1608, Rusca, *Epistolario*, p. 186 num. 12.

¹⁵⁹¹ Cfr. «i Patriarchi, i Profeti e gl'altri santissimi huomini del vecchio Testamento hebber le moglie, e ne furono lodati, né mai s'udì né si lesse che Dio havesse detto che lo starsi con la moglie legittima fosse cosa disonesta e sporcheria», [L. Vergerio], *Lettera d'uno de nepoti del Vergerio*, cc. [Avii]r-[Avii]v. La rivendicazione si trova ovviamente anche nei testamenti dei ministri allorché si menzionano le mogli («sua legittima sposa»): Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 128.

¹⁵⁹² Si veda l'insulto di «puttana» in una disputa tra gruppi di donne a Sondrio nel 1592: Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, p. 144.

¹⁵⁹³ Detto di Ferdinando d'Umbria: Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186.

¹⁵⁹⁴ Il soggetto è Martino Ponchiera: Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186.

¹⁵⁹⁵ Il ministro in questione è Tommaso Casella: Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 185.

¹⁵⁹⁶ Riportato di Michele Acrutiense, Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 185.

poenitebit, uti sera poenitentia subiit plurimos alios, qui carnis cupiditatibus agitati in tam nefandam libertatem aut servitutem potius se coniiciunt et mancipant». ¹⁵⁹⁷

Le accuse dei cattolici non devono far dimenticare del resto che erano i protestanti stessi a chiedere a queste donne una condotta esemplare, non tanto (o almeno non solo) per non esporsi alle critiche dei vigilanti vicini, ma in quanta estensione (come del resto lo saranno anche i figli) del ministro stesso. Significativamente quando Scipione Lentolo ricorderà l'amata consorte Maria Guisani, al momento di annunciarne la morte, la disse «pietate non vulgari, *ac moribus prope inculpatis*», ¹⁵⁹⁸ con una formulazione in cui, tra fede e costumi, sono i secondi a risultare preminenti, e più importanti; ma dove aleggia pure il fantasma di tutte quelle donne che furono invece, o vennero ritenute, *moribus culpatis*. Proprio dei costumi delle spose, e del disgusto che potevano provocare nei loro mariti, fece riferimento pure Borroni (vera o pretestuosa che fosse la notizia) menzionando il matrimonio di Nicolò Calvi «Uxorem duxit pauperulam, curius mores ipsi vehementer displicent». ¹⁵⁹⁹ Le mogli, lo mostra assai bene un'affermazione di Michelangelo Florio erano chiamate a una vita santa. Questa era però loro richiesta in ossequio alla vocazione ministeriale del marito: «che ciascun ministro non si sentendo haver quel dono de la castità che Iddio non dà a tutti, habbia la sua moglie e *santamente governi la sua famiglia*». ¹⁶⁰⁰ Questo implicava il mettere in pratica alla perfezione ciò che normalmente era richiesto alle donne evangeliche (§ 4.I.iv.).

Richiamare l'attenzione su questi aspetti formali, e pubblici, del rapporto tra i ministri e le loro mogli non deve però non farci vedere che, grazie a documenti di varia natura, risulta chiaro che tra costoro si ebbero, spesso, legami profondi, unioni felici, comunione d'intenti. Fu senza dubbio il caso di coloro che avevano una moglie straniera (come Florio, che l'aveva tratta dall'Inghilterra; ¹⁶⁰¹ ma anche per lo stesso Lentolo, sposato a una valdese di Angrogna) e, più ancora, per quelle coppie che, lui prete e lei monaca, erano fuggiti assieme a cercare una libertà retica che voleva dire, per loro, anche, se non soprattutto, la libertà d'amarsi: Pietro Parisotto e Dorotea Sonzogno, nel novembre 1550; ¹⁶⁰² Giovanni Marzio di Siena e una innominata veneta, un venticinquennio dopo. ¹⁶⁰³ Tra le attestazioni più belle, e commoventi dei legami tra i pastori e le loro mogli, si annovera quella che riguarda Lorenzo Dell'Aglio da Soncino; ex minore francescano, ministro a Mello, rapito nel 1588 e portato al patibolo a Roma il 13 aprile 1590. ¹⁶⁰⁴ Dopo una notte snervante – «Il quale perseverando nella sua falsa perversa

¹⁵⁹⁷ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 187.

¹⁵⁹⁸ Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 3 novembre 1588, StAZ, E II 380, c. 74. Per Maria ci si permette di rimandare a Zuliani, *Le Valli valdesi*, pp. 150-151.

¹⁵⁹⁹ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184.

¹⁶⁰⁰ Florio *Apologia*, c. 70r.

¹⁶⁰¹ *PCa*, II, p. 1121: «haveva preso moglie in Inghilterra et fatto le nozze pubblicamente et solememente». Si veda per costei anche Yates, *John Florio*, p. 13 e n. 2; Rossi, «*Italus ore, Anglus pectore*», pp. 64-67.

¹⁶⁰² *PSO*, I, pp. 9-10 n. 11.

¹⁶⁰³ «uxorem habet venetam quam monasterio clam dilapsus, secum ex Italia abduxit», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 185.

¹⁶⁰⁴ Caponetto, *La Riforma protestante*, p. 276. Per l'iscrizione al sinodo retico Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 8 num. 95. Il personaggio è ben noto alla storiografia locale che però di norma ne ignora la fine: cfr., da ultimo, Xeres, *Morbegno e la bassa valle*, p. 88.

dottrina fu per sino a mezza notte persuaso da fratelli» (i membri dell'arciconfraternita romana di San Giovanni Decollato ai cui macabri registri dobbiamo la notizia) – e una difesa tenace – al punto che, cosa rara, i confortatori chiesero l'aiuto pure di un padre gesuita – egli infine cedette. In ossequio alle pressioni dei presenti ammise così che la sua apostasia «era stato per passione di carne», e di null'altro. Quando però gli chiesero se avesse delle ultime volontà il pensiero, commosso e affettuoso, fu solo per la moglie e per la figlia bambina: «Disse havere una figlola chiamata Savia d'una donna quale prese per moglie dopo haver apostatato, chiamata Franceschina che era vedova d'unaltro marito et crede che habitino a Mello se ben non ha di loro nova doppo che è prigionie che sono dua anni, essendo viva desiderrebbe che se li scrivessi et esortassi a pazienza».¹⁶⁰⁵ Viene anzi il dubbio che il suo cedimento – col rischio di una dannazione eterna – fosse finalizzato a ottenere dai suoi carcerieri questo favore che v'era ragione di temere sarebbe stato invece negato a un eretico impenitente. Neanche Borrone, coi suoi gossip e insinuazioni, poté evitare di ammettere che vi fosse unioni non solo felici, ma solide al punto che solo la violenza avrebbe potuto rompere. Trattando di Ercole Poggio affermò così che «Uxorem habet alteram Xantippen, cum qua tamen licet sexagenarius concorditer vivit, et ab ea vix sine vi avellendus erit».¹⁶⁰⁶ Pur di mettere in cattiva luce il matrimonio, per compiacere i suoi lettori romani, l'esule si dovette accontentare di denigrare la donna sul piano personale, imputandole il carattere della cattiva moglie per eccellenza. Dell'unione in quanto tale egli non poté dir niente.

Il rischio più grande corso da una donna sposata in età moderna era quello di rimanere vedova. Le moglie dei ministri italo-foni non erano speciali, ma la loro condizione era indubbiamente precaria: i mariti erano per lo più poveri (§ 3.V.ii.) e, venuti a mancare questi, non esisteva un sistema assistenziale che si prendesse cura di loro in modo sistematico.¹⁶⁰⁷ La pensione che si concesse alla vedova di Francesco Cellario è un *unicum*, dovuto non tanto all'eccezionalità del suo rapimento, ma all'ondata di indignazione che esso provocò; ma è pure da notarsi che le si conferirono, per il proprio mantenimento e quello dei figli, 20 scudi, quando il marito ne percepiva 40, e per soli 12 anni.¹⁶⁰⁸ Lo stesso sistema delle collette, funzionante in elargizioni *una tantum* (§ 2.III.ii.), non poteva bastare a conservare lo stile di vita precedente; al contempo continuava a gravare su di loro l'obbligo dell'esemplarità, e l'attento scrutinio altrui. Costoro non conservavano del resto l'uso delle canoniche, destinate al nuovo ministro.¹⁶⁰⁹ Proprio per sopperire a queste mancanze i ministri più abbienti si preoccuparono di dotare le proprie mogli non solo di lasciti e usufrutti, ma anche di terre da cui trarre

¹⁶⁰⁵ Orano, *Liberi pensatori*, p. 83.

¹⁶⁰⁶ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 187.

¹⁶⁰⁷ La questione era ovviamente comune a tutta la regione. Si veda ad esempio il caso della vedova di un ministro che, nel 1554, lavorava come serva per alcuni studenti inglesi a Zurigo: C. H. Garrett, *The Marian Exiles: A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938, p. 9.

¹⁶⁰⁸ La cifra era divisa tra «li monasterii dei frati di Morbegno e [il santuario] di Donna [di Tirano]», Giovanni Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 16 aprile 1569, *NVo*, II, p. 68 num. 855, da integrarsi con quanto detto in Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, pp. 330-331. La pensione venne comunque rinnovata nel 1581: Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 280.

¹⁶⁰⁹ Cfr. «Noi siamo ancora in casa dove ci hanno promesso lasciare fino sarà fatta provvigione de un altro ministro, il che quando haverà effetto non lo so», Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

entrate sicure.¹⁶¹⁰ Non stupisce così che – soggette a difficoltà economiche e pressioni sociali – alcune delle vedove passarono al cattolicesimo, dove il loro arrivo doveva essere accolto con particolare giubilo. L'amata moglie di Lorenzo Dell'Aglio lo fece prima ancora che arrivasse la notizia della sua esecuzione.¹⁶¹¹ Stanti i documenti notarili oggi noti, i membri "laici" delle congregazioni non sembrano aver prestato particolare attenzione al destino di queste donne. Significativamente l'unica eccezione noi nota è d'origine ministeriale. L'abbiente Ottaviano Mei («per causa della vera et pura evangelica religione [...] con ritrovarsi nudo nella chiesa di Dio e per amor suo, con haver sperimentato la benedictione del Signor Iddio»), e celibe, aggiungeva il primo agosto 1618 inseriva un codicillo al proprio testamento. Con questo egli destinava 100 lire ciascuna a tre giovani donne «piie e povere». Due erano nubili: Caterina «giovine da marito, persona piia e povera, figlia del quondam domino Michel Capovano, olim ministro del santo evangelio predetto nella chiesa evangelica di Piuri»; Margherita Martinengo, «figliola di ser Antonio olim di domino Laurentio Mantinengho, che fu dignissimo ministro ut sopra nel loco della Stampa de Val Bregaglia, et abiediga [i.e. *nipote*] del quondam reverendo ministro messer Cipione Lentolo [...] persona piia, poverissima et da marito». Il lascito, come sempre più frequente a questa altezza in casi simili (§ 2.III.ii.) era vincolato al loro rimanere riformate e che, rimaste caste («osservino la sua pudicitia»), «maridandosi le due che non sono anchora maritate, si maritino nel Signore con persone piie e della medema religione». La terza, Margherita Battilana, era «moglie del reverendo ministro del santo evangelio di Dio nella chiesa evangelica di Mese, il signor Aniballe di Nanini Bolognese», fresco di studi basileesi ed eletto a quel ruolo solo l'anno prima.¹⁶¹² Il caso di quest'ultima è particolarmente significativo, trattandosi di una chiavennasca, già sposata; né l'uno né l'altro fatto impedirono che si temesse per la sua sorte e che la si accostasse alle due, nubili, una «povera» e l'altra «poverissima». Del resto il fatto che entrambe fossero figlie di ministri (e una pure nipote) dà il peso di quanto poco abbienti potessero essere le famiglie ministeriali. Entrambe, fra l'altro, erano orfane di padre: dotarle voleva dire anche sgravare le loro madri da questa incombenza.

b. *I figli*. Quando Florio parlava di un ministro che «santamente governi la sua famiglia»¹⁶¹³ egli si riferiva, oltre alle mogli (e ai servi), ai figli. Si trattava di una disciplina dura, almeno per gli standard attuali (§ 4.III.). In conformità con le abitudini della regione è probabile che i pastori delegassero molto della cura quotidiana delle figlie alle madri (§ 4.I.iv.), anche se questo non vuol dire che non si aspettassero dalle ragazze costumi esemplari, anzitutto in ambito sessuale. Al contrario, essi si dovettero impegnare con altro trasporto, e partecipazione, a seguire i figli maschi il che voleva dire, anzitutto, vigilare sulla loro educazione in quelle «lettere» prodromiche agli studi sacri. Secondo Borrone il ministro Nicolò Calvi, a lungo maestro di scuola, aveva «filios, quorum sustentatio et

¹⁶¹⁰ Cfr., per il caso di Calandrini (fra l'altro un ministro ben sposato) il terreno da lui comprato per la moglie nel 1591 (su cui ci si è soffermati in Pastore, *Nella Valtellina*, p. 85 n. 71) e i vari legati lei destinati nel testamento:

ASSo, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 17 febbraio 1606, cc. 56r-59r.

¹⁶¹¹ *VPN*, p. 29.

¹⁶¹² Giorgetta, *Un codicillo di Ottaviano Mei*, pp. 25-26.

¹⁶¹³ Florio *Apologia*, c. 70r.

educatio multo ipsi stat sudore». ¹⁶¹⁴ Le corrispondenze zurigane mostrano del resto con quanta attenzione Scipione Lentolo seguì i progressi scolastici del figlio Paolo allorché lo inviò oltralpe per perfezionare la sua educazione (§ 3.I.iv.). ¹⁶¹⁵ Sui figli dei ministri doveva gravare l'aspettativa che seguissero le orme dei padri. I primogeniti di Lentolo e di Calandrini lo fecero (sebbene il primo abbandonò poi il ministero). Un altro caso, quello del malenco Giovanni Chiesa, figlio di Bartolomeo e suo successero sul medesimo pulpito ¹⁶¹⁶ ha caratteristiche sue proprie, dettate dal vero e proprio controllo esercitato della famiglia sul villaggio e sulla valle, ma pone comunque la domanda come mai i figli del primo non fecero lo stesso. Si tratta di temi in parte già affrontati, ma su cui si ritiene di dover tornare. Sono troppo pochi gli anni in cui furono attive le chiese italofone per permetterci di stabilire se il non imporsi del modello delle dinastie ministeriali fu casuale o meno: rispetto ai ministri attestati comunque è indubbio che solo un numero minimo tra costoro dedissero di indossare ugualmente la toga. La crisi della figura del pastore, di cui si è già detto (§ 3.I.iii.) aiuta a spiegare in parte questo fatto, ma è difficile non vedervi dietro anche, se non soprattutto, difficoltà economiche, determinanti sia a rendere arduo ai figli di ministri di studiare, sia a scoraggiarli nell'intraprendere questa vocazione (delle cui durezze avevano fatto lunga esperienza diretta). Significativamente i due Scipioni, oltre a essere campioni della Riforma, avevano alle spalle congregazioni facoltose (Lentolo era povero, ma all'educazione di Paolo contribuì in modo determinante almeno un uso parrocchiano, Andrea Pizzarda). ¹⁶¹⁷ Vergerio, già nel 1561, si era appellato a Cristoforo del Württemberg affinché questi quei «verbi Dei ministri, profugi ex Italia, boni Christiani, et in summa inopia degentes». Le collette, nei suoi piani, sarebbero dovute andare ai sedici pastori lui noti e a «tres aut quatuor illorum filios» affinché potessero studiare («vet in paedagogio Statgardiano vel in monasteriis [!] vel in stipendio collocarentur»). ¹⁶¹⁸ La discrepanza nei numeri (un figlio per ogni quattro ministri) lascia il forte sospetto che lo stesso ex-vescovo avesse forti sospetti sul fatto che solo una minoranza dei ragazzi provenienti da famiglie pastorali fosse interessato a seguire le orme dei padri.

c. *I servi e famigli*. Data la povertà in cui versava la più parte dei ministri retici non stupisce che solo per un numero esiguissimo abbiamo testimonianza di domestici e famigli stabilmente al loro servizio. Girolamo Zanchi giunse in Rezia accompagnato da un giovane tedesco, poi destinato a una certa fama come umanista. ¹⁶¹⁹ Vergerio – ma il suo caso è sempre un po' speciale – teneva con sé due nipoti, oltre al celebre servitore Venturino. ¹⁶²⁰ Scipione Calandrini ebbe una «ancilla», Maria, che s'era

¹⁶¹⁴ Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 184.

¹⁶¹⁵ Zuliani, *L'emigrazione religionis causa*, pp. 265-266.

¹⁶¹⁶ Masa, *Fra curati cattolici*, passim, ma almeno p. 87-8

¹⁶¹⁷ «divre cento terzoli [...] acciò li siano in aiuto per mantener suoi figli, o alcuno di loro nello studio delle sacra lettere, overe qualche arte», testamento di Andrea Pizzarda, Chiavenna, 19 maggio 1579, pubblicato in Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 147-150 (p. 150 per la citazione).

¹⁶¹⁸ Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Tubinga, 12 dicembre 1561, *BCbVe*, p. 312 num. 137.

¹⁶¹⁹ Meylan, *Girolamo Zanchi et son «Famulus»*, pp. 396-402.

¹⁶²⁰ Per i nipoti – spesso usati come messaggeri – si vedano anzitutto J. Sydow, *Unbekannte Briefe des Pier Paolo Vergerio d. J. im Regensburger Stadtarchiv*, «Verhandlungen des historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg», 99 (1958), pp. 221-229 e A. Del Col, *I contatti di Pier Paolo Vergerio con i parenti e gli amici italiani dopo l'esilio*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, a cura

occupata di Giovanni Battista a partire dalla sua prima vedovanza, ma che aveva comunque continuato a servire nella casa di Scipione (oramai risposato) sino alla morte, avvenuta nel 1589.¹⁶²¹ Nessuna solidarietà riformata era bastata a infrangere le regole del decoro e a far sì che la serva mangiasse coi padroni e così, tra i beni che la donna teneva nella propria camera, figurano «il tagliere, un piatto di peltro, il boccal di terra rosso, due scutelle di terra e tre di legno [...] un sacchettino con 6 cocchiali e un par de coltelli col manico».¹⁶²² Sebbene Lorenzo Davidico intendesse con «domestici» uomini e donne particolarmente vicini al ministro, non pare improbabile che vi potesse essere almeno un servo, o una serva, nei «sei o otto suoi domestici» che secondo il religioso erano pronto a seguire Agostino Mainardo in Italia, qualora fosse giunto un perdono da Roma:¹⁶²³ è difficile pensare che un uomo celibe, su una sede tanto ricca, non fosse aiutato in alcun modo. Per gli sposati tale ruolo lo dovettero ricoprire le mogli e, tuttalpiù, le figlie ancora nubili (o quelle che, sposate, continuavano però a coabitare col padre: § 3.V.i.a.). Va ricordato del resto che ad abitare le case dei ministri, oltre a esuli bisognosi (§ 2.I.i.b.) vi furono anche ragazzi «a dozena» (§ 3.V.ii.), dei bisogni quotidiani e concreti dei quali doveva occuparsi una donna, preferibilmente la moglie del ministro o comunque una sua figura supplente. Costoro comunque vi abitavano come studenti ma, i più poveri, anche come servitori.

ii. *L'economia dei ministri*. Vergerio, nel 1554, si augurava che si potesse conferire a tutti i ministri italofoni retici una somma di «L over LX fiorini all'anno», cifra che egli – pagato tre volte tanto – riteneva purtuttavia «una miseria».¹⁶²⁴ Nel 1558, finalmente, la Dieta delle Leghe fissò la retribuzione minima dei ministri attivi nelle terre soggette a 40 scudi. La somma, non fosse altro per l'effetto livellatore del neonato “mercato dei ministri”, dovette imporsi anche nelle terre sovrane (§ 3.I.v.). Nel 1562 sempre Vergerio, quando era oramai stabilmente domiciliato in Germania ma si manteneva purtuttavia in stretto contatto con la regione alpina, conosceva sedici «verbi Dei ministri, profugi ex Italia, boni Christiani» attivi «in mea Rhaetia» (di qua e di là del confine tra valli suddite e sovrane) i quali si trovavano tutti «in summa inopia degentes».¹⁶²⁵ Qualche eccezione c'era, ma il quadro che tracciava l'ex-vescovo era nel suo insieme corretto. Nel 1557 addirittura Michelangelo Florio – uno dei

di U. Rozzo, Udine, Forum, 2000, pp. 53-82, cui ci si permette di affiancare anche F. Zuliani, *Aurelio Vergerio incarcerato a Gorizia nel 1585*, «Atti. Centro di ricerche storiche. Rovigno», 44 (2014), pp. 7-26. Per Venturino Menucrino, si veda invece *BChVe*, ad indicem.

¹⁶²¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 130-131.

¹⁶²² ASSo, *Notarile*, b. 1655, notaio Giovanni Giorgio Girardoni, 9 aprile 1589, cc. n.n. Utile, pare a chi scrive, il confronto con le indagini sugli inventari di donne veneziane che vivevano in stanze offerte in I. Palumbo Fossati Casa, *Dentro le case. Abitare a Venezia nel Cinquecento*, Venezia, Gambier & Keller, 2013, pp. 25-35.

¹⁶²³ Costituto di Lorenzo Davidico, Roma, 21 maggio 1556, *PDa*, p. 177.

¹⁶²⁴ «che nelle città, castelli et villaggi vi siano di ministri et predicatori della pura dottrina dell'Evangelio et delli due sacramenti, battesimo et cena, ordinati da Iesu Christo et che a questi poverelli si costituisca una miseria di L over LX fiorini all'anno onde possano a pena intertener la vita et da questo poco in fuori, che è bene, il dovere che possan coglier se si faticano tutto l'anno seminando le cose spirituali (come diceva S. Paolo di sé et de pari suoi) non ricercano et non hanno mai altro», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [E7]v.

¹⁶²⁵ Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Tübinga, 12 dicembre 1561, *BChVe*, p. 312 num. 137.

pochi a rientrare nel ristretto novero delle probabili deroghe alla regola generale, non fosse altro perché lo si convinse a trasferirsi nella minuscola Soglio dalla ricca Strasburgo – dopo aver più volte strombazzato la munificenza dei suoi patroni verso i «tanti dottissimi ministri dell'Evangelio» («favoriti, amati, mantenuti e salariati da questi Magnifici Signori Grigioni»)¹⁶²⁶ era costretto ad ammettere che «a Solio [...] a me ed a la famigliuola mia è provveduto a bastanza il vivere»,¹⁶²⁷ nulla più. Sul finire degli anni '50 Alfonso Conradi – che pur era a capo di una chiesa non povera, quale Sondrio, e che rinveniva un intervento divino nella decisione dei magistrati retici di stipendiare i ministri¹⁶²⁸ – ancora lamentava la propria povertà («mea in hoc exilio tenuitas est»)¹⁶²⁹. Nel 1569, da Mossini, si mosse istanza alla Dieta perché il salario minimo fosse alzato di almeno 4 scudi l'anno.¹⁶³⁰ Non se ne fece niente. Si dovette aspettare ancora un ventennio perché, nel 1588, la cifra fosse finalmente portata a 50 scudi (§ 2.III.i.). Nei successivi 32 anni essa non venne mai più rivista; e questo proprio mentre divenne sempre più difficile per le congregazioni vedersi corrisposti dai vicini «della messa» i denari dovuti con cui pagare i propri pastori. Fra l'altro, quei 40 (e poi 50) scudi rappresentavano somme di regola inferiori a quanto corrisposto normalmente ai sacerdoti cattolici, se non per quelli che si trovavano a operare in altura;¹⁶³¹ i ministri però, a differenza degli omologhi celibi dell'altra confessione, con quel salario dovevano sostenere non solo se stessi ma anche una famiglia. Inoltre, come si vedrà, i sacerdoti cattolici ricevevano tutta una serie di ulteriori emolumenti in denaro che erano invece preclusi agli evangelici. Sempre Vergerio fece presente che tra i «pauperi» ministri operante in Rezia ve ne fossero addirittura di «pauperiores».¹⁶³² Nel 1577, a febbraio, la moglie di Pietro Parisotto si presentò a Samedan, da Giovanni Salice. Aveva fatto a piedi i sette chilometri che dividevano il centro urbano dove risiedevano i Salice da Pontresina, il villaggio di cui il marito era allora ministro, recando con sé una lettera di questi per il nobile mecenate. Essa che, prima ancora di addentrarsi in una lunga preghiera, iniziava sul punto di quel viaggio non certo agevole: «Uxorem meam ad te mitto. Cui te rogo, et obsecro, ut duos saccos siliginis [*farina bianca*] una cum saccis dare velis. Quam in tuo libro pro meo novo debito adnotabis».¹⁶³³ La povertà miserevole della coppia era

¹⁶²⁶ Florio, *Apologia*, c. 51r. Si veda però anche «da lor sono amati, favoriti, stipendiati, mantenuti, honorati et ascoltati con riverenzia», *ivi*, c. 79v.

¹⁶²⁷ Florio, *Apologia*, c. 77v.

¹⁶²⁸ «hi habent in hac solitudine locum a Deo paratum: quatenus ibi sunt pii magistratus, qui non solum Antichristi transfugis praestant, sed et Evangelium apud illos praedicari permittunt, et ministris praedicantibus stipendium, unde sibi paretur victus, legitime decerni», Conradi, *In Apocalypsim*, pp. 266-267.

¹⁶²⁹ Cfr. l'affermazione «quae mea in hoc exilio tenuitas est», posta nella lettera prefatoria *Christiano lectori*, in Conradi, *In Apocalypsim*, c. [*8]v.

¹⁶³⁰ ASSO, *Notarile*, b. 1628, notaio Bartolomeo Chiesa, 6 novembre 1569, cc. n.n.

¹⁶³¹ Si vedano le utile stime offerte in di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 190 n. 175.

¹⁶³² Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Tubinga, 12 dicembre 1561, *BCbVe*, p. 312 num. 137. Per l'elargizione di «ducentos florenos inter illos distribuendos» si veda la lettera sempre da Tubinga, del 21 dicembre di quell'anno, *ivi*, p. 314 num. 138.

¹⁶³³ Pietro Parisotto a Giovanni Salice, Pontresina, 28 febbraio 1577, ASGR, D II a 3, cc. n.n. Si trattava di una seconda moglie, presumibilmente locale, sposata dopo la morte, nel 1558, dell'amatissima Dorotea (al secolo Mobilia) Sonzogno, con la quale era fuggito da Bergamo. Per la coppia si vedano le bellissime pagine in Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 150-156 (ma cfr. *ad indicem* le molte altre menzioni).

tale che, nell'affidarsi per l'ennesima volta al credito del ricco benefattore, i due non possedevano neppure i sacchi in cui far mettere la farina chiesta a credito.

In modo non troppo diverso da quello di ministri attivi in altre zone povere della Rezia, o del basso clero cattolico, i ministri italofoeni provarono ad arrotondare le proprie entrate con altre attività.¹⁶³⁴ Vari (tra cui Parisotto) divennero notai; a differenza dei locali che già d'origine provenivano da famiglie notarili, la mole sopravvissuta degli atti rogati dagli esuli dà a intendere di una professione marginale, buona forse ad arrotondare qualcosa, non certo a occupare giornate intere.¹⁶³⁵ Fintanto che ve ne fu la richiesta, alcuni ministri poveri guadagnarono qualcosa con altri lavori intellettuali. Trattando della questione della lingua della disputa tra lui e Rusca, Scipione Calandrino, spiegando al lettore perché aveva preferito «scrivere in volgare», annotò che «non potendosi fare tante fatiche e *spese* di traslatore di Latino in volgare».¹⁶³⁶ Lo avesse fatto, presumibilmente si sarebbe rivolto a un confratello povero. Sempre Pietro Parisotto per qualche tempo servì come segretario di Pier Paolo Vergerio e poi, negli anni della miseria, a lui si rivolse Scipione Lentolo quando ebbe bisogno di un copista.¹⁶³⁷ Questo almeno fintantoché gli resse la mano.¹⁶³⁸ Vari, si vedrà, accettarono il lavoro gravoso da maestri elementari (§ 3.V.ii.a.). Sempre per guadagnare qualcosa tutti, anche i più benestanti, furono solito accettare poi ragazzi «a dozena» (§ 1.II.ii.). Nella vasta gamma delle attività intraprese per bisogno dai ministri poveri vi furono del resto anche quelle manuali. Nel 1603 l'abruzzese Ippolito Rossi, ministro a Prata, nel redigere il proprio testamento «protesta[va] esser patrone delli infrascritti mobili et – aggiungeva con una precisazione che a primo acchito non può che apparire strana in bocca a un uomo che avrebbe dovuto vivere solo della Parola – *quelli haverli acquistati del suo sudore*».¹⁶³⁹ Tra i beni compaiono una serie di oggetti che ce ne riconsegnano l'immagine mentre impegnato nel lavoro dei campi e della vigna: «uno badil, una trienza [*tridente*], una falziza [*roncola*] et uno cortellazzo da boschi [...] una zapa de ferro [...] un potavide [*forbici per potare la vite*]]».¹⁶⁴⁰ Il

¹⁶³⁴ Cfr. Pfister, *Pastors and Priests*, pp. 41-65.

¹⁶³⁵ Cfr., per la Bregaglia, i casi di Michelangelo Florio e Tommaso Casella: C. von Hoiningen-Huene, *Mitteilungen aus Bergeller Notarsprotokollen, Protokollbücher Bergeller Notare aus der Zeit von 1476 bis 1594*, «Bündnerisches Monatsblatt», (1917), p. 396; (1919), pp. 187-189. Lo stesso vale per l'Engadina, ove è nota l'attività come notai di Giovanni Antonio Cortese, e di un altro esule – predicatore a Sils e proprio grazie alla diversa marca notarile non più identificabile, come si è spesso fatto, col precedente – «Franciscus Peregrinus»: G. Pool, *Notare aus dem Engadin und dem Münstertal und ihre Notarzeichen*, «Jahrbuch der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 119 (1989), pp. 227, 217. Circa Parisotto (per il quale cfr. anche *ivi*, pp. 226-227) ci sono noti solo due atti: l'uno in ASGR, A I/2a num. 74 e l'altro in ACB, Archivio comunale di Bondo, *Documenti*, 20 luglio 1568, num. 20.

¹⁶³⁶ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 239.

¹⁶³⁷ Si è già avuto modo di segnalare i casi in cui le lettere del vescovo fuggiasco vennero redatte dall'ex-sacerdote bergamasco. Di sua mano sono quindi i manoscritti di Lentolo oggi a Berna: BBB, 716 (*Historia delle grandi e crudeli persecuzioni*); A 87 (*Libro de gli Scandali [...] composta già dal molto eccellente e fedel pastore della Chiesa del Signore M. Giovan Calvino*) e A 88 (*Trattati e discorsi della vita e della morte, raccolti dal S. Philippo di Mornay S. di Plessi Merlino*). Già in Italia egli si era fatto conoscere come copista: Zuliani, *Scrivendo e riscrivendo*, pp. 176-177.

¹⁶³⁸ Zuliani, *Scrivendo e riscrivendo*, pp. 174-175.

¹⁶³⁹ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 114.

¹⁶⁴⁰ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 114.

napoletano Arminio Gugliotta¹⁶⁴¹, negli anni '70, allorché serviva la chiesa di Bondo, manteneva sé e una vasta famiglia (una moglie e sei figli) facendo il tessitore.¹⁶⁴² Spesso, neppure le spose dei pastori poterono esimersi da lavorare (§ 3.V.i.a.).

A complicare ulteriormente l'economia dei ministri vi fu il fatto che costoro si fecero un punto d'onore di rifiutare una serie di pagamenti a prestazione invece abituali, allora come in seguito, per il clero cattolico. Parlando della Rezia italoфона, Vergerio ricordò (il passo è lungo ma merita d'essere riportato nella sua interezza) che «et vivi et morti si sono obligati di dar a quella generatione [«a preti, frati et papi»] hora danari hora roba, et non fanno mai altro che dare, se vogliono far battezzare o cresimare un figliuolo pagano. Se si vanno a confessar pagano, se a communicar pagano, se fan benedire (come dicono) la carne et le ova pagana, se si maritano pagano per solennizzare il matrimonio, se introducono le donne nella chiesa dopo il parto pagano, se si fanno dare quella eerta [sic: *certa?*] untione estrema pagano, se fan la raccomandation dell'anima pagano, se si fan seppellire (oh qui ci è più d'affar che altrove) pagano per il suono della campana, per quei due braccia di terra, per il fumo dell'incenso, per l'acqua salate, per i canti, per i lumi mostrati ad un morto».¹⁶⁴³ Sappiamo, e da fonte cattolica, che egli esagerava, al massimo, solo in *verve* polemica.¹⁶⁴⁴ Fu forse proprio per compensare, almeno in parte, queste entrate mancate che le comunità iniziarono a fornire gratuitamente ai ministri alcuni «serviggi», in particolare la legna da ardere.¹⁶⁴⁵ Più o meno in contemporanea con l'emergere, in

¹⁶⁴¹ Per costui Bonorand, *Reformatorsche Emigration*, p. 88, ma è da cfr. anche quanto detto in Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 228, 234.

¹⁶⁴² «Léta 78 a prw mēl hogiti p'ána» Pecingara na Nechanicých, byl tam okolo mēšýce, po třech tolařjch na den chtěl, a na celé summě sotwa cos málo upustil. A předce sobě steyskal, že má nauzy. Y ženu s dětmi in Alpes otcy gegimu (*kněžem poň gest, wssak tkadlcovstnj předce dělā*) odeslal, gakoby gi neměl čim žiwiti. Pusstěn byl y ku posluhowánj na podzym léta 75. O Swatém Dusse byl gesstě pozdržán, a potom mi této swé konfessj podab», NAP, *Akta Jednoty bratrské*, XII, c. 449r. Era il suocero di Marcello Squarcialupi: A. Molnár, *Marcello Squarcialupi et l'Unité des frères tchèques*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 100 (1956), p. 5; G. Zucchini, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarcialupi: alcune lettere inedite dai Grigioni (1586-1588)*, in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, edited by R. Dán and A. Pirnát, Akadémiai Kiadó and Brill, Budapest and Leiden, 1982, p. 330.

¹⁶⁴³ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. F2v. Lo polemica fu del resto assai più vasta. Cfr. ad esempio «certi falliti pretazzuoli, che senza le messe e candeie si morrebbero di fame», Florio, *Ai pii e christiani fratelli*, in *Apologia*, cc. A4v-A5r così come il duro passo in Conradi, *In Apocalypsim*, p. 400.

¹⁶⁴⁴ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 290-298.

¹⁶⁴⁵ «Adi 15 di ottobre 1592 fu ordinato in ~~colegio~~ publica congregatione, che ogni fuoco havesse a menare vinti pesi di legna, secca, e buona, al Ministro, e tagliargliela, e menargliela, e tagliargliela all'hora che toccherà al suo cantone (se prima non havrà menata) secondo che dirà il Ministro haverne bisogno e che non gli lo menarà a debito tempo come è detto et ordinato, pagharà il doppio. Il Ministro sorviarà chi menarà la sua legna e la taglierà, come dissopra e se sarà d'albero, e non buona, non la piglierà, se non vorrà», APRB, libro 4, c. 14r. La disposizione giungeva solo pochi mesi dopo un'altra sempre circa la legna – la prima in assoluzione delle «Ordinationi aggiunte» al *libro della chiesa* di Brusio – e che evidentemente non aveva avuto effetto: «Adi 9 genaio 1592 fu ordinato per consenso di tutta la congregation publica che si servasse una ordinatione ch'era statta fatta di già due settimane per avanti, che è questa, che quando uno nel colegio ordinarà ad alcun de fratelli della chiesa, che faccia un serviggio, a cui è tenuto il commune della chiesa, *come a schiappare legna al Ministro*, o che cede a beneficio del commune, colui refutando di ciò fare, se non havrà causa, legitima, quello suddetto del Colegio ordinar potrà, se gli parerà ad un altro che faccia quel serviggio a costo di colui, a cui sendo ordinato, senza causa legitima, refutò de farlo, e se il suddetto del colegio ordinarà ad un altro a costo

contratti e in arbitrati, di clausole che prevedevano «legna secca e buona» al ministro, assistiamo quindi al conferimento loro di orti da coltivare.¹⁶⁴⁶

Ad aiutare i ministri dovettero contribuire non poco gli interventi di generosi patroni laici. Si è appena visto ad esempio il credito che concedeva regolarmente Giovanni Salice (che ne era stato parrochiano) al povero Parisotto; viene il serio dubbio, fra l'altro, che egli potesse davvero aspettarsi d'essere mai ripagato e che quindi quei suoi prestiti fossero, fatte salve le forme, da subito a fondo perduto. Donativi diretti sono del resto attestati dai testamenti, dove non si fatica a ritrovare lasciti e legati di parrochiani ai loro ministri, e diretti e indiretti: quindi pure per aiutarli a far studiare i figli, o a dotare le figlie. Servire, o meno, una congregazione popolosa e ricca era discriminante per la qualità e la quantità di simili donativi (e non solo di quelli).¹⁶⁴⁷ Gli stessi patroni provvidero pure alla vecchiaia dei ministri.¹⁶⁴⁸ Tra le più significative differenze doveva esservi quella di poter essere sostenuti in forma ordinaria piuttosto che straordinaria. Sui più poveri, e serventi le congregazioni meno abbienti, dovettero comunque concentrarsi gli aiuti in forma di colletta che si raccoglievano in loco e, soprattutto, all'estero, da altre comunità (§ 2.III.ii.). I privati ebbero e mantennero però un ruolo di smaccata importanza, probabilmente cresciuto col tempo. Certo è infatti che – forse per un gioco delle fonti – elargizioni speciali (ma presumibilmente ripetute) come quelle di Odoardo Thiene o di Cristoforo del Württemberg non ci sono più note già a partire dagli ultimi decenni del '500. Il venir meno del protestantesimo peninsulare, e quindi di quello esiliaco al di là della Rezia e di pochissimi altri centri continentali (e in più il suo dividersi per ragioni confessionali), ebbe presumibilmente un impatto anche su questo fronte.

La povertà, più o meno lancinante, dei ministri rimase una costante. Essa riguardò, anzitutto, esuli ed engadinesi. Ciò non caratterizzò del resto l'intero corpo pastorale. È possibile infatti ritrovare

di chi refutò, detto refutante pagará vinti soldi, i quali si daranno a colui che al costo di costui avrà lavorato, sia solo o accompagnato», *ivi*, cc. 13r-13v.

¹⁶⁴⁶ Si veda l'arbitrato del 1587 che sancì che il comune di Villa di Chiavenna dovesse fornire al ministro riformato anche un orto e metà della legna da ardere: Giorgetta, *Dissidi tra cattolici ed evangelici*, pp. 79-80. Nel 1619 Gaudenzio Tackh *senior* fece causa alla congregazione di Lanzada per non avergli corrisposto, come invece promesso dai *patti*, lo stipendio di 70 scudi l'anno, un orto e la legna da ardere: Masa, *Fra curati cattolici*, p. 192.

¹⁶⁴⁷ Ciò voleva dire, ad esempio, venire scelti come esecutori testamentari (per il significativo esempio di Paolo Gaddi, nella ricca Teglio, Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 76-77) o come curatori di parrochiani impossibilitati (si noti in particolare il caso di Nicolò Calvi, al tempo ministro a Mese, fatto curatore della demente Margherita fu Giovanni Antonio della Pongia, di Chiavenna, di quella chiesa cioè dove egli aveva provato lungamente a venire eletto pastore: si veda il documento in ASSO, *Notarile*, b. 2115, notaio Carlo Stampa, 21 febbraio 1612, cc. n.n., già citato in Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 150 n. 57).

¹⁶⁴⁸ Si pensi al lascito «in perpetuo» di 6 lire e di otto staia di vino buono a Scipione Calandrini e Giovanni Chiesa, «Sacri Verbi Dei concionator», fatto da Ulisse Martinengo (ASSO, *Notarile*, b. 2863, notaio Giovanni Andrea Girardoni, 24 gennaio 1605, cc. n.n.; si cfr. anche Masa, *Fra curati cattolici*, p. 171 n. 152). Tutti e tre erano assai avanti negli anni e infatti il testatario sopravvisse a entrambi: il lascito serviva, si ritiene, ad assicurare aiuto ai due ministri anche qualcosa il patrono fosse morto prima di loro. La pensione concessa dalle autorità delle Leghe al vecchio Scipione Lentolo, nel 1596, rimase un *unicum*. Il documento è edito in F. Jecklin, *Bündnerischer Beitagsbeschluss betreffend die lebenslängliche Pensionierung des Prädikanten Scipio Lentulus in Clefen 1596*, «Bündnerisches Monatsblatt», 4 (1925), pp. 121-123.

tra costoro ministri abbienti, se non davvero ricchi. Con l'eccezione di qualche italiano,¹⁶⁴⁹ ciò fu il caso anzitutto dei locali (prima rari poi, si è visto, sempre più frequenti col passare dei decenni):¹⁶⁵⁰ un po' perché provenivano spesso da famiglie patrizie (§ 3.I.iii.), un po' perché poter disporre di una rete pregressa di contatti, alleanze, rapporti ne agevolò sicuramente l'esistenza. Se l'ex-sacerdote Bartolomeo Chiesa ebbe modo di vivere più che dignitosamente da ministro facendo il notaio, ciò fu reso possibile anzitutto dal fatto che provenisse da un casato, potente, che da decenni s'era specializzato in quella professione.¹⁶⁵¹ Che Martino Ponchieri vivesse una vita tale da dilapidare veramente in un mese quanto gli veniva conferito dalla chiesa di Vicosoprano è presumibilmente un'esagerazione di Brocardo Borrone¹⁶⁵² che però egli vivesse al di sopra delle possibilità del proprio salario è difficile da screditare e diviene accettabile ricordandosi che egli era valtellinese e che potesse contare pertanto su entrate ulteriori rispetto allo stipendio. La discriminante più rilevante rimase però quella delle chiese che si riuscì a servire.

Da subito alcune comunità decisero di pagare più delle altre i propri ministri, anche molto di più. Il caso celebre è quello di Pier Paolo Vergerio, cui Vicosoprano corrispondeva all'anno l'enormità di 150 fiorini d'oro.¹⁶⁵³ Il suo successore, Aurelio Cicuta, ne percepì almeno un terzo di meno, ma a differenza dell'ex-vescovo egli svolgeva anche le funzioni di maestro di scuola, un impegno – gravoso in virtù delle dimensioni dell'abitato, e dall'alto numero di riformati (§ 3.V.ii.a.) – da cui l'istriano s'era tenuto ben lontano.¹⁶⁵⁴ Per quanto Martino Ponchieri potesse essere uno scialacquatore impenitente le annotazioni di Borrone danno a intendere che col passare dei decenni la chiesa di Vicosoprano avesse tagliato ulteriormente il salario del proprio ministro. In effetti pare significativo notare come essa non fu più in grado di attrarre ministri celebri, e fu servita invece da esuli (anche dal *pedigree* non impeccabile, come Thei) e da giovani engadinesi.¹⁶⁵⁵ Quando Chiavenna chiamò Girolamo Zanchi da Strasburgo, nel 1563, la chiesa poteva disporre di un centinaio di scudi. Essa però, già da alcuni anni, stipendiava non uno ma due ministri. A Zanchi venne offerto un salario superiore a quello del collega,

¹⁶⁴⁹ Si noti il caso di Tommaso Casella detto da Borrone «admodum dives»: Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 185. Il suo caso si delinea – se vogliamo chiedere all'avventuriero parmigiano – o come una vistosa eccezione o come la conferma della capacità di alcuni ministri, di cui dirà, di acquistare una certa agiatezza. Tra gli esuli dall'Italia quelli messo peggio in arnese dovevano essere tutti quegli ex-religiosi (come appunto Casella) provenienti dagli ordini regolari, e pertanto “morti al mondo” e spesso esclusi addirittura dagli assi ereditari delle loro famiglie d'origine.

¹⁶⁵⁰ Si noti che lo stesso Vergerio li aveva esclusi, nel 1562, nella sua analisi circa i bisognosi.

¹⁶⁵¹ Anche tutti i suoi fratelli erano notai: Masa, *Fra curati cattolici*, p. 66. Per la sua attività, oltre al prezioso contributo di Saveria Masa (che indaga anche l'attività come notaio del figlio e successore, Giovanni, ad esempio a p. 89), si veda anche Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 150 e n. 21.

¹⁶⁵² «Valde premitur paupertate, totius namque anni proventum unico mense decoquit», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 186.

¹⁶⁵³ «Miror quid peregrinetur, cur non adest suæ Ecclesiae? Cur, si ministerium suscepit illic apud Rhoetos, honesto etiam cum stipendio, non exercet? Habet enim CL aureos in singulos annos», Celio Secondo Curione a Wolfgang Musculus, Basilea, 1 agosto 1550, *Epistolae ineditae C. S. Curionis*, «Museum Helveticum. Ad iuvandas Literas in publicos Usus apertum», 28 (1753), p. 562.

¹⁶⁵⁴ «et era ministro delli lutherani [...] et haveva cento fiorini di provision l'anno almeno» ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 18, fasc. 5, cc. n.n.

¹⁶⁵⁵ Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 249.

Simone Fiorillo.¹⁶⁵⁶ Lo era di almeno un terzo; inoltre, sommato a quello del casertano, era sicuramente ben maggiore delle effettive possibilità della chiesa se il bergamasco poté sostenere dopo alcuni anni di ministero – con una *chutzpah* evidente, ma che non deve farci perdere di vista la veridicità di fondo dell’affermazione, visto che le questioni economiche erano state lungamente dibattute da Zanchi e con oppositori e con sostenitori – che fosse urgente licenziare Fiorillo perché «la chiesa era gravata di troppo salario».¹⁶⁵⁷ Se Chiavenna era stata pronta a rischiare il dissesto finanziario pur di ottenere i servigi di Zanchi – offrendogli cioè di più di quanto si desse a Mainardo – era perché egli era uno *star theologian* e, per convincerlo, si era dovuta vincere la concorrenza di città quali Strasburgo, Lione, Berna.¹⁶⁵⁸ La parte economica nell’offerta di un posto da ministro dovette giocare un suo ruolo, tanto più che si doveva controbilanciare la parte meno allettante e cioè di andare a risiedere in un centro la cui importanza era in divenire; precisamente lo stesso ci si può aspettare che successe pochi anni prima con Vergerio, altra figura di fama europea, persuaso a diventare ministro di Vicosoprano, tornando sui propri passi, quando era già in viaggio, diretto in Inghilterra. Le due chiese non avranno però lo stesso destino. Coi suoi cento scudi l’anno Chiavenna sarebbe rimasta una sede ambitissima, specialmente quando li destinò a un solo ministro; Nicolò Calvi, si è visto, preferì fare il maestro di scuola pur di provare a guadagnare credito con la congregazione nella prospettiva che lo si scegliesse per sostituire Lentolo. Fu tutto invano. Gli si preferì infatti – e Calvi se ne ebbe molto a male – Ottaviano Mei, senza dubbio il più stimato con Calandrini dei ministri al tempo attivi in Rezia, in un momento in cui ve ne erano sempre meno, e in numero e in qualità della formazione. Il lucchese però era già impegnato, a Teglio, e così invece di 100 scudi, una cifra già impareggiata al tempo nella regione, gliene si decise di offrirgliene addirittura 150.¹⁶⁵⁹ Piuttosto che chinare sui campi troviamo così il lucchese passare il proprio tempo libero “dilettandosi” con la pesca, oltre che mettendo assieme una biblioteca impressionante, dove non mancavano, tante, opere per letture di puro svago.¹⁶⁶⁰ Il caso di Mei è estremo, ma nella lotta sempre più intensa col passar dei decenni per ottenere buoni ministri, e per tenerseli, è evidente che queste integrazioni si fecero più frequenti, almeno per chi poté permetterselo (o credette di poterlo): sul finire de secolo la nuova chiesa di Lanzada aveva promesso ad esempio 70 scudi al proprio ministro (cifra che probabilmente non fu neanche capace di sborsare);¹⁶⁶¹ quando Mossini, nel 1618, elesse Francesco Carlini, sottraendolo ancora una volta a Teglio, gli offrì una nuova

¹⁶⁵⁶ «denari 21 1/2 Francia datti a messer Jeronimo Zanchio per il supplemento del suo salario», Zucchini, *Riforma e società*, p. 103 n. 16.

¹⁶⁵⁷ Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹⁶⁵⁸ Girolamo Zanchi a Jean Garnier, Strasburgo, 22 gennaio 1562, Zanchi, *Epistolarum Libri duo*, II, p. 314.

¹⁶⁵⁹ «Era stato accordato in Chiavenna per scudi 150 l’anno, dove gli altri ministri [di Chiavenna] non avean avuto che scudi 100 di salario», ASGR, B 721, c. 202.

¹⁶⁶⁰ «Hac via si nil efficitur, sub aliquo praetextu qualis esset ille, quod piscatione delectatur, ad locum usque Comensem deberet pellici, ubi commodè posset excipi atque Comum transportari», Rosius à Porta, *Historia Reformationis*, II, p. 185. Per la parte non teologica della sua ricca biblioteca si veda O. Fatio, *Le pasteur Ottaviano Mei et sa bibliothèque (vers 1548-1619)*, Genève, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2021, pp. 87-92.

¹⁶⁶¹ Masa, *Fra curati cattolici*, p. 192.

cifra strabiliante, 120 scudi, sebbene in questo caso obbligandolo a tenere scuola.¹⁶⁶² Al contrario, nel 1620, Villa di Chiavenna riusciva a stipendiare il proprio ministro solo perché la metà della somma era ancora corrisposta dal comune.¹⁶⁶³

Il salario conferito non esauriva però la sfera economica personale dei ministri, neppure per i più abbienti. Tra costoro infatti non mancarono quelli – per venire stipendiati da una chiesa ricca, disporre di beni propri, essersi imparentati con famiglie abbienti, o dimostrare una iniziativa non comune – manifestarono quello che si sarebbe tentati di chiamare spirito imprenditoriale. L'affermazione di Lorenzo Davidico secondo cui Agostino Mainardi stava aspettando di riscuotere «800 scudi che lui già aveva prestato ad alcuni di Chiavenna»¹⁶⁶⁴ è patentemente irrealistica, eppure non si può escludere che egli prestasse denaro, in particolare a correligionari, tanto più che i sacerdoti cattolici – una fonte classica di credito nei villaggi alpini – erano divenuti di colpo *off-limits* per gli evangelici retici.¹⁶⁶⁵ Guido Zonca invece, a lungo ministro di comunità povere, dopo essere divenuto finalmente pastore nell'agiata Mese acquistò due telai e un orditoio per la seta; anche considerato il fatto che egli fu poi in grado di comprare pure una casa, lasciata in ultimo ai figli assieme cogli attrezzi appena ricordati, e che nessuna fonte ci attesti che né lui né i familiari filassero, si ha l'impressione che egli avesse investito, e con una certa fortuna, parte dei suoi risparmi in quella industria serica chiavennasca che, specialmente nei suoi primi anni, fu saldamente in mano ai protestanti.¹⁶⁶⁶ Il caso di un altro ministro, il napoletano Gugliotta, il cui genero ci informa si sostentasse lavorando in prima persona come tessitore, pare testimoniare invece un pastore che sedesse direttamente al telaio pur di arrotondare il magro stipendio.¹⁶⁶⁷ È però Scipione Calandrini il ministro che emerge dalle fonti come maggiormente partecipe in attività finanziarie, non solo di natura fondiaria.¹⁶⁶⁸ Sul finire degli anni '80 egli operava infatti come vero e proprio agente dei Signori Bernesi in Valtellina e lo vediamo così, ad esempio, impegnato quale intermediario per la fornitura alla città sull'Aare di 1000 moschetti che sarebbero dovuti essere prodotti dai quegli gardonesi, esuli *purioris religionis causa* e celebri armaioli.¹⁶⁶⁹ L'amicizia fraterna con il più ricco evangelico della zona e grande speculatore finanziario, Ulisse Martinengo, l'appartenenza al reticolo commerciale dei lucchesi e quindi i rapporti di parentela per matrimonio con alcune delle famiglie più abbienti della regione e a più spiccata vocazione imprenditoriale (quali i Marlianici e i Mingardino) sono tutti fattori che dovettero giocare un ruolo nelle attività di Calandrini.

a. *Maestro di scuola*. Nei patti redatti nel 1618 per regolare i rapporti tra la chiesa di Mossini e il ministro Francesco Carlini si stabiliva che costui fosse «tenuto a servire alla detta chiesa per uno anno

¹⁶⁶² ASSO, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹⁶⁶³ Cfr. Succetti e Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico*, pp. 97-98.

¹⁶⁶⁴ *prima supplica di Lorenzo Davidico ai cardinali inquisitori*, Roma, 9 marzo 1556, *PDa*, p. 161.

¹⁶⁶⁵ Per la perdurante attività di usurari del clero locale si veda la lettera di Nicolò Rusca a [Giovanni Tuana], Sondrio, 17 gennaio 1614, in Rusca, *Epistolario*, pp. 194-195 num. 16.

¹⁶⁶⁶ ASSO, *Notarile*, b. 2100, notaio Carlo Stampa, 16 agosto 1589, cc. n.n.; Giorgetta, *Le comunità riformate in Valchiavenna*, p. 150 n. 56.

¹⁶⁶⁷ NAP, *Akta Jednoty bratrské*, XII, c. 449r.

¹⁶⁶⁸ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 126.

¹⁶⁶⁹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 122-124.

et più oltra e ad instruere li figlioli nel catechismo obligandosi ancora ad admaestrar li figlioli nelle lettere alcuno vorrà mandarli qualche scholaro per imparare lettere». ¹⁶⁷⁰ Non era un'urgenza nuova; nel 1567 sempre la stessa comunità s'era lamentata che Lentolo «havendo promesso di instruere et amaestrare i putti, non volse farlo dicendo che non voleva quello fastidio né far quella fatica». ¹⁶⁷¹ In effetti, pure a Chiavenna, il napoletano preferì affidare ad altri l'incombenza di «fa[re] il maestro di scuola fino a putтини», destinando a salariare un insegnante parte dei suoi ricchi proventi. ¹⁶⁷²

Al di là della perdurante avversione di Lentolo per quel lavoro, è importante avvedersi che le caratteristiche del singolo paese e della data congregazione influenzavano significativamente il genere di ministro-maestro che ci si aspettava d'avere. A Chiavenna, ad esempio, l'abbondanza di scuole, di maestri e di precettori disponibili (§ 4.III.iv.c.) doveva limitare ai ragazzi più giovani, e meno abbienti, il novero degli alunni affidati alle cure del ministro. Nei centri più poveri, e meno popolati, ciò doveva portare a classi più larghe e però più facili a svuotarsi allorché i ragazzi più bravi, o prevenienti da famiglie che se lo potevano permettere, venivano inviati altrove, mentre tutti gli altri lasciavano la scuola per mettersi a lavorare. Offrire scuola, specialmente nei centri più marginali, fu una novità non da poco offerta dai protestanti e, da parte dei cattolici, dovette risultare difficile resistere alla tentazione di mandarvi comunque i propri figli. ¹⁶⁷³ Le richieste, fatte a Milano, di religiosi che potessero fare scuola rimarrà una costante nei carteggi con i presumili ambrosiani, anche dopo molti divenni dell'introduzione della Riforma. ¹⁶⁷⁴ Un irrigidimento nei rapporti confessionali e la presenza di frati e sacerdoti cattolici disponibili a tenere scuola contribuirono comunque a limitare i numeri degli alunni, almeno in quei centri dove la nuova fede rimase marginale. Nel 1596, a Villa di Chiavenna, il ministro Tommaso Casella faceva scuola a un solo ragazzo, proprio nelle stesse ore in cui anche il parroco cattolico insegnava. ¹⁶⁷⁵ Il ragazzo, un dodicenne, suggerisce che di fronte a un bisogno i ministri potessero impartire anche lezioni non proprio elementari. Anche Florio, nella piccola Soglio, sembra aver insegnato a gruppi piccolissimi, se non a singoli. ¹⁶⁷⁶ Se è giusto ritenere un quaderno di scuola un fascicolo rilegato originario proveniente dalla comunità di Mese l'insegnamento verteva su passi biblici (con preferenza per i Salmi e altri libri sapienziali), e non escludeva l'apprendimento di forme elementari di versificazione. ¹⁶⁷⁷

¹⁶⁷⁰ ASSO, *Notarile*, b. 3226, notaio Giovanni Abondio Mossini, 13 ottobre 1618, c. 144r.

¹⁶⁷¹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹⁶⁷² Scipione Lentolo a Scipione Calandrini, Chiavenna, 9 ottobre 1592, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁶⁷³ Cfr. ad esempio «adunque per malitia del demonio non solo infetta la buona parte di nostra terra di heresia ma anchora parte de le ville circostanti et per la povertà nostra non pottendo mantenere maestro di scola per instruttione de nostri figlioli la supplichano ordini ali padri zocolanti che si mandino», i cattolici di Chiavenna a Carlo Borromeo, Chiavenna, 10 maggio 1566, BAMi, F 37 inf., c. 157r. Per la richiesta, che riguardò il grigione Gabriele Todeschino si veda nel dettaglio Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 115-116.

¹⁶⁷⁴ Nicolò Rusca a Federico Borromeo, Sondrio, 28 settembre [1611], in Rusca, *Epistolario*, pp. 190-191 num. 14.

¹⁶⁷⁵ Succetti e Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico*, pp. 109-110.

¹⁶⁷⁶ Cfr. von Hoiningen-Huene, *Mitteilungen aus Bergeller Notarsprotokollen*, (1917), p. 396; Rossi, «*Italus ore, Anglus pectore*», p. 84.

¹⁶⁷⁷ AAA, *Carte sciolte*, cc. n.n.

A dispetto delle reticenze di Lentolo altri ministri (o ammessi al sinodo) si sentirono portati alla scuola, preferendola anzi al pulpito (oltre che riconoscendovi un profondo valore cristiano). Il fiammingo d'Anversa Jean-Baptiste Mallery venne iscritto alle matricole nel 1609,¹⁶⁷⁸ ma non sembra che divenne mai ministro: quello stesso anno accetterà un posto di insegnante alla scuola di Sondrio e nel capoluogo morirà durante i fatti del 1620.¹⁶⁷⁹ Significativamente, egli riconosceva un ruolo prettamente religioso alla sua condizione di maestro: «Nato mi sento – scriveva a Jacob Zwinger – all'aiuto della Chiesa di Dio, e ciò in questi e circonvicini paesi».¹⁶⁸⁰ Il napoletano Michele Terenzio giunse sempre a Sondrio nel 1602 diventandovi insegnante. A giugno si presenterà al sinodo, quell'anno tenuto a Bergün, e vi venne approvato.¹⁶⁸¹ Complici tensioni con la popolazione cattolica nel 1607 lasciò la città per Soglio diventandone ministro.¹⁶⁸² Da qui, nel 1620, supplicava le autorità zurigane perché gli concedessero un posto che gli permettesse di tornare a fare l'insegnante, lamentando le difficoltà, non ultimo economiche, incontrate nel ministero.¹⁶⁸³

3.VI. *Cultura ministeriale*

Pur ammettendo che, in potenza, qualsiasi fedele poteva essere vocato al ministero, il fatto che i chiamati fossero pochi divenne, presto, questione ineludibile tanto per le congregazioni (che sempre più fatica fecero per trovare candidati adatti) quanto per i pastori stessi. Incaricati di un ufficio e in teoria e in pratica differenti da qualsiasi altra professione propria dei «senza messa» (oltre che d'origine divina), e proprio da ciò costretti a precise regole di condotta, non solo i ministri vissero esperienze diverse da quelle dei loro parrochiani, ma elaborarono un proprio ethos, una propria cultura. I tragici eventi del 1620 non permisero ulteriori evoluzioni, né un più chiaro delinearsi di alcune tendenze (come il formarsi di dinastie ministeriali), e però, per quella data, vari tratti s'erano oramai imposti da tempo. A segnare una differenza e una distanza giocò anche un altro fattore: la loro formazione, l'essere uomini di lettere. Tra le varie conseguenze di tale diversità vi fu una certa solitudine che li portò a ricercare la compagnia e il contatto, anzitutto, con altri ministri, quindi con laici (locali e non)

¹⁶⁷⁸ «Joannes Bapt. à Mallery, Antverpiensis», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 14 num. 260.

¹⁶⁷⁹ Il suo caso è stato recentemente ricordato in L. Felici, *Senza frontiere. L'Europa di Erasmo (1538-1600)*, Roma, Carocci, 2021, p. 162, ma si vedano più anche H. R. Guggisberg, *Die niederländischen Studenten an der Universität Basel von 1532 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, «Article Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 58-59 (1959), p. 249 e Bonorand, *Bündner Studierende*, pp. 136, 143. Si veda quindi quanto detto da Waser, ricordandone la morte: «era buon Philosopho e Theologo, e molto atto ad ammaestra la gioventù», [Waser], *Vera narratione*, p. 38. Rimane una figura poco nota. Per la sua dedizione alla causa protestante si vedano due lettere a Jacob Zwinger da Orléans; l'affermazione nella prima (del 23 settembre 1603) «la nostra Religione fiorisce» e quindi la chiusa della successiva (18 luglio 1604), dopo aver menzionato tutta una serie di personalità basileesi e grigione di sicura fede riformata «L'Eterno sia con tutti noi, ci regga e ci conduca alla sua gloria», UBB, Frey-Grynaeus, I 15, numm. 216, 217.

¹⁶⁸⁰ Maienfeld, 2 luglio 1609, UBB, Frey-Grynaeus, I 15, num. 218.

¹⁶⁸¹ «Michael Terentius Neapolitanus», Truog, *Die Bündner Prädikanten*, p. 13 num. 219.

¹⁶⁸² Truog, *Die Pfarrer*, 65 (1935), p. 214. Per le tensioni: Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, pp. 152-157.

¹⁶⁸³ Michele Terenzio a Johann Jakob Breitinger, Soglio, 24 luglio 1620, StAZ, E II 390, c. 457. Sulla vicenda si è soffermato Taplin, *The Italian Reformers*, p. 277 e n. 107.

ugualmente versati nelle lettere, infine anche con quegli omologhi cattolici che, certo divisi dalla fede, condividevano però, di fatto, la medesima professione della cura d'anime.

Secondo Lodovico Vergerio i «Ministri delle Chiese» dovevano essere nella loro vita (e infatti qui non si tratta di predicazione o d'amministrazione dei sacramenti) «mortificati, humili, modesti, casti, sobri, vigilanti, essercitati nelle divine scritture e abbiano carità». ¹⁶⁸⁴ Erano insomma chiesti loro, anzitutto, quei «buoni costumi» attorno ai quali si muoveva già buona parte della selezione dei possibili candidati al pastoralato (§ 3.I.). A ciò si univano quindi la *carità* e *vigilanza*: quella sollecitudine cioè nella cura amorevole del gregge che li portava a una assistenza pastorale ai fedeli capace di travalicare pure le questioni prettamente dottrinali (ma che comprendeva anche lo stare sul chi va là di fronte all'eresia). Infine vi era l'essere «essercitati nelle divine scritture»: in altre parole studiarle.

i. *Lo studio*. Non solo disponiamo di varie attestazioni di quanto intensamente i ministri studiassero, autonomamente e in gruppo, le Scritture, ma il farlo fu da loro presentato come un aspetto identitario che li separava e distingueva dai sacerdoti cattolici. «Ben m'era io accorto nel principio de la tua lettera – scrisse Florio a frate Bernardino Spada, parroco a Bormio – che tu eri poco pratico ne le scritture divine, ma con il confessarlo tu poi da te stesso senza tratto di corda credimi, che tu m'hai tolta la fatica di ricercar se egli era vero o no. Studia studia la scritture Sante, non l'ordinazioni del papa». ¹⁶⁸⁵ Polemica a parte, per i ministri lo studio della Pagina era un esercizio che non poteva verificarsi una volta per tutte, ma che al contrario era ripetuto nel tempo, se non perpetuo: «Né io dubito – in questo caso è Calandrini a parlare replicando a Rusca – della mia [fede], essendo appoggiato alla parola di Dio, ma cerco bene di andare innanzi e d'*imparar sempre meglio*, come conviene fare a tutti in questa vita». ¹⁶⁸⁶

Ippolito de Rossi, esule marchigiano e ministro a Prata, disponeva di «una bibbia volgare, uno testamento volgare et latino». ¹⁶⁸⁷ Egli non era evidentemente il più colto dei ministri retici; la sua intera biblioteca costava infatti di soli 13 volumi. Che ben tre fossero versioni bibliche (quando per leggere, e predicare, ne sarebbe bastata una) dà a intendere quale fosse la forma più semplice di studio delle Scritture: il confronto cioè tra traduzioni diverse. Ottaviano Mei – di stretta formazione ginevrina e in possesso di moltissimi altri supporti – disporrà invece di una bibbia francese ginevrina, di una zurigana e della nuova traduzione di Tramellino e Du Jon (entrambe in latino), della versioni italiane di Rustici e di Diodati, oltre che del Nuovo Testamento greco di Henri Estienne, di due greco-latini, di quello curato da Théodore de Bèze e infine di due italiani. ¹⁶⁸⁸ Lentolo, dalla sua, s'era procurato invece la

¹⁶⁸⁴ [L. Vergerio], *Lettera d'uno de nepoti del Vergerio*, c. Br.

¹⁶⁸⁵ Florio, *Apologia*, c. 72r. Ma cfr. anche c. 58r: «Hora torno a dirti che se ti darai a lo studio de la parola di Dio...».

¹⁶⁸⁶ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 238.

¹⁶⁸⁷ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115.

¹⁶⁸⁸ Fatio, *Le pasteur Ottaviano Mei*, pp. 73-74. Forse per la medesima ragione Vergerio – nunzio in Austria e ministro nella Bregaglia strettamente legata al mondo germanofono – aveva chiesto a Bullinger di aiutarlo a procurarsi (con l'aiuto di un familiare di Froschauer, Michael) una bibbia tedesca: «Rogo te: nuncia meo nomine D. Michaeli bibliopolæ, ut, quanto possit citius, mittat ad me

medesima bibbia zurigana in latino di Mei,¹⁶⁸⁹ che non poteva quindi usare sul pulpito, dove le aggiunte dei traduttori agli origini greci ed ebraici – fossero anche un semplice *et* – erano segnalate dall'uso del corsivo. Quel tomo, oggi conservato a Friburgo, è prezioso per avvedersi dei supporti allo studio utilizzati dal ministro napoletano (e c'è da ritenere non solo da lui).¹⁶⁹⁰ Ad esempio, egli aveva ritagliato le illustrazioni di una copia della Bibbia di Rustici e, incollati su fogli sciolti, le aveva fatte rilegare in corrispondenza dei relativi passi. Si tratta di rappresentazioni di *realia* (l'arca di Noè, quella dell'Alleanza, il tempio di Gerusalemme, il vestito del sommo sacerdote e così via); li doveva impiegare cioè per avere una rappresentazione visuale precisa e veloce di oggetti/luoghi di cui il testo sacro dà descrizioni tanto puntuali quanto non immediate, se non bizzarre.¹⁶⁹¹ La bibbia di Lentolo (grazie alle annotazioni manoscritte) mostra del resto che egli si fosse messo a leggerla affiancandola a un altro testo (oltre alla versione italiana che avrebbe poi usato per predicare): una copia della *Biblia rabinica* pubblicata da Bamberg a Venezia. Egli però giunse a Chiavenna digiuno d'ebraico: glielo insegnarono gli amici e colleghi Scipione Calandrino e Ottaviano Mei (forse in collaborazione con l'ex-ministro Ulisse Martinengo).¹⁶⁹²

La lettura del testo era effettuata anche attraverso altri supporti. Rusca obiettò a Calandrini che «voi, che vi vantate di far professione della sola Scrittura, distinguete, dove ella non distingue, e la glosate senza alcun fondamento». Al che costui replicò «Non so se, ignorantemente o malitosamente, intendete, per far professione della sola Scrittura, allegar solamente le parole della Scrittura e non altro; onde non bisogni addurre né distintione né interpretatione alcuna, dove la S. Scrittura non adduce distintione o interpretatione alcuna. Se l'intendete così sete ignorante del nostro procedere». ¹⁶⁹³ L'inventario della biblioteca di Ottaviano Mei mostra una pletora di commenti, glosse e storie ecclesiastiche (per tacere delle *summae theologiae*).¹⁶⁹⁴ Fu proprio in Rezia del resto che Lentolo, ancora convinto al tempo del suo magistero nelle valli valdesi che l'intero Pentateuco fosse opera di Mosè, fece presente ai suoi parrocchiani nei già ricordi *dubbi e risposte* che «Sicome, se bene il Deuteronomio è libro di Moise, nondimeno si fa mentione alla fine, che morì, e che fu pianto dal popolo, et altre cose,

bibliam Germanicam compactam in magna forma. Afferam ego illi pretium», Coira, primo giugno 1551, StAZ, E II 356, c. 427r; BuKG, I, p. 202 num. 153.

¹⁶⁸⁹ Non si condivide l'identificazione del testo («Biblia sacra in 8 impressa Tigü») proposta da Fatio con quella curata da Pelikan nel 1544: Fatio, *Le pasteur Ottaviano Mei*, p. 102 num. 33.

¹⁶⁹⁰ Ci si permette di rimandare all'analisi offerta in Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 197-204.

¹⁶⁹¹ Basti il confronto con la descrizione dell'Arca dell'Alleanza: «Facient etiam arcam e lignis sittim: duorum cubitorum et semis erit longitudo eius: cubitus vero et semis, latitudo eius: cubiti item et semis, altitudo eius. [...] Facies et propitiatorium de auro mundo: duorum cubitorum et dimidii erit longitudo eius, cubiti vero et dimidii latitudo eius. Facies etiam duos cherubim aureos: ductiles facies eos in duabus extremitatibus propitiatorii. Facies autem cherub unum in extremo hinc, et cherub alterum in extremo inde: ex propitiatorio facietis cherubim, duabus extremitatibus eius», *Esodo*, 25,10;17-19.

¹⁶⁹² Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 204-206. La bibbia ebraica in questione era infatti quasi certamente di proprietà di Ulisse Martinengo (cfr. Pastore, *Nella Valtellina*, p. 99), celebre fra l'altro per le sue conoscenze d'ebraico (che verrà perfezionata a Ginevra). Cfr. (e si noti quanto presto è rispetto alla sua fuga dall'Italia), «Qui ha stibi reddet [...] Martinengus, nomine Ulysses, vir singulari pietate praeditus, bonarum literarum etque imprimis linguarum propter sacras literas studiosissimus», Girolamo Zanchi a Théodore de Bèze, Chiavenna, 28 marzo 1564, CTdB, V, p. 42 num. 314.

¹⁶⁹³ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 230.

¹⁶⁹⁴ Fatio, *Le pasteur Ottaviano Mei*, pp. 73-74, 84-86, 75-77.

come appare dal vers. 5 insino alla fine del 34 cap. del Deuteronomio. Le quai cose è chiaro, ch'egli non le potè aggiungere, ma fu un altro che non si sa. Il medesimo si può dire del libro di Giosuè». ¹⁶⁹⁵ Già nel 1567 comunque Zanchi e i suoi parrochiani ebbero modo di discutere del tempio di Gerusalemme citando, oltre a quanto riportato da Aggeo, la testimonianza di Flavio Giuseppe nelle sue *Antiquitates iudaicae*. ¹⁶⁹⁶

Ovviamente i ministri leggevano e studiavano anche opere teologiche più o meno speculative. Non senza civetteria, nel 1575, Lentolo confessò a Bullinger che trovava utili solo lui e Calvino, ma dando a intendere che, per l'appunto, gli toccava leggere tanto altro. ¹⁶⁹⁷ La ricezione delle novità editoriali ci è trasmessa dalle fonti noi disponibili in maniera deformata: siamo informati cioè soprattutto di quei testi che suscitarono controversia e che invitarono a un immediato confronto con gli interlocutori di Coira, Zurigo e Ginevra. ¹⁶⁹⁸ Uno sguardo anche cursorio alla collezione di Ottaviano Mei mostra del resto come in Rezia non giungessero solo questi testi. Certo non tutti erano costui: Ippolito de Rossi sembra essersi accontentato di avere a disposizione una *Institutio* di Calvino (oltre a un non meglio identificato «libro de Pietro Viretti» e a un ginevrino *Sommario della religione christiana*). ¹⁶⁹⁹ Tra i pochi libri di costui, oltre a quelli utili alla predicazione, figuravano poi l'*Anatomia della messa* e il «trattato della Chiesa» di Philippe de Mornay tradotto da Scipione Calandrini: entrambe opere destinate a venir utili nella controversia e nel confronto, anche polemico, coi cattolici. Per le stesse ragioni i ministri protestanti dovevano leggere anche scritti di cattolici. Sempre la biblioteca di Mei ci mostra come, e non solo per le opere più discusse, i ministri giungessero non solo a usare, ma ad acquistare simili volumi. ¹⁷⁰⁰

ii. *La scrittura*. In un modo che non può stupire, specialmente chi ne abbia esperienza diretta, lo studiare per i ministri andava di pari passo alla scrittura. La cosa valeva per alcuni più che per altri, ma è difficile ritenere che ciò fosse appannaggio solo di pochi. Che addirittura Ippolito de Rossi lo facesse, ma che senza l'inventario dei suoi beni non avremmo modo di saperlo, pare significativo. Comunque, anche la scrittura aveva forme ed espressioni diverse: c'era quella necessaria al dialogo con i fedeli meno colti; quella ad uso personale (o comunque per il ristretto novero dei pastori e di pochi altri laici dotti); infine quella destinata alla stampa.

L'ultimo aspetto è il meno sorprendente, e per molti versi il più studiato, anche se è importante ricordarlo per non dimenticare che i ministri della regione parteciparono a pieno titolo al

¹⁶⁹⁵ Zuliani, *Experiencing Chance*, p. 208 e n. 131.

¹⁶⁹⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 66.

¹⁶⁹⁷ Scipione Lentolo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 6 aprile 1575, StAZ, E II 365, c. 405.

¹⁶⁹⁸ Valgano, come esempi, il *De amplitudine beati Regni Dei* di Curione e l'*Explicatio gravissimae quaestionis* (nel 1591) di Erasmo. Si veda a riguardo, rispettivamente, Cantimori, *Eretici italiani*, pp. 188-197 e Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 273-274.

¹⁶⁹⁹ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115. La seconda opera è il *Sommario de la religion christiana, raccolto in dieci libri, ne quali si tratta di tutti gli Articoli della fede, secondo la pura parola di Dio*, Stampatto in Roma [Ginevra], Da Paolo Gigliodoro [Jean Le Preux?], 1590. La prima edizione è del 1561, «Appresso Fabio Todesco».

¹⁷⁰⁰ Fatio, *Le pasteur Ottaviano Mei*, pp. 79-84.

dibattito teologico coevo, anzitutto, ma non esclusivamente, nell'area elvetica.¹⁷⁰¹ La cosa è tanto più evidente quando ci si avveda che, chiusa di fatto la stamperia Landolfi, la più parte di queste opere venne pubblicata fuori dalla regione: a Ginevra, Zurigo, Basilea (e non solo). Comunque, un censimento davvero esauriente della loro produzione tuttora manca e ancora capita di fare scoprire.¹⁷⁰² Si ebbero del resto opere la cui redazione venne commissionata,¹⁷⁰³ sebbene al momento non è possibile indagare più nel dettaglio come e perché. Per le vicende del protestantesimo italofono pare però più interessante volgere lo sguardo alle due altre tipologie ricordate. La maggior parte della produzione rimase infatti a livello manoscritto; in una percentuale significativa, parrebbe, lo fu per scelta deliberata e precisa.¹⁷⁰⁴

Tra i testi che ci sono noti solo grazie ad attestazioni figurano varie opere funzionali allo studio delle Scritture (e preparare i sermoni: § 3.II.i.). È il caso ad esempio di «un libro scritto de man d'esso testatore dimandato Armonia evangelica» registrato nell'inventario di un ministro secondario e tendenzialmente impreparato come Ippolito Rossi.¹⁷⁰⁵ Non è sopravvissuta neppure la raccolta di «Scholie che tosto voleran per Italia, et ivi vedrai una raccolta di luoghi de le scritture Sante profanata [sic] dal papato», redatta da Florio e che nel 1557 egli riteneva finita e pronta a venir tradotta e fatta circolare, anche in Italia.¹⁷⁰⁶ Un commento di Vergerio a San Paolo, diffuso nella regione, non pare che abbia mai visto la luce.¹⁷⁰⁷ Espressamente destinata alla stampa, ma mai giunta, o nel mentre perduta, fu quindi una confutazione di Panigarola a opera di Sebastiano Segni (pronta nel 1592).¹⁷⁰⁸ A dispetto

¹⁷⁰¹ Si veda, come caso di studio, M. Taplin, *Josias Simler and the Fathers The «Scripta veterum latina» (1571), «Zwingliana»*, 38 (2011), pp. 67-152.

¹⁷⁰² Da ultimo: O. Mei, *Tractatus de Verbo Dei scripto, & de Pontificiis Traditionibus, ad D. Paravicinum Jesuitam*, [Ginevra], Apud Ionam Vexilliferum, 1593. Jena, Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek, segnatura 8 Theol.XXIX,330(3). Molto rimane da scoprire anche per quanto concerne la produzione, indubbiamente minore, del clero cattolico valligiano. Cfr. l'elenco delle opere di Rusca in *VPAr*, pp. 520-521.

¹⁷⁰³ Calandrini «Non vi maravigliate, benigni Lettori, che'io habbia tardato alquanto a far la replica alla risposta data dal Rusca alla mia lettera: perciocché dovete sapere che, quando mi fu portata la sua risposta, io haveva alle mani un'opera di grande importanza, *commessami da huomini di grande autorità*: la quale mi ha tenuto occupato assai tempo», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 160.

¹⁷⁰⁴ Per il perdurare di una cultura manoscritta nell'età della stampa il confronto necessario è quello con l'importante lavoro di B. Richardson, *Manuscript Culture in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹⁷⁰⁵ Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 115.

¹⁷⁰⁶ «Al'altre ingiurie che scrivi, chiamandoci profanatori di scritture, spero che volendo vedrai la risposta in alcune mie Scholie che tosto voleran per Italia, et ivi vedrai una raccolta di luoghi de le scritture Sante profanata [sic] dal papato, ed allora vedrasi a cui par ragionevolmente conviensi questo titolo», Florio, *Apologia*, c. 68v. L'opera è menzionata anche in un altro punto: «Che la mia sia fede, et openione la tua e d'ogn'altro Papeo, mi riserbo ampiamente a mostrare a tutto 'l mondo in alcune mie Scholie che tosto nella latina et italiana lingua al dispetto d'Antichristo e de le sue membra voleran per Italia», *ivi*, c. 16r.

¹⁷⁰⁷ «La parafrasi sopra le pistole de San Paolo del Vergerio», ASSo, *Notarile*, b. 1654, notaio Giorgio Girardon, inventario dei beni di Giovannino Zambonardi, 9 dicembre 1588, c. 508r.

¹⁷⁰⁸ «Havendo altri confutata il libro del Panigarola, cioè l'honorato Messer Sebastiano Segni Ministro della parola di Dio in Tirano, come fu detto allhora, poteva parer soverchio ch'io m'offerissi di fare il medesimo: onde non foss'altro che, Actum agere come si dice per proverbio. Ma perché tal Libri non è anchora stampato, io mi offersi, per dar sodisfatione in particolare a quelli ch'erano presenti al nostro ragionamento», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 208.

del loro destino queste opere ebbero però una sicura circolazione manoscritta, anzitutto tra altri ministri. Per il volume di Segni la cosa è attestata espressamente da Calandrini, ma va del resto sottolineato che ne abbiamo prova per tutta una serie d'altri testi, editi e non. Ad esempio già nel 1551, circa le sue «fatiche», Giovanni Battista Cermenati informava i suoi lettori che «Ma prima che le dovessero pervenire alle vostre mani, et alla chiesa di Misocho, alla quale intendo di offerirle, le ho sporte, et rimesse all'esamino de molti pii pastori».¹⁷⁰⁹ L'*Historia* di Lentulo, arrivata a un passo dai torchi, da ultimo nel 1595, conserva una epistola ai Signori grigioni dal medesimo tenore: «Hora, perché havendola data a leggere a parecchi buoni, pii et honorati fratelli, tutti mi hanno istanza, ch'io procuri con ogni diligentia possibile di farla venire in luce».¹⁷¹⁰ Questa circolazione tra soli ministri (e al caso pochi laici colti), manoscritta, rimase una costante resa ancora più normale dall'abitudine di condividere anche componimenti poetici, oroscopi, traduzioni.¹⁷¹¹ La Burgerbibliothek di Berna è ricca del resto di opere del napoletano che, pur diffuse a livello locale, non vennero mai stampate. In un mondo piccolo, e a lungo creduto sicuro, e pure col venir meno del mercato italiano, la stampa di certi testi parve forse meno urgente. È comunque Calandrini, completando quella celebre disputa che rimase in manoscritto a darci modo di avvederci di alcune ragioni sicure:

L'occasione et il fine della nostra disputa è stata per cagione di quelli che furono presenti al nostro ragionamento, de' quali pochissimi intendono la lingua latina e parimente altre persone vulgari, che desiderano intendere queste nostro dispute. E perciò, per non defraudarli di questo loro desiderio, massimamente non havendo i dotti bisogno di nostre dispute, potendosi chiarire per via di tanti bellissimi libri, composti da Eccellentissimi huomini. E principalmente perché la disputa si ha da fare sopra le Lettioni del Panigarola, le quali sono volgari, e lette da volgari: io intendo di scrivere in volgare; non potendosi fare tante fatiche e spese di traslatare di Latino in volgare. Se poi vorrete scrivere per non essere inteso da quelli per li quali facciamo questa fatica vi lascerò fare quello vi parerà.¹⁷¹²

La cosa più rilevante che emerge, secondo chi scrive, è il binomio opera scritta *in italiano* e il pubblico delle «persone vulgari», di coloro cioè che non erano «dotti» e ignoravano quindi il latino. La cosa è tanto più chiara quando ci si ricordi che era diffuso, a livello popolare, l'uso di leggere in gruppo ad alta voce le opere, a stampa e non.¹⁷¹³ Che la questione però non fosse solo linguistica lo indica l'annotazione «non havendo i dotti bisogno di nostre dispute», che implica che invece gli indotti ne

¹⁷⁰⁹ Cermenati, *Al R. M. Piero Paolo Vergerio*, in *De gli autori, et compositori*, c. 4r.

¹⁷¹⁰ P. Lentolo, *A gl'Illustri Signori, il Signor Giovanni de' Guleri, già Governatore di Valtelina, et il Signore Hercole de' Salci, già Podestà di Tirano, Signori miei sempre osservandissimi*, BBB, 716 c. 2r.

¹⁷¹¹ Fondamentale per rendersene conto è il «canzoniere protestante» oggi a Friburgo: AEF, *Famille de Lentulus*, cartoni provvisori 1 e 2.

¹⁷¹² Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 239.

¹⁷¹³ Cfr. Rotondò, *Esuli italiani in Valtellina*, p. 440.

avevano.¹⁷¹⁴ La curiosità di capire che portava i protestanti a leggere è attestata, non senza un certo stupore, anche da parte cattolica, come quando nel 1584 Borromeo informava Roma che «Sarebbe molto a proposito haver delli libri, come catechismi, et altri spirituali da spargere per il paese, per che molti anco de principali loro persone d'intelletto, mostrano desiderio d'haverne, per leggerli».¹⁷¹⁵ Tale curiosità non aveva evidentemente bisogno che l'opera fosse passata dai torchi. La perdurante forza di una cultura protestante manoscritta lo dimostra del resto anche un'area marginale come la Mesolcina. Qui, durante la visita di Borromeo, «Nel luogo di Mesocco, capo della Valle, si convertì un fratello del padrone della casa dove alloggiavamo, *quale haveva composto libri hereticali*, et abbruciato quanti ne haveva di proibiti».¹⁷¹⁶ Un'altra relazione di quel viaggio missionario è ancora più esplicita: «Si sono abbruciati *molti libri* prohibiti, stampati *et scritti a mano*, consignati dalli convertiti».¹⁷¹⁷ Si ricorderà del resto come nei medesimi anni Scipione Lentolo, dopo essersi dispiaciuto di non averne potuto parlare con l'interessato, fece copiare e diffuse tra i suoi conoscenti il testo di una lettera “teologica” fatta avere a Fabrizio Pestalozzi.¹⁷¹⁸ Nel 1553, introducendo la stampa di una predica vergeriana, e purtuttavia senza menzionare il fatto che fosse stata stampata (si tornerà sul punto) Guido Zonca scriveva «Questo a me pare bellissimo modo, et utile e fruttuoso molto, cioè quando un ministro dell'evangelio ha predicato una verità, et ha presentito che da essa alcun papista si ha voluto prender scandalo, et metter seditione, che esso predicatore sparga fuori arditamente disteso in scrittura ciò che egli ha nel pulpito detto, et ne faccia giudici le chiese, mostrando di non haver insegnato cosa la quale non possa stare al martello delle sacre scritture».¹⁷¹⁹ Proprio tale bisogno di dar conto del detto, per iscritto, è attestata evidentemente dalla disputa tra Rusca e Calandrini, leggendo la quale emerge con chiarezza che era stato il secondo a voler cambiare *medium*: costui, scrisse il sacerdote, «diceste che bisognava mettere in scritto, accioché le cose si potessero esaminare e perciòché nel parlare così nasceva confusione. Et io mi offersi rispondervi a bocca et in iscritto come vi piacesse».¹⁷²⁰ Meno di un decennio prima il

¹⁷¹⁴ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 239. Ma cfr. anche, per il genere di lettore, la notazione «Il che sarà forse in qualche parte noioso al Lettore, che attende solamente alle cose di sustantia», *ivi*, p. 160.

¹⁷¹⁵ Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 714.

¹⁷¹⁶ *ABoS*, p. 348.

¹⁷¹⁷ Citato in di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 131 n. 97. A San Gallo si conservano – forse scampate alla strage perché indirizzate, nel 1572, «Al Monsignor Gran Rj, Oratore nelle tre leghe de Griggioni» (come recita la dedicatoria, datata Mesocco, 28 dicembre 1572) – delle *Pie et christiane meditationi et orationi formate sopra la epistola di san Paolo a i Romani. Cosa nuova* di Antonio Viscardi, ex sacerdote e lì maestro di scuola (ma sposato del resto a una Muralto di Locarno). KBSG, *Vadianische Sammlung*, 381. Basta la dedica, del resto, per avvedersi che non si fosse pensato per lo scritto a una circolazione solo in valle.

¹⁷¹⁸ Marchetti, *Una polemica*, p. 292 n. 27.

¹⁷¹⁹ Zonca, *A M. Odorico Theofanio*, in Vergerio, *Delle statue et imagini*, p. [3]. La posizione di Vergerio aveva riscontrato, in origine, una certa opposizione: cfr. «Ver è che havendo io tolto di scrivere da così fatte cose vengo a fare contra un mio proponimento, et contra la promessa che io ho fatto a qualche buon fratello, il quale harebbe voluto che se io voglio scrivere non m'impacciassi più di cotal feccie, che insino ad hora ho maneggiato del papesmo, le quai sono assai manifestate, ma solo degli odoriferi et suavissimi frutti et cidi dell'Evangelio», [Id.], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. A3v.

¹⁷²⁰ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 148. Il concetto è ulteriormente ribadito poco dopo. Sempre Rusca, circa il «mettere in iscritto le nostre dispute», chiosò «Voi anchora diceste questo: ma molto innanzi. Aggiungendovi che dal disputare a bocca nasceva confusione. Et io offersi rispondervi in qualunque modo la pigliaste, e a bocca o in scritto, come vi piacesse», *ivi*, p. 154. Calandrini invece ricordò «Dissi

barnabita Boerio ebbe modo di venir confutato per iscritto, dopo esserlo stato a voce, con un'opera che – non fosse altro per la velocità di diffusione – non è pensabile che fosse a stampa: «ma pure – raccontò nella sua relazione – come è usanza loro d'esser sfacciati, non contenti di aver calunniato con parole, anche lo fecero in iscritto».¹⁷²¹ La produzione manoscritta non era infatti solo ad uso interno, anzi. Paganino Gaudenzio – un locale che era stato ministro prima di convertirsi e farsi sacerdote e missionario – ricorderà ad esempio a Propaganda Fide che «siccome vediamo che gl'Eretici di questo tempo hanno fatto grandissimo danno alla Chiesa con piccole compositioni, quali si vanno disseminando con facilità fra li popoli».¹⁷²² Ricordando invece l'ambiente religioso e intellettuale che fece da sfondo alle vicende di Rusca, Agostino Stöcklin ci fornisce un ulteriore, fondamentale, dettaglio: «Con frequenza i predicatori mandavano ai loro amici cattolici piccoli opuscoli o lettere *per ingannarli di nascosto* e pervertirli».¹⁷²³ La questione delle «lettere» impone che ci si soffermi: prive di un titolo sul frontespizio, esse favorivano la lettura, non fosse altro perché non vi era altro modo per capire quale fosse il contenuto. La stessa produzione a stampa di Vergerio – il maestro indiscusso nella propaganda protestante – provò a sfruttare l'ambiguità della forma-lettera, sviluppando un genere di opuscoli da ripiegare e inviare come missive.¹⁷²⁴ Più avanti nel secolo discepoli di Vergerio giunsero però a eliminare i frontespizi degli opuscoli che spedivano mascherati da lettere, proprio per facilitare la loro lettura da parte di chi protestante non era, replicando anche per gli stampati i meccanismi propri delle epistole manoscritte.¹⁷²⁵ In un mondo, come quello retico, dove ci si scriveva abitualmente anche per tante altre ragioni, l'assalto a sorpresa rappresentato dalle lettere rimase uno strumento superiore in efficacia all'invio di stampati.

poi, vedendo la confusione de variï ragionamenti, che si mettevano a capo, che saria stato meglio di mettere la cosa in scritto: il che fu approvato da tutti. Percioché l'huomo examina meglio le ragioni e dichiara meglio l'intention sua», *ivi*, p. 192.

¹⁷²¹ *Relazione del P. Domenico Boerio*, in Sala, *Biografia*, p. 434.

¹⁷²² Paganino Gaudenzio a Propaganda Fide, [Poschiavo, 1623], in Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 281. Ma si cfr. anche, per quanto detto di ministri e non di semplici fedeli, la testimonianza di Agostino Stöcklin: «Quando si trattava di controversie religiose, qui tutti gli ecclesiastici mandavano nulla in iscritto agli eretici, se ciò non era stato prima approvato da lui [Rusca]. Il teologo Vincenzo Salvio, parroco di Buglio, attestò che in questa maniera aveva confutato *parecchie tesi mandate a lui, in una lettera, da Blasio Alessandro, ministro a Berbenno*», Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 203.

¹⁷²³ Citato in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 201.

¹⁷²⁴ Cfr. «Ho provato con esperienza che molto frutto si fa per Italia spargendo alcuni piccioli libretti che si possono mandar inclusi nelle lettere con poco pericolo» (Pier Paolo Vergerio a Rudolf Gwalther, Vicosoprano, 8 marzo 1551, ZBZ, *Thesaurus Hottingerianus*, F 40, c. 568v, Campi, *Nuove lettere*, p. 29 num. 8; la lettera è di mano di Pietro Parisotto) e «Tratto ho qualche cartello o in stampa o in penna che mi vengano alle mani di mille furfantaria contra il concilio et la Sede Romana et frati, le quali sono mandate sotto coperta di lettere senza nome in diversi luoghi et, a iudicio mio et d'altri anchora, è farina del Vergerio» (Lodovico Beccadelli a Girolamo Dandino, Venezia, 16 maggio 1551, *Nunziature di Venezia*, V, 21 marzo 1550 – 26 dicembre 1551, a cura di F. Gaeta, Roma, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1967, p. 235 num. 152).

¹⁷²⁵ «Che s'è informato, che in Argentina et in Basilea si stampano libri prohibiti in lingua Spagnuola et Italiana, et se ne mandano fuori infiniti, perche li piegano in forma piccola come di lettere, et poi ne fanno coperte a questo et quello con una semplice soprascritta: che mercanti, che vanno et vengono, portano per lo più tal infettione con loro», Zaccaria Delfino a Carlo Borromeo, Vienna, 27 settembre 1561, *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560-1572. Die Nuntien Hosius und Delfino 1560-1561*, bearbeitet von S. Steinherz, Wien, Carl Gerold's Sohn, 1897, p. 311 num. 76.

iii. *L'essere «persone letterate»*. I ministri, che predicavano quasi tutti i giorni, che visitavano, battezzavano, sposavano, seppellivano i *propri* parrocchiani furono ancorati, come non potevano essere gli altri abitanti, ai paesi e ai borghi che li avevano eletti. Limitati nei propri movimenti costoro furono costretti al dialogo per iscritto e, al contempo, cercarono occasioni di scambio, e di incontro, con i colleghi e con quei (pochi) laici con cui condividevano la formazione e gli interessi culturali. La comune, sentita, fede nell'Evangelio non deve non far vedere quanto potesse essere il solco tra alcune congregazioni e i pastori. A dividerli non c'era solo e tanto – si pensa a quel punto della disputa Rusca-Calandrini su cui si è già tanto insistito – sapere o meno il latino, ma una *forma mentis*, conferita da una istruzione umanistica che dava un diverso sguardo sulle cose, affiancando cioè, a valori religiosi, altri mondani. A differenza dei parrocchiani, «persone vulgari», cui erano destinate le dispute, Calandrini non si riconosceva in quel genere di «Lettore, che attende solamente alle cose di sustantia».¹⁷²⁶ Non era, si noti, un giudizio di valore sul cristiano, ma sull'uomo o, se si vuole, sul «gentilhuomo»: non è un caso che tanto si insistette, in quelle pagine, a disquisire con Rusca sulle *buone maniere*.¹⁷²⁷ Non che questi valori non potessero entrare in contrasto, anche non detto: mentre, nel 1600, il collegio di Brusio costrinse cinque uomini e donne a fare ammenda pubblica «per esser andati dal strologo»,¹⁷²⁸ i ministri redigevano e si scambiavano pronostici.¹⁷²⁹ È precisamente in virtù di una cultura comune che fu possibile l'«amicitia» tra ministri protestanti e sacerdoti cattolici che li portò, ad esempio, a imprestarsi vicendevolmente i libri:¹⁷³⁰ non, come si è voluto alle volte, una forma d'affetto,¹⁷³¹ ma la condivisione della stessa *humanitas* e della medesima *urbanitas*.¹⁷³² Fu la comune formazione – in contrasto nei fini, ma identica nei mezzi e nei valori – che aveva al proprio centro l'essere «persone letterate», mosse da «civiltà» che, quasi paradossalmente, favorì la frequentazione e l'incontro tra i diversi “professionisti del

¹⁷²⁶ Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 160.

¹⁷²⁷ Cfr. ad esempio «Vedete, di gratia, candidi lettori, la cortesia del Rusca. Io gli havevo concesso per civiltà, per essere in questi paesi dove da' Signori si concede l'una e l'altra Religione, volevo che si viva in pace, che anchor esso fosse chiamata a pascere l'anime di questo popolo della parola di Dio. Hora egli restringe questa a se solo, e si dà a intendere di privarne me con una certa ironia», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 235.

¹⁷²⁸ APRB, libro 4. c. 82r (non fu neppure l'ultima volta: *ivi*, c. 83r). L'episodio è stato romanizzato in P. Tognina, *Brusio 30 marzo 1600 una predica contro l'astrologia*, «Almanacco del Grigioni Italiano», 94 (2012), pp. 20-24.

¹⁷²⁹ Oroscopi e pronostici di mano di Scipione Lentolo (e non) si conservano in AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 2.

¹⁷³⁰ «Quod depositionem Michaëlis Chiappini attinet, respondit, se cum Scipione Calandrino amicitiam coluisse, sibi invicem libros usui dedisse: nec unquam eius vitae insidias struxisse», Sprecher, *Historia motuum et bellorum*, p. 62. Si veda però anche cosa raccontarono due missionari oblato circa il loro primo incontro col ministro di Mesocco: «onde noi per suo maggior agiutto e gli donassimo all'hora alcuni libri proportionati con promessa di dargliene degl'altri», Ferrante Amico e Antonio Scotto a Federico Borromeo, Val Mesolcina, 5 marzo 1609, BAMi, G 200^a inf., c. 141r.

¹⁷³¹ Xeres, «Dà la vita il Buon Pastore», p. 72.

¹⁷³² Di questa identità condivisa pare assai significativo quanto detto da Calandrini dell'incontro tra lui e Rusca: «passando a questo modo in diversi ragionamenti», egli affermò «di gratia andiamo con ordine, e procediamo dialetticamente, come si conviene a persone letterate, quali io vi tengo, et ho gran piacere di parlar con simili più tosto che con ignoranti: li quali non intendono né quelli che essi si dicono, né quello che altri dice», Valenti, *dispute*, Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 124.

sacro”. La cosa era tanto più vera per i colleghi ministri, sebbene i rapporti con costoro furono complicati dal fatto di non vivere nei medesimi borghi. La gioia di quando costoro potevano finalmente incontrarsi non deve far dimenticare la dimensione anzitutto solitaria delle loro esistenze, che ebbe come valvola di sfogo appunto lo studio, la poesia, il mandare e ricevere lettere.¹⁷³³

a. *Le biblioteche*. Per permettere l'attività dei ministri risultavano fondamentali le biblioteche. Furono le stesse comunità, si vedrà, che si avvidero presto dell'importanza di poter disporre di simili collezioni: necessarie, più ancora che per la mera edificazione dei pastori, per la predicazione pubblica e per l'assistenza ai fedeli. Di queste raccolte, a differenza di quelle della controparte cattolica, sino a poco tempo fa nulla sembrava esserci rimasto, neanche in forma indiretta.¹⁷³⁴ La recentissima scoperta di un inventario della biblioteca di Ottaviano Mei (redatto nel 1619, dopo la morte del ministro) cambia ora le cose, offrendoci uno sguardo abbastanza dettagliato (non sempre infatti le identificazioni sono agevoli) sui 149 volumi che la componevano.¹⁷³⁵ È fra l'altro possibile, come si dirà, che questi non fossero neppure tutti i volumi a sua disposizione. Comunque, quando si compari l'elenco con un altro di poco precedente, sempre contenuto in un inventario stilato per medesime ragioni, si ricava per lo meno l'invito a non generalizzare, e a ricordarsi che in Rezia la differenza tra chiese grandi e piccole, ricche e povere, si farà col passare dei decenni sempre più evidente e marcata: come si è già ricordato varie volte, nel 1603, l'esule marchigiano Ippolito de Rossi, ministro a Prata disponeva infatti di una biblioteca personale di soli 13 volumi.

Essendo entrati in possesso di edifici ecclesiastici secondari, i riformati della regione non acquisirono vecchie biblioteche *en bloque*. Né ci si poteva aspettare che gli esuli, almeno quando scappati nottetempo, magari da un ordine religioso, giunsero recando con sé grandi collezioni.¹⁷³⁶ Il mantovano Alfonso Conradi nella Sondrio degli anni '60, e quindi non in un centro secondario, si lamentava (e chiedeva venia ai propri lettori) per la scarsità dei volumi cui aveva avuto accesso al fine di redigere il suo commento all'*Apocalisse*.¹⁷³⁷ Anche quando i futuri ministri non giunsero nudi dall'Italia, o quando ebbero modo di entrare in possesso di fondi librari locali, la questione più urgente rimase per loro quella di procurarsi volumi *recenti*, che gli permettessero di partecipare al dibattito corrente, sia da parte cattolica sia da parte protestante. Scipione Lentolo dovette far arrivare da Zurigo una copia della traduzione latina della bibbia ma la poté rilegare con fogli tratti da un manoscritto

¹⁷³³ I carteggi eruditi sembrano aver avuto meno fortuna di quelli ecclesiastici. Di alcuni rimangono infatti solo frustoli (cfr. Zuliani, *Gessner, Mainardo*, pp. 209-214). Il caso però dell'archivio di Zwinger suggerisce che forse, più semplicemente, molto rimanga da fare. Si veda così, in questo senso, il significativo caso di Squarcialupi ben investigato in Quaranta, *Medici italiani eretici*, pp. 116-152.

¹⁷³⁴ Per le biblioteche dei sacerdoti cattolici cfr. Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 120-121, 140-141. Per un caso di studio che *ça va sans dire* prezioso si cfr. quindi G. Pozzi, *Libri appartenuti a Nicolò Rusca*, in *Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia*, a cura di D. Jauch e F. Panzera, Locarno, Dadò e Associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino, 1997, pp. 321-330.

¹⁷³⁵ L'inventario è pubblicato in Fatio, *Le pasteur Ottaviano Mei*, pp. 93-124.

¹⁷³⁶ Un manoscritto di San Benedetto Po recato da Francesco Negri nell'esilio (ma egli non era scappato nottetempo e prima dei Grigioni era risieduto pure a Strasburgo) si conserva in ASGR, B/N 1359. Al riguardo ci si permette di rimandare a F. Zuliani, *Il conformismo di un eterodosso. Nuovi documenti elvetici su Francesco Negri*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 66 (2016), pp. 215-217.

¹⁷³⁷ «quod fuerim librorum copia destitutus, praesertim eorum quibus Apocalypsis enarratur», Conradi, *Christiano lectori*, in *In Apocalypsim*, c. [*8]r.

italiano di san Tommaso.¹⁷³⁸ Posti in una zona di transito al confine tra l'Italia e l'area elvetica, tra mondo cattolico e protestante la questione non fu mai quella di poter raggiungere novità editoriali,¹⁷³⁹ quanto piuttosto di potersene permettere.¹⁷⁴⁰ Se la costruzione delle biblioteche rimase prerogativa dei singoli ministri – acquistando i volumi pagandoli direttamente col proprio salario, od ovviando il problema grazie a scambi e invii “a rendere” di proprie opere¹⁷⁴¹ – le congregazioni presero comunque parte attiva nella salvaguardia delle collezioni esistenti.

Nel 1575 i seniori e i diaconi della chiesa di Monte di Sondrio escludono dall'eredità da consegnare alla famiglia, i libri di teologia che erano stati del ministro Gabriele Averario.¹⁷⁴² Come ricordò invece Francesco Negri al cognato Paolo Lentolo, dopo la morte di Scipione: «Quanto alli libri sono nello studio li seniori mi hanno detto che hanno accaro non se ne tochi alcuno per ora, et che vogliano essere presenti quando se ne farà inventario, credo sia con disegno di volersene servire per il Ministro che succederà in lodo di Messer Scipione buona memoria, et per non darli alcun sospetto gli ho consegnato la chiave de detto studio nelle loro mani aspettando la vostra venuta».¹⁷⁴³ Se davvero quel «disegno» ebbe compimento è presumibile che una parte dei libri di Mei avesse questa origine oppure, e non pare impensabile, che costui ebbe a disposizione due diverse collezioni: quella della chiesa, e la propria. Nel 1614 invece, quando «tutti i libri stampati» di Giovanni Chiesa, un tempo ministro a Chiesa Val Malenco, vennero usati da suo figlio come collaterale per saldare un debito con un mercante bormino (presumibilmente cattolico), il riformato sondrasco Franceschino Marlianici la acquistò, per poi girarla al nuovo ministro della comunità della Val Malenco, Gaudenzio Tackh.¹⁷⁴⁴ I libri, in effetti, rappresentarono uno dei pochissimi beni che i ministri potevano pensare di alienare, velocemente e senza perderci in valore, in caso di difficoltà economiche: lo stesso Scipione Lentolo, in un momento di particolari ristrettezze, aveva valutato questa eventualità.¹⁷⁴⁵ Una biblioteca fornita e aggiornata era del resto un tesoro in sé. Alla morte di Scipione Calandrini riconobbe l'«uso» dei suoi libri, («librorum tam impressum quam manuscriptum»), a tutti i suoi figli, posticipando al raggiungimento

¹⁷³⁸ Zuliani, *Experiencing Chance*, p. 198. Per la possibilità d'accedere a vecchie biblioteche manoscritte cfr. anche quanto scritto da Bartolomeo Paravicino a Jacob Zwinger il 18 novembre 1590, da Tirano: «Mi è venuto l'altro hieri alle mani un libro vechissimo in foglio, di medicina, quale ho udito molto a laudare et che d'essi non se ne trovino alcuni esemplari, che non so che pochi nelle mani d'alcuni famosissimi lettori, il che udendo mi fece venir nell'animo di farvilo sapere, che se mi consigliaste fusse bene farlo ristampare non curerei accordandomi lasciarmelo uscir di mano; però V.S. scrivendomi mi farà saper il suo parere», UBB, Frey-Grynaeus, II 4, num. 236.

¹⁷³⁹ Cfr. F. Zuliani, *Pier Paolo Vergerio e Pietro Bembo in Val Bregaglia. Della circolazione, della ricezione e di qualche problema*, «Quaderni grigionitaliani», 82/4 (2013), pp. 76-91.

¹⁷⁴⁰ Si cfr. l'inserimento da parte di alcuni fedeli cattolici tra le «gravezze» affrontate dall'arciprete Rusca per assicurare loro una adeguata cura pastorale le «spese» da lui sostenute per «il mantenere una libreria di più delle sue forze, per utile e beneficio nostro», *VPAr*, p. 498.

¹⁷⁴¹ Si cfr. vari casi illustrati in Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 285-286.

¹⁷⁴² ASSo, *Notarile*, b. 1641, notaio Giovanni Giorgio Girardoni, 26 ottobre 1575, cc. n.n. Il documento è stato segnalato in Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 25.

¹⁷⁴³ Francesco Negri *junior* a Paolo Lentolo, Chiavenna, 22 gennaio 1599, AEF, *Famille de Lentulus*, cartone provvisorio 1, cc. n.n.

¹⁷⁴⁴ La vicenda è analizzata nel dettaglio in Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 88-89. Si vedano poi i documenti in ASSo, *Notarile*, b. 2867, notaio Andrea Girardoni, 25 gennaio 1611, cc. n.n.; *ivi*, b. 3224, notaio Giovanni Abandio Mossini, 21 maggio 1614, cc. n.n.

¹⁷⁴⁵ Scipione Lentolo a Johann Wilhelm Stucki, Chiavenna, 13 settembre 1598, StAZ, E II 380, c. 394.

dei 20 anni da parte dell'ultimo nato Giuseppe, qualsiasi decisione sul futuro della collezione e però, nel mentre, ordinava che essa dovesse rimanere «indivis[a]» presso il maggiore, Giovanni Battista. Costui era allora ministro a Dubino.¹⁷⁴⁶

Le biblioteche dei ministri del resto, proprio come quelle degli omologhi cattolici, servivano anche le comunità in quanto se ne traevano i volumi da dare in prestito ai fedeli.¹⁷⁴⁷ Ben si capisce allora come mai le congregazioni fossero tanto restie a perderle e si adoperassero invece – anche rivendicando diritti di prelazione che non sembrano essere stati mai inseriti nei *patti* – per preservarle. Col nuovo secolo essi arrivarono anzi a impegnarsi non solo per conservarle ma per ingrandirle: nel 1611 ad esempio il facoltoso nobile sondrasco Livio Quadrio lasciò al collegio della chiesa riformata l'ingente somma di 70 scudi d'oro al fine di acquistare «sacri libri» di teologia per uso della chiesa.¹⁷⁴⁸

¹⁷⁴⁶ ASSo, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 17 febbraio 1606, c. 55r. Anche il ministro Paolo Gaddi, vendendo nel 1570 la propria biblioteca a Ulisse Martinengo, ne conservava però l'usufrutto finché fosse rimasto in vita: Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 98-99.

¹⁷⁴⁷ Cfr. «il Calandrino mi dimandò s'io haveva dato il Libro delle Lettioni del Reverendissimo Panigarola contra il Calvino a madonna Antonio. Al quale io risposi che non era obligato rendere a lui conto delli miei libri; e che i miei libri li poteva dare a chi mi piaceva», Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 127. Ma si veda anche l'invito fatto da Lentolo a Fabrizio Pestalozzi nel 1581 «ne scrive pia et dottamente messer Giovanni Calvino nella sua Institutione christiana italiana (la quale, se non l'havete, avisatemi, ché ve la manderò)», Marchetti, *Una polemica*, p. 300.

¹⁷⁴⁸ ASSo, *Notarile*, b. 2909, notaio Francesco Marlianici, 25 novembre 1611, cc. n.n. Al riguardo cfr. anche Masa, *Fra curati cattolici*, p. 81.

Quarto capitolo

Le congregazioni

4.I. Le congregazioni. i. *Professioni*. ii. *Locali e stranieri*. iii. *Patroni*. a. *L'identità confessionale tra padroni e salariati*. b. *I padrini di battesimo*. iv. *Donne*. 4.II. I concistori. i. *Un nuovo centro di potere*. ii. *Dissidenza e concistori*. iii. *La scomunica*. 4.III. Una società nuova. i. *Costumi e morale*. a. *Convivialità*. ii. *Consanguineità*. iii. *Divorzi*. iv. *Esperimenti e fallimenti*. a. *L'onomastica*. b. *Usura e contratti*. c. *La scuola*. v. *La devozione privata e familiare*. 4.IV. Rapporti con i protestanti d'Italia.

4.I. Le congregazioni

Sebbene le chiese furono un centro di gravità di grande importanza anche per quei gruppi (porosi) di curiosi e simpatizzanti, così come per viaggiatori e stranieri residenti più o meno stabilmente in Rezia, esse avevano al proprio cuore un'entità più ristretta, quella che si è chiamata delle congregazioni (§ 1.II.ii.). Se ne diventava parte attraverso un processo d'ammissione (e un processo ugualmente regolato stabiliva come se ne fosse eventualmente sospesi e, nei casi più estremi, espulsi); i membri non erano gli unici che potevano ascoltare le prediche e – tra i protestanti – neppure ricevere i sacramenti, ma era sì i soli cui spettava la scelta dei ministri (e, di necessità, erano loro che li stipendiavano) e solo da loro, e tra di loro, veniva eletto quell'organo di autogoverno ecclesiastico, senza veri precedenti nella storia religiosa locale, noto coi nomi di concistoro e di collegio (§ 4.II.). Ai fini di comprendere il protestantesimo italofono retico, studiare le congregazioni è quindi imprescindibile, sebbene non sia ozioso domandarsi come sia meglio farlo.

Ricostruire le vicende sociali di ogni singola congregazione è operazione resa particolarmente complessa dalla situazione documentaria; all'abbondanza di materiali per alcuni casi corrisponde infatti, per altri, una certa paucità, anche se per nessuna siamo davvero sguarniti. Soffermarsi troppo però rischia di portare a una presbiopia dell'analisi: le chiese, spesso poste a poche miglia l'una dall'altra, erano fra loro connesse, i membri si spostavano, e lo stesso facevano i ministri che le servivano, i matrimoni infracongregazionali (con relativa rilocalizzazione dello sposo o, più frequentemente, della sposa) erano tutto fuorché rari. Più si avvicina la lente, fra l'altro, e più si è costretti a esaminare con uguale attenzione l'elemento cattolico in cui era calato quello protestante: si finirebbe quindi, così facendo, a tentare una storia totale dei singoli comuni, e poi delle varie valli, in ultimo dell'intera regione, storia che straborderebbe, in modo prorompente, i confini che ci si è prefissati.¹⁷⁴⁹ Pare invece più utile, oltre che più fattibile, provare a guardare alle congregazioni da un poco di distanza, non da ultimo perché fu nel loro insieme, e non prese singolarmente, che esse rappresentarono un problema

¹⁷⁴⁹ Se nel primo caso si ha almeno due esempi notevoli (fra l'altro per comunità nulla, o poco, toccate dalla presenza protestante: M. A. Carugo, *Tresivio. Una pieve valtellinese tra Riforma e Controriforma*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1990; *Storia di Livigno dal Medioevo al 1797*) il secondo ha dato risultati assai meno soddisfacenti (Della Briotta, *Comunità alpine fra Lombardia e Svizzera*; M. Bergomi, *Politica e amministrazione in Val Malenco nell'Età Moderna*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2006). Il terzo è, significativamente, ancora da scriversi.

agli occhi dei cattolici della regione.¹⁷⁵⁰ Osservarle in questo modo vuol dire concentrarsi su alcune attori a loro volta essenziali per individuare certe dinamiche interne comuni. Si guarderanno così alle professioni dei riformati (al fine di domandarsi, fra l'altro, se la Riforma toccò, o meno, solo alcune classi sociali), ci si interrogherà poi sui rapporti tra la componente locale e quella giunta dall'Italia e si guarderà quindi ad alcune figure che, per prestigio e disponibilità, assunsero al ruolo di veri e propri patroni. Sono tutte questioni che torneranno quando si proverà a studiare i concistori: là infatti vari nodi irrisolti verranno al pettine ed è attraverso tale istituzione, piuttosto che con una storia sociale ad angolo giro, che è possibile avvedersi di alcune peculiarità che caratterizzarono tutte le congregazioni.

i. *Professioni*. Osservare la composizione interna delle comunità pone questioni di storia sia sociale sia economica. Non è certo la prima volta che la storiografia se le pone – l'elefante nella stanza è ovviamente il *Geist des Kapitalismus* – ma il caso retico permette purtuttavia di applicarle a una realtà italofona finalmente non frammentaria, o letta per *case studies*.¹⁷⁵¹ Sul tappeto stanno due domande in particolare: se la Riforma ebbe speciale fortuna presso alcune categorie e, quindi, se la religione giocò un ruolo nelle professioni scelte dai protestanti. A corollario di quest'ultima – ripresentando la questione weberiana se una sovrastruttura possa influenzare una struttura – si unisce l'interrogativo se la religione influenzasse la conduzione – sia nelle scelte ideali sia nel maneggio quotidiano – delle attività medesime.

Nel corso degli ultimi decenni vi è stato un evidente consenso da parte degli studiosi nel rinvenire nelle comunità riformate della regione uno spiccato carattere elitario: esse sarebbero state formate cioè anzitutto da alcune famiglie aristocratiche e da vasti settori della borghesia dedita ai commerci e alla mercatura (e in misura minore alle professioni).¹⁷⁵² Ferma restando l'adesione alla causa della Riforma di vari esponenti di tale estrazione, il quadro è però da sfumare sensibilmente. Lo è, fra l'altro, perché provenire da una grande famiglia non implicava di per sé essere destinati alle professioni liberali, o a una vita agiata. Nel 1598 ad esempio, con una minaccia che nulla aveva del retorico, si faceva sapere a un giovane Paravicini, svogliato studente a Basilea, che se non avesse messo la testa a posto «lo meteremo ad arte mecaniche».¹⁷⁵³ Un documento del 1560 ci informa invece di un giovane Peverelli, un nobile (ma in un momento di miseria per il proprio ramo di famiglia), apprendista sarto in quel di Vienna. La rete di contatti del casato gli permetteva giusto – «tedi[ato]» com'era «di star

¹⁷⁵⁰ Cfr. Mazzone, «Consolare quei poveri catholici», p. 147.

¹⁷⁵¹ Cfr. Quaranta, *Medici italiani eretici*; A. Celati, *Heretical Physicians in Sixteenth-Century Italy: The Fortunes of Girolamo Massari, Guglielmo Grataroli and Teofilo Panarelli*, «Societate și Politică», 12 (2018), pp. 11-31 e, soprattutto, Seidel Menchi, *Erasmus in Italia*, pp. 122-142, 322-337.

¹⁷⁵² di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 125; Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 148; Taplin, *The Italian Reformers*, p. 260; Xeres, *Il pretesto della religione*, pp. 19-20; Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 7-8.

¹⁷⁵³ «gli ho voluto di nuovo scrivere, con pregarlo a far richiedere il fratello et dirgli il suo dovere, reprimendolo, et esortarlo a quanto deve fare, et in somma fare quello volesse si facesse con un suo fratello stesso. L'intento nostro è che attendi ad imparare quelle lettere, quali imparate possa darse a maggior imprese, et noi non gli ammancaremo, et dove egli non voglia fare il debito suo V.S. gli dica che lo meteremo ad arte mecaniche, et egli ne sarà il primo pentito», Bartolomeo Paravicino a Jacob Zwinger, Tirano, 1 giugno 1598, UBB, Frey-Grynaeus, I 15, num. 281.

tanto a cusire» – d'appellarsi ai familiari perché gli si trovasse un «uno patrone mercante» cui venire affidato per imparare piuttosto quell'arte.¹⁷⁵⁴ Non è però questa l'unica, né la più importante, ragione per cui si ritiene che il quadro sia da sfumare.

Nel 1552 Pier Paolo Vergerio si rivolse a un suo oppositore affermando «voi dite, quei nostri fratelli esser persone vili, et povere, et perciò volete inferire essi non poter haver intesa la verità, né esser degni di appellarsi chiesa: et lasciando di dirvi, loro anzi esser persone onorevoli et di buonissimi costumi, et presuponendo che fosser pochi e scalci (che non sono) vi rispondo».¹⁷⁵⁵ Se, agli occhi del polemista cattolico, le congregazioni (che si «degn[avano] di appellarsi chiesa») della regione erano formate esclusivamente da «persone vili, et povere», l'ex-vescovo contestava questa visione, ma non per quanto concerneva le loro possibilità economiche di costoro, quanto piuttosto per la loro limpidezza dei costumi: la presenza di, molti, poveri e uomini di bassa condizione era insomma insindacabile e questa avveniva a un'altezza cronologica in cui le più importanti famiglie patrizie che legheranno il proprio nome alla Riforma (i Paravicini, i Mascaranici, i Pestalozzi, i Peverelli, i Mingardini, i Besta, i Guicciardi, i Venosta per menzionarne alcune)¹⁷⁵⁶ erano già passate alla nuova fede. Lo stesso imporsi della colletta (§ 2.III.ii.) mostra come le comunità fossero vastamente popolate da poveri. Che la Riforma toccò i settori più umili della popolazione valtellinese, a partire dai contadini, lo testimonia anche la «memoria lunga» di cui era portatore Giovanni Tuana (che nel guardare a eventi di ottant'anni prima quasi certamente proiettava anche la realtà da lui conosciuta direttamente a cavallo tra i due secoli) allorché parlava, per la Valtellina, di «Seducta licentior illecebrarum concessu rusticitas popularis, et ardens rerum novarum vulgus facile praeceps datum».¹⁷⁵⁷ Se si fatica a notare a prima vista tale presenza ciò si deve a una certa elusività delle fonti: non solo perché gli umili sono meno propensi a lasciar traccia documentaria di sé, ma più ancora perché in quei rari casi in cui qualcuno provò a mappare l'effettiva presenza protestante nella regione egli si mostrò sostanzialmente disinteressato a costoro. Nella sua celebre relazione Feliciano Ninguarda indugiò infatti sui «grandi della terra», mentre dedicò a *rustici* e *plebei*, quando lo dedicò, uno sguardo distratto e superficiale. Il vescovo, che per i primi non solo dava i nomi ma si soffermava in dettagli spasmodici sui precisi vincoli familiari che li

¹⁷⁵⁴ F. Palazzi Trivelli, *Interventi a Chiavenna nel '500 per due ragazzi difficili*, «Clavenna», 42 (2003), pp. 80-81, 83-84 (per l'edizione del documento).

¹⁷⁵⁵ [Vergerio], *La Terra di N.*, p. 8.

¹⁷⁵⁶ Cfr., per averne una prima idea, Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 298 n. 30. Per orientarsi tra il patriziato italofono, le sue famiglie e le varie linee, si rivela assai utile *Stemmi della "Rezia minore". Gli armoriali conservati nella Biblioteca civica "Pio Rajna" di Sondrio*, a cura di F. Palazzi Trivelli, M. Praolini Corazza e N. Orsini De Marzo, in collaborazione con il Comune di Sondrio, Sondrio, Credito valtellinese, 1996. Le specifiche caratteristiche dell'aristocrazia locale sono al momento al centro delle innovative indagini di Massimo Della Misericordia. Si veda in particolare *Medioevo cavalleresco nelle memorie familiari dell'aristocrazia alpina*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 68 (2015), pp. 7-17; *Gusti cavallereschi, stili residenziali e temi figurativi. Aspetti della cultura aristocratica nella Lombardia alpina alla fine del Medioevo*, «Quaderni storici», 51 (2016), pp. 793-822; *Distinzione aristocratica e titolatura nella Lombardia alpina del tardo medioevo*, in *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, II, *Stato e istituzioni (secoli XIV-XV)*, a cura di A. Gamberini, Roma, Viella, 2017, pp. 41-69; e *Discordia sacra. Simboli della violenza aristocratica nella Lombardia alpina fra medioevo ed età moderna*, in *Il cielo e i violenti. Simboli del sacro e dell'iniziazione*, a cura di F. Antonacci e M. Della Misericordia, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 129-159.

¹⁷⁵⁷ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 70.

univano, si accontentava di aggiungere per i secondi – per usare l'esempio di Caspano – che «Item sunt duo aut tria alia plebeia focaria luterana».¹⁷⁵⁸ A Teglio, dove era informato vi fossero in totale 39 fuochi evangelici, ne illustrò solo 15, accontentandosi per gli altri (e cioè per l'ampia maggioranza) di notare che «Reliqui vero haeretici illius oppidi sunt omnes plebei».¹⁷⁵⁹ Per i borghi agricoli le informazioni sono, se possibile, ancora più generiche. Impiegando altre fonti sappiamo del resto che la grossa chiesa di Mese, in Valchiavenna, era composta – oltre che dai mercanti spesso ricordati in ambito storiografico¹⁷⁶⁰ – da *rustici*; la cosa era tanto più evidente in due comunità, più piccole, della medesima valle, quale Prata e Villa.¹⁷⁶¹ Lo stesso valeva per la vicina Bregaglia, passata interamente alla Riforma. Contadini però dovevano avere un ruolo non indifferente nella comunità anche della stessa Chiavenna, l'esempio quasi stereotipato della *piccola Ginevra* a vocazione mercantile; Scipione Lentolo, glossando la propria Bibbia in previsione della predicazione, segnalò passaggi utili per affrontare casi concreti legati alla vita dei campi; da quando qualcuno venga ucciso da un bue altrui a quando un campo fosse coltivato come proprio da qualcuno diverso dal padrone.¹⁷⁶² Il grande borgo valtellinese di Mossini invece, passato interamente alla Riforma, era abitato per la più parte da evangelici che o lavoravano la terra o badavano alle greggi: «zapatori e peccorari» si chiamarono loro stessi.¹⁷⁶³ Mossini a parte, Ninguarda insiste del resto, pur con la superficialità già notata, su una presenza esclusivamente agricola in tutta un'altra serie di paesi della Valtellina: Gualtieri («aliorum vero trium rusticorum, qui sunt pariter haeretici, nomina ignorantur»),¹⁷⁶⁴ Grania («focaria circiter nonaginta omnia catholica, *quatuor domibus rusticorum exceptis*»),¹⁷⁶⁵ Civo («focariorum triginta, quorum unum est rusticorum haeticorum»),¹⁷⁶⁶ Bedolio («facit focaria duodecim, quorum tria sunt haeretica, reliqua vero catholica»),¹⁷⁶⁷ Andevenno (dove era presente una sola «mulier rustica» in una famiglia mista).¹⁷⁶⁸ Sono questi casi – in comunità e gruppi dove mancava tanto la componente patrizia quanto quella mercantile – a mostrare come la diffusione della Riforma tra i contadini della regione non vada intesa come un il mero sottoprodotto della conversione degli uomini d'autorità, capaci di offrire patronato e protezione e di attrarre con sé le proprie clientele. Le ragioni, al momento, in parte ci sfuggono, ma è assai difficile non rinvenirne la principale nelle rivendicazioni del *Gemeiner Mann* e nell'ambizione dei contadini di divenire finalmente gl'attori principali della vita e della conduzione della propria *chiesa di villaggio*, liberata dall'obbligo delle

¹⁷⁵⁸ *VPNi*, pp. 55, 56 (per la citazione).

¹⁷⁵⁹ *VPNi*, p. 100.

¹⁷⁶⁰ Si vedano i fondamentali lavori di Scaramellini, «*Et è ormai Chiavenna*», pp. 43-84; Id., *Fenomeni migratori, mobilità professionale*, pp. 9-42; Id., *Der Pündtner London: commercio, finanza e manifattura nel borgo e nel contado di Chiavenna (secoli XVI-XIX)*, in *Sulle tracce dei grigioni in Valchiavenna*, a cura di Guido Scaramellini, Chiavenna, Museo della Valchiavenna e Comunità montana della Valchiavenna, 1998, pp. 13-44. Si veda comunque anche G. Giorgetta, *Chiavennaschi e Bregagliotti a Cracovia*, «Clavenna», 16 (1977), pp. 62-78.

¹⁷⁶¹ Scaramellini, *L'insurrezione valtellinese*, p. 128 (anche per ulteriori rimandi).

¹⁷⁶² Zuliani, *Experiencing Chance*, p. 202.

¹⁷⁶³ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹⁷⁶⁴ *VPNi*, p. 79.

¹⁷⁶⁵ *VPNi*, p. 103.

¹⁷⁶⁶ *VPNi*, p. 59.

¹⁷⁶⁷ *VPNi*, p. 56.

¹⁷⁶⁸ *VPNi*, p. 83.

decime e dal controllo di attori esterni (§ 2.II.i.a. & 2.III.i.). Un'ultima questione va sottolineata per quanto concerne il significato della presenza dei contadini nelle congregazioni della Rezia italoфона: e cioè che costoro, a differenza dei mercanti o dei lavoratori stagionali, costituivano una presenza maschile protestante stabile. Il memoriale da loro lasciato contro l'opera di Lentolo, a dispetto di una comunità che non disponeva neppure di un notaio correligionario (si appoggiava infatti a quello di Chiesa Valmalenco),¹⁷⁶⁹ ci fa intravedere la forza che questi gruppi potevano avere, anche in assenza della guida di una o più grandi famiglie passate alla nuova fede.

In un modo non troppo diverso da quello dei lavoratori agricoli, anche le altre categorie di «persone vili, et povere» che popolavano le chiese ci sono note in maniera frammentaria. Il venir meno dei «quaderni de' diaconi» dove questi ultimi registravano le elemosine ci priva di una fonte di fondamentale importanza (§ 2.III.ii.). Anche i pochi documenti superstiti tendono a offrire un quadro imperfetto e strabico per chi provi a comprendere l'interazione tra appartenenza religiosa e dimensione sociale; concentrato cioè, a seconda dei contesti, o sull'appartenenza alla chiesa o sulle loro generalità. Se si è tramandata notizia di una innominata serva protestante della famiglia Sadoletto, ciò si deve non all'interesse verso costei da parte del vescovo Ninguarda, ma al desiderio del presule di tracciare il quadro più preciso possibile della vita che conduceva a Morbegno il prestigioso capofamiglia, Giulio.¹⁷⁷⁰ Al contempo, non vi è ragione per dubitare che fossero evangeliche tanto la «ancilla» di Scipione Calandrini¹⁷⁷¹ quando alcune donne al servizio di Isabella Breseña e da lei affezionalmente ricordate in un testamento esclusivamente rivolto al mondo riformato;¹⁷⁷² e però che costoro fossero effettivamente protestanti, o dei modi in cui partecipassero alla vita della chiesa, non è mai detto. L'eccezione – parziale, e in più ben poca cosa rispetto alla mole di costoro – è rappresentata dalle occasionali menzioni di «fratelli» in difficoltà, per lo più mercanti poveri, in lettere di raccomandazione redatte da ministri (§ 3.IV.).

Una parte significativa degli uomini protestanti, specialmente nelle comunità non a primaria vocazione agricola, erano impegnati in lavori che non si svolgevano nell'immediata prossimità delle chiese di cui erano membri: erano muratori (o capomastri),¹⁷⁷³ venditori ambulanti,¹⁷⁷⁴ trasportatori¹⁷⁷⁵ e soprattutto mercanti. Il raggio d'azione di costoro variava dal vicino al lontanissimo (oltre che dallo stagionale allo stanziale): se «alcuni essercitano mercantia nelle principali terre della valle, – riassunse Tuana – altri sin da piccioli si affannano al guadagno rimingando non solo per Valtellina, vendendo

¹⁷⁶⁹ Cfr. Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 149 n. 19.

¹⁷⁷⁰ «Iulius Sadoletus Mutinensis cum uxore Julia et novem filiis et una femella», *VPNi*, p. 44. Per costei si veda anche Pastore, *Nella Valtellina*, p. 87.

¹⁷⁷¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 130-131.

¹⁷⁷² Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, cc. 731v-732r.

¹⁷⁷³ *VPNi*, pp. 96-97.

¹⁷⁷⁴ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 145.

¹⁷⁷⁵ G. Giorgetta, *Una "balla" perduta tra Anversa e Lucca del 1576*, «Clavenna», 27 (1998), pp. 63-80, da consultarsi, per un inquadramento più generale, assieme con S. Leydi, *Gli Annoni conductores mercantiarum de partibus Flandrie in Italia. Una famiglia milanese tra Cinquecento e Seicento*, Milano, Francesco Brioschi editore, 2015, in particolare le pp. 63-67.

mercantia più vile, ma andando alle vicine terre de Venetiani, Trentini, Todeschi». ¹⁷⁷⁶ Lasciando da parte coloro che operavano nei territori delle Leghe ¹⁷⁷⁷ (e su piazze elvetiche) i viaggi dei mercanti protestanti retici li portavano tanto al di là che al di qua delle Alpi. ¹⁷⁷⁸ Nel primo caso li sappiamo attivi in Francia (anzitutto Lione), ¹⁷⁷⁹ Germania (non solo a Norimberga, ma anche a Francoforte, ¹⁷⁸⁰ Heidelberg, ¹⁷⁸¹ Strasburgo e nell'intera zona renana), ¹⁷⁸² in Austria e Boemia (Vienna, Praga, Graz *in primis*), ¹⁷⁸³ quindi in Polonia (a partire anzitutto dalla fondamentale piazza di Cracovia), sino in «Moscovia». ¹⁷⁸⁴ Nella Penisola vi erano centri dove i retici – chiavennaschi e bregagliotti in particolare, ma senza dimenticare i malenchi ¹⁷⁸⁵ – operavano in modo stanziale (come a Genova), ¹⁷⁸⁶ ma la loro era una presenza abituale in un ampio ventaglio di altre piazze: anzitutto quelle delle due Lombardia (Milano nella spagnola; Bergamo e Brescia nella veneziana) ma anche in varie altre città della *Stato da Terra* e ovviamente in quel «primo emporio del mondo» che era ancora Venezia. ¹⁷⁸⁷ La loro presenza è

¹⁷⁷⁶ Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 145.

¹⁷⁷⁷ Cfr. giusto Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, pp. 424-425.

¹⁷⁷⁸ Per le varie piazze e l'attività lì dei mercanti protestanti retici il rimando obbligato è ai lavori di Scaramellini, «*Et è ormai Chiavenna*», pp. 70-77; Mazzei, *Itinera mercatorum*, pp. 181-221. Si danno nelle note successive alcuni rimandi ulteriori e qualche integrazione.

¹⁷⁷⁹ O. Aureggi, *I Lumaga di Piuro e di Chiavenna: Ricerche su patriziato e nobiltà nell'alta Lombardia*, «Archivio Storico Lombardo», s. 9, 2 (1962), pp. 237-238, 253-259. Si cfr. quindi *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini, ad indicem*. Per un più ampio inquadramento si rimanda a L. Romier, *Lyon et le cosmopolitisme au début de la Renaissance française*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», 11 (1949), pp. 28-42 e a H. Meylan, *Bèze et les italiens de Lyon (1566)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 14 (1952), pp. 235-249.

¹⁷⁸⁰ Si veda l'importante processo contro «Agostino Ghiloso» del 6 ottobre 1625, CAM, Archivum Inquisitionis Melitensis, *Processi Criminali*, b. 44A, cc. 536r-541r.

¹⁷⁸¹ Per il mercante piurasco Lorenzo Lumaga, che operava tra Chiavenna e Heidelberg («il quale andava a certe fiere in quel paese»), si veda il costituito di Giovanni Maria Linarollo, Venezia, 4 febbraio 1571, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 440.

¹⁷⁸² Denis, *Les églises d'étrangers*, pp. 53-54 e n. 3, 60-66. I Pestalozzi erano però attivi anche a Lipsia: Mazzei, *Itinera mercatorum*, p. 203 n. 77.

¹⁷⁸³ Cfr. anche Zuliani, *Scipione Calandrini e Tommaso Contarini*, pp. 15-16 e, soprattutto, H. Kellenbenz, *Eine italienische Kaufmanns-Korrespondenz aus dem Beginn des 17. Jahrhunderts*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, V. *Evi moderno e contemporaneo*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 243-271 (che allarga la presenza anche a Lienz, all'Ungheria e alla Slovacchia).

¹⁷⁸⁴ CAM, Archivum Inquisitionis Melitensis, *Processi Criminali*, b. 44A, c. 536.

¹⁷⁸⁵ Per questi ultimi si cfr. «Malenchiensium ingenium acre est, vix quidquam, praeter lucra voluit: ad parsimoniam, ad labores genus et natum, et factum sive intra fines sese teneant patrios, sive ad lucra apud externos facienda sese conferant», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 140.

¹⁷⁸⁶ J. Zunckel, *Esperienze e strategie commerciali di mercanti tedeschi fra Milano e Genova nell'epoca della Controriforma*, in *Commerce, voyage et expérience religieuse, XVI^e-XVIII^e siècles*, sous la direction de A. Burkardt, avec la collaboration de G. Bertrand et Y. Krumenacker, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 231-255.

¹⁷⁸⁷ Tale presenza non è stata ancora studiata in modo organico. Si può partire, per Milano, dai materiali segnalati in La Rosa, *La «Peste luterana»*, pp. 88-90 e in Maselli, *Saggi di storia ereticale, ad indicem*. Per il Veneto è fondamentale E. Demo, *Mercanti di Terraferma. Uomini, merci e capitali nell'Europa del Cinquecento*, Milano, FrancoAngeli, 2012. Circa Bergamo in particolare si cfr. anche D. Fretz, *Die Frühbeziehungen zwischen Zürich und Bergamo, 1568-1618: Wirtschaftsgeschichtliche Skizzen*, Zürich, Buchdruckerei Neue Zürcher Zeitung, 1940.

comunque attestata anche negli stati pontifici, nel Regno di Napoli, in Sicilia (e pure a Malta).¹⁷⁸⁸ I loro viaggi erano protetti, di norma, da patti tra le Leghe e vari stati italiani – volti a permettere gli scambi ma a impedire opere di proselitismo, o addirittura il maneggio tra costoro e i locali¹⁷⁸⁹ – ma un numero significativo di arresti e processi inquisitoriali non solo mostra la precarietà di quell'equilibrio ma ci offre un riverbero di una presenza che fu capillare.¹⁷⁹⁰

Se questi continui viaggi ebbero un grande significato per il protestantesimo italofono – anzitutto peninsulare, che grazie alla loro mediazione rimarrà in contatto con la Riforma europea; ma per gli stessi retici attivi nell'Europa centrale e orientale vi si è scorta l'occasione per rafforzare se non necessariamente la loro fede,¹⁷⁹¹ la fiducia nel presente e nel futuro della loro «religione» – essi ebbero ripercussioni non da poco per alcune congregazioni. Da una parte, ed è paradossalmente il meno, questi viaggi furono l'occasione per il rifiorire di posizioni teologiche che si erano andate spegnendo: anabattismo e antitrinitarismo sono i casi più evidenti, ma lo stesso vale, per quanto sia più difficile da stabilire, con la dimensione teologicamente conservatrice della Germania luterana.¹⁷⁹² Dall'altra, voleva dire la *lunga* assenza di *ampi* settori delle congregazioni medesime. Quando nel 1618 la celebre frana distrusse Piuro, sede di una chiesa riformata assai rilevante e di celeberrime aziende commerciali, la popolazione maschile della chiesa non ne fu sostanzialmente toccata per essere costoro, a quel tempo, tutti in viaggio d'affari.¹⁷⁹³ Un contratto del 1589 per fondare una società commerciale della durata di sette anni da aprire «nelle parti di Pollonia, massime in Cracovia» tra un bregagliotto (Giovanni Picononi di Bondo) e un chiavennasco (Battista Merazzi di Chiavenna) sanciva che il primo «potersi absentar per Italia per statio de 3 mesi in circa per ogni anno» e per il secondo, addirittura, «sia lecito potersi absentar per Italia per suoi affari proprii ogni 3 anni per il spacio de 4 mesi».¹⁷⁹⁴ Il libro della chiesa di Brusio – una zona, fra l'altro, non certo celebre per i propri mercanti come la Valtellina o la Bregaglia – non solo prescriveva che «Chi de i fratelli va in Italia, et altrove, dove non è la libertà della

¹⁷⁸⁸ T. Corti, *I valtellinesi nella Roma del Cinquecento*, Roma, Bettini, 1994; A. Delfino, *Emigranti valtellinesi e valchiavennaschi a Napoli nel Seicento e nel Settecento*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 48 (1995), pp. 91-100; R. Grillo, *I Lombardi a Palermo*, «Archivio Storico Lombardo», s. 9, 1 (1961), pp. 204-224.

¹⁷⁸⁹ Per il Veneto si rimanda a Bindi, *I primi rapporti, passim*. Si cfr. però, per le caratteristiche della legislazione veneziana, anche quanto detto in B. Pullan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Totowa, Barnes & Noble Books, 1983, p. 190. Milano è stata studiata nel dettaglio in Maselli, *Saggi di storia ereticale*, pp. 66-74.

¹⁷⁹⁰ Scaramellini, «*Et è ormai Chiavenna*», pp. 74-77. Un primo elenco di processi è dato in Lanfranchi, *Per parole strabochevolmente*, pp. 77-78.

¹⁷⁹¹ Per i viaggi dei malenchi come una delle ragioni per il passaggio di molti alla nuova fede si veda quanto scritto in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 84.

¹⁷⁹² Si vedano così i casi di nuove conversioni all'anabattismo e all'antitrinitarismo dei mercanti chiavennaschi Fabrizio Pestalozzi (nel 1580) e «Agostino Ghilason» (circa nel 1610): Marchetti, *Una polemica*, pp. 284-301 e CAM, Archivum Inquisitionis Melitensis, *Processi Criminali*, b. 44A, cc. 536r-541r. Per la Germania pare specialmente significativo il caso del conte Giulio Thiene – «generosus» esule dalle impeccabili credenziali di fratello perseguitato, con precedenti passaggi nei Grigioni e a Ginevra – che per essere accolto a Tubinga dovette redigere una confessione di fede in piena adesione alla Augustana. Si veda al riguardo per lo meno la lettera di Pier Paolo Vergerio a Cristoforo del Württemberg, Tubinga, 25 aprile 1559, *BChVe*, pp. 205-207 num. 81 (ma si cfr. ad *indicem*). La *Confessio generosi comitis d. Julii a Thiene Vicentini* è pubblicata *ivi*, p. 224 num. 92a.

¹⁷⁹³ Scaramellini, *Der Pündtner London*, p. 16.

¹⁷⁹⁴ Giorgetta, *Chiavennaschi e Bregagliotti a Cracovia*, p. 64.

religione» dovesse rientrare «a casa per la santa cena una volta l'anno» (o, non riuscendoci, scrivere al ministro o al collegio), ma fissava in tre anni il limite di chi potesse essere assente senza giustificazione alcuna.¹⁷⁹⁵ La prolungata assenza di questi uomini – e di tanti ragazzi che lavoravano come garzoni e apprendisti¹⁷⁹⁶ – non poté che avere un impatto sulle congregazioni, sebbene non ci sia possibile vederlo pienamente. Da una parte il fatto dovette rendere ancora più preminente – e foriera di tensioni – la presenza degli esuli dall'Italia, dall'altra, e si avrà modo di tornarvi, conferiva alle donne una preminenza che probabilmente contribuì a renderle portatrici di una testimonianza attiva, *vocal* direbbero gli anglosassoni, imparagonabile con quella della controparte cattolica (§ 4.I.iv.). Le prolungate assenze di costoro portarono a dure discussioni non solo sull'opportunità, ma sulla liceità, che costoro venissero eletti in collegio. Si arrivò a provarne a limitarne l'accesso, sebbene la disposizione ebbe breve durata (§ 4.II.i.): fatto sta però che, anche se eletti, la loro assenza non poté che limitarne l'azione – specialmente quella che toccava la gestione quotidiana e ordinaria – e, pertanto, rafforzare quella di chi invece nei paesi viveva. Tali protestanti stabilmente residenti vi erano i contadini, gli artigiani, i commercianti – come sarti,¹⁷⁹⁷ fabbri,¹⁷⁹⁸ macellai,¹⁷⁹⁹ calzolari,¹⁸⁰⁰ osti,¹⁸⁰¹ oltre ai lavoratori stipendiati operanti nelle varie botteghe¹⁸⁰² – ma più ancora i membri di quelle famiglie aristocratiche e patrizie che vivevano amministrando le proprie proprietà o con investimenti commerciali e speculativi il cui maneggio pratico era spesso affidato a terzi. Oltre alla gestione delle finanze, tali famiglie erano impegnate nelle professioni, con un'abbondanza di dottori e avvocati comune alla controparte cattolica.¹⁸⁰³

Tra i principali prodotti commerciati vi erano il ferro,¹⁸⁰⁴ le armi, varie derrate alimentari di produzione locale e non (vino,¹⁸⁰⁵ prodotti caseari,¹⁸⁰⁶ ma anche zucchero di Madera),¹⁸⁰⁷ bovini e

¹⁷⁹⁵ APRB, libro 4, cc. 11r-11v. Si cfr. però anche le annotazioni circa i controlli da fare, nella congregazioni, tra chi, pur «presente» (e cioè non in viaggio) non venisse in chiesa per la cena: *ivi*, c. 4r.

¹⁷⁹⁶ Il caso di vari garzoni chiavennaschi attivi a Verona è stato segnalato in Demo, *Mercanti di Terraferma*, p. 34. Per i garzoni in generale si veda Mazzei, *Itinera mercatorum*, pp. 125-149.

¹⁷⁹⁷ *VPNi*, p. 56; Zuliani, *Il sarto Antonio da Padova*, p. 141.

¹⁷⁹⁸ *VPNi*, p. 73; Galli, *La bottega di fabbro*, pp. 87-88.

¹⁷⁹⁹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 116.

¹⁸⁰⁰ R. Vittori, *Libri in conflitto. Eterodossia e circolazione libraria nella società bergamasca del XVI secolo*, in *Il dissenso religioso a Bergamo nel Cinquecento*, a cura di G. O. Bravi, Bergamo, Centro studi e ricerche Archivio Bergamasco, 2018, p. 96.

¹⁸⁰¹ Del Felice, *L'eretico padovano Lionello*, pp. 67-81. Ma per un oste riformato di Musocco morto nel 1584, e di «indurata pertinacia», con un figlio, pure oste e pure protestante, si veda la lettera di Ambrogio Moresco a Carlo Borromeo, Mesocco, 15 aprile 1584, Boldini, *Documenti*, 31 (1962), pp. 19-20.

¹⁸⁰² Il discorso vale per tutte le botteghe, ma una menzione particolare va a quella commerciale, dalla straordinaria ricchezza. Si cfr. al riguardo la testimonianza coeva e autoptica: «nel sacco de Sondrio s'estimorno che havesse «ro» portato via robbe per 800,000 scudi, essendo che erano piene le botteghe di gran merce, et vi erano richissimi mercanti senza le moblie d'arami, piltri, biancarie d'ogni sorta», Burckhardt, *Bericht*, p. 257.

¹⁸⁰³ Cfr. «si può dire che all'inizio del Seicento quasi in nessuna famiglia nobile mancasse il dottore *in utroque* o il *legum professor*, l'*artium et medicinae doctor* o il chirurgo o almeno il notaio o il chierico», Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 35.

¹⁸⁰⁴ Figure principi di questo commercio furono i celebri fratelli bergamaschi Bellinchetti, che riuscirono a ottenere in gestione le celebri miniere di Bergün. Ampia documentazione dei loro traffici è conservata in ASGR, D II a 3 *Bergwerkesakten*.

cavalli,¹⁸⁰⁸ ma anche libri (§ 4.IV), quindi «mercantia più vile» (presumibilmente le pentole di pietra ollare).¹⁸⁰⁹ Forse i più importanti furono però i filati, le sete in particolare. La produzione di alcuni di questi beni era del resto interamente controllata dai fratelli in Cristo dei mercanti, non solo a livello di capitali, ma pure della manodopera impiegato.¹⁸¹⁰ È il caso dei moschetti dei gardonesi,¹⁸¹¹ e di ampi settori della lavorazione della lana.¹⁸¹² L'esempio più lampante, e meglio documentato, è però quello dell'industria serica, che si impose grazie all'arrivo di maestranze francesi (e forse strasburghesi), con capitali in gran parte di filo-protestanti ancora residenti in Italia, ma che impiegò mano d'opera esclusivamente evangelica in una struttura che integrava alcuni laboratori attivi per l'intero anno con il

¹⁸⁰⁵ Si veda il fondamentale studio di G. Scaramellini, *Coltura della vite, produzione e commercio del vino in Valtellina (secoli IX-XVIII). Rilievo economico, influenza sulla società, costruzione del paesaggio*, in *Territori del vino in Italia*, «Territoires du vin», 6 (2014), <http://preo.u-bourgogne.fr/territoiresduvin/index.php?id=829>. Per la partecipazione dei protestanti alla produzione (in quanto padroni delle vigne) si possono integrare le attestazioni di Bartolomeo e Vincenzo Paravicino contenute in una lettera del primo a Jacob Zwinger (Tirano, 7 ottobre 1597, UBB, Frey-Grynaeus, I 15, c. 276) e in una sua epistola ove ricordava, nel 1622, che le «pecorelle di Christos», e cioè gli esuli protestanti fuggiaschi dopo il pogrom del 1620, erano «statte costrette d'abbandonar la dolce patria loro, li lor preggati beni, li fruttuosi campi, le fertilissime vigne, le commodissime case» (Paravicino, *Al molto Magn. et Hon. Signor*, in Breitingner, *Istruttione fondamentale*, c. A4r).

¹⁸⁰⁶ Qualche utile accenno al riguardo in J.-A. Bernhard, *Wasser, Kräuter, Käse und eine Prise Rätoromanisch: Bemerkungen und Erkenntnisse zu Gessners Kontakten mit den Drei Bünden*, in *Conrad Gessner (1516-1565). Die Renaissance der Wissenschaften/The Renaissance of Learning*, herausgegeben von U. Leu und P. Opitz, Berlin und Boston, de Gruyter Oldenbourg, 2019, pp. 337-354.

¹⁸⁰⁷ Si cfr. Francesco Betti a Camillo Sozzini, Basilea, 26 giugno 1569, *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, p. 145 num. 25.

¹⁸⁰⁸ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 89. Per alcuni esempi che coinvolsero protestanti si vedano giusto Del Felice, *L'eretico padovano Lionello*, pp. 73-77, 79-81 e Joan Succhano («di V.S. affectionatissimo servitore et cogino») a Giovanni Salice-Samedan, Brescia, 25 marzo 1587, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹⁸⁰⁹ Si cfr. Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, pp. 400 (per la produzione a Piuro), 401 (per lo stupore che in Italia si apprezzassero tali pentole «vilioris [...] metalli et fissilis satisque fragilis materiae»). Si vedano poi, nel dettaglio, A. Guglielmetti, *La pietra ollare in Valtellina. Produzioni e diffusione*; G. Scaramellini, *La pietra ollare in Valchiavenna*; e S. Masa, *Scambi di competenze e commercio di Laveggi tra Val Malenco e Val Bregaglia nel secolo XVI. Prime ricerche e ipotesi*, in *La pietra ollare nelle Alpi. Coltivazione e utilizzo nelle zone di provenienza*, cura di R. Fantoni, R. Cerri e P. De Vingo, Sesto Fiorentino, All'insegna del Giglio, 2018, pp. 259-274; 275-284; 285-289. «mercantia più vile», s'è visto, si legge in Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 145.

¹⁸¹⁰ Si tratta di attività, fra l'altro, che superarono i confini della regione. Tra i casi più interessanti c'è ad esempio quello di Giovanni Antonio da Mossini (ma più spesso ricordato come da Sondrio) che si stabilì a Ginevra, dove divenne presto il possessore ben cinque ruote da filare, ma che allargò i propri interessi al campo commerciale e che fu attivo fine degli anni '80 del '500 sino ad almeno il 1620. Si veda Pastore, *The Shaping of a Religious Migration*, p. 181; ma cfr. anche G. Mantese, *La famiglia Thiene e la riforma protestante a Vicenza nella seconda metà del sec. XVI*, «Odeo Olimpico», 8 (1969-70), pp. 119, 178. Una vicenda simile, sempre sul Lemano, fu quella dei Pellizzari: Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, pp. 380, 402, 414. Sempre per i Pellizzari si veda poi E. Demo, *Mercanti ed eresia a Vicenza nel XVI secolo. Nuovi documenti e prospettive di ricerca*, in *Mercanti, eresia e Inquisizione*, pp. 92-93. Zurigo, spesso in cooperazione con gli esuli locarnesi, fu un altro centro in cui si stanziarono più o meno a lungo vari retici italo-foni.

¹⁸¹¹ Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 89-90; Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 122-124. L'inventario della bottega di «Messer Christoforo di Tempini Gardonese habitante in Sondrio» si conserva in ASSO, *Notarile*, b. 1654, notaio Giovanni Giorgio Girardoni, 15 febbraio 1588. c. 86.

¹⁸¹² Cfr. ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 44, fasc. Giuseppe Leonardi. Deposizione della moglie Elisabetta, 3 gennaio 1576.

lavoro casalingo, anzitutto stagionale.¹⁸¹³ L'identità, in fatto di fede religiosa, tra padroni e salariati è però questione complessa, su cui si dovrà tornare.

ii. *Locali e stranieri*. L'arrivo degli esuli dall'Italia portò una significativa novità nella realtà sociale di una regione più abituata all'emigrazione che all'immigrazione.¹⁸¹⁴ L'assenza di una endogamia tra le seconde e terze generazioni – come è dato verificare anche solo cursando documenti notarili – è sufficiente per avvedersi di come l'elemento peninsulare (che condivideva lingua e cultura coi locali, oltre che, coi protestanti, la fede nell'Evangelio) non ebbe difficoltà ad assimilarsi. Purtroppo, l'inserimento in Rezia dei nuovi venuti non fu sempre semplice, in quanto incontrò forme d'opposizione non solo da «quelli della messa», ma anche dai confratelli. È su queste questioni che pare il caso di soffermarsi.

Fu nelle stesse congregazioni che, nei primi due/tre decenni dalla fondazione delle *églises dressées*, si ebbero i momenti di maggior frizione. Quanto che ci è sopravvissuto di materiali interni delle chiese ci mostra infatti una lotta tra le due componenti, con i locali che tentarono – in quel momento riuscendoci – di limitare la partecipazione dei nuovi venuti al governo della comunità (§ 4.II.i.). Ciò fu particolarmente evidente a Chiavenna ma qualcosa di simile si ebbe, per lo meno, anche a Morbegno.¹⁸¹⁵ Ragione del contendere era la gestione delle chiese, e delle loro risorse economiche, attraverso il controllo dei concistori. La figura dello specifico diacono «dei fratelli fuorastieri» sparisce però dalle fonti nei decenni successivi.¹⁸¹⁶ Proprio i matrimoni misti favoriranno questo superamento così come il diminuire del flusso degli esuli che, di concerto con la crisi delle conversioni di locali, rese particolarmente apprezzato il (meno frequente) arrivo di sangue e forze nuove. Ancora negli anni '50 e '60 i rapporti tra protestanti del luogo ed immigrati conobbero del resto altre ragioni di tensione.

Nel 1552 il ministro Giulio Della Rovere, un esule dall'Italia, dava voce al fastidio di tanti retici per l'atteggiamento di alcuni esuli della Penisola che «fuggendo acquistano reputatione ne la chiesa, et divengon più famosi. La qual cosa da loro occasione di vivere morbidamente de sudor alieni. Perché di continuo si lagnano dicendo che patano l'esilio per il Vangelio, che hanno messo in abbandono il patrimonio, lasciata la patria, persi gli amici, et ogni bene di questo mondo per confessar Giesu

¹⁸¹³ Già nel 1563 i Pellizzari, a Chiavenna, «hanno più di 40 telari di seda, et li lutherani fugitivi di Italia là si riducono et una gran parte dal lavoro di questi Pelizzari sono sustantati», Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 420. Il quadro è sostanzialmente confermato dalla già ricordata lettera di Girolamo Zanchi a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 7 maggio 1564, StAZ, E II 356, cc. 794r-794v. Per l'industria serica chiavennasca rimane fondamentale G. Scaramellini, *L'industria a Chiavenna: appunti e documenti*, «Clavenna», 17 (1978), pp. 54-95. È del resto – specialmente per i primissimi anni – da integrare con Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 68-69; F. Palazzi Trivelli, *Un inventore nella Chiavenna del '500: maestro Battista Orlandi detto il Baretino*, «Clavenna», 23 (1984), pp. 39-58 e B. Leoni, *Note sull'arte della seta a Chiavenna nel XVI secolo*, «Clavenna», 24 (1985), pp. 123-129.

¹⁸¹⁴ Ancora utile per fare il punto è la raccolta *Valli alpine ed emigrazione. Studi, proposte, testimonianze*, a cura di B. Ciapponi Landi, Tirano, Museo Etnografico Tiranese, 1997, in particolare il saggio di Guglielmo Scaramellini, *L'emigrazione valtellinese e valchiavennasca. Lo stato degli studi e obiettivi per la ricerca*, alle pp. 17-77.

¹⁸¹⁵ Si vedano rispettivamente Zucchini, *Riforma e società*, pp. 41-49 e S. Xeres, *Morbegno e la bassa valle*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma*, p. 82.

¹⁸¹⁶ Cfr. ad esempio ASGR, B 721, p. 206.

Christo. Con quest'astutia movendo a compassione li semplici frategli sono di maniera sovenuti, che vivano Sardanapalicamente con gran scandalo de'l Vangelio».¹⁸¹⁷ La scontentezza era rivolta verso coloro che abusavano del sistema di assistenza reso possibile dalle *soventioni* e delle collette (§ 2.III.ii.). Ancora più un decennio dopo (nel 1566) un'altra esule, Isabella Breseña, si premoniva di disporre nel proprio testamento che i destinati delle sue elemosine fossero «veramente poveri di Christo».¹⁸¹⁸ Gli immigrati di della Rovere però, «famosi» che «acquistano reputatione ne la chiesa» non erano tutti gli esuli, e neanche la più parte, ma una categoria precisa capace – grazie a una fama già acquisita in Italia, ma amplificata dalla fuga – di farsi notare nelle congregazioni. Si tratta cioè di una parte di quella emigrazione intellettuale con cui si è più soliti identificare l'emigrazione *purioris religionis causa*, non fosse altro perché ha lasciato maggior traccia di sé nella documentazione cattolica: maestri, umanisti, medici, legisperiti, esposti in prima persona nel difendere, sul piano delle idee, le ragioni della Riforma. La difficoltà di costoro di conformarsi alla disciplina ecclesiastica nel mentre elaborata è stata individuata da decenni come una delle ragioni che portarono a quei celebri scontri degli anni '40/'50 e poi '60. Che uomini come Lodovico Castelvetro, Guglielmo Grataroli, Marcello Squarcialupi o Lelio Sozzini sostarono nei Grigioni per poi andare altrove è da motivare però anche per altre ragioni: Grataroli, per dire, se non fu più calvinista di Calvino poco ci mancò.¹⁸¹⁹ Se in Rezia v'era la «libertà dell'Evangelio» vi mancavano però le università, o anche solo le biblioteche (e, dal 1561, sostanzialmente pure le stamperie). Gli stessi posti di lavoro adatti per esponenti dell'*intelligenza* peninsulare non erano infiniti, né dei *sine cura*: più ancora che per le posizioni da ministri, ciò valeva per quelle da insegnante, data la quantità di nuovi venuti che aprirono scuole o si offrirono come precettori (§ 4.III.iv.c.). Notai, avvocati e medici dovettero affrontare la concorrenza dei locali, locali che in più, come si è visto, venivano per la più parte da famiglie patrizie e quindi, è dato dedurre, con una solida rete di clientele cui offrire i propri servizi. Se si guarda così a quanto sappiamo delle vicende degli esuli quelli che incontrarono minori difficoltà a inserirsi furono – e non può stupire – i nobili e i possidenti, seguiti (e questo può forse sembrare più strano) da lavoratori manuali e artigiani. In una regione di transito, con una economia votata all'assistenza dei viaggiatori e all'esportazione (grazie ai commerci e alla mercatura), la presenza di quest'ultimo presumibilmente fu percepita come una risorsa, piuttosto che un problema.

Gli esuli dall'Italia, di qualsiasi origine e professione, furono però portatori di una testimonianza forte, spesso anti-compromissoria. Convinti della propria fede al punto d'accettare l'esilio (e le sue terribili conseguenze: perdere i beni, gli amici, lo status, spesso la famiglia stessa) e in più slegati, a differenza dei locali, da vincoli (familiari, economici, sociali) dimostrarono una radicalità assai lontana dalla *Realpolitik* degli uomini originali della regione: ugualmente convinti della necessità di riformare la chiesa e l'esperienza cristiana, ma consapevoli degli equilibri su cui si reggeva la vita delle vallate ed estremamente meno propensi a metterla a repentaglio. All'azione degli esuli si dovettero

¹⁸¹⁷ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 34-35.

¹⁸¹⁸ Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 733r.

¹⁸¹⁹ Per costui basti la menzione di Celati, *Heretical physicians*, pp. 16-18, cui si rimanda anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

episodi come la distruzione *manu militari* del santuario di San Gaudenzio, o la celebre richiesta avanzata nel 1558 ai Signori grigioni di abolire la messa in Valtellina, compiuta in totale noncuranza degli effettivi numeri delle due confessioni e che ebbe come risultato un irrigidimento delle posizioni dei cattolici sentitisi minacciati come mai prima (e come i numeri non dovevano dar loro a pensare). Al contrario, e a dispetto di una adesione senza esitazioni al fronte protestante, i Landolfi poschiavini della celebre stamperia, sostanzialmente terminarono la propria attività di tipografi quando le autorità romane, capeggiate da Borromeo, fecero pressione sulle Leghe: fa da contraltare al quieto ottemperare dello stampatore (al di là delle difese d'ufficio delegate ai rappresentanti della dieta) la gridata protesta degli esuli, Vergerio in testa.¹⁸²⁰ Il diverso approccio degli uni e degli altri continuerà a lungo. I «forestieri» divennero anzi oggetto di una polemica da parte di cattolici che, almeno in teoria, sembravano disponibili a venire a patti con la presenza evangelica dei soli locali. Ad esempio, in un «memoriale» contenente cinque punti ritenuti urgentissimi per migliorare le condizioni dei cattolici valtelinesi – e consegnato nel 1580 al nunzio Bonomi «secretissimamente a nome dei cattolici della Valtellina da uno dei principali di quella Valle» – solo l'ultimo affronta la presenza protestante e, come già accennato, limita i problemi alla componente immigrata: «Che per amor di Dio et salute delle anime si provveda con mandar fuori dalla Valle, o altro miglior modo, gli heretici forestieri, essendo loro pestiferi causa di grandissimi mali et disordini et della rovina quasi di questo paese».¹⁸²¹ Nel 1584, durante la sommossa sondrasca di quell'anno volta a impedire l'apertura di un ginnasio umanistico bi-confessionale ma che i cattolici ritenevano voluto per favorire la conversione della gioventù locale, i furori del popolo vennero rivolti proprio contro i protestanti forestieri (su tutti, ma non solo, il conte bresciano Ulisse Martinengo del Barco) e non contro i riformati autoctoni.¹⁸²² La complessità di equilibri locali in cui la componente religiosa era solo una delle molte che regolavano i rapporti tra le due confessioni (partecipandovi infatti rapporti economici, oltre che di parentela, casato, vicinia) emerse del resto anche in occasione dell'arrivo nella regione di un'altra categoria di protestanti forestieri, mossi d'ardore religioso e intoccati da, oltre che indifferenti a, le dinamiche interne dei rapporti tra individui e famiglie: quella dei ministri engadinesi (§ 3.I.iii.).

iii. *Patroni*. Per quanto molto della loro azione (in quanto immateriale) rimane ignota, per comprendere il funzionamento e le dinamiche interne delle congregazioni italofone è necessario tenere a mente che in queste furono attivi diversi patroni: uomini (e donne) che intervennero nell'aiutare i confratelli, quando non intere comunità. Rapporti di clientela e patronato esistevano a vari livelli, fra l'altro superando, alle volte, anche le barriere confessionali (come testimoniano le pratiche legate alla

¹⁸²⁰ Bonorand, *Dolfin Landolfi di Poschiavo*, pp. 103-104. Se è indubbio che il figlio di Dolfin ottenne il rinnovo del privilegio e tenne viva la stamperia (*ivi*, p. 105) è la produzione stessa – rarefatta, spesso di testi in romancio, per quelli in italiano concentrata su opere non di polemica, ma ad uso delle chiese – a mostrare la ricezione delle richieste romane e milanesi. Per i Landolfi si vedano ora le innovative ricerche sulla famiglia, e i suoi investimenti, in A. Lanfranchi, *Taglio abusivo e commercio di legname a Poschiavo nel Cinquecento*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 22 (2018), pp. 28-38.

¹⁸²¹ Carlo Borromeo a Giovanni Francesco Bonomo, Milano, 5 maggio 1580, *NBo*, II, p. 145 num. 655 *Beilage*.

¹⁸²² Su quest'episodio, su cui si è già detto, cfr. giusto Garbellini, *Vitalità*, pp. 68-69.

scelta dei padrini di battesimo: § 4.I.iii.b.). Qui, per ora, preme soffermarsi sul livello più alto: esistettero infatti figure cui tanto i singoli quanto le congregazioni erano soliti rivolgersi nel momento del bisogno e che intervenivano in loro favore in nome della comune partecipazione alla causa dell'Evangelio. Mettere a disposizione altrui somme di denaro più o meno grandi è probabilmente il tratto più evidente. Volendone tracciare un ritratto più preciso la caratteristica dirimente per identificare costoro fu però la capacità – dovuta appunto a status, stima nei fatti della fede e possibilità economiche – di rivolgersi da pari a tre altri attori: i ministri delle chiese, l'autorità politica grigiona, le grandi figure ecclesiastiche di Zurigo, Coira e Ginevra.¹⁸²³ Furono questi tanto locali quanto forestieri immigrati: ad accumunarli, nell'uno e nell'altro caso, vi era anche una stanzialità che li rendeva interlocutori sempre interpellabili.

L'azione e l'importanza di alcune grandi famiglie del patriziato locale (inclusi quei Salice engadinesi legatissimi però alle valli italofone)¹⁸²⁴ saltano immediatamente agli occhi quando si vedano gli anni a cavallo della fondazione delle prime *églises dressées*: si pensi all'azione di Paolo Pestalozza, Paolo Mascaranico e Enrico Salice per fondare la chiesa di Chiavenna;¹⁸²⁵ il fatto che quest'ultimo avesse già assunto come precettore Mainardo quando questi rischiava d'essere espulso dalla valle; che i Paravicini di Caspano presero in casa propria Camillo Renato;¹⁸²⁶ o, ancora, che allora, e poi in seguito, i Salice e i Mascaranico rinunciarono ai propri diritto di *jus patronatus* su chiese e cappelle a favore delle congregazioni di cui erano membri.¹⁸²⁷ I carteggi dei Salice mostrano poi, per tutti i decenni di nostro interesse, un incessante intervento a favore di correligionari: scrivendo lettere di raccomandazione (o supplica), prestando denaro a tassi agevolati, facendo da testimoni ed esecutori testamentari, dando lavoro, offrendosi come mediatori.¹⁸²⁸ Facendo però un passo indietro si noti poi come, quando si votò per espellere Vergerio dalla Valtellina, gli unici due comuni che si opposero alla misura furono quelli di Caspano e della Valmalenco: erano entrambi controllati da due grandi famiglie fattesi evangeliche, i nobili Paravicini nel primo caso, i borghesi Chiesa nel secondo.¹⁸²⁹ Già i Paravicini con Renato, ma poi tutte le grandi famiglie in occasione di questo o di quell'arresto, furono incessanti nello scrivere alle autorità politiche e retiche e italiane quando un fratello venne imprigionato per motivo

¹⁸²³ Per Martinengo basti il rimando ai materiali impiegati in Olivieri *Ulisse Martinengo*, pp. 169-187; Selmi, *Da Erasmo a Calvino*, pp. 320-331; Giorgetta, *Documenti inediti*, pp. 45-66.

¹⁸²⁴ Oltre a von Salis-Soglio, *Die Familie von Salis*, e a Bundi, *I primi rapporti*, si veda anche D. Zoia, *I Salis in Valchiavenna: il patrimonio della famiglia e il suo peso nella vita valligiana*, in *Sulle tracce dei grigioni in Valchiavenna*, a cura di Guido Scaramellini, Chiavenna, Museo della Valchiavenna e Comunità montana della Valchiavenna, 1998, pp. 109-157. Per un'altra famiglia romanciofona strettamente legata alle valli di lingua italiana (tendenzialmente cattolica ma con casi di passaggi alla Riforma): P. von Planta aus Fürstenau, *Chronik der Familie von Planta nebst verschiedenen Mittheilungen aus der Vergangenheit Rhätens*, Zürich, Institut Orell Füssli, 1892.

¹⁸²⁵ Campell, *Historia Rhaetica*, II, p. 312.

¹⁸²⁶ Williams, *Camillo Renato*, pp. 143-144; Cantimori, *Eretici italiani*, pp. 73, 78.

¹⁸²⁷ Cfr. Campell, *Historia Rhaetica*, II, pp. 312-313 e Giorgetta, *La chiesa di S. Maria*, pp. 113-115.

¹⁸²⁸ Si veda per lo meno, come *case study*, Zucchini, *Per la ricostruzione dell'epistolario*, pp. 323-340. Si cfr. però anche Bundi, *I primi rapporti*, ad indicem.

¹⁸²⁹ Hubert, *Vergerio publizistische Thätigkeit*, pp. 254-256; di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 147.

della religione.¹⁸³⁰ In questa capacità di dialogare con le autorità politiche sta la differenza più grande nell'azione di questi patroni quando paragonata a quella, in parte simile, tipica dei ministri (§ 3.IV.).

Ai locali si accostavano anche alcuni esuli. Si tratta di una distinzione che col tempo sfumerà visto che tra i due gruppi furono frequenti i matrimoni. Comunque, nel già ricordato memoriale segreto del 1580 che auspicava la cacciata, o l'uccisione («si provveda con mandar fuori dalla Valle, o altro miglior modo») degli «heretici forestieri, essendo loro pestiferi causa di grandissimi mali et disordini et della rovina quasi di questo paese», l'anonimo redattore si premurò di fare anche due nomi: «Tra quali particolarmente sono il Conte Ulisse Martinengo, Bressiano, che habita a Sondrio, et il Signor Giulio Sadoletto, Modenese, che habita a Morbegno, quali per la loro potenza et ricchezze pervertano i Signori a far a loro modo».¹⁸³¹ L'ultima annotazione ci dice della loro capacità di trattare da pari con la nobiltà grigiona – quella che giocava un ruolo di primo piano nelle diete e nei *beitag* e dalle cui fila, inoltre, erano spesso tratti gli ufficiali inviati nelle terre soggette – e quindi di fare pressione; oggi si direbbe *lobbying*. Proprio Martinengo offre uno straordinario esempio dell'ampiezza dell'azione di cui costoro furono capaci: verso i confratelli, le congregazioni intere, gli stessi ministri. Su molti episodi ci si è già soffermati. Qui basti aggiungere come egli fu testimone frequentissimo in atti notarili;¹⁸³² che egli anticipò la spesa (100 scudi) quando nel 1572 si decise la costruzione della chiesa di Mossini;¹⁸³³ che a lui affidò i propri figli, e la moglie, il pastore Zanchi nel caso di una propria morte inaspettata.¹⁸³⁴ Quando Bonomo effettuò la propria visita in Valtellina fu Martinengo che scrisse d'urgenza alla dieta, ottenendo un decreto d'espulsione.¹⁸³⁵ Più ancora dei locali però gli esuli mostrarono anche una straordinaria attenzione per le vicende del protestantesimo italofono tutto, non solo quello retico. Martinengo – che aveva sposato in ultime nozze la ginevrina Giuditta Balbani¹⁸³⁶ – fu attivo nell'aiutare i locarnesi una volta giunti a Zurigo,¹⁸³⁷ e favorì l'arrivo in Rezia di esuli dall'Italia.¹⁸³⁸ Fu poi un datore di lavoro: ad esempio egli prese presso di sé come segretario quel Francesco Rossello di Reggio di Toscana, già «servitore et scrittore» del conte Odoardo Thiene.¹⁸³⁹

¹⁸³⁰ Si veda giusto la lettera ai pretori di Bergamo, firmata da Ercole Salice, Renato, *Opere*, pp. 246-247.

¹⁸³¹ Carlo Borromeo a Giovanni Francesco Bonomo, Milano, 5 maggio 1580, *NBo*, II, p. 145 num. 655 *Beilage*.

¹⁸³² Cfr. quanto detto almeno in Del Felice, *L'eretico padovano Lionello*, p. 74 e, soprattutto, in Giorgetta, *Documenti inediti*, pp. 45-66.

¹⁸³³ ASSo, *Notarile*, b. 1641, notario Giovanni Giorgio Girardoni, 28 febbraio 1572, cc. 135v-136v. Li prestò al 7%, con un tasso quindi d'evidente favore rispetto al suo solito (cfr. Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 35 e n. 32).

¹⁸³⁴ «meos vero liberos [...] habeas post meam praesertim mortem, commendatos rogo et obsecro», Girolamo Zanchi a Ulisse Martinengo, Neustadt, 1 aprile 1585, lettera poi posta a prefazione del suo *De religione christiana fides*. Zanchi, *De religione Christiana fides*, pp. 52-103 (p. 101 per la citazione).

¹⁸³⁵ Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Gravedona, 11 agosto 1578, *NBo*, I, p. 157 num. 137; *relazione* di Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Como, 20 agosto 1578, *ivi*, p. 174 num. 140.

¹⁸³⁶ Era la figlia del celebre Nicolò, a lungo ministro della chiesa italiana. Per la donna (che rimasta vedova tornerà a Ginevra), Burlamacchi, *Libro di ricordi*, p. 112.

¹⁸³⁷ Cfr. ad esempio Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 263.

¹⁸³⁸ Ulisse Martinengo a Andrea Zaccaria, Barco, 3 e 18 giugno 1562, Vasoli, *Una lettera di Francesco Patrizi*, pp. 243, 245.

¹⁸³⁹ Costituto di Nicolò da Pavia, 23 gennaio 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 102.

a. *L'identità confessionale tra padroni e salariati.* Offrire lavoro a confratelli bisognosi non poté che essere un aspetto fondamentale dell'azione dei patroni che si sta qui esaminando. Oltre al caso di Francesco Rossello si ricordi anche l'abitudine, antica, ad assumere tra gli esuli precettori per i propri figli. Sempre un episodio che riguardò Ulisse Martinengo induce però a soffermare l'analisi su una questione cui s'è già accennato: se fosse una regola cioè l'identità confessionale tra datori di lavoro protestanti e loro salariati. Nel 1608 – l'episodio è notissimo – Nicolò Rusca redarguì pubblicamente dal pulpito Giovanni Antonio Dioli (Del Iolo), un diciassettenne servitore di Ulisse Martinengo e che, pur essendo cattolico, «si lasciò indurre ad andare alle predica calviniana» proprio dal conte bresciano.¹⁸⁴⁰ Costui quindi assunse anche cattolici. A ben vedere la cosa era tutto fuorché rara. A Poschiavo, sempre a inizio '600 il sacerdote Gian Antonio Paravicini doveva esercitare particolare «vigilanza nella cura dell'anime, perché la zizania non soffocasse il formento, che vi si trovava così mescolato, che in molte famiglie, non solo i servitori, e 'i padroni; ma ancora il marito era Eretico, la moglie Catolica; i figli, o parte o tutti Catolici, e'l padre e la madre Eretici, et vice versa».¹⁸⁴¹ Il *libro della chiesa* di Brusio ordinava invece che «Ogniuno si sforzi di andare e mandare i suoi figlioli alla predica, et al catechismo, e chi ha famiglii e servitore e fantesche della Predica raccordisi che è obligato a renderne conto a Dio»;¹⁸⁴² evidentemente s'ammetteva, anzi ci si aspettava, che ci fosse chi avesse «famiglii e servitore e fantesche» che «della Predica» non erano. Pare difficile immaginare che in comunità non certo piccole come Brusio, Poschiavo e, più ancora, Sondrio non si potesse trovare neanche un correligionario bisognoso di un lavoro. Più semplicemente, come si è in parte già visto (§ 1.II.iv.), nell'ambito delle professioni le qualità dei soggetti continuarono a essere preferite rispetto alla mera appartenenza confessionale. Il caso di Martinengo, del resto, suggerisce pure che qualcuno potesse ritenere che quella fosse una buona occasione per fare fruttifera opera di proselitismo verso servitori e stipendiati «della messa». Rimane questione aperta del resto se l'ambito del servizio domestico fosse diverso rispetto a quelle botteghe industriali dedicate alla lavorazione di luna, seta e armi, oppure alla stessa mercatura, dove si è riscontrato al contrario una tendenza a impiegare fratelli nella fede (§ 4.I.i). Infine, risulta ancora *terra incognita* quella dei rapporti tra fittavoli e proprietari entrambi protestanti: rapporti che sicuramente dovevano esistere nella Bregaglia (e presumibilmente nella Val Poschiavo) ma circa i quali non si hanno testimonianze per le altre aree. La cosa non pare secondaria visto che, proprio tra i patroni, molta della loro ricchezza derivava da proprietà agricole. Come ricordò ad esempio Vincenzo Paravicino, parlando dei correligionari retici (valtelinesi e chiavennaschi in particolare), «pecorelle di Christo», le disse nel 1622 «statte costrette d'abbandonar la dolce patria loro, li lor preggiati beni, li fruttuosi campi, le fertilissime vigne, le commodissime case».¹⁸⁴³

b. *I padrini di battesimo.* La forma di patronato più diffusa tra i riformati italofofoni fu però un'altra, meno eclatante e però più pervasiva: la richiesta rivolta a figure di rango superiore di fare da

¹⁸⁴⁰ Nicolò Rusca a Federico Borromeo, Sondrio, 30 aprile 1608, in A. Rossi, *Epistolario di Nicolò Rusca*, p. 184.

¹⁸⁴¹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 268.

¹⁸⁴² APRB, libro 4, cc. 6v-7r.

¹⁸⁴³ Paravicino, *Al molto Magn. et Hon. Signor*, in Breitinger, *Istruttione fondamentale*, c. A4r.

padrini (e madrine) ai propri figli. Nell'impossibilità di trovare un padrino più prestigioso e potente, col quale istaurare una clientela a partire da quella di tipo spirituale, la ricerca di padrini di pari rango era comunque l'opportunità di costituire o rinnovare amicizie e/o alleanze, oltre che forme di solidarietà attiva (da qui, fra l'altro, derivava proprio la preferenza per disporre di più di un padrino a battezzando). Non fu una novità: si tratta di pratiche ben diffuse prima delle Riforme, e nella regione e fuori di essa.¹⁸⁴⁴ Non a caso i protestanti le contestarono vigorosamente. La *Politia ecclesiastica* di Brusio, ad esempio, ribadì come il ruolo del «compadre» fosse esclusivamente spirituale, di supplenza cioè nell'educare un giovane nell'eventualità di morte (o negligenza) dei genitori.¹⁸⁴⁵ Già nel 1550 Vergerio espresse tutta la contrarietà, sua e dei riformatori, ai padrini multipli,¹⁸⁴⁶ e portava come nuovo modello evangelico il battesimo che teneva a Ginevra: «Vi sogliono essere presenti i padri et vi è un solo suscettore o come si dice compadre».¹⁸⁴⁷ A conferma di un'influenza ginevrina in Rezia, tra i riformati, di lì a poco si impose anche l'obbligo della presenza del padre del bambino al battesimo.¹⁸⁴⁸ Sempre il libro della chiesa di Brusio, infine, ci mostra pure che vennero inserite delle precise limitazioni su chi potesse essere scelto.¹⁸⁴⁹

A dispetto di simili affermazioni, i protestanti riuscirono a riformare (in parte) solo le forme, non il valore extra-religioso del padrinato. Che esso rimase l'occasione per offrirsi come clienti o ribadirsi amici/alleati lo mostra, in modo incontrovertibile, che a dispetto dello strepitare dei sacerdoti di entrambe le parti, i fedeli continuarono a richiedere che i propri figli fossero tenuti a battesimo anche da padrini dell'altra confessione.¹⁸⁵⁰ Purtroppo manchiamo di materiali che ci permettano di studiare il fenomeno alla luce di grosse serie documentarie.¹⁸⁵¹ Alcuni *case studies* sono però eloquenti. Scipione Lentolo – che si astenne, come da regola per i ministri, di battezzarli da sé – scelse per i suoi

¹⁸⁴⁴ Tutti questi aspetti del padrinato sono esaminati in Alfani, *Fathers and Godfathers*, pp. 115-131. Per il quadro sostanzialmente collimante della Rezia italofona (moltiplicazione dei padrini inclusa) si veda Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 8.

¹⁸⁴⁵ «Se i padri si troveranno neglienti di fare darsi i suoi figlioli alla pietà, imparare le cose della religione e dottrina della fede, e buoni costumi, saranno per tre volte corretti dal colegio, doppo la terza volta faran emenda publica e se parerà apposto al colegio saranno scommunicati. Il medesimo se lasciarano i suoi piccioli andare a messa. Il medesimo si dice de i compadri in caso ch'il padre e madre de suoi figliozzi fossero morti, o mancassero in ciò»,

APRB, libro 4, c. 7r.

¹⁸⁴⁶ [Vergerio], *Del battesimo*, cc. A2v, A3r-A3v.

¹⁸⁴⁷ Vergerio, *Epistola*, p. 12.

¹⁸⁴⁸ Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 142-143, ma si veda anche l'abituale registrazione «presente il padre» nella trascrizione dei battesimi in APRB, libro 4, c. 122r. L'obbligo ginevrino è analizzato in Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva*, p. 91.

¹⁸⁴⁹ «Chi non sa il padre nostro, il credo, e la legge, cioè il decalogo, almeno per capi, non sarà maridato, non tenerà creatura a battesimo, non gli sarà data la santa cena; né havrà officio in colegio», APRB, libro 4, c. 4v.

¹⁸⁵⁰ «Chi terrà a battesimo figlioli de papisti, quando sono da' suoi sacerdoti battezzati, o da donne, o altrimenti secondo i riti loro, farà amenda publica, così chi vi si troverà presente in chesa quando si battezzano per esservi compadre, o commadre, così chi vi si troverà quando i suoi sacerdoti sposano, se fossero ben figlioli proprii della Messa», APRB, libro 4, c. 12v. Si veda, da parte cattolica, Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 186-187, 203.

¹⁸⁵¹ Manchiamo infatti di *libri della chiesa* utili a queste indagini (quello di Brusio, per la composizione della comunità, non si presta). Si hanno problemi simili anche da parte cattolica. Cfr Della Misericordia, *Comune Ecclesie*, p. 8.

figli solo padrini di rango, per nascita e possibilità: Giovanni Pietro Peverelli detto Ferlino, Alessandro Trissino, Battista Buso, Andrea Pizzardo da Pallanza.¹⁸⁵² Si tratta rispettivamente di un nobile locale proveniente da una famiglia di notai, oltre che di un seniore della chiesa;¹⁸⁵³ due nobili vicentini;¹⁸⁵⁴ di un borghese dalle vaste possibilità economiche. Proprio Pallanza, già tre anni prima, aveva destinato – senza esserne il padrino – cento lire terzuole ai figli di Lentolo (tra doti e finanziamenti per gli studi).¹⁸⁵⁵ Ci si poteva aspettare che facesse, almeno, lo stesso per la piccola Sara che gli venne allora affidata. Si è già avuto modo di ricordare poi come a un certo punto, nel 1609, si chiese a Ottaviano Mei di controllare la data di un battesimo nel libro della chiesa. La richiesta veniva, attraverso il notaio, da parte di un ricco mercante bregagliotto residente a Chiavenna, Giacomo Curtabate.¹⁸⁵⁶ Il battezzato era Giorgio Castelrotto, figlio di un esule trentino, nobile, ma nell'esilio costretto a guadagnarsi da vivere facendo il «ludi litterarii preceptor». ¹⁸⁵⁷ Come dichiarò Curtabate «questo so perché fui presente al suo battesimo celebrato in Chiavenna nel evangelico tempio essendo dimandato per compare insieme col Magnifico Signor Dottor Giovanni Battista Salici, qual tenne in braccio esso fanciullo». ¹⁸⁵⁸ Con l'*escamotage* della differenza tra chi teneva in braccio il bambino (per porgerlo al ministro) e l'altro/gli altri, anche i protestanti ammisero quindi i padrini multipli. Egli fra l'altro, si noti, era stato «dimandato»: Castelrotto, impoverito, era riuscito a ottenere per suo figlio il padrino di un Salice e di un ricco borghese. Sebbene solo “secondo” padrino, Curtabate non si dimenticò i propri obblighi verso il ragazzo, che non si materializzarono in una guida nei fatti della fede, ma in aiuti in denaro.

iv. *Donne*. Da un punto di vista sociale le donne protestanti non sembrano presentare differenze notevoli da quelle cattoliche: solo le agiate non lavorano e anche loro, nella vedovanza, debbono spesso rimboccarsi le maniche, non fosse altro per amministrare il proprio. Per le occupazioni di riformate abbiamo attestazioni di serve,¹⁸⁵⁹ balie,¹⁸⁶⁰ operaie nella neonata industria serica.¹⁸⁶¹ Per via indiretta dobbiamo ritenere che alcune fosse costrette a prostituirsi,¹⁸⁶² mentre pur *ex silentio* non vi possono essere dubbi che, nelle famiglie contadine, le donne si occupassero dei campi,

¹⁸⁵² Zuliani, *Le Valli valdesi*, p. 165.

¹⁸⁵³ Per la famiglia: *Stemmi della “Rezia minore”*, p. 168. Per il personaggio si cfr. Zucchini, *Riforma e società*, p. 45 n. 98.

¹⁸⁵⁴ Per Trissino basti il rimando a Quaranta *Alessandro Trissino*. Per il «nobilis Iohannes Baptista Busus Vicetinus» non si è stati capaci di identificarlo. Viene il dubbio possa essere il banchiere «Batista Vicentino», benefattore della chiesa di Mossini, con cui collaborava nel 1572 Ulisse Martinengo. Si cfr. Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 24.

¹⁸⁵⁵ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 150.

¹⁸⁵⁶ ASSO, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 10 giugno 1609, cc. 217r-217v, 219r.

¹⁸⁵⁷ Giorgetta, *Andrea Pizzardo*, p. 70 n. 17.

¹⁸⁵⁸ ASSO, *Notarile*, b. 2864, notaio Andrea Girardoni, 10 giugno 1609, c. 217v,

¹⁸⁵⁹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 130-131.

¹⁸⁶⁰ APRB, libro 4, c. 7r.

¹⁸⁶¹ Girolamo Zanchi a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 7 maggio 1564, StAZ, E II 356, cc. 794r-794v.

¹⁸⁶² È una una annotazione di Lentolo in preparazione alla predica, e quindi concernente la comunità di Chiavenna, a suggerirlo («[De] qui filiam vendida»; Zuliani, *Experiencing Chance*, p. 202). Anche a Brusio del resto si stigmatizzava chi era «ruffiano di donne», APRB, libro 4, c. 3r.

specialmente durante i lunghi periodi d'assenza dei mariti.¹⁸⁶³ Le mogli e le figlie di chi teneva bottega aiutavano nel negozio: conosciamo ad esempio due ostesse, di cui una subentrata la marito, quando rimasta vedova.¹⁸⁶⁴ La mera partecipazione sociale delle riformate italofone retiche è però l'aspetto probabilmente meno interessante della loro vicenda, in particolare quando si facciano dei confronti con la Penisola.

Sulle donne nella Riforma italiana – sul loro ruolo, i numeri, l'influenza – ci si è interrogati a più riprese, e da molto tempo, ma si ha avuto sempre difficoltà a superare la dimensione biografica di una indagine spesso microstorica: non a caso, nei rari casi in cui si è riusciti ad allargare un poco lo sguardo, ciò è stato possibile per esperienze assai peculiari e specifiche quali quelle maturate in circoli aristocratici.¹⁸⁶⁵ Per la Rezia italoфона si è fatto ancora meno: non solo infatti manca a tutt'oggi un tentativo di sintesi, fosse anche sommario o a volo d'uccello, ma non si hanno studi su singole figure neppure in quelle opere dal dichiarato taglio prosopografico.¹⁸⁶⁶ La cosa stupisce perché, pur con tutti i suoi limiti, la documentazione retica è assai più abbondante e ricca di quella disponibile per l'Italia, oltre che molto meno reticente. Essa, inoltre, permette pure di investigare il ruolo femminile al di là di quello, pur importantissimo, d'essere madri, figlie e spose.¹⁸⁶⁷ Ad aggiungere al danno la beffa, e a ribadire però la necessità di colmare la lacuna, uno dei *loci* tipici menzionati quando si tratta di donne italiane e Riforma è proprio un esempio valtellinese, portato per la prima volta all'attenzione degli studiosi, vari anni or sono, da Alessandro Pastore.¹⁸⁶⁸ Esso concerne la notizia che, nel 1570, la nobildonna bresciana Laura Gavardi (madre di Ulisse Martinengo ed esule con lui a Sondrio) era nota per trascorrere «il giorno in mezzo alla piazza con una Bibbia vulgare [...] leggendo come dottoressa». Il passo è stato usato così, fra l'altro, anche per riflettere sulla lettura e conoscenza della Scrittura

¹⁸⁶³ Per il lavoro agricolo delle donne in area alpina in virtù dell'emigrazione stagionale dei mariti si cfr. i fondamentali R. Merzario, *Adamocrazia. Famiglie di emigranti in una regione alpina (Svizzera italiana, XVIII secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2000 e L. Lorenzetti e R. Merzario, *Il fuoco acceso. Famiglie e migrazioni alpine nell'Italia d'età moderna*, Roma, Donzelli, 2005.

¹⁸⁶⁴ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 87. Per una vedova: Del Felice, *L'eretico padovano Lionello*, pp. 76-77.

¹⁸⁶⁵ Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna inquieta*; F. Ambrosini, *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, FrancoAngeli, 2005. Caso ancora più eccezionale è ovviamente quello di Renata di Francia per il quale basti qui il rimando a E. Belligni, *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, Torino, UTET, 2011. In generale per le donne e la Riforma il punto è stato fatto da ultimo nel volume *Donne e Inquisizione*, a cura di M. Caffiero e A. Lirosi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020. Per l'approccio microstorico cui si è costretti per i casi delle altre donne si può vedere anche il recente studio di L. Felici, *Le langage féminin de l'hérésie dans l'Italie du XVI^e siècle*, in *Le langage et la foi dans L'Europe des Réformes. XVI^e siècle*, sous la direction de J. Ferrant et T. Guillaibert-Madinier, Paris, Garnier, 2019, pp. 201-214.

¹⁸⁶⁶ Cfr. Bonorand, *Reformatörische Emigration*, ad indicem.

¹⁸⁶⁷ S. Peyronel Rambaldi, *Mogli, madri, figlie: donne nei gruppi eterodossi italiani del Cinquecento*, in *Le donne delle minoranze. Le ebrei e le protestanti d'Italia*, a cura di C. H. Honess e V. R. Jones, Torino, Claudiana, 1999, pp. 46-65, ma è utile cfr. anche C. Cristellon, *Sposare (o non sposare) l'eretico. Matrimoni misti e politica del Sant'Uffizio: Venezia nel contesto europeo (secolo XVIII)*, in *Protestanten zwischen Venedig und Rom*, pp. 159-178.

¹⁸⁶⁸ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 79. Per la fortuna storiografica dell'episodio cfr. per lo meno Caponetto, *La Riforma protestante*, p. 277 e Firpo, *Prefazione*, p. xviii.

nell'Italia del pieno Cinquecento.¹⁸⁶⁹ Nella parte precedente della missiva da cui è tratta la notizia è contenuta però pure un'altra informazione circa la nobildonna, normalmente passata sotto silenzio, ma, almeno per chi scrive, quasi più interessante. Il sacerdote Antonio Maria Scotti informò Borromeo – e lo fece per prima cosa – che tale «heretica marcia [...] ha sovertito doi Gentilhomini di quel luoco che si chiamano Messer Pietro del quondam Messer Bernardo Merlo, e Messer Hieronimo di Messer Francesco Palavicino Gentilhuomo catholico».¹⁸⁷⁰ La donna – non è detto *apertis verbis*, ma la concatenazione dei due eventi lo implica – ci riuscì attingendo da quella Bibbia che leggeva sempre, o palesandosi loro come «dottoressa». La Gavardi si dimostrò insomma capace di due cose: convertire, lei donna, uomini e discutere da pari, lei donna, di questioni teologiche con uomini. Sono fatti che risultano entrambi eccezionali quando si guardi all'Italia, ma né l'uno né l'altro lo sono per quanto riguarda la Rezia.

Volontà e capacità delle protestanti italofone retiche tanto di dare testimonianza della propria fede quanto di operare come agenti di conversioni sono ampiamente e variamente documentate. Già nel 1548 Vittore Soranzo si lamentò che a Valleve (nell'alta Bergamasca; in prossimità del passo di San Marco) abitasse un tale Gasparino Cattaneo la cui moglie, una protestante di Berbenno di Valtellina, «andava avanti e indietro da quella valle seminando la zizzannia Luterana ovunque».¹⁸⁷¹ Sebbene non sia possibile identificarla, una fonte fededegna attesta come a Torre di Santa Maria (in Valmalenco) fu «una femina [che] introdusse l'heresia».¹⁸⁷² La forza, la consapevolezza, della presenza femminile è dimostrata quindi dalla capacità di costoro d'essere, e rimanere, protestanti anche in assenza di una congregazione stabile (e quindi, per le più povere, di una rete di solidarietà e aiuto altresì presente nelle più popolate) così come in famiglia miste, dove la pressione per convertirsi, non fosse altro per apparenze e convenienze sociali, doveva essere notevole. A Chiuro, al tempo della visita di Ninguarda, l'unico protestante era appunto una donna (fra l'altro sposata a un cattolico).¹⁸⁷³ Esattamente lo stesso valeva ad Andevenno, in questo caso però la riformata non era né borghese né nobile, ma addirittura una «mulier rustica».¹⁸⁷⁴ A Soazza, in Mesolcina, il solo evangelico a non essersi piegato alla conversione dopo la celebre visita di Borromeo del 1583 fu «Caterina Sovinga moglie del medico e ostinata».¹⁸⁷⁵ Le liste di protestanti irriducibili redatte nella medesima occasione attestano una straordinaria presenza di donne, tanto più notevole per il venire da una zona dove la Riforma ebbe limitata fortuna. Non solo qui furono molte le «donne diaboliche» registrate tra «quei più ostinati»

¹⁸⁶⁹ G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 74; X. von Tippelskirch, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2011, p. 71; T. Herzig, *Frauen, die Bibel und die italienische Reformbewegung*, in *Die Bibel und die Frauen*, VII.2 *Das katholische Europa im 16.-18. Jahrhundert*, herausgegeben von M. L. Giordano und A. Valerio, Stuttgart, Kohlhammer, 2019, p. 47.

¹⁸⁷⁰ Antonio Maria Scotti a Carlo Borromeo, s.l., giugno 1570, BAMi, F 119 inf., c. 319. La lettera è stata recentemente pubblicata in Lanfranchi, *Aspettare che lo scorpione*, p. 63.

¹⁸⁷¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 27.

¹⁸⁷² Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 145, ma cfr. anche Masa, *Fra curati cattolici*, p. 165.

¹⁸⁷³ VPNi, p. 96.

¹⁸⁷⁴ «Est insuper alia quaedam mulier rustica pariter haeretica, cuius tamen maritus cum omnibus filiis est catholicus», VPNi, p. 83.

¹⁸⁷⁵ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 144.

protestanti, ma la più parte di loro non risultarono note la *moglie di*.¹⁸⁷⁶ È il caso di «Margarita Motrucca; le figliole di Morozino; una detta la Contessa; Margarita Toscana; Dominica Toscana» e quindi di «Catharina moglie già del vicario, donna principale d'autorità et ostinata». ¹⁸⁷⁷ Donne sole si ebbero però anche tra coloro che, dall'Italia, scelsero di varcare la frontiera *purioris religionis causa*. Si trattò di vedove (come Angelica Pigafetta Piovene),¹⁸⁷⁸ ma anche di maritate che però, in nome dell'Evangelio, abbandonarono i propri mariti. Tra queste Isabella Breseña è senza dubbio il *cause célèbre*,¹⁸⁷⁹ ma non l'unico; non a caso la pubblicistica riformata trattò il caso delle italiane unite a mariti cattolici, invitandole esplicitamente a lasciarli per «andar dove che Iddio le chiama». ¹⁸⁸⁰ Una categoria tutta particolare tra le esuli fu quella delle ex-suore: con due sole eccezioni esse ci sono note come giunte da sole, in totale autonomia.¹⁸⁸¹ In entrambi i gruppi non mancarono neppure le protestanti che perseverarono nella loro fede anche dopo la conversione (o riconversione) del marito al cattolicesimo. Tra le mesolcinesi sopra ricordate fu il caso di quella «Catharina moglie già del vicario, donna principale d'autorità et ostinata». ¹⁸⁸² Uguale tenacia non mancò neppure dopo i fatti di sangue del 1620.¹⁸⁸³ L'esempio è successivo, e forse influenzato dall'ulteriore irrigidimento seguito a quei tragici avvenimenti, ma un passaggio della corrispondenza di Paganino Gaudenzio merita d'essere richiamato in quanto significativo dell'indipendenza delle mogli, e di cosa fossero capaci di fare, oltre che di dire: «Il Podestà Paravicino – venne comunicato al missionario – è fatto Cattolico come V.S. sapperà, et la sua donna e figliuoli e parenti vanno per le strade come pazzi chiamandolo Traditore di Dio, della loro fede et quante altre pazzie vengono fora da queste mal levate et mal ammaestrate bocche». ¹⁸⁸⁴ Infine, è necessario ricordarsi che in tutte quelle aree – e non erano poche – dove gli uomini si guadagnavano da

¹⁸⁷⁶ *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, pp. 29-30. Cfr., nella stessa occasione, «Gio. Ant. Balzaretta et moglie», *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 29.

¹⁸⁷⁷ Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

¹⁸⁷⁸ Per la vicenda si rimanda a Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, pp. 51-70.

¹⁸⁷⁹ In generale rimane essenziale A. Casadei, *Donne della Riforma: Isabella Breseña*, «Religio», 13 (1937), pp. 6-63.

¹⁸⁸⁰ «molte donne maritate alle quali il Signore ha fatto grazie di conoscere medesimamente questa verità nondimeno, non solamente continuano l'idolatria a persuasione e per l'amore che portano a loro mariti, né si curano punto di levarsi da essi ad andar dove che Iddio le chiama, cioè nella vera Chiesa sua, ma volontariamente vanno dagli inquisitori, con la presenza de' testimoni, a rinnegare la verità conosciuta e poi dicono che sperano ottimamente d'essere scusate appresso Iddio conciosiacosache, avendole esso Iddio sottoposte ai loro mariti, non possono fare altrimenti che quanto essi comandano», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 111 (ma cfr. anche p. 113).

¹⁸⁸¹ Si veda ad esempio il caso delle tredici suore fuggiasche menzionato in Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 67. Una ex-suora venne uccisa nel 1620: [Waser], *Vera narratione*, pp. 49-52. Ella non è da confondersi con un'altra religiosa fuggiasca in Rezia, Paola Baretta di Schio che si rifugiò a Sondrio dopo una abiura milanese. Per costei si veda S. Fornasa, *Roghi alla vicentina. Diffusione e repressione della Riforma protestante ad Arzignano, Schio e Valdagno*, «Quaderni del Gruppo Storico Valle dell'Agno», 41 (2018), p. 31 e, per l'identificazione, Prandi, *La piccola comunità*, p. 89.

¹⁸⁸² Boldini, *Documenti*, 32 (1962), p. 143.

¹⁸⁸³ Cfr. Pastore, «*I poveri Grisoni esiliati*».

¹⁸⁸⁴ Giovanni Crisostomo Guccia a Paganino Gaudenzio, Sovegnino, 13 luglio 1641, Menghini, *Paganino Gaudenzio*, p. 324.

vivere come mercanti o viaggiatori ambulanti, furono le donne, sostanzialmente da sole, a tener vive le congregazioni.¹⁸⁸⁵

Certo, anche in Rezia, le donne furono anche madri, figlie e mogli. Così, nella *Politia ecclesiastica* di Brusio non si parla mai esclusivamente di loro, se non in rapporto a uomini: nel ricordare ad esempio l'obbedienza dovuta dai figli, come stabilito da Paolo, a entrambi genitori¹⁸⁸⁶ o nel sancire i criteri della cooptazione in concistoro («Non elegga del Colegio [...] chi ha la moglie infidele, la moglie dishonesta»)¹⁸⁸⁷. Si tratte però di disciplina, non di questioni inerenti la fede. Su questo aspetto, anzi, la parità pare assoluta: i catechismi, ad esempio, non fanno distinzione tra bambini e bambine mentre sappiamo che, tra i cattolici, l'insegnamento era marcatamente diverso.¹⁸⁸⁸ La stessa rivalutazione al fine di condurre una «vita santa» del matrimonio sul celibato e della vita sessuale attiva sulla castità dovette portare a una equipollenza (almeno di fronte al divino) delle due condizioni. Una adesione piena e manifesta delle donne a questi nuovi valori si riscontra nella loro accettazione di sposare ministri e divorziati: scelte compiute rifiutando apertamente una morale (vecchia forse per loro, ma ancora ampiamente diffusa) che le avrebbe volute concubine nel primo caso e bigame nel secondo (§ 3.V.i.a.). Purtroppo si è perduto un trattatello, parrebbe di Agostino Mainardo, dedicato a «vivere santamente il matrimonio». Sappiamo però che venne pubblicato già nel 1551, quindi assai presto; difficile immaginare che non prendesse in considerazione il, nuovo, ruolo della donna in questa santificazione.¹⁸⁸⁹ A mostrare un cambiamento marcato nell'atteggiamento nei loro confronti, di un abbandono cioè di una sua visione quale essere intimamente sporcato dall'atto sessuale, bisognoso di purificazione, vi è l'abolizione della riammissione della puerpera in chiesa. Come scrisse Vergerio al riguardo, con un significativo accento posto su una decisione che è solo della madre, non più di suo marito, «se le femine subito dopo il parto voglion entrare nelle chiese possano entrare».¹⁸⁹⁰ Come si è in parte già visto la maggior differenza dal recente passato è testimoniata soprattutto dalla loro capacità di discutere della fede – e di teologia – come attori pienamente autonomi, anche nello spazio pubblico.

Già Lorenzo Davidico, trattando della sua missione in Valtellina del 1548, dà notizia di donne che non avevano timore a parlare di teologia, non solo con uomini, ma addirittura con religiosi cattolici: «Mi son trovato – scrive il sacerdote lomellino nel 1550 – a predicare in una terra di lutherani,

¹⁸⁸⁵ Cfr. ad esempio «onde la terra ultima di questo comune di Musocco verso la detta Valle di Reno [Andergia] è per la maggior parte heretica; è vero che pochi huomini sono a casa stando fuori per mercantia, le cui donne pure sono heretiche, et i figliuoli allevati nella medesima perdizione», *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, p. 29. Il passo è stato evidenziato in di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 127.

¹⁸⁸⁶ «I figlioli ribelli al padre et alla madre si corregeranno», APRB, libro 4, c. 7r.

¹⁸⁸⁷ APRB, libro 4, c. 3r.

¹⁸⁸⁸ *VPAr*, p. 521.

¹⁸⁸⁹ L'opera, avente per titolo *Il vero ordine di pregare e di confessarsi a Dio solo, con il modo di vivere santamente il matrimonio*, Poschiavo MDLI, è segnalata – come già notato – in [Melzi], *Dizionario di opere anonime*, III, pp. 210-211.

¹⁸⁹⁰ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [C7]v. Che l'assenza dalla chiesa era ritenuta ammissibile proprio perché scelta personale e autonoma della puerpera è confermato anche dalla precisazioni «anzi si debbon riprendere se per devotione vogliono giudaizzare», *ibidem*.

dove alcuni bestiali donne dicevano che erano da tanto quanto Maria genitrice di Christo».¹⁸⁹¹ Dietro la cortina fumogena dell'invettiva e della polemica (per cui costoro si sarebbero considerate come Maria, forse quella che «meditava queste cose»), le donne in questione emergono come rivendicanti il diritto, e presumibilmente pure il dovere, di conoscere i testi biblici, di comprenderli (e quindi, di necessità, interpretarli) in prima persona. Non si ebbero in Rezia – e va sottolineato data la diffusione di queste figure in altri contesti – profetesse, donne cioè capaci di illustrare le Scritture solo in virtù di una sapienza ispirata;¹⁸⁹² al contrario, le conoscenze bibliche delle protestanti della regione, più ancora che frutto dell'ascolto della predica, erano il risultato di studi *ad hoc*, per quanto di norma su testi in volgare, condotti fra l'altro, e anche questa cosa va rimarcata, senza che fossero appannaggio esclusivo di quelle protestanti socialmente più in vista e culturalmente più solide. Se la nobile Gavardi leggeva la sua Bibbia «come dottoressa», nel 1583 a Grono (in Mesolcina; in un contesto, fra l'altro, dove non era presente un ministro e non si tenevano quindi prediche), spiccava tra gli «eretici» locali «una donna [...] ostinatissima et pertinace», oltre che di normalissima estrazione, che però «haveva glossato tutto il testamento nuovo».¹⁸⁹³ I documenti della celebre disputa tra Calandrino e Rusca ci mostrano quindi due donne sondrasche, povere e divise da una generazione, che autonomamente studiavano – e poi attivamente discutevano, anche con sacerdoti – testi dal contenuto teologico quali le *Prediche* di Panigarola.¹⁸⁹⁴ Tali studi sono il necessario presupposto – anche quando le fonti preferiscono ometterlo – per la capacità delle evangeliche retiche, pure quelle più umili, di illustrare le proprie posizioni teologiche e di chiedere conto di quelle altrui. Così, proprio nella Mesolcina dove tra i protestanti «più ostinati» erano note «alcun'altre donne diaboliche»,¹⁸⁹⁵ si ricordò da parte cattoliche che Borromeo «si sdegnava di mettere molte hore in ragionare alle volte – la cosa si repeté quindi in più occasioni – con semplicissime, ma ostinatissime, et ignorantissime donnicciuole heretiche, ricevendo alle volte da esse risposte assai indegne».¹⁸⁹⁶ Sostanzialmente la medesima scena si era avuto a Locarno vari decenni prima quando alcune riformate, anche qui senza assistenza maschile di sorta, disputarono della propria fede, e soprattutto delle Scritture, col vescovo Terracina. La fonte protestante cui dobbiamo la notizia ce le presenta invitte: al netto delle esagerazioni di parte è impensabile che avessero sfigurato.¹⁸⁹⁷ Anche nei casi che riguardarono Borromeo le risposte saranno parse al presule

¹⁸⁹¹ L. Davidico, *Il vittorioso trionfo di Maria V. contra Luterani. Con alcuni notabili passi utili a' catolici et veri christiani*, Firenze, [Bernardo Giunta], 1550, c. 43r. Il passo è stato già segnalato in M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992, p. 70 n. 8.

¹⁸⁹² Cfr. ad esempio D. Watt, *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Cambridge, D. S. Brewer, 1997; L. Y. Barrett, *Ursula Jost and Barbara Rebstock of Strasbourg*, in *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, edited by C. Arnold Snyder and Linda A. Huebert Hecht, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1996, pp. 273-287.

¹⁸⁹³ *ABoS*, p. 348.

¹⁸⁹⁴ Valenti, *Le dispute teologiche, ad indicem* (per lo meno pp. 126-127). Si ricordi che sì, una era al tempo della disputa cattolica, ma era una recente convertita.

¹⁸⁹⁵ *seconda relazione* di Borromeo (1583), in *Quarto centenario*, pp. 29, 30.

¹⁸⁹⁶ G. B. Possevino, *Discorsi della vita et attioni di Carlo Borromeo prete cardinale di Santa chiesa del titolo di Santa Prassede, arcivescovo di Milano*, Roma, Appresso Iacomo Tornieri, 1591, p. 180. Si cfr. anche di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 128.

¹⁸⁹⁷ «Verum frustra laboravit episcopus, quin imo cum matronis aliquot spiritu, fide et sacrarum litterarum scientia caeteris praestantibus disputans, vincere illas, aliquidve persuadere nequivit, adeo fortes erant et

«indegne» e «ignorantissime», ma le sue interlocutrici non fecero scena muta, anzi; seppero replicare, tenere botta, toccare, pure, nervi scoperti. Le donne, del resto, furono capaci di educare nella fede, oltre ai propri figli, anche convertendi. Nicolò da Pavia ammise ad esempio di «haver *imparato* et udito tali cose», non solo e non tanto nel catechismo, ma «sì da madonna Angelica come de altri nel paese di Voltelina». ¹⁸⁹⁸ L'esule non sembra proprio aver notato differenza di sostanza tra l'insegnamento che gli avevano impartito la donna e quello degli «altri».

Prima di tornare sulla questione, allargandola al mondo femminile, pare utile rendersi conto di un altro ruolo delle donne nella vita delle chiese, ulteriore conferma di una loro partecipazione non solo attiva ma consapevole, significativa per qualità oltre che per quantità. Esse – quanto nascita, disponibilità economica e prestigio glielo permisero – furono anche delle patrone. Non è possibile rendersi conto esattamente di cosa avvenne, ma il solito Ninguarda riportò la notizia per cui la chiesa di Morbegno fu assegnata ai luterani solo grazie all'intervento di una nobile grigiona evangelica residente nella cittadina. ¹⁸⁹⁹ Una tradizione locale tramanda invece che si dovette alle donne della ricca e influente famiglia Chiesa la costruzione di una «chiesetta per il culto protestante» in un alpeggio sopra Chiesa Valmalenco. ¹⁹⁰⁰ A Grosotto invece – quando attrarre pastori era diventato assai difficile, specialmente per le congregazioni più piccole – l'assunzione di un nuovo predicatore (presumibilmente l'engadinese Giovanni Domenico Rascher) si dovette agli uffici di Margherita Salice, moglie del nobile locale Taddeo Robustelli (simpatizzante per la nuova fede, ma rimasto cattolico). ¹⁹⁰¹ È del resto importante avvedersi che le donne non operarono solo, e neppure specialmente, in supplenza di una presenza maschile. Al contrario, in varie occasioni esse si presentano nei documenti sopravvissuti non solo affiancate, ma pari agli uomini. Si pensi – per menzionare un esempio particolarmente pregno in virtù del valore simbolico, dell'importanza fattuale, della dimensione pubblica infraconfessionale – all'accordo (poi disatteso) raggiunto nel 1589 tra protestanti e cattolici per dotare le vicinanze di Boalzo

sententiae tenaces», Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 273. Si veda però anche la deposizione di Barbara Muralto, che partecipò all'incontro (Zurigo, 16 gennaio 1555, pubblicata in Meyer, *La comunità riformata di Locarno*, pp. 574-576), in particolare l'invito di Lucia Bello a Francesco Fedele Ronco: «Ich will dich gebätten haben du wellist zu dem prediger gan [...]. Darumb begärend wir, mitt im red zu halten in des bischoffs gegenwirtigkeit, ob er uns uß der heyligen gschrift, da ser hütt geprediget hatt, *benysen möge*», *ivi*, p. 574. L'intera vicenda è studiata *ivi*, pp. 275-278, cui ora è utile affiancare J. Tedeschi, *Note marginali a Ferdinand Meyer*, «La Comunità riformata di Locarno», «Rivista di storia del cristianesimo», 4 (2007), pp. 204-205.

¹⁸⁹⁸ Costituto di Nicolò da Pavia, 17 ottobre 1570, Mantese e Nardello, *Due processi per eresia*, p. 99.

¹⁸⁹⁹ «Deinde, cum ante annos viginti DD. Rheti ad instantium cuiusdam nobilis foeminae Rhetae haereticae ibidem cuidam nobili viro Thomae de Guarinonibus nuptae descrevissent, ut una supradictarum duarum Ecclesiarum lutheranis applicaretur», *VPNi*, p. 38.

¹⁹⁰⁰ Musselli, *La Riforma protestante in Valmalenco*, p. 155 n. 31.

¹⁹⁰¹ «Praedicta vero nobilis Rheta etiam procuravit obtinuitque a DD. Rhetis, ut ibidem expensis communitatis uteretur praedicans haeticus», *VPNi*, p. 126. Si veda comunque anche l'attestazione cavata da «un antico manoscritto conservato presso l'Archivio Parrocchiale di Grosotto» (citata in Masa, *Fra curati cattolici*, p. 110 n. 133): «In quest'anno [1587] si sollevò la luterania in Grosotto, cioè il signor Tadeo quondam signor Jacomo Robustello, qual era maritato con una luterana, e divenne luterano anch'esso, et tali allevò li suoi figliuoli, e volle predicare nella chiesa della Madonna». La cui notizia è per lo meno dubbia – se non intendendo che Robustelli si spese per favorire il fatto che si tenesse la predica – in quanto l'uomo fu «sospettato di eresia, ma non provato», Scaramellini, *La rivolta in Valtellina*, p. 194 n. 8.

e Grania di una propria chiesa «senza messa»: i riformati in quella occasione erano rappresentati da Martino Piatì (agente a nome suo e della moglie Costanza), da Annibale Besta e da sua moglie Leonora, da Battista Falchi e da sua figlia Maddalena, da Giovanni Giacomo Schenardi, quindi dalla sola Lucrezia Lambertenghi, agente per conto del cognato.¹⁹⁰² Comunque, per tornare alla loro azione, si ricorderà pure che lo stesso arrivo di Simone Fiorillo da Ginevra a Chiavenna si dovette a Isabella Breseña.¹⁹⁰³ Sempre il caso della nobile napoletana – che come si è già avuto modo di ricordare teneva presso di sé due serve, che il testamento suggerisce fossero protestanti – ci ricorda pure della capacità delle riformate più abbienti di aiutare le correligionarie su base specifica: dando lavoro, lasciando in eredità, dotando ragazze. Sono proprio lasciti testamentari comunque, quando visti in modo più ampio, a darci un'ulteriore conferma del peso della partecipazione femminile alla vita delle congregazioni.

Dei lasciti e legati destinati alla chiesa di Chiavenna di cui dà notizia Gaudenzio Fasciati nel suo *Breve ragguaglio* circa il 40% è di donne; in qualche caso di concerto col marito, ma per la vasta maggioranza da sole. Non si tratta di norma di lasciti ingenti – da cui, probabilmente, il fatto che non se ne prese nota nell'inventario dell'archivio della chiesa redatto, in tutta fretta, nel 1620¹⁹⁰⁴ – ma la cosa non può stupire considerando come costoro disponessero di limitate disponibilità economiche: per lo più solo della propria dote, in quanto i mariti, se le precedevano nella morte, erano soliti destinare tutti i beni ai figli, lasciando alle mogli, tuttalpiù, l'usufrutto della casa e di qualche proprietà. La regola comunque non è assoluta: la più parte dei donativi si colloca infatti sotto i 10 scudi,¹⁹⁰⁵ ma se ne contano da 25,¹⁹⁰⁶ uno di 48¹⁹⁰⁷ e ben due per la considerevole cifra di 100 scudi (equivalenti, si ricordi, allo stipendio annuale del ministro di Chiavenna: a due anni per il pastore di un'altra congregazione).¹⁹⁰⁸ Di questi lasciti solo una quota minoritaria era espressamente vincolata all'assistenza dei poveri,¹⁹⁰⁹ la più parte era genericamente destinata alla chiesa. La differenza non era poco: nel primo caso infatti la chiesa era uno strumento della donazione, nel secondo il suo fine. La

¹⁹⁰² Negri, *La comunità protestante*, p. 163.

¹⁹⁰³ «et lei fece venire a Chivena uno predicator lutherano il quale si dimanda Simone Fiorile, il quale credo sia calabrese, perché diceva che gli piaceva più», Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 708r.

¹⁹⁰⁴ *VPAr*, pp. 662-669.

¹⁹⁰⁵ Cfr., ad esempio, «Legato di scudi 3 lasciati da Madama Guglia Pizarda [...] settembre 1598»; «Legato di scudi 6 lasciati della Signora Maria, moglie quondam Signor Giovan Pietro Pestalozza [...] 1601»; «Legato di lire 52 lasciate dalla Signora Giovanna Stoppa, adì 1 gennaio 1606»; «Legato di scudi 6 che fanno lire 78 lasciata da Madama Luisina moglie di Messer Scipione Pestalozza», ASGR, B 721, pp. 197-198.

¹⁹⁰⁶ «Legato di scudi 25 [...] adì 15 agosto 1608 lasciati dalla Signora Margarita Pestalozza»; «Legato di scudi 25 lasciati dalla Signora Emilia, moglie del quondam dottor Signor Paolo [...] 5 giugno 1618», ASGR, B 721, pp. 198, 199.

¹⁹⁰⁷ «da Sig.ra Chiara Pestalozza, scudi 48. L'anno 1601», ASGR, B 721, p. 198.

¹⁹⁰⁸ «Legato di lire 1300 o sia scudi 1000 (cento) lasciati della Signora Christina Peverella», ASGR, B 721, p. 198 (è l'unico ricordato nell'inventario, come il legato di Cristina Peverella «a beneficio de poveri della chiesa nostra» del 3 dicembre 1615; *VPAr*, p. 664); «Legato di scudi 100 imperiali lasciati dalla Signora Christina Ruep di Stalla alli poveri della sua religione e chiesa di S. Pietro di Chiavenna [...] adì 3 8br. 1615», ASGR, B 721, p. 198.

¹⁹⁰⁹ A quelli già menzionati si aggiungano almeno quelli, ignoti a Fasciati, della Breseña dieci scudi «alli poveri della chiesa di Chiavenna» e di cinque, sempre «per i poveri», «alla chiesa di Soio», Chiavenna, 25 ottobre 1566, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 731r.

prevalenza dei secondi è in sé assai significativo quindi di una partecipazione delle donne ai destini della congregazione di cui erano parte. Che ciò fosse la conseguenza di un loro maggior radicamento nel luogo è un'ipotesi che al momento non è possibile verificare. Rispetto agli uomini però pare sicuro che le donne vissero in modo diverso la chiesa cui avevano aderito con una cerimonia pubblica non diversa da quella degli uomini: per una minor propensione ad allontanarsene per ragioni di viaggio,¹⁹¹⁰ e quindi pure perché, almeno durante la settimana, quello della chiesa fu uno spazio a maggioranza femminile funzionale al loro incontro e a cementare una vita comunitaria. Ciò pare il caso anche per quelle congregazioni più popolose dove la maggior parte degli uomini non era di norma assente per ragioni di lavoro.

Nel processo postumo a Isabella Breseña si ricordò che, a Chiavenna, la nobildonna era stata «vista andare più volte, et quasi continuamente, alla predicha dei predicatori luterani, et la consorte del sudetto colonnello Hercule [Salice], la quale è luterana, insieme con altre donne luterane l'accompagnavano alla predicha detta».¹⁹¹¹ A differenza delle visite, e dei pranzi, di cui pure danno testimonianza i costituiti, non compaiono uomini nei racconti di queste andate della Breseña al sermone. Presumibilmente si trattava delle prediche settimanali, tenute al mattino, dove era più difficile vedere gli uomini, impegnati al lavoro e dove invece l'assemblea doveva essere a marcata maggioranza femminile, fatti salvi alcuni vecchi e i bambini, troppo piccoli per andare a scuola, che accompagnavano le madri. È però un episodio sondrasco del 1595 a darci a intendere che la dimensione comunitaria si estendesse per costoro pure al di là dello spazio del tempio (dove del resto, anche la domenica, le donne sedevano assieme: § 2.II.ii.). Un documento giudiziario ci informa, e in gran dettaglio, dell'incontro tra due gruppi di donne, uno di cattoliche, l'altro di riformate; le une e le altre, una sera d'estate, s'erano recate «in piazza per sentir li zaratani», ma quando si rinfacciò alle «senza messa» un atto di violenza sacrilega da poco perpetrato da un loro correligionario, mentalmente instabile, ne uscì un violento alterco.¹⁹¹² Queste ultime emergono come forti, non prone all'arrendevolezza, pronte anzi pure allo scontro (e all'ingiuria) pur di difendere il buon nome dei «lutherani» tutti. Si tratta di un episodio dal quale mancano totalmente gli uomini, ma che pare qui specialmente rilevante per mostrarci, per le «senza messa», un gruppo trasversale per età e classe («andando mi et mia nora madona Madalena in compagnia dele signore»; compresa «la signora

¹⁹¹⁰ Cfr. Lorenzetti e Merzario, *Il fuoco acceso*, pp. 3-14.

¹⁹¹¹ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 11 maggio 1569, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 699r.

¹⁹¹² Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, p. 138. Per l'alterco (era bruciata una canonica) cfr. almeno «sì dico a voi altri luterani che manteneti li giottoni [*malfattori*] che fanno queste belle gentilezze [...] et mi ghe rispose che parlava male a dir coscì et che se ne mentiva per la gola et parlava d'una puttana et lei me volse dar un mazzo de chiavi», *ivi*, p. 142. Per la complessa figura dei «zaratani» cfr. R. Salzberg, *In the Mouths of Charlatans: Street Performers and the Dissemination of Pamphlets in Renaissance Italy*, «Renaissance Studies», 24 (2010), pp. 638-653; Ead., *The Word on the Street: Itinerant Performers and Devotional Texts in Italian Renaissance Cities*, «The Italianist», 34 (2014), pp. 336-348. Per la piazza nella Rezia italoфона come luogo deputato a queste *performance* si vedano i casi di Morbegno e Tirano: «V'è una piazza spatiosa avanti la porta della chiesa, dove si fanno ancora mostre, giostre, passeggiamenti et altri essercitii di recreatione» (Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 164) e «Circumcira ecclesiam adest platea quae ab una parte cingitur apothaecis, ubi in feriis exponuntur res venales» (*VPAr*, p. 344).

governatrice»¹⁹¹³ È questo mondo al femminile che aiuta a spiegare come mai, nelle coppie miste, le figlie vennero di norma educate nella religione della madre:¹⁹¹⁴ le giovani non era infatti esposte solo a costei, tra le mura di casa, ma vivevano immerse in gruppi di riformate, di tutte le età e le estrazioni, che si ritrovavano tanto al tempio (quasi ogni giorno) quanto sulle piazze. Sono questi i medesimi ambienti e le stesse situazione che spiegano – assieme con la già vista capacità delle protestanti di offrire istruzione dottrinale – come mai la nobile grigiona Margherita Salice, riuscì a portare alla sua fede due sue figliastre, non più bambine, nati al marito da un precedente matrimonio e già educate da cattoliche.¹⁹¹⁵ Quest'ultimo caso e quelli propri dello spazio pubblico da cui si è partiti – ma anche l'episodio narrato da Nicolò da Pavia – contribuiscono tutti a mettere a fuoco come le riformate italofone non si dimostrarono capaci solo di istruire in un'ortoprassi confessionale, ma si dimostrarono capaci invece anche di spiegare, e al caso discutere, di dottrina e ortodossia.¹⁹¹⁶

4.II. I concistori

Il concistoro, o collegio, consisteva in un gruppo ristretto di laici, eletti dalla chiesa una volta l'anno, che si incontrava regolarmente, spesso, ma non necessariamente, in presenza del ministro; era attraverso tale istituzione che le singole congregazioni si autogovernavano e che mettevano in pratica quella «disciplina» ecclesiastica ritenuta, in campo riformato, caratteristica intrinseca e imprescindibile delle «chiese visibili», al pari dell'annuncio dell'Evangelio e dell'amministrazione dei sacramenti (§ 2.I.). Sua occupazione principale era esaminare i confratelli (e ascoltarne le eventuali ragioni) i quali, pur se precedentemente ammoniti da uno o più membri del concistoro stesso, non avevano però mutato i propri comportamenti erranei, né corretto i loro peccati. Al collegio di per sé – è una distinzione imprescindibile per comprendere senso e funzionamento di questa istituzione – non spettava il controllo della dottrina, solo della prassi. Il concistoro coadiuvava comunque il ministro, facendogli da

¹⁹¹³ Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, p. 138. Si noti *en passant* lo spettegolare, anche un po' civettuolo, delle riformate: «la signora governatrice domandò a me chi era quella donna così grassa intendendo de detta madonna Lucretia».

¹⁹¹⁴ Mazzone, «*Consolare quei poveri catholici*», p. 154.

¹⁹¹⁵ «seduxit duas filias nobiles mariti, ex prior uxore progenitas», *VPNi*, p. 126.

¹⁹¹⁶ Trattandosi di una congettura si è costretti a trattarne in nota ma a questo riguardo giova ricordare la vicenda di Diamante Pepoli, moglie del conte Odoardo Thiene, la quale nel 1568 acconsentì finalmente alle richieste del marito e, abbandonata Vicenza, lo raggiunse a Heidelberg (Mantese, *La famiglia Thiene*, pp. 96, 116-119). Diamante, vissuta in Italia, doveva avere conoscenze limitate della nuova fede del marito e così costui si mise «in casa una Donna Theologa, che la amestra nelle opinioni heretiche» («Interrogatus: Se sa che la moglie del Conte tenga in casa una Donna Theologa, che la amestra nelle opinioni heretiche, et se ha inteso di che natione è questa donna. Respondit: È vero per quanto che ho inteso da alcuni essere stà messo in casa della moglie del Conte per amaestrarla in quelle opinioni, et mi è stato referto da persona che l'ha veduta, che quasi sempre la piange, et si tribula, et che la par più presto un'ombra, che una donna», costituito di Jacopo Soranzo, Venezia, 30 maggio 1571, Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, pp. 443-444). Di dove fosse costei il documento non dice: sicuramente però parlava italiano, non veniva da Vicenza (data l'ignoranza al riguardo del testimone). Sono le preparazione teologica, e l'abitudine precisamente a questa altezza di Odoardo di avere famigli originari della regione, a suggerire fortemente che costei fosse una valtellinese.

testimone, quando costui riteneva necessario interrogare formalmente un fedele sulle sue credenze.¹⁹¹⁷ Esso aveva quindi un ruolo centrale nel commutare le scomuniche e cioè a dirsi nel decretare l'estromissione, temporanea o definitiva, di un membro dalla chiesa: cioè implicava precludergli il commercio con i confratelli e la partecipazione a varie funzioni e uffici ecclesiastici, ma aveva la sua manifestazione più pregnante, oltre che altamente simbolica, nella proibizione di accostarsi alla cena del signore. La sfera d'azione dei collegi si estenderà presto anche alla vigilanza di svariati aspetti della vita sociale delle congregazioni, alla gestione economica dei suoi beni, ai rapporti con altre istituzioni, religiose e politiche, locali e lontane. Il fatto che i concistori esaminassero e giudicassero come un tutt'uno, in modo per l'appunto *collegiale*,¹⁹¹⁸ non deve far dimenticare che essi erano formati da due categorie diverse di eletti: i seniori e i diaconi.¹⁹¹⁹ I compiti originali di costoro, quando ridotti all'osso, consistevano, per i primi, nel «delinquentes corrigere», per i secondi, in «pauperum rationem habere»:¹⁹²⁰ essi mettevano cioè in pratica i dettami evangelici della correzione fraterna e dell'assistenza ai bisognosi. E gli uni e gli altri traevano anche il proprio nome da precisi modelli scritturistici.¹⁹²¹ La cosa, in realtà, è meno scontata di quanto potrebbe sembrare a prima vista data la grande circospezione dei riformati italo-foni nell'impiegare titoli e termini neotestamentari.¹⁹²² Se in questo caso li si adottarono fu perché s'era convinti al di là d'ogni dubbio che seniori e diaconi riportassero in vita, non tanto e non solo nel nome ma appunto nelle loro funzioni, i loro omonimi antichi.

I collegi furono l'istituzione più peculiare e specifica del protestantesimo italo-fono retico e l'unica che non può venire ricondotta, in un modo o nell'altro, a modelli medievali più o meno vicini e influenti. La loro specificità e il rivolgere la loro azione esclusivamente all'esperienza interna delle

¹⁹¹⁷ «Quando il Ministro essamina per la sta cena, specialmente le donne, un seniore vi si trovi in compagnia per un cantone, l'uno per l'altro, il terzo per l'altro», APRB, libro 4, c. 6v.

¹⁹¹⁸ Da qui, presumibilmente, viene il nome: cfr., dal carteggio tra due seniori di Chiavenna, «il governo della nostra Chiesa costì sotto 'l colleggio del seniorato nostro», Francesco Negri senior a Giovanni Antonio Pero, Pińczów, 20 aprile 1563, G. Zucchini, *Il breve soggiorno polacco di Francesco Negri in una lettera inviata a un amico di Chiavenna (1563)*, «Quaderni Grigionitaliani», 47 (1978), p. 94.

¹⁹¹⁹ La *ratio* erano tendenzialmente di quattro seniori e due diaconi. Si vedano gli esempi di Teglio e Chiavenna (cfr. i Negri, *La comunità protestante*, pp. 153, 154; Zucchini, *Riforma e società*, p. 94 e ASGR, B 721, p. 206). Nell'autonomia tipica delle chiese italo-fone si ebbero però anche soluzioni differenti. A Brusio erano infatti tre e tre: cfr. APRB, libro 4, cc. 5v-6r. Non pare da escludersi del resto che almeno le congregazioni di modeste dimensioni ne avessero di meno.

¹⁹²⁰ «quatenus nec ministri verbum Dei sincere praedicare et sacramenta ex Christi instituto administrare, nec seniores pro ipsorum officio delinquentes corrigere, nec Diaconi pauperum rationem habere, nec qui sunt in ecclesia purum Christianismum profiteri audent», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 137. Per l'uso di *delinquente* cfr. anche «non emendandosi e perseverando nelli eccessi, o va in peggio il delinquente, è questo, prima correggerassi il delinquente tre volte in colegio», APRB, libro 4, c. 8r.

¹⁹²¹ Si vedano, a mo' d'esempio, giusto «L'apostolo Paolo, medesimamente, parlando a seniori degli Efesi dice» (Olivieri, *Alessandro Trissino*, pp. 114-115, ma cfr. anche Conradi, *In Apocalypsim*, p. 90) e «quos Apostoli in Diaconos elegerunt» (*ivi*, p. 34; ma cfr. anche la didascalia a Atti 6,1-6 in *Rustici* 1562, p. 51: «Sono eletti i sette Diaconi»).

¹⁹²² Si polemizzò così, e aspramente, con i predicatori itineranti anabattisti che si facevano chiamare *apostoli*: «Perché la vocatione de l'apostolato (come habbiamo detto di sopra) è molto diferente da quella de pastori, et da ogn'altra vocatione. Essendo adunque le nostre vocationi et gli nostri exercitii diversi da quello de gl'Apostoli, non dobbiamo cuoprire la viltà de 'l nostro animo quando fuggiamo la persecutione co 'l manto de l'Apostolica fuga», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 46-47. Si ricordi però come i ministri rifiutarono il titolo di *sacerdote* (§ 3.I.).

congregazioni contribuirono a farli passare di fatto innotati a molti osservatori cattolici (ieri anzitutto, ma in fondo anche oggi).¹⁹²³ Seniori e diaconi sono variamente attestati già alla fine degli anni '40;¹⁹²⁴ quando però i concistori iniziarono a funzionare a pieno regime, e in tutti i modi che ci sono poi noti, non è dato dire con certezza. Ci volle presumibilmente del tempo: il silenzio al riguardo da parte di alcuni ministri della prima generazione, come Mainardo e Vergerio, è di per sé assai significativo.¹⁹²⁵ Nel 1552 comunque, Giulio Della Rovere faceva evidentemente riferimento ai concistori nella sua celebre *Esortatione*, purtuttavia senza nominarli esplicitamente.¹⁹²⁶ Dieci anni dopo Mino Celsi (o chi per lui)¹⁹²⁷ rinveniva invece nell'avere «collegi e concistori [...] diaconi e seniori» un tratto costitutivo e imprescindibile delle chiese italofone retiche, capace di distinguerle non solo dalla più parte delle consorelle europee, ma anche da alcune elvetiche, Zurigo compresa.¹⁹²⁸ Il modello era ginevrino: nella città di Calvino infatti, a partire dal 1541, tutti i ministri della città e dodici seniori si riunivano una volta la settimana *en consistoire* per esaminare quei fedeli peccatori che, pur già ammoniti privatamente dal proprio ministri o dai seniori della loro chiesa, non s'erano ravveduti.¹⁹²⁹ Non fu però un modello pedissequo: non solo tra il Lemano e il Mera vi erano differenze evidenti di struttura – l'esistenza lì di più di una chiesa per la città, qui di una sola a centro abitato – foriere di ripercussioni notevoli nel pratico (il numero ristretto di ecclesiastici che vi sedevano), ma le comunità italofone si dimostrarono

¹⁹²³ Si veda anzitutto Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 286, dove non si capisce se si tratti di polemica confessionale o di sola ignoranza («una serie di altri membri del consorzio che, se all'interno del borgo non godevano della fama dei loro predecessori, dimenticavano che all'interno della loro piccola comunità di fede potevano fregiarsi del titolo di "diaconi"» e, in nota, «Questa figura è segnalata anche in altre comunità riformate valtellinesi del tempo») ma cfr. anche l'incertezza in Quaranta, *Medici italiani eretici*, p. 181. Crollanza era invece consapevole dell'esistenza dei concistori (*Storia del contado di Chiavenna*, 1870, p. 215), ma non trattò mai l'istituzione e, quando ebbe modo di menzionare i seniori, sostenne impropriamente che «La carica di seniore della chiesa evangelica equivaleva a quella di sindaco un tempo, e oggi di fabbriciere delle chiese cattoliche», *ivi*, p. 198 n. 1.

¹⁹²⁴ Cfr. ad esempio la lettera di Heinrich Bullinger ai «Clavenensis ecclesiae seniores» (Zurigo, 20 giugno 1548, StBZ, Pa 14/3 num. 5) e le firme di due «seniori» in calce all'abiura di Camillo Renato (Chiavenna, 19 gennaio 1551, Renato, *Opere*, pp. 240, 241).

¹⁹²⁵ Già Francesco Negri, nella prima edizione della *Tragedia*, menzionò tanto i «seniori della Chiesa» quanto i «diaconi», sebbene in modo abbastanza generico (Negri, *Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550*, pp. 263, 265). Non si trova invece citato il concistoro, né vi si allude.

¹⁹²⁶ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 61.

¹⁹²⁷ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 642.

¹⁹²⁸ «Ma finalmente quale è questa buona disciplina? Voi mi direte: "la nostra". Se 'l fatto sta così, poche saranno quelle chiese che abbiano buone discipline, quando che la maggior parte de le chiese di questi Stati Grigioni e anco de l'Elvettie e finalmente di tutta la Germania non hanno queste vostre regole e si contentano de la pura predicazione de l'Evangeliio e della sana dottrina e dritti amministrazione de' sacramenti, sì come veggio fare queste due cristiane e onorate chiese di Basilea e Zurigo, le quali non vedo però che voi vogliate tassare per chiese non cristiane per non avere quelle cotali discipline che voi volete inserire. E pochissime ancor ne sono – se non m'è detto il falso – che abbiano collegi e concistori, e non molte che pure abbiano diaconi e seniori», Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 642.

¹⁹²⁹ Oltre all'edizione, tutt'ora in corso, delle minute (*Registres du consistoire de Genève au temps de Calvin*, édité par I. M. Watt *et al.*, 16 voll., Genève, Droz, 1996-) si ha da poco una nuova messa a punto su questa istituzione in J. R. Watt, *The Consistory and Social Discipline in Calvin's Geneva*, Rochester and Woodbridge, University of Rochester Press and Boydell & Brewer, 2020. Rimangono purtuttavia utili gli studi di E. W. Monter, *The Consistory of Geneva, 1555-1569*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 38 (1976), pp. 476-484 e di R. M. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1995.

ricettive di quel modello già in una fase molto alta, ben prima cioè che il concistoro ginevrino diventasse noto, ed esportato/importato in quanto tale, per mezza Europa. L'intensificarsi dei rapporti col passare dei decenni tra la Rezia e Ginevra per lo meno confermò la bontà di quella scelta, eppure differenze significative rimasero: su tutte la già accennata prevalenza di laici sugli ecclesiastici tra i membri della corte concistoriale (tanto più forte in quanto, tra gli italofoeni, anche i diaconi sedevano nel collegio). Tra le ragioni di interesse, e importanza, dei concistori italofoeni vi è il fatto che questi fossero sconosciuti negli altri territori delle Leghe, ove si cominceranno a diffondere, e con evidente lentezza, solo nei primi decenni del '600.¹⁹³⁰ Giova ricordare a questo riguardo, se non altro per comprendere il contesto in cui ciò fu possibile, che i concistori non sono prescritti dall'*Helvetica Posterior*.¹⁹³¹ Il già menzionato caso di Celsi, con la differenza che egli fece tra le chiese della regione e le «due cristiane e onorate chiese di Basilea e Zurigo» («le quali non vedo però che voi vogliate tassare per chiese non cristiane per non avere quelle cotali discipline»)¹⁹³² fuga ogni dubbio che non si fosse ben informati di come i «collegi e concistori» degli italofoeni non venissero da costoro affiancati, e meno ancora confusi, con quei tribunali matrimoniali – l'*Ehegericht* – d'origine zwingliana che da Zurigo (ove vennero istituiti nel 1525) si diffusero subitaneamente al resto delle zone di lingua tedesca dell'Antica Confederazione e dei paesi alleati;¹⁹³³ un'istituzione questa che in sede d'analisi si è soliti accostare al concistoro ginevrino, sottolineandone spesso più le affinità che le differenze, complice il fatto che, appunto a partire dal diciassettesimo secolo, struttura e funzionamento delle due istituzioni convergeranno.¹⁹³⁴ Si tratta di una specificità, questa degli italofoeni, che non passò inosservata agli altri ecclesiastici protestanti grigioni. L'engadinese Campell, al tempo *minister synodi*, nella sua *Topographica Descriptio* notava con un certo ammirato stupore, per la chiesa di Chiavenna, «quae non pastore modo seu verbi ministro et ludi magistro, verum et senioribus et diaconis suis sit instructa quam optime, per quos disciplina ecclesiastica exercetur».¹⁹³⁵ Il collegi erano del resto sconosciuti pure nella Penisola; lì, tra i gruppi e le conventicole filo-protestanti, ci sono noti alcuni casi di fratelli-elemosinieri in parte assimilabili, nei loro compiti pratici e alle volte nel nome, ai diaconi retici, eppure ciò non portò alla nascita di strutture simili ai concistori, neppure in forma embrionale.¹⁹³⁶ È facile avvedersi, al contrario,

¹⁹³⁰ U. Pfister, *Reformierte Kirchenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation: Graubünden, 16.-18. Jahrhundert*, «Archiv für Reformationgeschichte», 87 (1996), pp. 287-333.

¹⁹³¹ M. W. Bruening, *Francofone Territories Allied to the Swiss Confederation*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, pp. 383-384.

¹⁹³² L'affermazione, si noti, proviene da un ambiente a spiccata vocazione mercantile quale Piuro dove tali città, e le loro chiese, erano di norma conosciute per esperienza diretta o sulle quali si era dettagliatamente informati grazie a parenti, amici e colleghi che, risiedendo colà, le frequentavano abitualmente.

¹⁹³³ *Ehegericht* a Zurigo, Sciaffusa, San Gallo e Appenzello Esterno, e noto quindi come *Bann* a Basilea e *Chorgericht* a Berna.

¹⁹³⁴ Cfr. il classico W. Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, 2 voll., Leipzig, Heinsius Nachfolger, 1932-1942 (in particolare il secondo volume).

¹⁹³⁵ Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, pp. 407-408.

¹⁹³⁶ Per i «diaconi» anabattisti si veda ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 158, reg. III, cc. 58v-59r. Tali dichiarazioni di Giulio callegaro sono stati segnalati per la prima volta in Addante, *Eretici e libertini*, p. 184 n. 41.

che la fondazione di collegi era possibili solo in presenza di chiese visibili in quanto essi implicavano un protestantesimo vissuto apertamente (e totalmente). Una volta fondate le *églises dressées* però, i concistori non avevano difficoltà a operare anche in assenza di un ministro in carica.¹⁹³⁷

Tra il 1550 e il 1552 Giulio Della Rovere, ministro al tempo nelle chiese retiche, si premurò di mostrare ai protestanti che s'ostinavano a continuare a risiedere in Italia in quali e quanti aspetti l'esperienza religiosa di quest'ultimi era manchevole rispetto a quella dei loro confratelli retici. Uno era ai suoi occhi il punto principale, principale perché dall'evidenti ricadute sulla loro capacità di vivere appieno la loro fede e, per tanto, di portare vera testimonianza cristiana: «Voglio tacere gl'inganni, le frodi, l'avaritia, et infiniti altri peccati che regnano ne nostri christiani d'Italia. Questi errori sono cusì radicati perché non vi è governo di chiesa, non vi è chi riscalda gl'altri a morir per Christo, non vi è chi esorta al viver religioso, non vi è chi riprenda il peccatore, ne chi scomunica gl'ostinati impenitenti».¹⁹³⁸ Ricollegandosi al magistero paolino, già alcune pagine prima, l'esule aveva evidenziato l'esistenza di «persone pubbliche a le quali è dato ne le mani il governo de la chiesa» e di «private che debbono obedir a quegli che la reggono».¹⁹³⁹ Rispetto agli altri confratelli i compiti del concistoro – le «persone pubbliche» cui era affidato il «governo de la chiesa» – erano per l'appunto, la sorveglianza, l'esortazione, l'ammonizione e la scomunica. Sono aspetti che rimarranno immutati per tutti i decenni in cui i concistori poterono operare nella Rezia italofona. È la solita *Politia ecclesiastica* della chiesa di Brusio che ci permette di entrare nel dettaglio nelle varie attività del concistoro, al di là delle dichiarazioni generiche. Essa prescrive così che «Il Colegio si adoperi in componere le liti, far fare le paci, haver cura de pupilli, vedove, forastieri e miserabili, di reprimere li abusi e disordini, visitare li infermi, avisare il ministro delli deffetti e viti, e che si faccia l'hospitalità».¹⁹⁴⁰ In quell'«haver cura», si noti per ora solo di passaggio, sta il nocciolo ideale di come e perché i collegi si fecero presto carico anche di questioni economiche (§ 2.III.). Comunque, i concistori si prodigavano anzitutto affinché la vita quotidiana delle congregazioni potesse essere veramente, e in ogni suo aspetto, cristiana; che i fedeli, per dirla altrimenti, non solo credessero correttamente, ma agissero di conseguenza. Chi, tra seniori e diaconi si fosse sottratto al dovere d'essere «vigilanti» e di correggere «li viti et eccessi» rischiava anzi di perdere il diritto d'essere rieletto:¹⁹⁴¹ non era cosa da poco. Tra i loro compiti rientrava poi anche quello di «avisare il Ministro chi non frequenta le prediche et i catechismi, e chi non vi manda i figlioli, né mai i famiglii, e le fantesche».¹⁹⁴² Lo stesso erano tenuti a fare per le «Congregationi pubbliche».¹⁹⁴³ Erano questi aspetti di prassi, ma l'esperienza aveva mostrato, come si vedrà (§ 4.II.ii.), che tali assenze potessero implicare, sovente, dubbi teologici e insormontabili differenze in fatto di dottrina: da qui

Anche i gruppi legati a Strasburgo raccoglievano e distribuivano elemosine attraverso alcuni fratelli cioè deputati: cfr. S. Seidel Menchi, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista Storica Italiana», 106 (1994), p. 517.

¹⁹³⁷ Si pensi giusto alle due lettere inviate dal concistoro di Sondrio a quello di Ginevra: Sondrio, 8 giugno e 7 ottobre 1617, BGE, *Manuscrits français*, 422, cc. 144r-145r, 158r-159r.

¹⁹³⁸ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 78-79.

¹⁹³⁹ [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 61.

¹⁹⁴⁰ APRB, libro 4, c. 2v.

¹⁹⁴¹ APRB, libro 4, c. 2v.

¹⁹⁴² APRB, libro 4, c. 7r.

¹⁹⁴³ APRB, libro 4, c. 4r.

L'obbligo di avvisare il pastore. Rinvenuto un fratello o una sorella manchevole i membri del collegio erano tenuti a ammonirlo. Più raramente veniva «ripreso e sgridato».¹⁹⁴⁴ Solo al terzo richiamo, secondo il già ricordato precetto evangelico, il fratello recidivo era tenuto, per decisione e ordine del concistoro, a una «emenda publica» in chiesa, confessando il proprio peccato all'intera congregazione. La finalità ultima di questo processo, merita tenerlo presente, non era impartire una punizione, ma giungere al ravvedimento degli erranti – noti anche col latinismo pretto di *delinquenti*¹⁹⁴⁵ – affinché costoro non *ricommettessero* il peccato in cui erano incorsi.¹⁹⁴⁶ In casi di particolare gravità il collegio poteva decidere di escludere il fedele dalla cena. Si tratta di una pena dal valore normalmente temporaneo o comunque revocabile. L'*extrema ratio* era rappresentata dalla scomunica o, come la si venne a chiamare per non distinguerla da quella non definitiva, la «deliberar[azione] al diavolo»; il riconoscimento cioè di una incorreggibilità di un confratello e il suo affidarlo pertanto alle fiamme dell'inferno. L'obbligo dei collegio di *surveiller et avertir*, è punto che va tenuto ben presente, non era limitato però alla sole «persone [...] private» della chiesa, ma si estendeva anche ai membri stessi del concistoro e, ed è ciò che più conta, ai ministri ritenuti in errore.¹⁹⁴⁷

I concistori si riunivano a porte chiuse a scadenza regolare (forse, di preferenza, il mercoledì).¹⁹⁴⁸ A Brusio ciò voleva dire almeno due volte al mese (ma il ministro aveva la facoltà di convocare il collegio anche in maniera straordinaria);¹⁹⁴⁹ nelle chiese più popolate si è portati a ritenere che le sedute fossero settimanali. L'assenza più o meno protratta del pastore – per malattia, sede vacante o sospensione – non aveva ripercussione sugli incontri se non per il fatto che il solo concistoro non interrogava su questioni di dottrina. Sedute di particolare importanza erano sicuramente le quattro che immediatamente precedevano la celebrazione della cena non fosse altro perché, nella pratica, l'intero processo concistoriale era finalizzato a stabilire chi, di volta in volta, potesse comunicarsi. Tutti i membri, e seniori e diaconi, erano tenuti a presenziare, a meno che potessero vantare una «causa

¹⁹⁴⁴ APRB, libro 4, c. 7r.

¹⁹⁴⁵ «ordine delle correctioni e pene che osservare si debbe, non emendandosi e perseverando nelli eccessi, o va in peggio il delinquente, è questo, prima correggerassi il delinquente tre volte in collegio», APRB, libro 4, c. 8r. Ma cfr. anche «seniores pro ipsorum officio delinquentes corrigere», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 137.

¹⁹⁴⁶ Cfr., e.g., «Se i padri si troveranno negligenti di fare darsi i suoi figlioli alla pietà, imparare le cose della religione e dottrina della fede, e buoni costumi, saranno per tre volte corretti dal collegio, [...]. Il medesimo si dice de i compadri in caso ch'il padre e madre de suoi figliolzi fossero morti, o mancassero in ciò», APRB, libro 4, c. 7r.

¹⁹⁴⁷ Cfr. «le dolci ammonitioni de seniori et de altri, in privato et nel collegio fatte» a Zanchi e «se di alcuna cosa è ammonito da quelli che ne hanno il carico o da altri fratele, non vole mai admettere alcuna ammonitione», Zucchini, *Riforma e società*, pp. 63, 65. Sempre della correzione fraterna, privata, verso un ministro tratta la celebre lettera piurasca in difesa di Girolamo Turriani: «Uno che vivendo non è mai stato né in publico appresso lo sinodo, né in particolare accusato o imputato», Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 641.

¹⁹⁴⁸ Cfr. l'affermazione fatta il, 4 maggio 1567, un mercoledì, «Essendo hoggi congregata la chiesa nostra secondo il solito, si è nella detta congregatione ragionato ancora delli vostri particolari», Zucchini, *Riforma e società*, p. 93. Parrebbe una riunione straordinaria, convocata per leggere l'attesissima lettera giunta finalmente da Ginevra, quella del «venerdì alli 18 di aprile», *ivi*, p. 88 n. 7.

¹⁹⁴⁹ «Convenghi il Collegio due volte il mese se il Ministro non lo adimandi e convochi altrimenti: e tutto il Collegio vi si trovi, né senza causa legitima, la quale si dirà in Collegio, si absentino alcuno del Collegio», APRB, libro 4, cc. 2r-2v. Cfr. anche Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

legittima»¹⁹⁵⁰ per essere assenti: si trattava di indisposizioni fisiche o personali, ma anche di viaggi d'affari; nelle comunità a spiccata vocazione commerciale e mercantili ciò rimase anzi cosa non infrequente, anche dopo i tentativi del 1567 di limitare la pratica. Se, in comunità così piccole, è assai difficile immaginare che si potesse tener nascosto chi fosse stato chiamato a presentarsi di fronte al concistoro, è purtuttavia importante ricordarsi che i membri del collegio (e così il ministro) erano tenuti al segreto delle ragioni per cui lo si fosse fatto.¹⁹⁵¹ In via ideale infatti la chiamata a comparire riguardava esclusivamente l'interessato e il concistoro.

Il collegio, comunque, si riuniva anche a porte aperte, in presenza cioè di tutta la chiesa, in occasione delle cosiddette «congregazioni pubbliche». Negli anni '50 a Soglio – ma non è possibile stabilire se la pratica fosse più diffusa e se si mantenne nel tempo – ciò voleva dire «ogni prima domenica» del mese.¹⁹⁵² Si trattava di un'occasione solenne,¹⁹⁵³ come mostrava «l'invocazione de lo spirito Santo» che il ministro (quando presente) impartiva, così come il fatto che vi si tenessero «pubbliche orationi» (§ 2.II.iii.). Fra l'altro, a differenza di quanto avveniva in chiesa, durante l'ufficio (§ 2.II.ii.), in queste occasioni le congregazioni non sedevano alla rinfusa, ma «per ordine».¹⁹⁵⁴ Durante tali congregazioni si discuteva, sotto la guida del collegio, «de le cose appartenenti a l'honor di Dio ed edificazione del prossimo»; si affrontavano cioè questioni che non toccavano singoli, ma la comunità nella sua interezza. Era forse pure l'occasione, per i ministri, per presentare alla congregazioni riflessioni su temi diversi dalla semplice esegesi biblica.¹⁹⁵⁵ A quelle più spirituali e disciplinari se ne aggiungeva però anche di pratiche, non ultimo di natura economica.¹⁹⁵⁶ Era allora, infine, che si

¹⁹⁵⁰ «Convenghi il Collegio due volte il mese se il Ministro non lo adimandi e convochi altrimenti: e tutto il Collegio vi si trovi, né senza causa legitima, la quale si dirà in Collegio i absentia alcuno del Colegio», APRB, libro 4, cc. 2r-2v.

¹⁹⁵¹ Si veda l'accusa fatta a Zanchi di aver voluto «rivelare a detti di Piuri quello si era fatto nel collegio», Zucchini, *Riforma e società*, p. 65.

¹⁹⁵² «Vedrai ogni prima domenica ragunarsi la chiesa insieme, e dopo l'invocazione de lo spirito Santo con gran zelo trattar de le cose appartenenti a l'honor di Dio ed edificazione del prossimo», Florio, *Apologia*, c. 71r.

¹⁹⁵³ C'è chi parlava addirittura di «santa congregazione». Si veda la lettera di Pietro Parisotto alla chiesa di Chiavenna, Pontresina, 12 maggio 1567, Zucchini, *Riforma e società*, p. 96.

¹⁹⁵⁴ «Quando il Colegio si congrega, sentandosi per ordine alla tavola di là e di là dal Ministro quei che ponno due seniori da una parte, l'alto dall'alto, e consequentemente li diacono, o il ministro in capo, e li seniori e diacono per ordine, e questo pur si farà quando si farà congregatione publica. Appresso loro poi sederanno li altri per ordine e specialmente le persone graduate, se ve ne sonno dell'evangelio, li nobili e vecchi etc.», APRB, libro 4, c. 4v.

¹⁹⁵⁵ È presumibilmente in queste occasioni che venne pronunciate quelle «cinque lettioni» poi date in stampa da Calandrini nel suo *Trattato dell'origine delle heresie et delle schisme*. Per la genesi del testo si vedano i ricordi, rammentati un ventennio dopo dall'autore e forse non senza imprecisioni (le disse pronunciate a Sondrio, non in Morbegno), in Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 175.

¹⁹⁵⁶ Si veda, a mo' d'esempio, «Adì 28 ottobre 1592 in publica congregation fu ordinato che il collegio et insieme Messer Jacopo Signor di Messer Michele Montio, secondo la loro coscienza, giudicio e destrezza, considerato li estimo e li opere delle persone, e la disobediencia di alcuni, et altre cose da considerare, tassassero quanto tocca a ciascuno nel pagare l'opera della fabrica della casa del Ministro, e ciò che però da causa pagar bisogna, e che essi mettessero un tagliatore et essattore che si pagasse qualche cosa, che secondo la loro tassa ognuno pagarebbe e per da fabrica e per quel tagliatore», APRB, libro 4, c. 14r.

procedeva all'elezione dei ministri (o dei monaci),¹⁹⁵⁷ oltre che, una volta l'anno, al rinnovo del collegio stesso.¹⁹⁵⁸

i. *Un nuovo centro di potere.* Quando, con gli anni '60, i concistori assunsero a una nuova, marcata e mai più scalfita centralità nelle vicende delle chiese italofone, non lo fecero in un *vacuum*, ma assumendosi un ruolo e inserendosi in uno spazio in precedenza occupato esclusivamente dai ministri. Lo mostrano icasticamente i documenti redatti in aperta polemica con i vertici delle chiese italofone: se il renatiano *Trattati del battesimo e della santa cena* (1547) si rivolgeva ai «ministri e maestri delle compagnie»,¹⁹⁵⁹ un celebre scritto di Dario Scala a lungo attribuito a Lelio Sozzini (1560) sarà invece presentato «ai ministri, seniori e diaconi della Chiesa di Chiavenna».¹⁹⁶⁰

Si è già visto varie volte come, sotto la guida di Agostino Mainardi, i ministri delle chiese italofone a partire dalla fine degli anni '40, in virtù proprio della crisi anabattista, avocarono a sé vari compiti e ruoli sino a quel momento condivisi con “laici” e non ritenuti esclusivi del pastoralato (§ 3.II.). La cosa fu spesso mal digerita, non solo dalle frange “radicali”, ma anche da quei protestanti “moderati” che credevano nella partecipazione attiva e a tutto tondo dei fedeli alla gestione della chiesa di villaggio; partecipazione che non poteva esaurirsi con la firma di una cambiale in bianco all'elezione di un pastore. Con la seconda parte degli anni '50 i concistori parvero così l'occasione per un maneggio nuovamente condiviso (così come era stato al tempo delle comunità informali), egualitario, se non addirittura democratico attraverso il quale circoscrivere l'azione monocratica dei pastori, assicurarsi che non si ritorcessero contro le comunità che li avevano eletti e limitarne le azioni censorie ritenute indebite, pretendendo ad esempio di avere almeno voce in capitolo quando si discusse di quelle scomuniche che, quando commutate da Mainardo ai suoi oppositori, avevano portato lacerazioni profondissime. L'ortodosso Ercole Salice, che partecipò a fondare la chiesa, si oppose poi alle durezza della disciplina ecclesiastica e solo allora, sul finire degli anni '50, si fece eleggere in concistoro, dove rimarrà per il resto della sua vita, pare un esempio particolarmente significativo.¹⁹⁶¹ Francesco Negri – un eterodosso che preferì allontanarsi da Chiavenna pur di non sottostare al nuovo regime voluto da Mainardo – non solo scelse allora di ritornare in città e di essere nuovamente ammesso alla congregazione, ma vi venne pure eletto seniore. In una lettera da questi inviata nel 1563 ad Antonio de Pero, suo collega nel concistoro, l'esule (in quel momento in viaggio in Polonia) chiese lumi sullo stato della congregazione di Chiavenna: qui, non dedicando neppure una parola all'azione del ministro (e ve

¹⁹⁵⁷ APRB, libro 4, c. 15r.

¹⁹⁵⁸ Esse potevano essere scelte, fra l'altro, come l'occasione per la professione di fede dei convertiti: «Quando verrà una persona di novo all'evangelio, farassi la prima Domenica seguente fare la confessione e professione di fede scritta sul presente libro a carta, la quale se la contestarà et accetterà dinanzi al colegio, o congregatione, come parerà al Ministro», APRB, libro 4, c. 10r.

¹⁹⁵⁹ Renato, *Opere*, p. 93.

¹⁹⁶⁰ Il documento è edito in L. Sozzini, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986, pp. 364-370. Esso è stato studiato anche in Cantimori, *Eretici italiani*, pp. 283-285, in Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 148-149 e e, soprattutto, in A. Rotondò, *Atteggiamenti della vita morale italiana del Cinquecento. La pratica nicodemistica*, in *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, I, pp. 329-332.

¹⁹⁶¹ *BuKG*, II, pp. xxxii-xxxiii.

ne erano al tempo addirittura due!), si disse invece desideroso di «intendere qual successo habbia il governo della nostra Chiesa costì sotto'l collegio del seniorato nostro»;¹⁹⁶² egli pareva insomma convinto che, attraverso i collegi, i laici potessero tornare a governare davvero la «loro Chiesa». Ciò fu in effetti quanto che si verificò, ma non esattamente nel modo in cui se lo auguravano personaggi quali Negri; come si avrà modo di vedere infatti i concistori assunsero presto, almeno nella loro composizione, tratti oligarchici. L'evento più plateale di questa generale restrizione dell'accesso al concistoro ad opera di alcune gruppi di potere locale, spesso legati ad alcune grandi famiglie, si ebbe nel 1567 a Chiavenna, allorché si riuscì a far passare la decisione di escludere dal novero dei seniori (non però dei diaconi), per il presente come per il futuro, i «fratelli fuorastieri» (gli esuli dall'Italia) limitando il voto passivo ai soli «fratelli terrieri».¹⁹⁶³

Pur in presenza di fonti frammentarie, da queste emerge con chiarezza l'esistenza, negli anni '60, di tensioni presto tramutate in veri e propri conflitti tra ministri e concistori, spesso da ascrivere a prerogative dei primi rivendicate dai secondi. Le note dispute del biennio 1566-1567 tra le comunità di Chiavenna e Mossini con ministri Zanchi e Lentolo si muovono entrambe su questa falsariga. Di tali vicende si è già molto trattato e non pare il caso di tornarvi qui se non per ricordare due passaggi, si ritiene particolarmente indicativi, dei memoriali redatti dalle congregazioni in tale occasione. Quelli di Mossini ebbero a lamentarsi che il napoletano «fece molti capitoli in iscritto senza partecipazione delli seniori proponendoli che li dovessimo accettare altrimenti non starebbe con loro. Et, conosciuto che 'l collegio non ne sapeva niente et però risentendosi, esso confessò haver errato, ma nondimeno fe' un'altra lista pur senza il collegio, proponendola per decreto immutabile in un minimo jota».¹⁹⁶⁴ Questi «capitoli» non si sono conservati ma, grazie al prosieguo del passo, è facile avvedersi che si doveva trattare di una sorta di regolamento ecclesiastico: si legge infatti che «La risposta della Chiesa fu: accettarebbono quanto era conforme alla parola de Dio, circa alle cose indifferenti le trattarebbono inuitamente con carità, et se vi fusse qualche differenza si rimetterebbono al giuditio delle chiese».¹⁹⁶⁵ Era passata solo una manciata d'anni da quando Mainardo aveva imposto a una congregazione ben più lacerata e oppositiva, ma senza colpo ferire, la sua *confessio*.¹⁹⁶⁶ Il testo redatto a Chiavenna contro Zanchi termina invece in maniera esplicita su questa nuova contrapposizione: «Et poi disse che coscì fanno hoggidì gli seniori che impediscono li ministri del loro offitio, donde s'impedisce l'accrescimento della Chiesa, dal che mostra quanto abborisce il freno degli seniori».¹⁹⁶⁷ Zanchi evocava un cambiamento recente («fanno *hoggidì*») nell'atteggiamento dei seniori i quali operavano – come prima, si deve dedurre, *non* erano stati soliti fare – per limitare «li ministri del loro offitio». Era questo un punto che il collegio di Chiavenna non contestava, anzi: ai loro occhi era precisamente il pastore che «aborri[va]» qualcosa da loro ritenuto invece necessario, oltre che buono e giusto, e cioè a dirsi «il freno degli seniori» al suo operato. Questo scontro di ambiti, prerogative e giurisdizioni toccò addirittura la

¹⁹⁶² Zucchini, *Il breve soggiorno polacco*, p. 94.

¹⁹⁶³ Zucchini, *Riforma e società*, pp. 41-43.

¹⁹⁶⁴ Zucchini, *Riforma e società*, pp. 105-106.

¹⁹⁶⁵ Zucchini, *Riforma e società*, p. 106.

¹⁹⁶⁶ Renato, *Opere*, pp. 202-205, 261.

¹⁹⁶⁷ Zucchini, *Riforma e società*, pp. 66-67.

chiara (almeno sulla carta) distinzione per cui spettava al solo ministro la cura di tutto ciò che concerneva dottrina e sfera spirituale. Come è possibile dedurre da una affermazioni di Zanchi (secondo cui «il ministro non è ubligato manifestar né seniori né ad altri gli vitii ch'esso riprende in pulpito, eccetto se tali vitii sono manifesti et publici»)¹⁹⁶⁸ seniori e diaconi di Chiavenna pretendevano che il pastore discutesse in concistoro di quei vizi (e peccati) di confratelli di cui era venuto a conoscenza indipendentemente da loro. Il collegio chiavennasco non si accontentava più di aver voce in capitolo di ciò che i suoi membri notavano e ammonivano; così facendo esso rivendicava inoltre pure il controllo totale sulla disciplina, evocando a sé anche quanto al riguardo il pastore volesse discutere nel proprio sermone (il tutto, fra l'altro, in un contesto in cui lo stesso corpo ecclesiastico riteneva fosse suo diritto pretendere che il pastore predicasse secondo stilemi da loro apprezzati, oltre che approvati: § 3.II.i.). Zanchi, alla fine, preferì andarsene; gli successe Scipione Lentolo i rapporti del quale con il concistoro – a giudicare dai dati di cui disponiamo – rimasero buoni per tutto il suo lungo pastoralato. Che ciò avvenne per la debolezza del ministro, piuttosto che per la sua forza, è un dubbio che le fonti non ci permettono al momento di dirimere.

L'erosione di alcune prerogative ministeriali è però evidente quando si allarghi lo sguardo. Si pensi ad esempio che, nel memoriale redatto a Mossini, la *visita* era ritenuta esclusiva del pastore e la, battagliera, congregazione valtellinese non ebbe nulla da eccepire al riguardo.¹⁹⁶⁹ Ciò non era una novità: già Della Rovere non aveva menzionato questo ufficio nella sua descrizione dei compiti dei concistori.¹⁹⁷⁰ Un trentennio dopo invece le visite – lo mostrano alcuni dati su Chiavenna com'è come la *Politia ecclesiastica* di Brusio – erano oramai condotte regolarmente anche dai seniori (§ 3.III.iii.). Non solo: costoro, mostra sempre il testo di Gaffori, erano giunti addirittura a far propria anche un'altra prerogativa strettamente ministeriale, quella di poter dirigere una preghiera pubblica (in questo caso «fare l'oratione sopra l'infermo»)¹⁹⁷¹ In questo caso, come in altri, le novità, per quanto legate ad ambiti pratici e concreti, erano portatrici anche di evidenti implicazioni simboliche. La stessa convocazione del concistoro veniva ora regolata dal collegio stesso, non più dal ministro.¹⁹⁷² Tra le più importanti novità fu però l'esclusione dei ministri, di concerto a un rafforzarsi delle possibilità economiche delle congregazioni, dalla gestione dei beni della chiesa. I pastori potevano essere interpellati per la concessione delle elemosine maggiori,¹⁹⁷³ ma solo il collegio si occupava delle decisioni finanziarie comprese, si è già visto, quelle di natura commerciale e speculativa.¹⁹⁷⁴ I ministri,

¹⁹⁶⁸ Zucchini, *Riforma e società*, p. 73.

¹⁹⁶⁹ Zucchini, *Riforma e società*, p. 105.

¹⁹⁷⁰ «Voglio tacere gl'inganni, le fraudi, l'avaritia, et infiniti altri peccati che regnano ne nostri christiani d'Italia. Questi errori sono cusì radicati perche non vi è governo di chiesa, non vi è chi riscalda gl'altri a morir per Christo, non vi è chi esorta al viver religioso, non vi è chi riprenda il peccatore, ne chi scomunica gl'ostinati impenitenti», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, pp. 78-79.

¹⁹⁷¹ «e capo che non vi fosse il Ministro, o fosse infermo, vadivi un seniore, o tutti, a fare l'oratione sopra l'infermo», APRB, libro 4, c. 5v.

¹⁹⁷² «in volersi usurpare questa preeminentia di voler congregare il collegio de seniori ad ogni suo placet senza conferirne col suo collega, *il che è contro l'ordine fatto da seniori*», Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

¹⁹⁷³ «I Diaconi tenghano li dinari della Colletta, ma non ne spendano, o facciano elemosina, senza consenso del ministro e delli seniori», APRB, libro 4, c. 2v.

¹⁹⁷⁴ Si cfr. per lo meno il documento cit. in Zucchini, *Riforma e società*, p. 103 n.

che pochi anni prima venivano investiti direttamente di benefici ecclesiastici,¹⁹⁷⁵ dovettero ora iniziare a chiedere il permesso al collegio per disporre di beni dati loro in uso, come ad esempio le stesse canoniche.¹⁹⁷⁶ A Tirano, dove il salario del ministro era fornito per buona parte dalla fabbrica del Santuario, finché fu in vita Giulio Della Rovere fu lui, come provano le ricevute gelosamente conservate, che si presentò ai fabbricieri. Morto il milanese non si ha *un* caso in cui a riscuotere la somma fu il pastore e non un diacono della chiesa riformata.¹⁹⁷⁷ La simbologia era chiara: quei denari spettavano alla chiesa, non al ministro; il pastore era un salariato della congregazione il cui ruolo di capo e di guida si limitava alla sola dimensione spirituale.¹⁹⁷⁸

Con la svolta dei tardi anni '50 i concistori si imposero e si presentarono da allora in avanti non più come una semplice corte ecclesiastica, ma come i soli incaricati del «governo de la chiesa», almeno, sulla carta, per tutto ciò che non riguardava le «cose spirituali».¹⁹⁷⁹ In questa loro funzione di governo, costoro parlavano, e prendevano decisioni, «per ordine di tutta la Chiesa».¹⁹⁸⁰ Ci si aspetterà anzi che i semplici fedeli – con buona pace di coloro che aveva sperato che i concistori potessero servire a ritornare al cristianesimo egalitario e “collettivista” del tempo delle chiese informali – non solo non «spara[ssero] del colegio»,¹⁹⁸¹ ma gli mostrassero reverenza;¹⁹⁸² gli altri confratelli erano del resto tenuti a «ubbedir[gli]».¹⁹⁸³ In quanto capi della chiesa essi presiedevano alle «Congregazioni

¹⁹⁷⁵ Giorgetta, *La prevostura del Patarino*, pp. 25-26, 34-37.

¹⁹⁷⁶ Cfr. ad esempio «Io havendo compassione di questo Gentilhuomo pio, virtuoso, benemerito della Chiesa di Dio, e mio conoscente e coetaneo, *con participatione del collegio*, lo ricevei in casa», Scipione Lentolo a Giovanni Salice-Samedan, Chiavenna, 9 giugno 1598, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

¹⁹⁷⁷ Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 286.

¹⁹⁷⁸ Si veda il pagamento di 20 scudi al ministro di Malenco nel 1616 da parte dei diaconi: Masa, *Fra curati cattolici*, p. 185.

¹⁹⁷⁹ Cfr. «ne le cose spirituali la ragion vuole che ogni chiesa il suo capo habbia [...] a gl'huomini [Dio] non attribuisce altro che il comune ministerio, ed è a ciascun un particolar modo ed una operazione particolare secondo la grazie concessagli», Florio, *Apologia*, c. 60r. Nell'opera di Florio si può del resto notare come per lui ai ministri ancora spettassero alcuni ambiti poi passati ai concistori: «Adunque color che vogliano esser tenuti ed ubbiditi per veri pastori et ministri del Signore, non insegnino altra dottrina che quella di Christo; forzino la gloria, sapienza e virtù del mondo ad ubbidir a quella, e a dargli luogo in ogni cosa; con la potenza di quella gettin per terra la casa del diavolo, edificchino quella di Christo, a tutti ugualmente comandino, paschino le pecore, ammazzino i lupi, consolino gl'afflitti, insegnino l'ignoranti, esortino a la perseveranza gl'ubbidienti, con rigore ed autorità riprendino i disubbidienti, minaccino i ribelli, *soccorrino a i bisognosi et con il fulgore de la scomunica leghino e dieno in podestà del diavolo gl'ostinati e contradicenti*», *ivi*, cc. 30v-31r.

¹⁹⁸⁰ Zucchini, *Riforma e società*, p. 94.

¹⁹⁸¹ «Chi sparlarà del colegio sia corretto per tre volte non emendandogli faccia emenda publica e più oltre si proseguisca l'ordine delle pene, se bisogna che informarà il Ministro, o ingiurierà o tenterà di batterlo, faccia emenda publica, e per la prima volta sia privato della sta cena: se non vorrà così fare, ammonito da due del colegio per tre volte almeno, per ispatio di un mese da una volta all'altra, o fattolo così amonire per altri idonei come ne sarà poi amonito per ciascuna volta il colegio in fine dell'anno sia scomunicato, se lo batterà, sia scomunicato, se vi torna la seconda volta, o lo ferisca, non solamente sia scomunicato, ma anco non facendo fra tre settimane frutto degno di penitenza sia escluso dal numero de fratelli della chiesa», APRB, libro 4, cc. 12r-12v.

¹⁹⁸² «Ogniun risponda riverentemente al Ministro e colegio, e stia reverentemente inanzi a loro, col capello in mano, et in piedi, s'altrimenti non dirà il Ministro», APRB, libro 4, c. 4v.

¹⁹⁸³ «Chi non vorrà ubbedire al Colegio né stare a correttione in conto alcuno, stando così per un anno intiero, si è ne paesi, o per tre, se è fuori de paesi, né scrive come dissi di sopra a qualche uno che chieda perdono, in suo nome al Ministro et al colegio o scriva di ciò al Ministro o colegio, sia

pubbliche», chiamavano i ministri eletti, li accoglievano e affidavano loro chiesa e canonica;¹⁹⁸⁴ spettava quindi la scelta di coloro che dovessero rappresentare le congregazioni (in incontri coi cattolici, dispute di materia legale, partecipazione per delegazione al sinodo o alla dieta).¹⁹⁸⁵ Sempre costoro, si deve ritenere, sceglievano i notai di cui si serviva la comunità. La preminenza di seniori e diaconi trovava quindi manifestazione pubblica, oltre che simbolica, durante la celebrazione della cena, allorché essi non solo coadiuvavano il ministro nella distribuzione del pane e del vino agli altri confratelli, ma venivano comunicati rigorosamente per primi, separatamente dal resto della congregazione.¹⁹⁸⁶ Al collegio spettava quindi l'onore di portare a spalla la bara del ministro durante il suo funerale (§ 3.III.ii.).

Sedere allora nei concistori volle dire insomma controllare le chiese in ogni loro aspetto, dalla gestione dei beni (sempre più copiosi col passare degli anni e dei lasciti) all'operato del ministro. Non stupisce accorgersi così che divenne presto la norma trovarvi eletti i rappresentanti delle più importanti famiglie passate alla Riforma e, tra gli esuli, non gli umanisti e i riformatori, ma piuttosto gl'uomini più abbienti e influenti. La cosa è evidente nelle fonti, pur nella loro frammentarietà, sia sincronicamente (guardando cioè a più chiese nel medesimo anno) sia diacronicamente (per una chiesa sola nel corso di alcuni anni). Nel 1612 le congregazioni della Valtellina si appellarono a una decisione presa dai cattolici della valle. Firmarono il documento a nome delle undici chiese non i ministri, che nel testo non sono neanche menzionati *in generalibus*, ma i seniori e i diaconi, nel numero di 31: tra costoro 20 erano i nobili (un Mingardini, un Pozzi, un Guicciardi, un Robustelli, un Vicedomini, un Omodei, due Marlianici, due Gatti, quattro Malacrida e sei Paravicini) e 9 i borghesi (tra cui un immigrato engadinese e un Chiesa di Mossini).¹⁹⁸⁷ Tra gli emigrati dall'Italia, oltre al non molto conosciuto Bernardo Paisotto da Vicenza, spicca il ricchissimo esule di seconda generazione Camillo Sadoletto. Un documento di alcuni anni prima – una protesta contro i cattolici di Morbegno firmata nel 1605 dalla chiesa di Sondrio col supporto di altre comunità – è indubbiamente meno ricco (nove seniori per sei chiese) e però mostra un quadro sostanzialmente sovrapponibile (se non che la presenza nobile è qui assoluta): un Lavizzari, un Quadrio, un Venosta, un Gatti, un Malacrida, due Marlianici, due Paravicini.¹⁹⁸⁸ Per la Val Chiavenna risulta invece prezioso un elenco di membri notevoli – presumibilmente perché rieletti in più d'una occasione – del concistoro della chiesa del capoluogo che ci ha lasciato Gaudenzio Fasciati, frutto delle sue ricerche antiquarie (si ricordi egli aveva avuto modo di consultare il *libro della chiesa* oggi perduto). Nel quindicennio che va da circa il 1592 al 1607 troviamo, su 18 nominativi, solo due “forestieri”: ancora una volta un esule di seconda generazione, figlio fra l'altro di una donna del luogo,

scomunicato e bisognando si eseguisca seco il corso delle correzioni e pene», APRB, libro 4, c. 12r. Aspetto già ben presente a Giulio da Milano: «Cusi in questo mistico corpo di Giesù Christo vi sono persone publiche a le quali è dato ne le mani il governo de la chiesa, et ve ne sono de private che debbono obedir a quegli che la reggono», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 61.

¹⁹⁸⁴ Zucchini, *Riforma e società*, p. 63. Si veda però più nel dettaglio § 3.I.i.c.

¹⁹⁸⁵ Cfr. ad esempio Negri, *La comunità protestante*, pp. 155-156.

¹⁹⁸⁶ APRB, libro 4, cc. 5v-6r.

¹⁹⁸⁷ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 185.

¹⁹⁸⁸ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 298 n. 30.

Pagiato Abel Pizarda,¹⁹⁸⁹ e un ricco mercante bregagliotto li inurbatosi, Giacomo Curtabate, i restanti 16 sono nobili chiavennaschi; un Pellizzari, uno Stoppani, due Peverelli, due Salice, due de Pero, tre Pestalozzi, cinque Stampa (la medesima famiglia oramai solita, a quell'altezza, a fornire i notai alla chiesa).

La diffusa presenza di alcune famiglie fu non solo possibile ma venne agevolata dall'imporsi – e non senza tensioni e resistenze – di un preciso sistema di voto ben diverso dal suffragio universale che ci si immagina quando si pensa al calvinismo come uno dei semi delle democrazie moderne. A partire dal collegio in carica – stabiliva la *Politia ecclesiastica* di Brusio, appoggiandosi però a usi già affermati («Nell'ellectione del Colegio si serverà l'ordine e ritto *usato*») – si estraevano a sorte un seniore e un diacono «il quale si l'uno si l'altro sarà ancora l'anno sequente». Costoro nominavano allora un collega il quale a sua volta ne sceglieva un ulteriore, sino all'esaurimento dei posti («ne nominerà lui un altro e quel nominato ne nominerà un altro, sinchè saranno tre seniore. Il medesimo farà de diacono»).¹⁹⁹⁰ Tentativi da parte di ministri di «propo[rre]» un candidato avanzati a metà degli anni '60 vennero allora violentemente censurati e mai più riproposti.¹⁹⁹¹ Una volta indicati ci si aspettava che seniori e diaconi non potessero rifiutare l'ufficio se non per «legitima causa»;¹⁹⁹² la loro elezione era comunque impugnabile chiedendo, per l'intero gruppo o per un singolo, un voto di «conferma». ¹⁹⁹³ Quest'ultimo aspetto faceva sì che per bloccare un'elezione si dovesse essere in grado di mobilitare una parte significativa della congregazione (tanto più se, come per altre votazioni, si doveva raggiungere la soglia dei due terzi); una capacità che potevano avere solo coloro che portavano nelle assemblee, più che lo zelo religioso, anche le loro amicizie, le loro reti di famigli, servitori e famigliari, la loro forza economica. Precise e dettagliate disposizioni limitavano invece l'elettorato passivo, in un misto di norme morali e sociali che, almeno a Brusio, non solo toccavano esplicitamente quella sfera, tipicamente aristocratica, della fama e dell'onore («chi è tenuto infame») ma certificavano che questi fossero ruoli riservati a uomini di sostanze: il documento escludeva infatti, chissà se solo per uno *slip of the tongue*, chi era «crudele verso i poveri». ¹⁹⁹⁴ Un po' per queste ragioni, un po' per grazia del caso, un

¹⁹⁸⁹ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 66. Si veda però anche Giorgetta, *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, p. 114.

¹⁹⁹⁰ APRB, libro 4, c. 3v.

¹⁹⁹¹ «le pratiche fatte l'anno 1565 per la nova ellectione di seniori et diaconi da farsi. Item, che egli *propose* alla congregatione il Pallanza per diacono senza il consentimento et saputa del collegio, *il che è contra gli ordini*», Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

¹⁹⁹² APRB, libro 4, cc. 3v-4r.

¹⁹⁹³ «Il Colegio si possa confirmare o tutto o parte di commun consenso di tutta la chiesa», APRB, libro 4, c. 4r.

¹⁹⁹⁴ «Non elegga del Colegio chi non sa il padre nostro, il Credo, la legge del Decalogo e sia instrutto nella fede e Religione Evangelica, né contra li Canonì dell'Apostolo, come è chi ha la moglie infidele, la moglie dishonesta, i figlioli non soggetti, non disciplina i figlioli, chi ha maridato figlioli o figliole con persone d'altra religione; chi è scandaloso, come chi s'imbriacca, frequenta la taverna, è giocatore, bestemmiatore, idolatro, chi ha apostato dalla vera religione, chi è indevoto, usurario, incontiente, libidinoso, fornicatore, adultero, infamatore, fraudolente, testimonio falso, castigato dal Magistrato nella vita, chi è tenuto infame, e dishonesto e sboccato nel parlare, di niuna gravità, leggiero e colerico, bestiale, crudele verso i poveri, chi non ha giudicio, chi fa ingiuria ad altri con parole e coi fatti, batte, ferisce, o è homicida publico, e detrattore, mormoratore, mette male fra altri, chi si dà ad arti illecite, chi è ruffiano di donne, o di Magistrato publico», APRB, libro 4, c. 3r.

po' per prestigio, un po' perché dotati di ramificate clientele è facile immaginare come mai gli esponenti di certe famiglie non solo venissero eletti in collegio, ma continuassero a esserlo. Le rielezioni sono un fenomeno decisamente diffuso: Ercole Salice, ad esempio, nel 1574 veniva chiamato in una corrispondenza con Zurigo «nunc ut saepe alias Ecclesiae nostrae presbyter»;¹⁹⁹⁵ non vi è documento noto dei decenni passati da Ulisse Martinengo a Sondrio in cui si menzioni il concistoro che non registri come suo membro il conte bresciano.¹⁹⁹⁶ Erano questi due figure straordinarie – per ricchezza e prestigio dentro e fuori la chiesa – eppure, in questo, i loro non furono casi fuori dalla norma. Entrambi i documenti valtelinesi sopra ricordati del 1605 e 1612, ad esempio, segnalano Anselmo Gatti e Nicolò Marlianici quali seniori, rispettivamente a Teglio e Sondrio. Il secondo lo era di nuovo nel 1617.¹⁹⁹⁷ La lista redatta di Fasciati è invece divisa in quattro gruppi su base cronologica («fin l'a. 1596 [...] 1600 [...] 1603 [...] 1607») e si è portati a ritenere che essa fu redatta includendo i personaggi che furono soliti ripetersi in collegio in quelle finestre d'anni (con la prima che, per analogia, dovrebbe iniziare non molto prima del 1592). Le carriere concistoriali di alcuni tra costoro furono però ancora più intense basti per ora segnalare che Giovanni Pietro Peverelli detto Ferlino (qui tra quelli «fin l'a. 1596»; morirà nel 1601)¹⁹⁹⁸ aveva già servito da seniore, almeno, nel 1567, '68, '70 e '71.¹⁹⁹⁹ Il peso però di certi casati (e poi delle loro clientele e reti di alleanze) si coglie non solo e non tanto guardando ai singoli ma allargando lo sguardo alla rete familiare e parentale. È così facile notare, pur nella paucità di documenti e nell'assenza di *libri della chiesa* delle comunità più influenti e popolate, che membri della medesima famiglia fossero soliti sedere nello stesso concistoro, sia alternandosi tra loro sia in contemporanea. Solo confrontando le liste valtelinesi del 1605 e 1612 si trovano tre chiese – Berbenno, Caspano e Traona – dove seggono membri diversi della medesima famiglia mentre a Teglio, un'altra congregazione relativamente piccola, nel 1612 furono seniori assieme Anselmo e Francesco Gatti (sicuramente parenti stretti, presumibilmente fratelli).²⁰⁰⁰ Il già ricordato Nicolò Marlianici servì invece, sempre nel 1612, in compagnia di uno zio, Francesco, e nel 1617 lo farà con un altro zio, Giovanni.²⁰⁰¹ Quest'ultimo aveva già servito in collegio, nel 1595, assieme col cugino Francesco.²⁰⁰² I dati offerti da Fasciati inducono a ritenere che nel quindicennio da lui esaminato dovettero sedere in concistoro un membro delle famiglie Pero e Salice per lo meno per metà del tempo, un Pestalozzi per $\frac{3}{4}$, uno Stampa senza soluzione di continuità, in alcuni casi – come con i due omonimi Giovanni Battista Stampa «fin l'a. 1603» – contemporaneamente (sappiamo del resto che un Giovanni Antonio Stampa era già stato diacono, sempre senza interruzioni, almeno negli anni 1569-1572).²⁰⁰³ La dinamica

¹⁹⁹⁵ Scipione Lentolo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 13 maggio 1574, StAZ, E II 365, c. 393; regestata in BuKG, III, p. 474 num. 422. Era già seniore, per lo meno, nel 1569: Crollanza, *Storia del contado di Chiavenna*, 1870, p. 198 n. 1.

¹⁹⁹⁶ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 122, 146.

¹⁹⁹⁷ Sondrio, 8 giugno 1617, BGE, *Manuscripts français*, 422, c. 145r.

¹⁹⁹⁸ ASGR, B 721, p. 206.

¹⁹⁹⁹ Zucchini, *Riforma e società*, pp. 45 n. 98, 94.

²⁰⁰⁰ E verosimilmente fratelli dell'Augusto citato in VPNi, p. 100.

²⁰⁰¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 125, 114.

²⁰⁰² Palazzi Travelli, *Riformati, cattolici*, p. 154.

²⁰⁰³ Zucchini, *Riforma e società*, p. 46 e n. 100.

è la stessa anche in quelle chiese dove, complice l'assenza di casati nobiliari residenti passati alla nuova fede, le famiglie primatizie furono d'origine borghese: i Monzio sedettero quasi ininterrottamente nel concistoro di Brusio tra il 1592 e il 1620; i Chiesa paiono (per i documenti di cui disponiamo) sempre rappresentati nel collegio di Chiesa Valmalenco.²⁰⁰⁴ La presenza di certi casati diviene però, se possibile, ancora più prominente allorché si tenti di guardare – quando le genealogie note lo permettono – anche ai legami per via collaterale e/o femminile. Ulisse Martinengo, ad esempio, ebbe presto per collega a Sondrio Prospero Paravicini, marito di sua sorella Ortensia, già vedova di Ercole Salice,²⁰⁰⁵ e sarà seguito nel 1612 da un suo nipote, Ulisse Paravicini.²⁰⁰⁶ Anche Ercole Salice, a Chiavenna, sarà affiancato da due nipoti, il già ricordato Giovanni Antonio Pero²⁰⁰⁷ e suo fratello Giovanni Battista²⁰⁰⁸ (quest'ultimo rientra del resto nel resto nei seniori “abituali” segnalati da Fasciati «fin l'a. 1600»).²⁰⁰⁹ Vi è un ulteriore livello operante nei concistori retici che non è possibile indagare partendo dalle mere genealogie e che però va tenuto ben presente: l'elezione di famigli, clienti, collaboratori, uomini di fiducia. Basti qui ricordare che Francesco Negri, eletto in collegio dopo essere stato uno dei principali oppositori del potente ministro ancora regnante (Mainardo), era legato a doppio filo con Ercole Salice, col quale collaborò, anche in funzione segretariali, per gestire questioni connesse al governo della chiesa come la raccomandazione a Zurigo di giovani evangelici meritevoli di ricevere una borsa di studio.²⁰¹⁰

ii. *Dissidenza e concistori*. Il caso di Francesco Negri è emblematico della forte convinzione (pazienza se naïve) a lungo propria di vari evangelici retici che si potesse vivere nella stessa chiesa pur non condividendo le medesime convinzioni teologiche. Ciò era frutto, per gli esuli, delle esperienze peninsulari, ma si sposava in Rezia con le ambizioni – diverse nei presupposti ma non negli esiti – di poter organizzare la vita cristiana attraverso chiese di villaggio autonome e concentrate più sull'ortoprassi che sull'ortodossia, o per lo meno su un'ortodossia minima, non volta a costruire sistemi ma a evidenziare un nucleo di credenze fondamentali da tutti condiviso. L'imporsi di modelli concentrati piuttosto sulla dimensione teologica dell'appartenenza ecclesiale provocò reazioni che, nel caso degli anabattisti, volle dire spesso lasciare la regione (di propria volontà o perché espulsi): fughe in massa però non si ebbero e non mancarono neppure i casi – Renato è quello più lampante – di chi, dopo essersi allontanato, decise di tornare. Questa opposizione insomma non morì, né rinunciò ai propri convincimenti (come scoprì Lentolo un quindicennio dopo), ma si adattò alla nuova situazione.

²⁰⁰⁴ Per Brusio si veda APRB, libro 4, cc. 19r-21; per i Chiesa si rimanda al prezioso lavoro di Masa, *Fra curati cattolici, passim*. Non si è saputo trovare notizie sui Romerio e Battista Scaramuzza che servivano contemporaneamente come seniori a Tirano nel 1612. Uno Scaramuzza vi era già diacono nel 1604: Zala, *Da Santa Maria della Sanitate*, p. 286 n. 416.

²⁰⁰⁵ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 97 n. 53; Bonorand, *Reformatorsche Emigration*, pp. 80, 84.

²⁰⁰⁶ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 97 n. 54.

²⁰⁰⁷ Zucchini, *Riforma e società*, p. 94.

²⁰⁰⁸ Zucchini, *Riforma e società*, p. 79 e n. 24; ma cfr. BuKG, III, *ad indicem*.

²⁰⁰⁹ Sarà seguito da un figlio, o nipote, Niccolò: ASGR, B 721, p. 206.

²⁰¹⁰ La lettera di Salice ai «præfecti» dello zurigano Collegium Carolinum al fine di perorare la causa del figlio di «Bernardinus pesclaviensis, qui ministerium evangelicum in montano quodam viculo paupere quidem illo nunc exercet» (Chiavenna, 24 aprile 1561, StZA, E II 380, c. 725) è di mano di Negri.

Soffermarsi un momento su tale resistenza – che si manifestò in due forme in particolare – non solo permette di guardare ai “conflitti” interni delle chiese italofone da una prospettiva diversa, ma aiuta a inquadrare da un altro punto di vista quale fu il ruolo dei concistori.

La forma di resistenza più semplice e immediata fu quella di astenersi dal partecipare alla vita della chiesa. Espressioni embrionali – e però dalla lunga ombra – si verificarono già ai tempi della crisi renatiana quando la rottura definitiva tra i tre contendenti si ebbe nel momento in cui «uno non voleva andar a la predica de l'altro».²⁰¹¹ Delle potenziali implicazioni teologiche di simili scelte si trova ancora traccia nella *Politia ecclesiastica* di Brusio (mentre se ne tace, da quanto possiamo dedurre almeno grazie ai catechismi e ad altri scritti, dai primi ordinamenti delle chiese retiche). Il fatto che seniori e diaconi non dovessero gestire autonomamente i casi di «chi non frequenta le prediche et i catechismi, e chi non vi manda i figlioli, né mai i famiglii, e le fantesche» ma «avisare il Ministro»²⁰¹² mostra con grande chiarezza come ci si potesse aspettare che dietro tali rifiuti si celasse una valenza dottrinale. Lo stesso dicasi per l'ordine fatto al collegio di avvertire il pastore circa chi disertasse le «Congregazioni pubbliche», quelle occasioni cioè dove si discutevano assieme questioni di rilevanza per la chiesa (§ 4.II.); l'assenza, parrebbe, implicava un rifiuto chiaro, per quanto afono, delle legittimità di quella istituzione da parte però di uomini e donne che al contempo non avevano intenzione di tornare al cattolicesimo. Si trattava comunque, in un caso o nell'altro, di una forma di resistenza passiva, capace di negare, o almeno contestare, degli esiti, non di opporre un modello di chiesa a un altro. Se si vuole, del resto, esso era anche un modello che serviva a evitare uno scontro che, dati i numeri e la legislazione vigente, li avrebbe sicuramente visti uscire perdenti.

Opposizione ben diversa, in quanto attiva, fu quella che prevedeva di smettere di partecipare alla vita di una congregazione per prendere parte a quella di un'altra. L'esempio paradigmatico è ancora una volta quello di Francesco Negri il quale, perduta la battaglia con Mainardo, lasciò Chiavenna (e la chiesa che aveva partecipato a fondare) per trasferirsi a Tirano, con una decisione che non è altrimenti spiegabile in nessun'altra ragione quando ci si avveda di come, nel primo borgo, egli era persona stimatissima, gestiva una scuola oramai famosa, aveva addirittura da poco comprato casa.²⁰¹³ Se egli scelse Tirano fu presumibilmente per due ragioni. Da una parte, la comunità era stata a lungo un centro “radicale” dove l'opposizione a costoro fu, da quanto ci è dato sapere, particolarmente blanda.²⁰¹⁴ Dall'altra, ed è però la motivazione principale, essa non era servita al tempo da un ministro stabile: se ne occupava Giulio Della Rovere, residente però a Poschiavo e costretto pertanto a delegare il maneggio quotidiano. Tutto ci lascia supporre che quel vuoto venne occupato dal locale concistoro.

Comunque, il valore di critica aperta *ad personam ipsius ministri* che implicava la partecipazione a una predica d'altri è provato al di là di ogni esitazione dall'atteggiamento, non di un eretico, di un ortodosso quale Girolamo Zanchi. Costui, si lamentò la sua congregazione, «in disprezzare il ministerio

²⁰¹¹ Renato, *Opere*, p. 233.

²⁰¹² APRB, libro 4, c. 7r.

²⁰¹³ Giorgetta, *Francesco Negri a Chiavenna*, pp. 38-46 (p. 45 n. 35 per la casa finalmente acquistata nel 1552 dopo essere stato lungamente in affitto).

²⁰¹⁴ Cfr. Stella, *Anabattismo e antitrinitarismo*, pp. 56-58.

de messer Simone et abbattimento delli altri della parte soa con lassare le prediche de messer Simone et andarsene a Meso od altrove».²⁰¹⁵ La domenica quindi Zanchi, invece di ascoltare il sermone del collega da lui deplorato, preferiva lasciare Chiavenna e recarsi ad ascoltare la predica altrove (in particolare a Mese o, deduciamo da un altro punto del documento, a Piuro).²⁰¹⁶ Del passo sono da sottolineare l'affermazione che questo fosse un atto palese di sfida, spregio e avversione («in disprezzare il ministerio de messer Simone») e che questo gesto non potesse venire frainteso ma risultasse immediatamente e incontrovertibilmente percepito come tale non solo e non tanto dal ministro casertano, ma dai semplici fedeli che, dal gesto, erano scossi («et abbattimento delli altri della parte soa»). Se ciò era il caso a Chiavenna è perché – si è visto con Negri ma si avrà modo di menzionare svariati altri esempi – quella congregazione aveva già conosciuto e continuerà a conoscere simili allontanamenti di uomini e donne che non condividevano le scelte di Mainardo e il modello ecclesiastico da lui imposto.

Se i ministri erano la causa per lasciare una chiesa non lo erano per sceglierne una nuova, o smisero di esserlo quasi subito, allorché il sinodo retico iniziò a esaminare pastori dubbi e a decretare sospensioni ed espulsioni (§ 2.V.). La ragione per scegliere una nuova chiesa era il suo concistoro o, meglio, la presenza di gruppi nella condizione di controllare un collegio. Un concistoro di tendenze tolleranti verso il dissenso (quando non partigiano d'esso) offriva vari vantaggi rispetto a un ministro di simili tendenze: la prima – e si ricordi giusto *en passant* che questa istituzione controllava il sistema delle collette ai bisognosi – era che al concistoro spettava buona parte del controllo della disciplina ecclesiastica e poteva quindi influenzare direttamente processi di ammenda, di sospensione e scomunica. Esso poi era nella condizione di guidare l'elezione di un pastore dalle idee prossime (e di sorvegliarne l'operato); così facendo, fra l'altro, ne legittimava e formalizzava l'attività. Infine, non vi era modo di colpire un concistoro nella sua interezza: si poteva votare la deposizione di un suo membro, o il sinodo di Coira poteva chiamare qualcuno a venire interrogato, ma costui era facilmente sostituibile con qualcun altro – un parente, un familiare, un amico, un cliente – dalle stesse idee.

Un ottimo esempio di questa situazione fu Piuro. Qui confluirono, verrebbe da dire in massa, i dissidenti non solo della chiesa di Chiavenna, ma di tutta la regione.²⁰¹⁷ Come noto, Scipione Lentolo tentò di censurare la congregazione ma, per farlo, fu costretto a sollecitare l'intervento del sinodo, che portò alla sospensione del ministro e alla scomunica di vari membri, tra cui Nicolò Camogli.²⁰¹⁸ Egli non poté però evitare che costui, una volta riammesso, continuasse a servire come seniore.²⁰¹⁹ Disposizioni come quelle di Brusio mostrano come agli scomunicati il collegio dovesse essere precluso, ma erano le singole chiese a fare le regole, e le eccezioni.

²⁰¹⁵ Zucchini, *Riforma e società*, p. 64.

²⁰¹⁶ Zucchini, *Riforma e società*, p. 64-65.

²⁰¹⁷ Basti qui ricordare giusto i casi dei trasferimenti da Chiavenna a Piuro dei noti Filippo Valentini, Giovanni Battista Bovio, Giovanni Bergamozzi e Pietro Giovanni Biancolini. Per questo mondo piurasco è fondamentale l'*Introduzione* di Valerio Marchetti e Giampaolo Zucchini alle loro *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, pp. 11-51.

²⁰¹⁸ Per la vicenda si veda la precisa sintesi, con grandi aperture sulla chiesa di Piuro, di V. Marchetti, *Nicolò Camogli*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, ad vocem.

²⁰¹⁹ Crollalanza, *Storia del contado di Chiavenna*, 1870, p. 226.

Il borgo di Caspano fu, già dagli anni '40, un centro di insindacabile importanza per il radicalismo retico; ciò si dovette alla presenza di una personalità come Camillo Renato ma, più ancora, all'adesione alle sue idee, e a quelle di altri riformatori radicali (basileesi in particolare), della ricca e prestigiosa famiglia Paravicini (che prese in casa il siciliano, e gli diede lavoro come precettore). Lo schierarsi pieno e inesitato di costoro con le nuove idee, e il loro ruolo nella vita della locale chiesa protestante, furono tali che, nel suo primo decennio, il casato diede addirittura due ministri alla congregazione, un fatto senza paragoni nel paesaggio religioso coevo dell'intera Rezia italofona. Dopo la crisi renatiana – che per Caspano volle dire anche l'esame da parte del sinodo retico di un suo ministro Gian Andrea Paravicini – la famiglia non diede più pastori, ma non per questo smise di partecipare alle sorti della congregazione: suoi membri, mostrano tutti i dati in nostro possesso, sedettero in continuazione nel concistoro locale.²⁰²⁰ È solo così allora che si comprende come mai Renato, tornato in Rezia dopo l'espulsione, poté tornare a Caspano (e nella sede estiva di Traona) e vivervi indisturbato dalle autorità politiche e religiose valtellinesi e grigione: perché protetto dal potere esercitato dai Paravicini e come signori temporali e, più ancora, come membri del collegio della chiesa locale. Quel poco che ci è sopravvissuto tra gli scritti del siciliano dopo il ritorno non lascia comunque dubbi sul fatto che egli non avesse rinunciato alle proprie idee, eppure non disponiamo di *alcuna* lamentela al riguardo e questo sebbene, a Caspano, egli continuò a partecipare attivamente alla vita della chiesa, avendo l'accortezza di non farsi vedere, e sentire, fuori dal borgo.²⁰²¹ Assai significative a questo riguardo sono le righe dedicate a Caspano e alla sua congregazione nella *Topographica Descriptio* di Campell. Ancora nel 1573 l'engadinese riteneva la congregazione – una chiesa perfettamente legale, con un ministro addirittura registrato presso il sinodo retico – sospetta;²⁰²² eppure l'engadinese, al tempo addirittura *minister synodi*, non era evidentemente nella condizione di verificare se quei sospetti fossero fondati né, tanto meno, di intervenire per correggerli. A favorire Caspano fu quasi certamente la sua posizione defilata che dovette rendere più complesso la partecipazione casuale di altri protestanti alla vita della chiesa. Non capitò lo stesso a Piuro.

Caspano permette però di fare un'ultima considerazione. I Paravicini infatti furono una di quelle grandi famiglie locali che, con gli ultimi decenni del secolo, diedero giovani da preparare al pastoralato (§ 3.I.iii.). Questo movimento, quando visto alla luce delle vicende dei concistori, assume forse un'ulteriore dimensione: superare difficoltà e tensioni nel rapporto tra queste due entità attraverso i ministri che fossero, di fatto, espressione dello stesso concistoro, condividendo cioè con seniori e diaconi la medesima estrazione, i medesimi legami personali, la medesima idea di chiesa.

iii. *La scomunica*. Che non potessero esistere chiese visibili senza la «disciplina Ecclesiastica» è fatto su cui concordavano tutti i protestanti italofoni, anche tra coloro, come Francesco Stancaro, che

²⁰²⁰ Come mostrano, ad esempio, i due documenti del 1605 e 1612 su cui si è indugiato nel precedente paragrafo.

²⁰²¹ Zuliani, *Un carme di Camillo Renato*, pp. 1100-1136.

²⁰²² «et porro in meridiem vallis Caspani etiam diu jam evangelica fuit ecclesia, quae tamen aliquantum temporis non suspicionem rebaptizatorum insaniae caruit», Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, p. 427.

appartenevano ai cosiddetti radicali (§ 2.I.). È un aspetto, sia detto per inciso, che conferma la vocazione ecclesiale di un movimento che troppo frettolosamente si è visto, e indagato, come solo teologico. In cosa consistesse esattamente tale «disciplina Ecclesiastica» fu invece questione assai più dibattuta. Un altro “radicale” come Florio, descrivendo al suo interlocutore cattolico la chiesa di Soglio, gli scriveva «Vedrai la disciplina ecclesiastica introdotta e usata a punto come che da Christo in San Mat. c. 18 è stata ordinata, e ne la chiesa de Corinchi usata».²⁰²³ Che Florio citasse Matteo, interpretato alla luce della prima lettera ai Corinzi non era casuale, ma frutto di precisa riflessione: il lungo capitolo matteoano infatti contiene due passaggi di non immediata integrazione quali l'ordine, dopo tre ammonizioni, di trattare un fratello «come un pagano o pubblicano» (15-18) e l'invito fatto da Gesù a perdonare il fratello «non fino a sette volte», ma «fino a settanta volte sette (21-22). Paolo – che prescriveva di non «mescolarvi con chi si dice fratello, ed è impudico o avaro o idolatra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme» (5,10-11) – non lasciava così dubbi su quale dei due versi riteneva andasse preferito per i cristiani radunati in una chiesa. Da qui si traeva giustificazione per la logica conseguenza di tali disposizioni: non solo la necessità ma anzi l'urgenza di *scomunicare* il fratello incorreggibile, dividendosi da esso, pur rimanendo quindi aperti al suo ravvedimento e quindi alla possibilità di perdonarlo. La forma visibile di questa condizione era l'esclusione del fratello dalla cena e l'obbligo degli altri fedeli di non aver con lui alcun rapporto.

Pur ritenuta necessaria da tutti la disciplina ecclesiastica, e in particolare la conseguente privazione della cena, lasciò molti esuli interdetti, quasi imbarazzati, almeno in un primo momento. Vergerio, trattando di Ginevra, narrava che «et poi se sono pertinaci, si privano della participatione della Cena del Signore quelli che in alcun atto o parola dimostrano di havere altra fede di quella che li ministri insegnano»;²⁰²⁴ sentendo però il bisogno di precisare subito dopo «Fate conto che questa sia la Inquisitione di Spagna, di Franza et d'Italia. Ma udite la differentia, che è di questa a quella: quella fa sommo rigore et crudeltà et castiga con peggioni, con Gallere, con fuoco tutti quelli che confessano la pura dottrina de Iesu Christo, et che gli Apostoli hanno insegnato, et questa usando l'autorità dello Evangelio con carità et dolcezza cerca di guadagnare la gente alla verità et cavarla fuor degli errori».²⁰²⁵ Cermenati riconobbe invece che l'intera operazione, per quanto necessaria, avveniva «con dogliose lachrime» e poteva essere giustificata solo perché faceva in modo «ch'el resto del corpo si conservasse».²⁰²⁶ Alcuni ministri, anche col passare degli anni, mostrarono ben altra sicurezza,

²⁰²³ Florio, *Apologia*, c. 70v. Ma cfr. anche «La vera chiesa, per conchiuderla in poche parole, e quella che ha la pura predicazione de la parola di Dio senza forestieri comenti, l'administrazione pura di quei soli sacramenti che Christo ci ha lasciati, la disciplina ecclesiastica con quella forma d'escomunicazione che da Christo ci è prescritta in San Mattheo e l'invocazione di Christo solo in tutte le sue bisogne. Queste quatro cose si mantennero ne la chiesa per tutto il tempo degli Apostoli, e qualche diecina d'anni dopo, perciò quella sarà sempre la vera chiesa dove si fatta cose si troveranno, et falsa quella che non l'harà», *ivi*, cc. 32v-33r.

²⁰²⁴ Vergerio, *Epistola*, p. 8

²⁰²⁵ Vergerio, *Epistola*, pp. 8-9.

²⁰²⁶ «già sarebbero quelle chiese disunite, et infermate a morte, ma come esperti combattitori et accorti medici della medicina spirituale adoprarono il ferro della scomunica, levando i corrotti et putridi membri con dogliose lachrime, acciò ch'el resto del corpo si conservasse», Cermenati, *De gli autori, et compositori*, c. 5r.

ricordando a tutti che si trattava di un dovere sacro, intrinseco di chi era pastore di anime.²⁰²⁷ Dalle congregazioni si levò invece la voce, inascoltato, di chi avrebbe voluto dar peso soprattutto agli atri versetti tramandati da Matteo: «Cristo perdonava e non puniva l'error perdonato, e il simile gli apostoli a sua imitazione».²⁰²⁸

Forse anche per gestire questo generale imbarazzo si sviluppò in realtà una doppia forma di scomunica: quella per così dire normale, cui rimase anche il nome originale, e la cosiddetta «delibera al diavolo», l'abbandono cioè del peccatore ostinato al suo destino di perdizione, «esclude[ndolo] dal numero dei fratelli della chiesa».²⁰²⁹ Per arrivare alla seconda si doveva aver perso ogni speranza che il peccatore potesse ravvedersi. Le chiese retiche comunque, almeno a giudicare da quanto ci è giunto, furono assai poche nel commutare questa forma di esclusione estrema. A differenza di quella dedicata agli scomunicati, la pagina nel *libro della chiesa* di Brusio preposta ad annotare i «Deliberati al diavolo» rimase vuota.²⁰³⁰ Neanche la scomunica, a dire il vero, sembra essere stata pratica con grande frequenza, almeno nel paese della Val Poschiavo: qui venne di fatto riservata a fedeli apostati «fin a tanto che si emenda e viene a penitentia».²⁰³¹ Il processo che portava alla scomunica era tutto fuorché immediato: per arrivarci il peccatore era infatti ammonito tre volte dal collegio ed era quindi tenuto a «fare emenda publica» in chiesa.²⁰³² Di questi procedimenti disciplinari, al contrario, il registro concistoriale abbonda.²⁰³³

Se col finire del secolo le scomuniche divennero rare, non era stato sempre così, come sa sin troppo bene chi studia le vicende dei radicali. È importante rendersi conto di cosa ciò implicava per il fedele che vi fosse incappato. La decisione, anzitutto, veniva comunicata alla congregazione dal ministro «in pulpito doppio predica», lo stesso si sarebbe fatto se il confratello si fosse riconciliato.²⁰³⁴ Tutti dovevano essere informati in quanto, rispetto allo scomunicato,

niuno dei fratelli [o sorelle] della chiesa converserà con lui, non caminerà, mangerà, bevverà, farà oratione, lo saluterà, né negotiarà con lui, se non quanto sia ispediente (come ciò dirà al Ministro e collegio) per essortarlo e per convertirlo o per suoi negotii et affari necessari, con dimandargli il suo, ch'ei gli devve, o per comprarsi et accordarsi chi altrimenti converserà o

²⁰²⁷ Cfr. «Ad sincerum verbi ministerium non sufficit purum et sincerum verbum docere, sed hoc quoque requiritur, ut cum in ecclesia pravae doctrinae assertores irrepserint, ut seductores et hi a quibus cavendum sit, omnino traducantur», Conradi, *In Apocalypsim*, pp. 51-52.

²⁰²⁸ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 644.

²⁰²⁹ APRB, libro 4, c. 8v. Ma cfr. già Florio «Adunque color che vogliano esser tenuti ed ubbiditi per veri pastori et ministri del Signore [...] con il fulgore de la scomunica leghino e dieno in podestà del diavolo gl'ostinati e contradicenti», Florio, *Apologia*, cc. 30v-31r. Si noti come a Soglio, a questa altezza, il concistoro non aveva ancora avvocato a sé queste competenze.

²⁰³⁰ APRB, libro 4, c. 72r.

²⁰³¹ APRB, libro 4, cc. 69r-69v.

²⁰³² APRB, libro 4, c. 12r.

²⁰³³ APRB, libro 4, cc. 75r-110v.

²⁰³⁴ APRB, libro 4, c. 8r. Non si è stati capaci di verificare se il suggerimento avanzato da Celsi, «E qui vorrei sapere qual chiesa de le vicine ha fatto mai officio, come converrebbe, scomunicando alcuno, di notificarlo a questa, acciò che ella ancora lo conoscesse per tale» (*In haereticis coercendis quatenus*, p. 640), sia stato accolto o meno.

farà doppo tre correctioni faccia emenda publica, e se perseverà si servi secondo che bisognerà e sarà ispediente l'ordine e corso delle correctioni e delle pene poste di sopra, e specialmente se partecipasse istesso eccesso o lo defendesse, o ve lo favorisse.²⁰³⁵

A Piuro, dove si era abbattuta tutta una serie di scomuniche decretate dal sinodo di Coira, si scriveva così «E mi par ben veramente esser tornato nel papato, poi che a gli scomunicati non si può parlare».²⁰³⁶ In effetti, i trasgressori erano stati allora severamente censurati.²⁰³⁷ Sempre a conferma della durezza delle disposizioni attuante contro quelli di Piuro e sodali (quasi certamente più rigorose ancora di quanto ordinato da Gaffori, trent'anni dopo), sempre Celsi (o chi per lo lui) scriveva che «se bene non è lecito per la parola di Dio l'aver stretta conversazion con gli scomunicati, non si dee però per questo mancar di far loro ogni amorevole officio».²⁰³⁸ Comunque, a Brusio, nel 1592, si ammetteva come eccezione alla regola sopra riportata il nucleo dei conviventi: «La moglie, i figliuoli, servitori, fantesche et altri habitanti in casa sua, e suoi soggetti e massari, non sono tenuti a non salutarlo, parlargli, mangiare, bere, conversare e negoziare con lui, anzi ciò ponno fare».²⁰³⁹ Come comprensibile in un contesto in cui ci si augurava che il fratello scomunicato potesse pentirsi la sua esclusione dai sacramenti non comportava il suo bando dal *sermone*, pur escludendolo (come i simpatizzanti e i curiosi) dalle preghiere comunitarie: «possì essere presente alla predica, ma non all'oratione commune avanti e doppo la predica fatte dal Ministro, di che saranno avertiti i seniori, e subito gli diranno che esca, e se sia bisogno ad alta voce sì che il Ministro senta, preghi però per lui ogni volta nominatamente il Ministro».²⁰⁴⁰ In «articolo di morte» gli scomunicati – e viene da domandarsi se ciò valeva anche per apostati – venivano visitati un'ultima volta dal ministro affinché potessero riconciliarsi.²⁰⁴¹ Così non fosse stato, la separazione valeva anche nella morte: «e questo farà fare il colegio se cotale morto non si sarà imbratato nella superstitione et abhominacione de' papisti» (indizio quindi che tentativi di convertire gli apostati se ne facessero) «gli faranno la sepoltura, e ve lo portaranno, e lo sepoliranno più lontano che si potrà dalli altri fideli».²⁰⁴²

4.III. Una società nuova

Riformare la vita cristiana, come ritenevano di stare facendo i protestanti italo-foni retici, implicava l'ambizione, quando non l'aspettativa, di cambiare anche la società. Non mancarono coloro i quali che si dissero certi d'esserci riusciti, come ad esempio Vergerio che, nel 1554, a neanche un decennio dalla nascita delle prime chiese visibili, annunciava al mondo che «siccome ne abbiamo anche

²⁰³⁵ APRB, libro 4, cc. 8v-9r

²⁰³⁶ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 641

²⁰³⁷ Cfr. Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 640.

²⁰³⁸ Celsi, *In haereticis coercendis quatenus*, p. 641

²⁰³⁹ APRB, libro 4, c. 9r.

²⁰⁴⁰ APRB, libro 4, c. 9r.

²⁰⁴¹ APRB, libro 4, cc. 9r-9v.

²⁰⁴² APRB, libro 4, c. 9v.

molte altre [spese] al culto et governo della vita civile appartenenti tolte vie, tra le altre, le immoderate spese del vestire et degli ornamenti negli huomini, et nelle donne le spese di banchetti, et di conviti superflui, le spese et le pazzie di carnevali, et di balli et altre simili, et non facciamo altro che pregare l'eterno padre». ²⁰⁴³ Le cose non stavano così, e ci sarebbe molto da dire sull'aspettativa di una rivoluzione per mera rimozione, e però le affermazioni di qualcuno come l'istriano – ex-vescovo, ex-nunzio, ex-cortigiano, non certo uno sprovveduto ma anzi, per dirla con Machiavelli, uomo che *aveva pisciato in tanta neve* – costringono a riflettere sull'attesa sicura, neanche la speranza, condivisa da non pochi che quella trasformazione fosse certa, oltre che destinata a durare. Le parole di Vergerio sono significative anche perché l'esule era recidivo: già nel 1549, immediatamente dopo aver varcato la frontiera, egli aveva dato per certo, redigendo un catechismo, che una simile mutazione dei comportamenti fosse avvenuta tra i fedeli convertiti dall'Evangelio. Una ristampa emendata di quel medesimo testo, uscita l'anno dopo, mostra due cose: la durezza della scoperta della realtà delle cose e al contempo, quando si soffermi sul volume del 1549, l'intima convinzione dell'autore che abbracciare con sincerità la Riforma in un contesto in cui la si potesse vivere liberamente e alla luce del sole fosse condizione sufficiente per costruire la Gerusalemme in terra. ²⁰⁴⁴ Non si comprenderebbe la *naïveté* di Vergerio se non ci si accorgesse che egli condivideva un'aspettativa assai più diffusa, d'origine peninsulare. Ce ne rimane ampia traccia, sebbene nella forma della speranza delusa, della rabbia per la propria passata ingenuità. Valga un esempio per tutti: «fui sforzato partirmi de Italia – dichiarava icasticamente Pietro Bresciani in una sua deposizione al Sant'Uffizio bolognese – et andar a Chiavena, terra de Grisoni, pensandomi di trovar *un paradiso de costumi* et fede». ²⁰⁴⁵ Inutile dire che così non fu; né, se si perdona l'antropologia pessimista di chi scrive, non poteva non essere. Pochi anni dopo, nel 1557, Michelangelo Florio mostrava, se non scetticismo, almeno maggior realismo, allorché trattando degli effetti della nuova fede sui costumi dei suoi parrocchiani, ammetteva che «se non tutti in gran parte almeno se ne vede il frutto». ²⁰⁴⁶ L'esule fiorentino però, che prima di arrivare in Rezia, era a lungo vissuto in un paese come l'Inghilterra che aveva abbracciato la Riforma, e vi era stato ministro: se non aveva assistito a una trasformazione radicale della vita quotidiana laggiù, ben più difficilmente se la poteva aspettare in un luogo dove il potere politico non s'era schierato senza se e senza ma per la nuova fede, solo una minoranza l'aveva accolta e si scontrava così con una maggioranza immobile nelle proprie pregresse abitudini.

Ferma restando l'ambizione dei riformati è necessario ricordarsi, al momento di studiare i loro tentativi, dei diversi livelli che la trasformazione della vita comunitaria implicava e che non vanno tra loro confusi anche perché, sebbene interconnessi, non erano tra loro concatenati: la riforma dei

²⁰⁴³ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [E6]v-[E7]r.

²⁰⁴⁴ Zuliani, *Un catechismo perduto e ritrovato*, pp. 463-497.

²⁰⁴⁵ Costituto di Pietro Brescia, Bologna, 18 gennaio 1552, Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 413. Si cfr. però anche le aspettative (rivolte all'Italia) di un esule non certo inconsapevole come Giulio da Milano: «Se gli nostri Italiani si congregassero, si unissero, et si riscaldassero in un corpo regolato secondo la parola di Dio la fede s'infiammarebbe l'uni co 'l suo esempio provocarebbe l'altro al martirio, il culto di Dio sarebbe purgato, ne l'opre si vederebbe la misericordia, et ne costumi la disciplina», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 77.

²⁰⁴⁶ Florio, *Apologia*, c. 70r.

costumi dei singoli, quindi il cambiamento dei meccanismi propri dei rapporti interpersonali, infine il mutamento della struttura stessa della società. Se nel primo caso si tratta di guardare alle vite dei soli riformati già nel secondo si è costretti a domandarsi se il cambiamento fu generale, o piuttosto diversificato in virtù della fede degli interessanti, mentre per il terzo, dato il numero ristretto di zone dove la Riforma fu maggioranza assoluta, ciò implica guardare alla società valligiana nel suo complesso. Una rivoluzione completa non si ebbe, eppure su singole questioni la novità portata dai protestanti ebbe ripercussioni valide per tutti, anche per chi mai avrebbe voluto avere a che fare con loro e con le loro chiese.

i. *Costumi e morale*. Per avere un'idea del genere di comportamento che ci si aspettava da un riformato degno di questo nome si può guardare alla lunga serie di ragioni sufficienti a precludere a qualcuno la cooptazione nel concistoro di Brusio. Al di là di una manciata di ragioni meramente religiose (tutte riconducibili all'aver seguito con profitto il catechismo) e a questioni di rapporti coi cattolici, esse riguardavano tutte il costume e la morale:

chi non sa il padre nostro, il Credo, la legge del Decalogo e sia instrutto nella fede e Religione Evangelica, né contra li Canoni dell'Apostolo, come è chi ha la moglie infidele, la moglie dishonesta, i figlioli non soggetti, non disciplina i figlioli, chi ha maridato figlioli o figliole con persone d'altra religione; chi è scandaloso, come chi s'imbriacca, frequenta la taverna, è giocatore, bestemmiatore, idolatro, chi ha apostato dalla vera religione, chi è indevoto, usurario, incontenente, libidinoso, fornicatore, adultero, infamatore, fraudolente, testimonio falso, castigato dal Magistrato nella vita, chi è tenuto infame, e dishonesto e sboccato nel parlare, di niuna gravità, leggiero e colerico, bestiale, crudele verso i poveri, chi non ha giudizio, chi fa ingiuria ad altri con parole e coi fatti, batte, ferisce, o è homicida publico, e detrattore, mormoratore, mette male fra altri, chi si dà ad arti illecite, chi è ruffiano di donne, o di Magistrato publico.²⁰⁴⁷

Le parti, frammentarie, delle registrazioni concistoriali presenti nella *Politia ecclesiastica* di Brusio permettono un primo confronto tra queste norme generali e la vita quotidiana almeno di quella comunità della Val Poschiavo. Fatti salvi rari occasioni casi di «fornicatione» e, più abbondanti, episodi di deviazione legate all'incontro coi cattolici (la partecipazione cioè a funerali e matrimoni) a dominare sono anzitutto i casi di «discordie e liti» che ben poco avevano a che fare con la sfera dottrinale:²⁰⁴⁸ litigi per la ristrutturazione di tetti che avrebbe coperto la «fenestra della stufia», perché qualcuno «havea detto certe parole che toccarono su l'honore di Franca sua moglie», perché ci si era sentiti truffati in un affare (e si negò che ciò fosse vero nell'uno e nell'altro caso), perché i figli di un

²⁰⁴⁷ APRB, libro 4, c. 3r.

²⁰⁴⁸ Solo per gli anni 1592-1593 esse coprono oltre dieci pagine: APRB, libro 4, cc. 150r-156r.

confratello s'erano mostrati irrispettosi.²⁰⁴⁹ I riformati non furono santi in terra, come ricordano pure le postille di Lentolo alla propria Bibbia personale,²⁰⁵⁰ e però che essi seppero vivere vite rigorose, alle volte addirittura esemplari, pare mostrarlo anche un argomento *ex silentio*: quello dell'occhiuta polemistica cattolica. Lì si poté accusare d'essere senza religione, ma non dei debosciati. Fra l'altro, tali «discordie e liti» erano affrontate dal concistoro con la precisa finalità che si giungesse a una pacificazione e che simili fatti non si ripetessero. A credere al documento parrebbe che fu così che andarono in effetti le cose. Senza idealizzare troppo è però importante avvedersi come tra costoro fosse diffusa l'ambizione, e in molti fedeli l'impegno concreto, di vivere un rinnovato cristianesimo apostolico secondo stilemi ora finalmente riportati alla luce e liberati dalle costrizioni imposte dal papato.

I modelli di comportamento cui costoro si richiamavano erano, *ça va sans dire*, anzitutto scritturistici: il decalogo, i dettami evangelici (la regola aurea su tutto), le prescrizioni paoline. Un bell'esempio di come queste diverse istanze fossero presenti ai riformati, e assieme si sommassero tra loro sino a formare un *unicum*, lo offre ancora una volta un passo dell'*Apologia* di Florio:

Con la dottrina che noi predichiamo da te chiamata heresia, noi insegniamo che Iddio solo sia adorato ed invocato per mezzo solo di Giesù Christo, che il nome suo non nominato in vano, che il giorno de la festa ordinata da lui si santifichi, che l'immagini fatte per culto e religione s'abbrucino, gettino per terra, come cose che son contro a Dio, che il padre o la madre da figliuoli, il Magistrato, il Ministro de la chiesa sia honorato dal popolo, e che non s'offenda alcuno, non col pensiero, non con i fatti, non con le parole, né in ne l'honore né in la robba, né in la persona propria e congiunta, ma che ciascuno ammi il suo prossimo come Christo ama noi.²⁰⁵¹

Erano modelli tanto evidenti per i frequentatori assidui della Scrittura (§ 4.III.v.) i cui *loci* non avevano bisogno d'essere di volta in volta ricordati – proprio come non fece Florio dando alle stampe il suo testo, esente in questo passo dagli altrimenti soliti rimandi nei *marginalia* – e sarebbe insomma ridondante insistere qui, pur con due *caveant*. Il primo è che non si giunse, complice probabilmente la polemica con gli anabattisti, a uno scritturismo assoluto, più o meno giudaizzante:²⁰⁵² non si assistette cioè né a una ripresa non filtrata delle *mitzvot* nella loro interezza, né si accolsero alla lettera prescrizioni evangeliche come il divieto di giurare (che si limitò al «giurar[e] falso scientemente et apostata»,²⁰⁵³ e si normalizzò invece effettuandolo, non più invocando i santi, ma «toccando le Scritture».²⁰⁵⁴ Il secondo è che la messa in pratica di quelle prescrizioni generali non fu insensibile alla mentalità del tempo. Così,

²⁰⁴⁹ Si vedano rispettivamente APRB, libro 4, cc. 150^v, 153^v, 154^r.

²⁰⁵⁰ Zuliani, *Experiencing Chance*, pp. 202-203.

²⁰⁵¹ Florio, *Apologia*, cc. 69^v-70^r.

²⁰⁵² «giudaizzare» è termine coevo: [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [C7]^v.

²⁰⁵³ APRB, libro 4, c. 13^r.

²⁰⁵⁴ Si vedano gli esempi in Garbellini, *Tra gli evangelici riformati*, p. 44 e Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 29.

ad esempio (e senza voler entrare nella morale sessuale, in nulla nuova o dissimile da quella dei vicini, se non nella rivalutazione del ruolo della donna nell'unione matrimoniale),²⁰⁵⁵ la nota affermazione paolina che ordinava ai figli a obbedire ai padri e ai padri di disciplinare i figli, pur non esasperandoli (*Efesini* 6,1-4), prese la forma di un invito ai primi a non essere «ribelli» e ai secondi a «percuoter[li] con la bacchetta».²⁰⁵⁶

Non tutte le prescrizioni cui erano chiamati i riformati della Rezia, del resto, erano immediatamente riconducibili a nudi passi delle Scritture, o a principi di comportamento ben noti (sebbene magari disattesi nella pratica, come il bestemmiare),²⁰⁵⁷ ma obbedivano al contrario a una morale nuova: è il caso delle proibizioni del ballo,²⁰⁵⁸ dell'ubriachezza,²⁰⁵⁹ del mangiare smodato,²⁰⁶⁰ del canto,²⁰⁶¹ delle mascherate,²⁰⁶² del vestire sfarzoso,²⁰⁶³ del gioco²⁰⁶⁴ (e dell'astrologia).²⁰⁶⁵ Si tratta, senza eccezioni, di norme d'origine ginevrina, legate all'esegesi biblica calviniana e alla disciplina ecclesiastica così come implementata dal riformatore nella città sul Lemano.²⁰⁶⁶ Parrebbe, sempre stando alle annotazioni concistoriali della *Politia ecclesiastica* di Brusio, che i protestanti italofoeni fecero proprie, di norma, queste nuove disposizioni. Le eccezioni principali si ebbero nel campo della convivialità, là dove in virtù di tradizioni e abitudini cui fu difficile rinunciare per l'essere tenute in vita dal resto della società, si punirono quelli che si chiamarono «eccessi».²⁰⁶⁷ S'è visto ad esempio come il ballo fosse

²⁰⁵⁵ Si vedano, ad esempio, la critica al concubinato («non ritroverete un solo in tutte tre le leghe, il quale viva in concubinato (che sia pubblico) et chi vi volesse vivere saria gastigato», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. B5r) e il perdurante impiego della sodomia come accusa infamante e verso cattolici e verso eterodossi: Campell, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, pp. 411-412. Cfr. poi «de sodomie (virtù cardinalesche del Papato), gl'adulterii, l'usure, e le barratterie non si conoscano» (Florio, *Apologia*, cc. 70r-70v).

²⁰⁵⁶ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 78. Cfr. anche «Non elegga del Colegio [...] chi ha [...] i figlioli non soggetti, non disciplina i figlioli», APRB, libro 4, c. 3r.

²⁰⁵⁷ «de bestemmie son gastigate», Florio, *Apologia*, c. 70r; «Non elegga del Colegio [...] bestemmiatore», APRB, libro 4, c. 3r.

²⁰⁵⁸ «tolte vie [...] le spese et le pazzie di carnevali, et di balli et altre simili», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [F6]v-[F7]r; «i balli son per terra» Florio, *Apologia*, c. 70r; «Chi farà maschare, o ballare, o farà ballare, farà emenda publica», APRB, libro 4, c. 13r.

²⁰⁵⁹ «Non elegga del Colegio [...] chi s'imbriacca, frequenta la taverna»; «Chi farà imbriaccare altri, [...] farà emenda publica e per la prima votla sarà escludo dalla sta cena, se parrà al colegio», APRB, libro 4, cc. 3r, 13r.

²⁰⁶⁰ «tolte vie [...] le spese di banchetti, et di conviti superflui», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [F6]v-[F7]r.

²⁰⁶¹ «de canzone dishoneste non s'odano», Florio, *Apologia*, cc. 70r-70v.

²⁰⁶² «tolte vie [...] le spese et le pazzie di carnevali, et di balli et altre simili», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [F6]v-[F7]r; «Chi farà maschare, o ballare, o farà ballare, farà emenda publica», APRB, libro 4, c. 13r.

²⁰⁶³ «tolte vie, tra le altre, le immoderate spese del vestire et degli ornamenti negli huomini et nelle donne», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [F6]v-[F7]r.

²⁰⁶⁴ «perché i giuochi hanno bando», Florio, *Apologia*, c. 70r; «Non elegga del Colegio [...] chi [...] è giocatore», APRB, libro 4, c. 3r.

²⁰⁶⁵ «Vae veneficis, hoc est qui magicis artibus delectantur», Conradi, *In Apocalypsim*, p. 481; «Non elegga del Colegio [...] chi si dà ad arti illecite», APRB, libro 4, c. 3r. Si cfr. però anche Astrologia: per l'opposizione si veda anche Florio, *Apologia*, c. 67v e Masa, *Fra curati cattolici*, pp. 72-73.

²⁰⁶⁶ Utile, non solo per lo specifico caso della danza, H. P. Clive, *The Calvinists and the Question of Dancing in the 16th Century*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23 (1961), pp. 296-323.

²⁰⁶⁷ APRB, libro 4, cc. 2v, 7v, 101r.

proibito anche dal testo di Brusio. L'unica annotazione al riguardo (del marzo 1593) ci mostra però come l'usanza di danzare in occasione delle nozze non venne sradicata, ma il concistoro intervenne, condannando alla «emenda publica», solo contro «Giacomo del Mello per haver ballato in sua casa nelle nozze di suo nipote tra di huomini, non già con donne».²⁰⁶⁸ Vi si tornerà ancora. Prima pare il caso di sottolineare come fu in queste norme, capaci di toccare non solo la quotidianità, ma la quotidianità del vivere collettivo – norme predicate dai pastori e messe in pratica, almeno, dai più ligi –, che si dovette sentire in modo particolarmente forte la novità rappresentata dalla Riforma in Rezia. Al contempo, per i riformati – almeno per quelli che viaggiavano, e non erano pochi – erano questi aspetti che dovettero contribuire a farli sentire parte di un altro mondo rispetto a quello di cui avevano esperienza e frequentazione quotidiana.

a. *Convivialità*. Giusto come appunto, di fronte alla severità di alcune norme appena ricordate, merita che ci si soffermi un attimo sulla convivialità permessa a, o almeno praticata da, i riformati. La preferita e meglio attestata è indubbiamente quella conviviale, di uomini e donne assieme. Non solo e non tanto abbiamo testimonianza di pranzi comuni («mi è occorso andare in casa de la detta signora Issabella et sempre vi trovava predicatori lutherani, li quali la visitavano et mangiavano con essa»),²⁰⁶⁹ ma per tutti il periodo di nostro interesse ci sono tramandati «banchetti» evidentemente festivi: dalla cena di benvenuto riservata a Vergerio al suo arrivo a Chiavenna nel 1549²⁰⁷⁰ sino alla «sera del sabato» del 18 luglio 1620, vigilia del *pogrom*, quando, a Tirano, «il Podestà haveva fatto un banchetto a molti della sua religion, per esserli nata una figlia».²⁰⁷¹ Ma merita d'essere ricordato pure un altro, questa volta un pranzo della domenica, quando «esso messer Jeronimo [Zanchi] se ne andò a Piuri a banchetto», presumibilmente presso i ricchi mercanti Lumaga, familiari di suoi moglie.²⁰⁷² Questione dirimente dovette essere, come si è visto, quella degli «eccessi» da evitare.²⁰⁷³ Se non terminati nell'ubriachezza (e nelle sregolatezze che ne conseguivano) i riformati non rifiutavano neppure il vino, con bevute più o meno pacificatrici che ci sono state tramandate anche con cattolici.²⁰⁷⁴ Lo stesso valeva per la loro frequentazione di osterie e taverne, di cui è già detto ampiamente (§ 1.II.iii.).

Una attestazione in buona parte fortuita – tramandataci ciò per un alterco che si ebbe in quell'occasione (§ 4.I.iv.) – ci mostra invece le donne riformate di Sondrio andare «in piazza per sentir

²⁰⁶⁸ APRB, libro 4, c. 81r.

²⁰⁶⁹ Costituto di Giovanni Battista Orlandi, Milano, 30 aprile 1570, ACDF, Sant'Uffizio, *Stanza Storica*, E 2-e, c. 708v.

²⁰⁷⁰ In quell'occasione, fra l'altro, Pietro Bresciani annunciò d'essersi fatto ribattezzare: «De ecclesia nostra quod tibi scribam nil habeo quod te letificet; praesentium lator statum tibi nostrae ecclesiae indicabit. Unum est quod hi qui schismatis causa fuerunt anabaptistae sunt, et quidam ex his qui Camillo viro illi etiam adhaerebant, multis audientibus, dum essemus in mensa cuiusdam nobilis viri, presente Paulo Vergerio, viro eximio et Iustinopolitano episcopo quique ad nos aufugit timore Antichristi, clara voce confessus est se noviter baptismum suscepisse et eo suscepto alium hominem nempe innovatum et spiritu Dei plenum redditum fuisse», Agostino Mainardo a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 15 maggio 1549, *BuKG*, I, p. 145 num 109.

²⁰⁷¹ Burckhardt, *Bericht*, p. 251.

²⁰⁷² Zucchini, *Riforma e società*, p. 72.

²⁰⁷³ «tolte vie [...] le spese di banchetti, et di conviti superflui», [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. [F6]v-[F7]r.

²⁰⁷⁴ Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 59-61.

li zaratani». ²⁰⁷⁵ Di questa partecipazione alla vita sulla piazza sappiamo purtroppo troppo poco; abbastanza però per ritenerla, per i riformati, pericolosa. Fu proprio durante le visite di saltimbanchi e girovaghi che alcuni riformati di Brusio non seppero trattenersi dal farsi predire il futuro da uno «strologo». La cosa si ripeté nel corso degli anni. ²⁰⁷⁶ Sempre sulla piazza, in occasione del carnevale (l'episodio venne discusso dal concistoro a marzo), pare poi che un un riformato cedette, e «[fece] maschare». ²⁰⁷⁷ Non disponiamo invece attestazioni di uomini intenti a «giuochi», severamente proibiti; si tollerava però, probabilmente in virtù della giovane età, che i ragazzi «nelle piazze e strade, o giocano o buffonanno», non però la domenica. ²⁰⁷⁸ È questa una delle poche attestazioni di cui disponiamo per interrogarci su cosa implicasse per i protestanti retici «santific[are]», come dicevano di voler fare, la domenica. ²⁰⁷⁹ Ancora una volta, l'impressione, è che si stigmatizzassero anzitutto gli eccessi: le buffonerie dei ragazzi da una parte, ma anche quell'andare alla taverna e all'osteria altrimenti comune, ²⁰⁸⁰ ma in questa occasione da evitarsi per il solito rischio dell'ubriachezza. In linea col principio anti-giudaizzante di cui si è detto non si introdusse lo *shabbat*, in particolare non si proibì il lavoro in quanto tale. ²⁰⁸¹ Due annotazioni del *libro della chiesa* di Brusio paiono rivelatrici: il 19 novembre 1592 «si scusarono di non essere convenuti alla santa cena fatta alli 9 di luglio Gioan del Dominico e suo figliolo Dominico perché quel giorno andarono a Poschiavo a compare un bue»; il 9 luglio del 1598 invece, «fece emenda dinanzi al collegio Giacomino detto il Griffio per haver carcato il suo cavallo mattina che si fece la santa cena senza riceverla». ²⁰⁸² Tutti costoro avevano lavorato di domenica, ma non vennero stigmatizzati per questo: i primi motivarono la propria assenza al collegio, il secondo no. I primi non vennero puniti, il secondo sì. Dover lavorare, si noti, non solo non era ritenuto un peccato, ma anzi una ragione valida per poter mancare alla cena.

ii. *Consanguineità*. Come scelte apparentemente limitate ai soli riformati potessero avere un impatto dirompente sulla società italoфона retica tutta è mostrato con grande chiarezza dalla questione dei gradi di parentela necessari per sposarsi. I riformati, non riconoscendo i risultati elaborati dalla canonistica cattolica e ricercando invece esempi biblici e neotestamentari, si convinsero che i gradi tradizionali fossero troppo limitativi:

²⁰⁷⁵ Palazzi Trivelli, *Riformati, cattolici*, p. 138.

²⁰⁷⁶ APRB, libro 4, cc. 14^v, 75^r, 75^v, 81^v, 83^r, 101^r.

²⁰⁷⁷ APRB, libro 4, c. 81^r.

²⁰⁷⁸ APRB, libro 4, c. 7^r.

²⁰⁷⁹ «il giorno de la festa ordinata da lui si santifichi», Florio, *Apologia*, c. 69^v.

²⁰⁸⁰ «et il colegio havrà cura di avisare il Ministro chi non frequenta le prediche et i catechismi, e chi non vi manda i figlioli, né mai i famiglii, e le fantesche, e cotali si corregeranno e se aranno in quei tempi di dominica alla taverna, o nelle piazze e strade, o giocano o buffonanno», APRB, libro 4, c. 7^r.

²⁰⁸¹ Per la discussione sulla domenica come il giorno di riposo imposto dal quarto comandamento si vedano il classico lavoro di K. L. Parker, *The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 cui è ora da affiancarsi K. J. Dieleman, *The Battle for the Sabbath in the Dutch Reformation: Devotion or Desecration?*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019 (che contiene un'analisi generale delle posizioni al riguardo dei riformati e della prima e della seconda generazione).

²⁰⁸² APRB, libro 4, cc. 109^r, 82^r.

Il nostro signore, et padre iddio – scriveva Vergerio – ha voluto esso isprimere in quali gradi a noi non sia lecito di contrazzere i matrimonii. Andate a vedere il xviii ca. del Levitico et li ritruoverete tutti. Certa cosa è che egli non prohibisse che i figliuoli di due fratelli si possano in matrimonio congiungere, et proibendo altri gradi, et proibendo questo, egli viene a concedere che una tal congiuntione et matrimonio sia lecito, et se non fosse stato lecito Iosef non harebbe tolta la sposa la virgine madre di Iesu christo, la quale era figliuola di Giacob, che era fratel di Eli padre di esso Iosef.²⁰⁸³

I matrimoni tra cugini più prossimi del quarto grado erano assai comuni nel territorio dell'intera diocesi di Como; ciò si doveva alla scarsezza di partiti e, al contempo, al desiderio delle famiglie di non disperdere i limitati patrimoni – specialmente i terreni, a rischio di una pericolosa iperframmentazione in virtù del diritto anche delle figlie ad ereditare – preferendo legarli quindi a un parente collaterale.²⁰⁸⁴ Era una pratica resa possibile da matrimoni celebrati attraverso il semplice scambio delle promesse, una cerimonia che li sottraeva al controllo delle autorità ecclesiastiche e che si perpetuava grazie all'avvallo, più o meno tacito, di quelle politiche grigione, mancanti fra l'altro di tribunali matrimoniali e deleganti per queste faccende alle singole comunità di villaggio.²⁰⁸⁵ Si tratta di una situazione chiara a Vergerio e con lui, è lecito ritenere, a molti:

Et anche questo nel vostro paese è più che superfluo, perciocché le persone quivi per la maggior parte si governano secondo la dispositione della divina legge, et etiandio secondo quello che hanno ordinato le antiche leggi civili le quali non siano dalle divine difformi et queste comprendono tutti quei quadi ne quali Dio non vuole che si possa contrazzar matrimonii, et da questi i signori Grisono s'astengono senza tener conto di quegli altri impedimenti, i quai sono stati escogitati da papi che han voluto corregger le divine et le civili ordinationi per porre lacci alle conscientie et per far trazzar le persone, et essendo così che né il quarto né il terzo (anziné anche il secondo) grado non è prohibito de iure divino, né dalle civili leggi antiche essi Signori in tal gradi quando pare a loro col consiglio del magistrato contrazzeno.²⁰⁸⁶

Le cose cambiarono quando, con la *Tametsi* del 1563, il Concilio regolava l'intero processo matrimoniale ribadendo, fra l'altro, le limitazioni dei gradi di parentela e ritenendo irregolari le unioni sancite dal semplice scambio delle promesse. L'applicazione severa di queste norme sarà centrale nell'operato di presuli controriformistici e ebbe in Carlo Borromeo un suo campione. Nel pratico si ebbe quindi una stretta regolamentatrice: ciò avvenne però senza che venissero meno, nei territori di

²⁰⁸³ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. D2v.

²⁰⁸⁴ Fondamentale rimane R. Merzario, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Torino, Einaudi, 1981.

²⁰⁸⁵ Lanfranchi, *Alcune tappe*, pp. 7-8.

²⁰⁸⁶ [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, cc. Dr-Dv.

nostro interesse, quei problemi che aveva portato ad adottare le strategie matrimoniali sopra ricordate (forse – l'assenza dei libri della chiesa non ci permette di verificare l'ipotesi – furono piuttosto i protestanti che, grazie all'arrivo degli esuli dall'Italia, poterono allargare il loro bacino d'utenza e dar respiro al "paese stretto"). Divennero però fondamentali, per i cattolici, l'ottenimento di dispense, mentre le altrimenti reticenti autorità retiche sanzionarono la validità di quei matrimoni "tradizionali"; ciò voleva dire ribadire lo *status quo*,²⁰⁸⁷ ma, nel pratico, rendeva le unioni sancite da un ministro protestante (o comunque da lui poi registrare nel proprio libro della chiesa)²⁰⁸⁸ valide *ipso facto*. La legittimità del matrimonio, si ricordi, aveva certo una valenza per gli sposi, ma si rivelava centrale anche nella prospettiva dei figli venturi, i quali correvano il rischio, altrimenti, di passare per bastardi, con tutte le conseguenze legali, ed ereditarie, del caso.²⁰⁸⁹

L'impatto delle disposizioni tridentine fu immediato e vasto ma nella Rezia italoфона, a differenza di altre aree della Penisola, a preoccupare principalmente i presuli fu il timore che l'applicazione rigorosa della *Tametsi* potesse indurre a unioni con riformati, quando non a conversioni altrimenti evitabili. Già nel 1565, ad esempio, il vescovo Volpe informava Borromeo di richieste di licenze generalizzate, avanzate per la precisa ragione di non doversi sposare con protestanti: «Desiderarebbero e' Catholici de quelli lochi che s'havesse loro compassione in dar licenza contrahendo in 4° grado, che altramente, dicono, saranno sforzati mischarsi et legarsi in matrimonio con Luterani, perché Catholici fra loro sono in gran congiunti in gradi di affinità o consaguinità, di sorte che non ponno contrahere com'anco V.S. Illma vederà per l'allegata d'un predicatore, il quale è del paese».²⁰⁹⁰ La richiesta era qui avanzata nella prospettiva di un temuto restringimento ulteriore del bacino cui attingere per scegliere spose e sposi, e offre uno spunto di evidente interesse per comprendere come mai, dopo la fase di irrigidimento nei rapporti tra le due confessioni (che si ebbe proprio a questa altezza), la pratica dei matrimoni misti – molto più vantaggiosa, dati in numeri totali e percentuali, per i protestanti piuttosto che per i cattolici – riprenderà forza, sino a risultare di fatto endemica negli ultimi decenni di vita delle chiese italofone (§ 1.II.iv.). A dispetto delle tante richieste comunque Como, e più ancora Milano, si mostrarono inconvincibili. Avvedersi che i matrimoni illeciti (anche tra soli cattolici) continueranno,²⁰⁹¹ non è però spiegabile con la mera indifferenza, tutta italiana, a sottostare a ordini e regolamenti imposti e ritenuti ingiusti: sono infatti proprio le protratte e ripetute richieste di dispense (spesso generalizzate, al punto da apparirci come indulti *de facto*)²⁰⁹² a mostrarci

²⁰⁸⁷ «Di più hanno fatto un negando decreto che sia lecito a quelli che in 3° et 4° grado il poter contrahere matrimonio insieme, dirogando espressamente alla legge canonica, sforzando anco i Curati a publicarlo in mezo delle messe», Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 16 aprile 1569, *NVo*, II, pp. 68-69 num. 855.

²⁰⁸⁸ I protestanti esecravano la pratica, ma la accettavano. Cfr. § 1.IV.iii.

²⁰⁸⁹ Era, quella dei figli illegittimi, questione sentita dai protestanti: cfr. APRB, libro 4, cc. 10v («Quando s'ha a battezzare qualche creatura, vadi il padre a cercare il Ministro, se fosse bastardo quel figlio, o quella figlia, il padre faccia emenda publica»), 83r (venne costretto all'«emenda» il «1602 adì 28 novembre [...] Domenico della Zala [...] haveva commesso fornicatione et havuto un bastardo»).

²⁰⁹⁰ Antonio Volpe a Carlo Borromeo, Como, 15 febbraio 1564, *NVo*, II, p. 343 num. 701.

²⁰⁹¹ Si veda ad esempio il caso della Mesolcina studiato in di Filippo Bareggi, *Le frontiere religiose*, p. 128.

²⁰⁹² *NVo*, II, pp. 99 num. 908 (8 dicembre 1571); 100 num. 910 (3 gennaio 1572); 242 num. 1109 (18 maggio 1574); 247 num. 1115 (15 giugno 1574).

come la pratica non fu pacifica e, anzi, provocò forti esitazioni e grandi timori. Il fatto che, in virtù della legislazione grigiona, tali matrimoni erano comunque validi, basta a fugare il dubbio che le esitazioni potessero essere formali. La questione è, almeno agli occhi di chi scrive, assai semplice: la *Tametsi* rendeva peccato gli sponsali, gli sposi (specialmente se persone normali, abituate a ritenersi buoni cristiani) ne traevano vere e proprie crisi di coscienza; da cui, per l'appunto, le tante richieste dei cattolici di sanare (*ante* o *ex post*) tali unioni ora ritenute irregolari. A queste crisi i protestanti offrivano una via d'uscita che tagliava alla base ogni problema: per loro infatti essere sposati in quel modo non implicava vivere o, peggio ancora, «persevera[re] in peccato». ²⁰⁹³ La soluzione dei «senza messa» insomma non era tanto o solo di tipo legale ²⁰⁹⁴ o formale, ma psicologica e spirituale: riconosceva che quelle unioni erano in tutto cristiane, rifiutandone la «peccaminazione» imposta dalle autorità cattoliche (che comunque, quando proiettata al passato, avrebbe fatto di tutti o quasi i locali degli illegittimi o dei peccatori). Significativamente, se le soluzioni proposte da parte cattolica per gli irregolari furono spesso quelle della continenza, nella polemica confessionale si iniziarono allora a indicare i protestanti come gente incapace di sottrarsi ai richiami della carne. ²⁰⁹⁵

Un ultimo aspetto merita d'essere fatto presente perché assai significativo: la totale mancanza di indulgenza, da parte protestante, per le difficoltà dei loro vicini quando si trattò di ottenimento di dispense. Nel 1581 il tiranese Lodovico Piccapedra si recò a Milano con una lettera commendatizia del parroco cattolico di Villa, lo faceva nella speranza di poter finalmente ottenere, dopo molto chiedere, un dispensa che gli permettesse di sposarsi a dispetto di un «terzo di affinità». ²⁰⁹⁶ A muovere Lodovico – scriveva il sacerdote – era «il pericolo grande della sposa» promessa, una riformata che «sta nelle mani de suoi parenti heretici, quali non hanno piacere che costui la piglia per moglie per poterla maritare tra loro». Piccapedra era un cattolico specchiato, tanto da essere «deputato alla fabrica della Madonna de Tirano», eppure in tutte le lettere che trattano della vicenda è palese la sua frustrazione ²⁰⁹⁷ per le difficoltà che gli imponevano le autorità ecclesiastiche nell'accordargli una dispensa che il suo parroco

²⁰⁹³ Si cfr. quanto detto, subito dopo aver parlato dei rischi che i cattolici corrono di diventare riformati, «Et tra gli altri mi è stato parlato di due che, fattasi la promessa di congiungersi in matrimonio et dopo scopertasi affinità fra di loro, si conobbero carnalmente prima che haverne dispensa di costà; la quale cercorono poi, ma havendo inteso che costarebbe da 22 scudi, si risolsero di non far altrimenti la spesa, ma ricorsero da questi Ufficiali de' Grisoni che sanz'altro concessero loro di poter effettuare il matrimonio non ostante essa affinità; per il che tuttavia perseverano in peccato, dal quale non possono esser liberati se non con autorità di Sua B.ne. Et di simili casi intendo, che ci ne sono molti, dispensando passim questi Signori Grisoni sopra simili impedimenti con tanti quanti ricorrono da loro, come se fussero il Papa», Giovanni Francesco Bonomo a Marcantonio Maffei, Bormio, 17 luglio 1578, *NBo*, I, p. 147 num. 122.

²⁰⁹⁴ Dimensione del problema però esistente: «caso di quelle che hanno contratto matrimonio con Luterani senza la forma Tridentina ho scritto [al curato di Piuro] che le consoli et trattenghi al meglio che può, perché non desperino et si perdano. Conosco certo esservi gran difficoltà *perciòché il matrimonio è nullo* et stanno in peccato tanto più cohabitando con heretici», Como, 6 aprile 1574, *NVo*, II, p. 236 num. 1099.

²⁰⁹⁵ «immo aevum nulla ratione sine Venere traduci posse; non minus esse necessariam quam cibum, potum et spiritum ipsum, quo vivimus», Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 75.

²⁰⁹⁶ Giovanni Pietro Landriani a Carlo Borromeo, Villa di Tirano, 28 maggio 1581, BAMi, F 155 inf., c. 314r.

²⁰⁹⁷ Giovanni Pietro Landriani a Carlo Borromeo, Borromeo, Villa di Tirano, 6 marzo 1582, BAMi, F 62 inf., c. 155r.

gli diceva necessaria ma nei confronti della quale i parenti della moglie – che pur non felici dell'unione tuttavia non la impedivano – mostravano totale indifferenza in quanto, ai loro occhi, il «terzo di affinità» non costituiva un impedimento. Colpisce del resto il finale della supplica, là dove il sacerdote esprimeva l'augurio che Piccapedra «possa senz'altro impedimento vivere *et morire* nella santa chiesa nostra». L'allusione era chiarissima: senza la dispensa, pur di non perdere la donna che amava, egli si sarebbe fatto protestante. Che a dirlo fosse il parroco, e in assenza di un'apparente volontà del futuro marito (un cattolico buono e fedele e che, per l'appunto, non aveva acconsentito a sponsali, ma aveva scritto e riscritto e ora s'era risoluto a provare di persona), suggerisce che il religioso sapesse per esperienza come tendevano a finire questo genere di vicende.

iii. *Divorzi*. Sempre la pratica matrimoniale mostra un caso in cui la nuova morale protestante non ebbe ripercussioni dirette nelle scelte di vita e nelle abitudini dei vicini cattolici e però inserì nelle comunità un elemento sociale in precedenza ignoto e novità potenzialmente dirompente: divorziati e risposati. È cosa ben nota che, già a partire da Lutero, i riformatori giunsero a rivedere l'interpretazione tradizionale della affermazione di Gesù nel Vangelo secondo Matteo (5,32) sino ad ammettere il divorzio;²⁰⁹⁸ quando però l'idea della sua legittimità si impose nella Rezia italoфона, e quando si consumarono i primi divorzi, al momento rimane incerto. Comunque fu relativamente presto. Entro gli anni '70 un laico quale Alessandro Trissino poteva parlare nel suo celebre *Ragionamento* del «divorzio de' legittimi matrimoni» come una delle pratiche di sicura origine biblica indebitamente proibite dai cattolici.²⁰⁹⁹ La cosa non deve stupire: fu proprio nei Grigioni infatti che venne prima discussa e poi elaborata una parte significativa della riflessione teologica protestante, almeno per quanto concerne la tradizione riformata, di supporto al divorzio (in particolare per quanto concerne la *Prima lettera ai Corinzi*, 7,15).

Nel 1559 il nobile napoletano Galeazzo Caracciolo – esule a Ginevra (dove era seniore della chiesa italiana) ma in possesso della borghesia grigiona con la quale aveva viaggiato sino a Venezia per incontrare la moglie che aveva lasciato in Italia e che non lo aveva voluto seguire nella sua nuova esperienza di vita e di fede – chiese a Calvino di concedergli il divorzio.²¹⁰⁰ Sul Lemano si era già iniziato a praticare il divorzio, sebbene con grande cautela, per casi di conclamato adulterio, Caracciolo però lo chiedeva in ragione della religione, in particolare della conclamata volontà di uno dei due coniugi di non seguire l'altro nella vera fede.²¹⁰¹ Calvino decise di non decidere in autonomia ma di consultare invece Bullinger il quale, il 18 maggio 1559, si espresse favorevolmente dopo aver interpellato (e averne ricevuto l'avvallo) vari teologi grigioni, specialmente italoфoni: Paolo Gaddi,

²⁰⁹⁸ Una sintesi delle varie posizioni dei riformatori sul divorzio si può ora trovare in Salvi, *“Diabolo suadente”*, pp. 47-48.

²⁰⁹⁹ Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 85.

²¹⁰⁰ Su di lui rimane fondamentale Croce, *Un calvinista italiano*, pp. 197-297 (in particolare pp. 247-252 per il divorzio).

²¹⁰¹ Kingdon, *Adultery and Divorce*, pp. 143-165 (in particolare per il caso di Caracciolo, ma tutto lo studio è essenziale per un inquadramento della questione).

Agostino Mainardi e Giulio da Milano (cui si aggiungano Galicius Fabricius e l'Ochino).²¹⁰² La decisione finale venne comunque presa dal concistoro di Ginevra, dopo aver ascoltato diversi testimoni dove si valutarono, fra l'altro, i ripetuti inviti di Galezzo alla moglie non tanto e solo a convertirsi ma almeno a raggiungerlo. La donna venne allora informata con una nuova lettera e, solo quando giunse il suo diniego finale, si decretò il divorzio, intimando al marchese di risposarsi entro tre mesi. La notizia fece scalpore.²¹⁰³ A Ginevra, ed è da sottolinearsi, si dovette aspettare oltre un decennio perché simili casi venissero riesaminati, sempre per esuli *purioris regionis causa*, in questo caso specialmente francesi però.²¹⁰⁴ Dove, al contrario, la pratica venne implementata quasi immediatamente (e per certi versi perfezionata) oltre che applicata non a uomini dalla fama europea, ma a semplici fedeli quasi sconosciuti, fu appunto nei Grigioni.

Fu l'esule Andrea Pizzarda da Pallanza che – si direbbe non per primo, considerando come il macchinoso *iter* non conobbe intoppi – chiese nel 1567 di ottenere il divorzio dalla moglie rimasta in Italia, Zaccarina Barbavara.²¹⁰⁵ La vicenda c'è nota anche attraverso materiali grigioni ma ci è illustrata nel dettaglio specialmente grazie al testamento dell'esule lombardo, dove costui volle rendere conto che «non procurai mai questo divortio per odio, sdegno o alcuna malivolentia contra la detta madonna Zacharina, né contra le figliole Elisabetta, Angela e Ortensia, anzi sempre fino al ultimo atto del divortio l'ho amata come mia carne, secondo il comandamento di Dio, né harei potuto haver contento maggiore di haverla apresso di me».²¹⁰⁶ Dopo averne discusso col ministro di Chiavenna, e su ordine del magistrato grigione, Pizzarda inviò alla moglie il «libello del ripudio» con l'ingiunzione di raggiungerlo entro un mese; all'ennesimo rifiuto della donna di raggiungere il marito seguì un processo che concesse ulteriori tre mesi. Passato quel tempo i giudici, «con il consulto de' reverendi ministri di Chiavenna» sciolsero il matrimonio. La decisione del tribunale locale venne quindi «confirmata et riconosciuta conforme alla parola de Dio da tutto il capitolo de predicanti» e fu infine ratificata «in publica dieta de tutte Tre Leghe de l'anno 1567 adì XVI del mese di novembre».²¹⁰⁷ Zanchi, che dell'episodio era stato uno dei protagonisti, lo usò da esempio principale di un trattatello *De Divortio* che avrebbe poi fatto giurisprudenza tra i riformati, stabilendo la procedura da seguire in quei casi.²¹⁰⁸

Non stupisce così che la questione dei coniugi – di entrambi i sessi! – che si fossero rifiutati di seguire il marito venne presto assimilata, non solo in Rezia, ma in generale nel mondo italofono esiliaco.²¹⁰⁹ Tra le conseguenze vi fu anche una crescente attenzione, da parte riformata, per l'obbligo

²¹⁰² Croce, *Un calvinista italiano*, pp. 249-250.

²¹⁰³ Croce, *Un calvinista italiano*, pp. 251-252.

²¹⁰⁴ Croce, *Un calvinista italiano*, p. 252 n. 1. Per un italiano, nel 1576, *ivi*, n. 2.

²¹⁰⁵ L'episodio è stato studiato in dettaglio in Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 65-66 e in Giorgetta, *Andrea Pizzarda*, pp. 68-69.

²¹⁰⁶ Ma si cfr. anche «nel pigliar questa moglie Maria Maddalena Morati non fu indotto per nissun affetto et amor carnale, ma per seguir il comandamento di Dio», Pastore, *Nella Valtellina*, p. 148.

²¹⁰⁷ MSLG, I, p. 190 num. 861.

²¹⁰⁸ G. Zanchi, *Omnium Operum Theologicorum Tomi Octo*, Genevae, Apud Samuelem Crispinum, 1619, coll. 1-28 (numerazione autonoma). Cfr. per la sua scrittura anche C. J. Burchill, *Girolomo Zanchi: Portrait of a Reformed Theologian and his Work*, «Sixteenth Century Journal», 15 (1984), p. 198 n 66.

²¹⁰⁹ Cfr., ad esempio, Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 278 e Mantese, *La famiglia Thiene*, p. 127.

di coabitazione da parte dei coniugi: il libro della chiesa di Brusio non solo lo prescrisse, ma testimonia di interventi censori da parte del locale concistoro.²¹¹⁰ Non si ebbero, è vero, casi paragonabili per eco a quello di Pizzarda, ma è comunque possibile scorgere il diffondersi, la normalizzazione, della pratica. Da una parte – a conferma che non si trattò di *una tantum* – la questione venne trattata dalla polemica cattolica.²¹¹¹ Soprattutto però abbiamo l'attestazione di almeno un altro divorzio, quella della bresciana Vittoria Baldoni. Ella – come testimonia una lettera di Scipione Calandrini in suo favore al fine di difenderla dall'accusa infamante di bigamia – dopo aver sposato, nel 1574, un tedesco di Heidelberg, Melchior Foch venne da questi abbandonata due anni dopo le nozze. Dopo un'attesa protrattasi per un quindicennio, ottenne dai magistrati grigioni il divorzio da Foch e quindi la possibilità di risposarsi.²¹¹² Quello che conta sottolineare è che, da una parte, la pratica venne seguita anche da donne, dall'altra che gli ambiti del divorzio protestante s'erano allargati per includere, tra le ragioni legittimi, anche la sparizione del coniuge. Se non fosse però per una lettera di Calandrini l'intera vicenda ci sarebbe ignota. Complice la polemica dei cattolici è lecito ritenere che il suo non fu l'unico altro caso di divorzio ottenuto da riformati in quei decenni; parrebbe, piuttosto, che ciò fosse sufficientemente normale da non merita d'essere menzionata in carteggi ecclesiastici e in opere teologiche.

iv. *Esperimenti e fallimenti*. Nell'ambizione di riformare ad angolo giro la vita cristiana, senza la partecipazione del potere politico e rimanendo una minoranza, va quasi da sé che non tutti gli esperimenti promossi dai protestanti furono dei successi. I fattori esterni ebbero sicuramente un peso rilevante, eppure non si deve neppure esagerare il loro apporto.

a. *L'onomastica*. Ad esempio, come è immediatamente evidente cursando le fonti, i riformati non furono capaci di imporre una nuova onomastica. Non che la cosa non venne tentata, o da alcuni non fosse sentita: l'esule Andrea Pallanza, che prima di convertirsi aveva chiamato le proprie figlie Elisabetta, Angela e Ortensia, dei sei figli che ebbe nell'esilio li battezzò tutti con nomi menzionati nel Vecchio e nel Nuovo Testamento; Giulia, Tito, Abele, Giosuè, Anna e Caleb.²¹¹³ Scipione Lentolo (limitandosi alla prole nata a Chiavenna) optò per Ester, Lidia, Sara e Margherita.²¹¹⁴ A differenza dei primi tre però, per l'ultimo non c'è menzione di sfuggita in una lettera di Paolo che possa giustificarlo come biblico. Che addirittura un ministro attingesse a nomi tradizionali invita a riflettere. Prendendo a campione una manciata d'anni nella lista dei battesimi nel *libro della chiesa* di Brusio (1608-1613) ne esce un quadro ancora più delineato: non vi è ombra di onomastica veterotestamentaria, mentre si ritrovano scelte come Pietro, Maria, Giacomo, Girolamo, Margherita, Maddalena, Antonio, Ursina, Nicola.²¹¹⁵ Basta Antonio – nome per antonomasia della devozione cattolica – per accorgersi che nel battezzare i

²¹¹⁰ «Marito e moglie che non cohabitaranno per proprio bestialità di superbia, o contra il canone dell'evangelio, sia corretti secondo il corso delle correzioni, bisognando», APRB, libro 4, c. 11r. Per casi di separazione indebita si veda quindi *ivi*, cc. 45r, 105r.

²¹¹¹ Clemente da Brescia, *Istoria delle missioni*, pp. 281-282.

²¹¹² Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, pp. 131-132.

²¹¹³ Giorgetta, *Andrea Pizzarda*, pp. 70, 71.

²¹¹⁴ Zuliani, *Le Valli valdesi*, p. 165. Per come la questione, a Ginevra, fosse sentita da parte dei ministri retici si cfr. Mantese, *La famiglia Thiene*, p. 104.

²¹¹⁵ APRB, libro 4, cc. 50r-52r.

bambini vinse la tradizione, preferendo magari rinnovare i nomi dei nonni, che attingere alla Bibbia. È questa sopravvivenza di scelte tradizionali che aiuta a comprendere come mai, tra gli evangelici, poté sopravvivere un nome, dall'evidente ascendenza sforzesca, e però inaccettabile per criteri onomastici riformati, quale Giovanni Maria.²¹¹⁶ Proprio l'onomastica, nella sua semplicità "che non costa niente" dà il peso, pare a chi scrive, degli ostacoli grandi e piccoli che implicò pensare di costruire un modo nuovo immersi in un ambiente che aveva scelto il vecchio.

b. *Usura e contratti*. Una questione dai contorni più complessi pare quella della sfera economica: perché indubbiamente meno semplice da implementare e però, al contempo, dalla posta in gioco assai più alta. Un osservatore esterno, l'agente milanese Girolamo Rozono informava Ferrante Gonzaga, già nell'aprile del 1550, che Pier Paolo Vergerio, da quattro mesi ministro a Vicosoprano, era riuscito a far fare a «li populi» di «questi tre o Quattro comuni dove conversa» una «gran reformatione de la loro vita»: s'erano «particolarmente rescisi et annullati li contratti feneraticii [*a tassi d'usura*] et de fitti, che qui se constumavano in gran copia».²¹¹⁷ La lotta all'usura continuerà. Florio la darà tra le pratiche, proprie del cattolicesimo, estirpate a Soglio.²¹¹⁸ A Brusio si contemplò che potesse ancora esistere – il che la dice lunga – ma si proibiva a chi l'avesse pratica d'essere eletto nel collegio.²¹¹⁹ Nelle notazioni concistoriali, pur frammentarie come sono, nessuno venne mai chiamato dal concistoro per renderne conto. Prestiti al 12% di interesse però, e quindi per gli standard valtelinesi dell'epoca ad usura, continuarono a venire concessi e dai mercanti di Piuro e da quella figura altrimenti esemplare che fu Ulisse Martinengo.²¹²⁰ Forse essi erano gli unici a disporre dei capitali, forse quanto rivolta a «quelli della messa» non era usura, forse si poteva chiudere un occhio di fronte a patroni cui s'era grati per tante altre ragioni: rimane il fatto che l'eccezione alla regola si ritrova precisamente lì dove non ce la si sarebbe aspettata. Di rivoluzioni in fatto di «fitti», invece, i documenti tacciano. Su questo aspetto in realtà una novità s'era verificata: i beni ecclesiastici dati in locazione semplici, dopo venticinque anni (se non riscossi) si tramutavano automaticamente in enfiteusi perpetue; detto altrimenti divenivano di proprietà degli affittuari. La norma era entrata in vigore con i nuovi statuti civili valtelinesi del 1548, ma non si dovette a una operazione di *lobbying* locale; era altresì il risultato dell'applicazione dell'undicesimo dei capitoli di Ilanz del 1526.²¹²¹ La rivolta contro le decime dovute alla famiglia Beccaria, un venticinquennio dopo, ebbe successo solo per la partecipazione in massa dei contadini cattolici, per quanto di concerto con gli omologhi protestanti, e coi loro ministri (§ 2.II.i.a.). Mancò loro forse il tempo, ma una certa incapacità da parte dei riformati nell'incidere sulle strutture economiche della società pare insindacabile (e probabilmente una ragione per cui la forza espansiva

²¹¹⁶ Cfr. ad esempio – ma i casi sono frequenti – almeno Cfr. ad esempio ASGR, B 721, p. 198.

²¹¹⁷ Girolamo Rozono a Ferrante Gonzaga, Vicosoprano, 21 aprile 1550, Chabod, *Lo Stato e la vita religiosa*, p. 89.

²¹¹⁸ «de sodomie (virtù cardinalesche del Papato), gl'adulterii, l'usura e le barratterie non si conoscano», Florio, *Apologia*, c. 70v.

²¹¹⁹ «Non elegga del Colegio [...] usurario», APRB, libro 4, c. 3r.

²¹²⁰ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, p. 35 e n. 32.

²¹²¹ Paravicini, *La pieve di Sondrio*, pp. 48, 241 e n. 10.

dell'elemento protestante tra gli strati più umili della società pare aver perso, nel corso dei decenni, quell'intensità che, agli inizi, aveva portato alla conversione di intere comunità agricole).

c. *La scuola*. L'aspetto forse più fallimentare dell'intero esperimento riformato è quello costituito dalla scuola. La cosa è tanto più evidente per due ragioni: perché risultò chiara agli stessi protestanti del tempo (e ai loro avversari cattolici) e perché la Riforma portò nella Rezia italofona una quantità, e qualità, di maestri che sino ad allora s'era faticato a trovare.

Appena giunti oltralpe due esuli come Camillo Renato e Francesco Negri si misero a tenere scuola: il primo a Caspano, il secondo a Chiavenna. In particolare il bassanese – per il quale disponiamo di maggiore documentazione – ebbe grande fortuna: un po' per l'ottima preparazione umanistica dell'ex-benedettino, un po' perché c'era carenza di buoni maestri. Il bacino d'utenza giunse assai al di là della città, e raggiunse anche i cattolici.²¹²² Questo sebbene, poco dopo il suo arrivo, egli s'era lamentato del fatto che «le bone poste de questi paesi son quasi tutte occupate per mo' da altri maestri».²¹²³ La sua fortuna si dovette, per l'appunto, alla qualità, e alla novità, dell'insegnamento da lui impartito. Aveva scelto Chiavenna comunque, nel 1538, perché non vi era maestro. La comunità provò anzi ad assumerlo come maestro pubblico.²¹²⁴ Quando nel 1559 vi tornò, dopo una parentesi di alcuni anni a Tirano, ve la trovò piena di altri insegnanti.²¹²⁵ Se, timorosi per i rischi di conversioni, i cattolici avevano iniziato a richiedere l'invio di preti «buoni alle lettere»,²¹²⁶ erano stati soprattutto gli esuli dall'Italia ad aver aperto scuole, o s'erano dati alla professione del precettore privato. Lo fecero in molti, anche uomini, ben educati, che però in Italia avevano fatto altro.²¹²⁷ Anche la stessa chiesa riformata comunque, tempo pochi anni, avrebbe iniziato a dare lezioni ai «putti» (§ 3.V.ii.a.). La stessa situazione di Chiavenna si ebbe, pur nelle dovute proporzioni dovute a grandezza del borgo e qualità della popolazione, anche nel resto della regione. Pur con occasionali eccezioni – come appunto Negri – l'insegnamento impartito da tutti costoro era però, anzitutto, elementare. Quello che mancò fu un ginnasio di tipo umanistico, dove continuare gli studi, anzitutto in quelle lingue classiche proprie delle *humanae litterae*, ma specialmente funzionali a chi credeva nel *sola scriptura*. Ciò avrebbe voluto dire non

²¹²² von Salis-Soglio, *Die Familie von Salis*, p. 69 n. 4.

²¹²³ Francesco Negri a Bartolomeo Testa, Chiavenna, 5 gennaio 1538, BCB, *Epistolario Remondini*, XVI-18-4382.

²¹²⁴ «non ho voluto obligarmi alla comunità di Chiavenna, ma tengo la schola a mio risigho et mia ventura».

²¹²⁵ «Sunt enim hic, apud nos inquam Clavennae, ludimagistri non contemnendi», Federico Salice a Heinrich Bullinger, Chiavenna, 20 luglio 1559, StAZ, E II 365, c. 275; registata in *BuKG*, II, pp. 148-149 num. 184.

²¹²⁶ Ancora un decennio dopo li chiedevano però a gran voce. Si vedano le lettere dei «catholici de Chiavenna» a Borromeo del 29 aprile 1566 (BAMi, F 107 inf., c. 326), 14 luglio 1566 (*ivi*, F 37 inf., c. 221), 10 maggio 1566 (*ivi*, c. 157r), 12 ottobre 1567 (*ivi*, F 39 inf., c. 236) e 10 maggio 1566 (*ivi*, F 37 inf., f. 157r) così come la risposta di Borromeo datata da Milano il 9 luglio 1568 (*ivi*, P 3 inf., cc. 96v-97r). Sulla vicenda si veda Pastore, *Nella Valtellina*, pp. 155-156.

²¹²⁷ È il caso del nobile trentino Ascanio Castelrotto, fattosi nell'esilio «ludi litterarii preceptor», Giorgetta, *Andrea Pizzarda*, p. 70 n. 17. La questione dei precettori trova uno specchio nella preoccupazione cattolica che si convertissero i figli dei nobili: cfr. «non posso compitamente spiegare di quanto profitto sia alla religione cattolica in questi paesi che i figli, massime de nobili, siano allevati nel timor di Dio», Nicolò Rusca a Federico Borromeo, Sondrio, 18 dicembre 1612, Rusca, *Epistolario*, p. 192 num. 15.

dover, di necessità, inviare i ragazzi a studiare altrove (a Coira, o a Zurigo), limitando i costi, e quindi aumentando il bacino d'utenza alle fasce meno abbienti della popolazione, normalmente precluse a continuare la propria formazione: ciò avrebbe reso la scuola appetibile anche per i cattolici (che nel mentre avevano di norma smesso di servirsi di maestri dell'altra fede)²¹²⁸ e sarebbe potuta divenire – checché se ne dicesse – un luogo di conversione. I protestanti tentarono in più occasioni di mettere mano a questi piani, ma senza vera fortuna.

Fu nel 1582 che la dieta di Coira decretò l'erezione di un collegio umanistico a Sondrio, finanziato dai proventi dalla fondazione umiliata di Sant'Orsola a Teglio, nel mentre dissolta.²¹²⁹ La decisione venne presentata come un'opportunità per tutti, a prescindere dalla fede dei ragazzi (e dei loro genitori). La scuola avrebbe avuto, in teoria almeno, una dimensione aconfessionale, sebbene la scelta di Raphael Egli – protestante già allievo «a dozena» di Lentolo – rafforzò le paure. Si arrivò a pubblicare il programma di studio,²¹³⁰ ma nel 1584 si arrivò addirittura a moti di piazza. Dopo interventi di Borromeo anche sui vicini elvetici, il progetto venne abbandonato. Un tentativo, tra il 1616 e il 1619, di riesumarlo ebbe il medesimo esito.²¹³¹ L'alta dispersione scolastica dei giovani mandati a studiare a Zurigo in previsione del pastoralato pare dare il peso di cosa persero i protestanti, al di là dell'opportunità di proselitismo: quella di selezionare con maggior attenzione, durante gli anni fondamentali della giovinezza, chi avviare al ministero. Il peso del fallimento traspare però anche quando si guardi alla vicenda da un altro angolo: all'accorgendosi cioè di quanto a lungo la scuola fosse stata al centro dei progetti dei protestanti. Fu il solito Vergerio il primo a proporla. Egli, anzi, ne avrebbe volute ben tre: «Le entrate veramente le quali il vescovo di Como et gli altri preti absenti et gli altri che sono presenti hora usurpano sarebbero da convertire in usi pii. Verbi gratia a farne tre belle scuole, una in Val Chiavenna là dove sono le stanze de canonici vicino a San Lorenzo, et due in Valtellina, cioè là dove è il monisterio di frati di Morbegno, et dove è il convento di monache vicino a Sondrio (et maritare quelle poverine) et porvi huomini ornati di vera pietà, et ben dotti nella latina, nella greca et nella hebraica lingua, et sotto la loro disciplina fare che non solo i signori ma anchora i

²¹²⁸ Il rischio comunque si sarebbe potuto riaffacciare non appena tali maestri fossero venuti meno. Cfr. la lettera di Federico Borromeo a Filippo Archinti, da Milano, del 12 novembre 1611: «Per sovvenire al bisogno grande che tiene la comunità dei cattolici di Poschiavo, di maestri che istruisce i figlioli, senza il pericolo che corrono col mandarli alle scuole d'heretici, e per compiacere a vostra signoria, che con tanto affetto mi raccomando quest'opera, invio di presente a quella volta monsignor Giovan Battista Mancarola, con la provisione che bisogna per mantenerlo in tutto a mie spese con attendi ad ammestrare quei putti, e giovani, conforme al bisogno del paese nelle cose della santa fede cattolica, ne costumi cristiani e nelle lettere», *VPAr*, p. 374.

²¹²⁹ Per la storia della scuola rimane essenziale Camenisch, *Carlo Borromeo*, pp. 140-233. Se ne hanno sintesi in Bonorand, *Reformatrische Emigration*, pp. 212-216 e Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 278-281. Si aggiunga l'importante lavoro di Rüetschi, *Rudolf Gwalibers Unterstützung*, pp. 39-64. Per l'onda lunga cattolica è utile guardare a Tuana, *Fatti di Valtellina*, pp. 78-79. Per la lunga discussione che si ebbe in valle su come destinare i proventi dell'ex-fondazione umiliata si veda la messa a punto in Garbellini, *La prepositura di Sant'Orsola*, pp. 71-80.

²¹³⁰ R. Egli, *Via ac ratio scholae Illustrum D.D. Rhaetorum qui nomine Trium Foederum nuncupantur*, Excusum Pesclavii Rhaetorum, per Cornelium & Antonium Landolphos, 1584.

²¹³¹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 207. Già la chiamata al ministero a Sondrio di Jean-Baptiste Mallery nel 1609, e il suo venir destinato alla scuola, suggerisce che si fossero fatti piani ben prima del 1616.

sudditi potesser mandare i figliuoli ad esser allevati, et ammaestrati senza alcuna spesa de padri. Questo sarebbe ben altro che nutrire preti, frati, monache et disciplini». ²¹³² È facile rinvenire in queste righe sostanzialmente tutte le proposte, e tutte le ragioni, che verranno riproposte un trentennio dopo. L'ambizione di insegnare anche ebraico, poi abbandonata, è di matrice ginevrina, e ginevrina rimarrà il modello anche quando furono altri a far proprio il processo di erigere questa scuola, significativamente chiamata «Academiam», come da Zanchi quando, nel 1563, ne illustrò il disegno, già arenato, all'amico Pierre Viret. ²¹³³ Due anni prima comunque, sempre Vergerio, scrivendo *Ai magnifici Signori delle tre Leghe* era tornato sul progetto, concentrandolo ora a una sola scuola, finanziata dalla soppressione del convento di Morbegno: «Quanto meglio sarà cacciar alla mall'ora quegli'animali e farvi una scuola da allevarci i vostri Figliuoli, facendone la spesa con l'intrate che il Vescovo di Como e altri preti cavano e robbano fuor di quella buona balle come han fatto i nostri Precipi, che con le rendite che eran de preti e frati ne han fatto delle scuole tenendovi de buoni maestri che insegnino buone lettere e le lingue e la vera teologia, a gloria di Dio». ²¹³⁴ Ancora una volta non si finse che il progetto fosse ecumenico. ²¹³⁵ La menzione della teologia è però, pare a chi scrive, per nulla generico, ma da ascrivere alla scoperta, fatta nella medesima occasione che propiziò la stampa di quell'opuscolo, dell'urgenza di ottenere borse di studio per i figli dei ministri italo-foni come unico mezzo di far loro continuare gli studi e, possibilmente avviarsi al pastoralato. Non ci si può stupire insomma che i cattolici della regione, nel 1584, non credettero a quelli «senza messa» quando sostennero che il progetto sarebbe stato aconfessionale e volto al mero miglioramento della situazione culturale della regione. Per i protestanti però il fallimento del 1584, o il nuovo nel 1619 non furono solo un fortuito incidente di percorso, ma il venir meno di un progetto e di un'ambizione precisi: di un'idea di come si dovesse preparare la gioventù non tanto e solo per il presente, ma soprattutto per il futuro.

vi. *La devozione privata e familiare*. La «libertà dell'Evangelio» era da viverci anzitutto al sole delle piazze, non nell'ombra delle stanze, nella partecipazione collettiva alla *ecclesia* più che nel silenzio del cuore. Ciò era tanto più vero per chi aveva conosciuto – in un lontano passato da cui si era fuggiti come in un recente viaggio d'affari – la «servitù del papato». Non può stupire che, da parte dei riformatori, gli aspetti più personali e privati dell'essere cristiani non siano stati portati al centro del loro discorso o della loro elaborazione teorica. Purtuttavia, per ovvie ragioni, quello spazio esisteva e, nella dimensione totalizzante dell'esperienza religiosa cinquecentesca, andava ordinato. In una realtà

²¹³² [Vergerio], *Delle Commissioni et Facoltà*, c. [E7]r. Il modello parrebbe ginevrino: «De quegli che erano monasterii de' frati e di monache [...] se sono fatte schuole, nelle quali molti fanciulli vi si tengono ad imparare buone lettere Latine, Greche, Hebre, et buoni costumi, et sono hora diventati seminarii di honestà, di dottrina, di pietà», Vergerio, *Epistola Geneva*, p. 14.

²¹³³ «propositum sit Dominis Rhetis Academiam aliquam in valle Telina eiectis Monachis quibusdam erigere», Girolamo Zanchi a Pierre Viret, Strasburgo, 17 ottobre 1563, Zanchi, *Epistolarum Libri duo*, II, p. 276. Per l'accademia ginevrina si veda Maag, *Seminary or University?*.

²¹³⁴ Vergerio, *Ai magnifici Signori delle Tre Leghe*, cc. Biiir-Biiir.

²¹³⁵ Come ancora oggi qualcuno riesce a credere: Fiume, *La Bibbia ferita*, pp. 30-32.

poi dove si preferiva la condizione uxoriata alla celibataria la differenza tra personale e familiare,²¹³⁶ almeno per gli adulti, sfumava sino a confondersi. L'unica annotazione della *Politia ecclesiastica* circa la sfera domestica del fedele non lo riguardava in prima persona, ma concerneva i suoi figli; gli intimava cioè di «dar[e] i suoi figlioli alla pietà, imparare le cose della religione e dottrina della fede, e buoni costumi».²¹³⁷ Non è difficile immaginare in cosa potessero costituire costumi, religione dottrina; per la pietà è assai meno immediato.

Essa si muoveva su due perni: la lettura della Bibbia e la preghiera. Al momento di accogliere un nuovo membro della congregazione il ministro lo esortava «a frequentare le prediche, *leggere la parola di Dio*, e fare vita degna dell'Evangelio e come richiede l'obbedienza della fede».²¹³⁸ L'esule trentino Giovanni Antonio Zurletta, che al momento della fuga era «sacrarum literatum ignarus»,²¹³⁹ un quindicennio dopo ammoniva un amico e confratello, rimasto a vivere in Trentino, «essendo voi Christiano, non stiate otioso, ma che ogni giorno date opera a leggere la Santa Scrittura».²¹⁴⁰ Le biblioteche di laici della regione confermano la presenza di bibbie, anche presso i ceti più bassi.²¹⁴¹ S'è già visto, del resto, come piccoli e grandi roghi di queste edizioni furono tutto fuorché rari (§ 1.III.i.). Comunque, Scipione Calandrini arrivò a sostenere, discutendo con Rusca, che sarebbe dovuto essere obbligo dei governanti fare leggi che ordinassero «che tutti habbiano la Bibia in casa in lingua vulgare, per leggerla e per imparare la divina volontà».²¹⁴² In alcune famiglie pare che la sera, «dopo il desinare», si leggesse dalla Bibbia.²¹⁴³ Si trattava però, di norma, di un processo del singolo, parte integrante di un percorso di crescita non solo spirituale. Scrivendo a un suo giovane parrochiano, ora inclinate all'antitrinitarismo, Scipione Lentolo gli faceva presente che «il far professione di potersi accorgere e sicuramente poter pronuntiare che una cosa non sia nella santa scrittura tocca a quelli li quali l'han letta tutta et ben considerata. Il che non posso credere, havendovi per giovine modesto, che vi vanterete voi di haverlo fatto».²¹⁴⁴ C'erano però anche laici che si facevano un preciso vanto d'essere «insegnat[i] tanto nel vecchio quanto nel nuovo testamento».²¹⁴⁵ Questo «uomini esercitati nella scrittura» non faticavano a ritenersi pari ai ministri nella conoscenza della Pagina;²¹⁴⁶ per costoro lo studio

²¹³⁶ Da intendersi in senso ampio, includendo, al caso, anche i servitori: «Ogniuno si sforzi di andare e mandare i suoi figlioli alla predica, et al cathechismo, e chi ha famiglii e servitore e fantesche della Predica raccordisi che è obligato a renderne conto a Dio», APRB, libro 4, cc. 6v-7r.

²¹³⁷ APRB, libro 4, c. 7r.

²¹³⁸ APRB, libro 4, c. 10r.

²¹³⁹ Si veda il documento del 27 gennaio 1552 citato in Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 42 n. 1.

²¹⁴⁰ Giovanni Antonio Zurletta a Leonardo Colombino, Tirano, 13 aprile 1566, Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 43.

²¹⁴¹ Basti qui la «Una bibia italiana in picol folio» nella piccola biblioteca del sondrasco Giovannino Zambonardi, ASSO, *Notarile*, b. 1654, notaio Giorgio Girardon, c. 508r.

²¹⁴² Valenti, *Le dispute teologiche*, p. 215.

²¹⁴³ Cfr. Vasoli, *Una lettera di Francesco Patrizi*, pp. 221-222.

²¹⁴⁴ Marchetti, *Una polemica*, p. 300.

²¹⁴⁵ «Io dunque, fratelli carissimi, vi ho voluto avvertire e non mancare del debito cristiano siccome son insegnato tanto nel vecchio quanto nel nuovo testamento», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 114.

²¹⁴⁶ «...siccome per contrario chiaramente l'esperienza dimostra quanti errori ed eresie siano tra di voi per esser privi di questo santo ministerio. Vedete quanti anabatisti, quanti arianni, quanti servetani, libertini e mille altri eretici siano tra di voi e questo perché, non essendo molto esercitati nelle scritture sante, le quali dichiarano l'una l'altra da uno solo passo della scrittura, che non tratterà ancora di prima

evidentemente trascendeva la sola Bibbia, per abbracciare supporti esegetici. Lentolo, sempre dialogando con quel giovane fedele, dà a intendere che il genere di laico interessato a studiare le Scritture lo facesse consultando abitualmente almeno l'*Institutio* di Calvino.²¹⁴⁷ Per non pochi ciò implicò lo studio degli originali greci ed ebraici.²¹⁴⁸

Il secondo perno fu la preghiera. Ve ne furono, in realtà, di diverse. Una fu quella di ringraziamento. Francesco Negri, in un suo catechismo composto mentre era a Tirano, offrì due preghiere per i pasti, da pronunciarsi al sedersi e all'alzarsi da tavola.²¹⁴⁹ Un altro testo lì pubblicato comprendeva anche un *ringraziamento et preghiera d'uno giustificato*. Alla preghiera ci si rivolgeva però anche, soprattutto, nel momento del pericolo e della necessità. Alla notizia dell'espulsione dei locarnesi dalla cittadina sia Agostino Marinardi sia Celso Martinengo (al tempo a Chiavenna ma reduce da un periodo in Rezia in cui aveva affiancato Vergerio) scrissero lettere consolatorie. Entrambe esortavano alla preghiera. Il piemontese scrisse loro «vi eshorto alle orationi dove si ha ricorso a Dio, perché in esse riceverete consolatione, riceverete spirito, letizia, gaudio, et aiuto secondo le promessioni divine».²¹⁵⁰ La preghiera era insomma anzitutto di intercessione. Al contempo essa si discostava dalla «oratione comune» per il suo carattere personale, celato al mondo. Il modello è quello del *Vangelo di Matteo* (6,1-18), dove non solo si stabilisce il *Padre nostro* (la preghiera principe dei riformati) ma si ammonisce (5-6) «Quando pregate, non siate simili agli ipocriti che amano pregare stando ritti nelle sinagoghe e negli angoli delle piazze, per essere visti dagli uomini [...]. Tu invece, quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto». Di questa prassi rende ottima testimonianza una lettera inviata da Ulisse Martinengo a Salice nell'agosto del 1607, mentre gli spagnoli costruivano quel Forte di Fuentes che i protestanti valtelinesi ritenevano, e non a torto, destinato a favorire un intervento armato nella regione e al contempo si amareggiavano che i correligionari di Coira, ancora una volta non a torto, non riuscissero a cogliere la gravità della situazione e del pericolo da loro corso: «Nelle turbolentie che ci troviamo – scrive il conte con quella pacatezza, e fiducia in Dio, che gli era propria – per le visitationi che il Signore manda a questa afflitta Republica, pare che sia tempo più tosto di starsi ciascuno nelle sue camere in oratione et digiuno, che di scrivere e pensare ad altro».²¹⁵¹ La presenza del digiuno non stupisca: a istituirlo è il medesimo brano di Matteo (16-18), dove si sanciva del resto – e qui stava la differenza con quello, criticatissimo, praticato dai cattolici: palese e

intenzione quella materia, si cacciano nella testa mille false opinioni, *non vi essendo ministri né uomini esercitati nella scrittura* li quali da principio con altri luoghi di essa gli levino l'errore e li consolino», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 101.

²¹⁴⁷ «ve ne potrete chiarire legendo quel che ne scrive pia et dottamente messer Giovanni Calvino nella sua Institutione christiana italiana (la quale, se non l'havete, avisatemi, ché ve la manderò)», Marchetti, *Una polemica*, p. 300

²¹⁴⁸ Ulisse Martinengo era un noto ebraista (3.IV.i.), ma anche Cipriano Lumaga era capace di studiare per lo meno i salmi in greco: cfr. la lettera di Francesco Betti a, presumibilmente, Sozzini: «Vi ricordo che'l vecchio testamento hebreo del Fast. Stampato in 16° resta qua imperfetto, havendo Messer Cipriano Lumaga i salmi, si come ha parimente i salmi greci. Adunque parendovi potrete farveli dare e mandargli, acciò, secondo l'ordine d'esso Faust.», ASGR, D II c 1.

²¹⁴⁹ Negri, *Brevissima somma*, [C3]v-[C4]r.

²¹⁵⁰ Chiavenna, 3 gennaio 1555, TCD, 1149, c. 145v.

²¹⁵¹ Ulisse Martinengo a Giovanni Salice-Samedan, Poschiavo, 18 agosto 1607, ASGR, D II a 3, cc. n.n.

imposto da un'osservanza prestabilita²¹⁵² – che il digiuno dovesse essere privato, e mai sbandierato. Più icasticamente Celso Martinengo, scrivendo ai locarnesi, li aveva invitati a quello che è, *in nuce*, il programma devozionale dei riformati retici (fatto salva la lettura della Bibbia): «Datevi alle orationi, et digiuni». ²¹⁵³

4.IV. Rapporti con i protestanti d'Italia

Tra le conseguenze più gravi della percezione, condivisa dalla più parte della storiografia, di un confine rigido, e a una sola direzione, tra Grigioni e Italia vi è la difficoltà che si è spesso avuta nell'avvedersi del ruolo *attivo* che le congregazioni retiche giocarono per le vicende del protestantesimo peninsulare, al di là, tutt'al più, di offrire, *passivamente*, un *refuge* agli esuli. Si tratta di un'azione gravitante su tre poli (tra loro variamente connessi): la presenza in Italia di missionari; la diffusione di libri; l'aiuto – organizzato – verso le conventicole di protestanti e filo-protestanti viventi «in Babilonia».

Largamente presenti in Italia – soprattutto, ma non esclusivamente, in quella padano-veneta – per questioni professionali, i retici (sia sudditi, sia sovrani) operarono come agenti missionari, illustrando ad amici, colleghi, conoscenti, cosa fosse la Riforma, quali le sue idee, come la si fosse implementata nella regione alpina. Il primo inquisito per eresia a Vicenza fu un certo frate Battista Poschiavo residente nel locale monastero di San Lorenzo; era il 1528.²¹⁵⁴ Lo stesso anno, sempre a Vicenza, tra i testimoni del testamento di un altro sicuro filoprotestante compagno quasi esclusivamente valtelinesi e bregagliotti.²¹⁵⁵ Ancora a Vicenza, a inizio degli anni '50, il tessitore bassanese Giuseppe Leonardi era stato istruito «in bottega da coloro che lavoravano in casa de mio padre» delle nuove idee; si trattava di grigioni i quali instillarono nel giovane il desiderio, presto assecondato, di recarsi «in terra de Grisoni»; per andar «a veder se poteva trovare exercitio del suo mestier, perché li piaceva quel paese, perché non si sforciava niuno a creder quel che non voleva». ²¹⁵⁶ Anche Caterina Sauli ammise di essere stata informata della nuova fede grazie a un «mastro fornaro delle montagne de Grisoni, che stava in Padova et serviva la mia casa con molte altre». ²¹⁵⁷ I gruppi filo-protestanti padovani e vicentini, poi passati all'anabattismo, era soliti riunirsi in caso di «mastro

²¹⁵² Si veda, tra vari casi di polemica contro questi digiuni imposti, «Oppresso sia da la gloria chi con le scritture sante malamente interpretate difende, come se fosse divina ordinazione, [...] i digiuni di quaresime e d'aventi», Florio, *Apologia*, cc. 71v-72r.

²¹⁵³ Celso Martinengo «alli miei carissimi fratelli, fratelli di Locarno in Zuricho, Ginevra, 29 maggio 1555, TCD, 1149, c. 153v.

²¹⁵⁴ Purtroppo il caso ci è noto solo in modo frammentario: G. Mantese, *Memorie storiche della chiesa vicentina*, IV.1, 1563-1700, Vicenza, Accademia Olimpica, 1974, p. 16 e n. 29.

²¹⁵⁵ Mantese, Nardello, *Due processi per eresia*, p. 51 n. 75.

²¹⁵⁶ Costituto di Elisabetta Leonardi, 3 gennaio 1576, ASVe, *Sant'Uffizio*, b. 44, fasc. Giuseppe Leonardi.

²¹⁵⁷ F. Ambrosini, *L'eresia di Isabella*, p. 71: si tratta di un «Berto di Giacomo Rionello o Roinelli», bregagliotto. Anche un altro fornaro protestante di casa Fratina, tale Ambrogio, sembra aver avuto la stessa origine, *ivi*, p. 154.

Giovanni callegaro da Poschiavo».²¹⁵⁸ Nel 1548, nell'alta bergamasca, una donna di Berbenno li residente «andava avanti e indietro da quella valle seminando la zizzannia Luterana ovunque».²¹⁵⁹ Ancora nel 1611 il presule orobico metteva in guardia il curato di Foppolo che «Doveranno questi huomeni esser molto cauti nel conversare con Valtelini e Alemanni infetti d'heresia, non trattando con loro di cose della fede, né praticando famigliarmente e si ricordeno spesso de la gratia singolare che li fa in nostro Iddio di farli nascer in stato catholico et preservarli dall'Eresia e ne ringrazino continuamente sua Divina Maestà».²¹⁶⁰ Disposizioni del medesimo tenore saranno lungamente ripetute a Milano.²¹⁶¹ È del resto il caso proprio di un lombardo, Andrea Pallanza, a fugare il dubbio che questi incontri e discussioni, e le conversioni che spesso ne derivarono, vadano ritenuti per lo più fortuiti. Egli, nel suo testamento (1573), ricordò infatti come, a metà circa degli anni '50, avvenne quella conversione che l'avrebbe poi portato a Chiavenna: «E questo fu non per altra causa, ma perché, essendo io povero peccatore nato cieco, sì che dalla natività mia seguivo la falsa religione et falso culto degli idoli, e persuadendomi caminar alla vitta, caminavo alla eterna morte. Ma il mio Dio che è richo in misericordia, mi prevenne con la sua gratia, *mandando alcuni fratelli a predicar el Santo Evangelio di Jesu Christo*».²¹⁶² È del resto la crisi anabattista di pochi anni prima a confermarci come dai Grigioni giunsero in Italia veri e propri missionari, il cui apostolato era anzitutto convertire all'Evangelio, non sobillare alla fuga.²¹⁶³ Di uomini precisamente votati a tale attività, giunti in Italia dalla Rezia al fine di predicare, offre testimonianza anche Alessandro Trissino ricordando, con evidente tristezza, la nuova opposizione che, sul finire degli anni '60, costoro iniziavano a trovare in Veneto da parte di alcuni: «Così avverrà a questi furiosi che, come sentono un povero fratello il quale, ispirato dal Signore, gli scrive qualche cosa o si sarà partito di lontano duecento e più miglia per andare a comunicar seco di que' tesori che il Signore gli aveva conferiti, subito lo rigettano e con brutte parole e minacce se lo scacciano d'avanti».²¹⁶⁴

Come ricordò proprio Trissino l'altro strumento tipico dei retici era «scrivere qualche cosa» agli italiani. La documentazione diretta e indiretta sopravvissuta dà a intendere che il flusso di lettere da e per la Penisola fu ingente.²¹⁶⁵ Per evitare forme censorie si svilupparono metodi magari non raffinati, ma che implicavano un'organizzazione attenta, di gruppo: l'uso di fermi posta,²¹⁶⁶ oppure «la menzion a huomeni morti, et sottoscrive de altro nome, et con altro sigillo» (presumibilmente con invii

²¹⁵⁸ C. Ginzburg, *I costumi di don Pietro Manelfi*, Firenze, Chicago, Sansoni, Newberry Library, 1970, pp. 42-43 n. 18, 73, 74; Addante, *Eretici e libertini*, p. 192 n. 84.

²¹⁵⁹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 27.

²¹⁶⁰ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 27.

²¹⁶¹ Maselli, *Saggi di storia ereticale*, pp. 173, 184.

²¹⁶² Pastore, *Nella Valtellina*, p. 147.

²¹⁶³ Stella, *Anabattismo e Antitrinitarismo*, pp. 57-64.

²¹⁶⁴ Olivieri, *Alessandro Trissino*, pp. 105-106.

²¹⁶⁵ Per il flusso dall'Italia ai Grigioni, che qui non si avrà l'occasione di indagare, si cfr. per lo meno l'affermazione di Giulio da Milano, da datarsi tra il 1550 e il 1552, «Ultimamente io sono avisato per lettere autentiche, et degne di fede, che la sinagoga de questi heretici ha eletto quatro degli suoi più spirituali...», [Della Rovere], *Esortatione al martirio*, p. 144.

²¹⁶⁶ U. Rozzo, *Vicende inquisitoriali dell'eremita Ambrogio Cavalli (1537-1545)*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 17 (1980), p. 232.

incrociati).²¹⁶⁷ Scrivere del resto voleva dire – soprattutto – essere in grado di recapitare.²¹⁶⁸ La cosa valeva tanto per le lettere quanto per gli stampati (come insegnò Vergerio il confine tra i due non era necessariamente netto: § 3.VI.ii.). La fame di libri «luterani» logorava gli italiani – mossi da curiosità, quanto non da ragioni di fede – da molto tempo. La difficoltà a procurarsene, e il desiderio di novità, fu tale che già negli anni '20 sono attestati viaggi di italiani nei Grigioni condotti proprio a questo fine.²¹⁶⁹ Più avanti nel secolo, quando andare «nelle terre franche» bastava a suscitare sospetti, e a procurare noie, ci si affidò a professionisti: a colportori, spedizionieri, ma più ancora a mercanti capaci di occultare i volumi nelle proprie casse e tra le proprie balle.²¹⁷⁰ A mercanti retici usi a fare avanti-indietro vennero affidati invii di interi bandoli: valeva già per le produzioni elvetiche prima ancora che a Poschiavo si iniziassero a stampare volumi e opuscoli destinati all'Italia.²¹⁷¹ Proprio la diffusione delle stampe di Landolfi – quando la si sarà finalmente mappata – potrà servire per avere un'idea di quanto capillare fu la rete di distribuzione che, dalla Rezia, si riuscì a imbastire.²¹⁷² Chiavenna pare del resto

²¹⁶⁷ Per scrivere in Veneto si era usato ad esempio il nome di Andrea Pizzarda da Pallanza: Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 338. Presumibilmente quando egli scrisse a casa – e lo fece spesso – usò il nome di un veneto.

²¹⁶⁸ Per comprendere i rischi cui si andava incontro altrimenti si veda il plico di lettere che, non potendo venir affidate a un corriere degno, erano «statte in viaggio circa mezzo anno» per un tratto che normalmente prendeva pochi giorni: Bartolomeo Paravicino a Jacob Zwinger, Tirano, 25 maggio 1591, UBB, Frey-Grynaeus, I 15, c. 265.

²¹⁶⁹ L'ex-benedettino Giovanni Giacomo Terzi, prima del 1544, era stato ampiamente rifornito di libri, in quel di Bergamo, da un mercante bregagliotto, Bartolomeo Stampa. Almeno due volte si recò però almeno due volte a Vicosoprano per incontro Bartolomeo Maturo e per far incetto di libri: G. O. Bravi, *Note e documenti per la storia della Riforma a Bergamo (1536-1544)*, «Archivio Storico Bergamasco», 11 (1986), pp. 223, 225, 228 n. 30. Dell'affidarsi a mercanti, e dell'essere pronti a leggere qualsiasi cosa, anche comprata al chilo, dà precisa testimonianza Johannes Comander, scrivendo a Joachim Vadiano (Coira, 21 novembre 1534): «Quidam vir nobilis Venetus de genere patricio misit ad me quendam mercatorem, ut ei libros mitterem evangelicos. Ego misi illi ex optimis quos potui habere, pro decem coronatis Francicis; inter illos etiam Epitome Vadiani ex Tiguro adduxi et iam ex nundinis Venetias misi», *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen*, herausgegeben von Emil Arbenz und Hermann Wartmann, 7 voll., St. Gallen, Huber & Comp., Fehr'sche Buchhandlung, 1890-1913, IV.1, p. 199, num. 798. Già l'anno prima il riformatore di Coira aveva informato l'amico di ricevere infinite lettere di italiani che gli chiedevano libri, Coira, 10 aprile 1533, *ivi*, p. 118, num. 732. Nel 1551 un mercante napoletano si recava in Rezia e a Zurigo per far incetta di libri: C. De Frede, *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 47 n. 46. Per la perdurante sete di letteratura proibita si cfr. quindi lo *j'accuse* di Alessandro Trissino: «Che vi pare poi, fratelli, di tanta turba d'ipocriti li quali sono tra voi, e pare che grandemente si dilettono di leggere la parola di Dio e, purché possano aver libri vietati dal papa, non mirano a veruna spesa per averlo per poter ragionare (bassamente però, ne' cantoni) di questa verità», Olivieri, *Alessandro Trissino*, p. 110.

²¹⁷⁰ Per spedizionieri specializzati si vedano Perini, *La vita e i tempi*, pp. 62, 78, 275 e Leydi, *Gli Annoni*, pp. 69-81.

²¹⁷¹ Limitandosi alla sola Lombardia si rimanda a La Rosa, *La «Peste luterana»*, in particolare p. 89.

²¹⁷² Si noti, per ora, come libri poschiavini (e zurigani) ebbero ampia diffusione in un'area culturalmente lontana come il Piemonte. È il caso di Rosate, nel Canavese dove, già nel 1551, Giovanni da Bario possedeva il *De Fanini faventini ac Dominici bassanensis morte* di Negri; l'epistola *De epistola de morte Paulii Terci*, e un non meglio definito catechismo per istruire i bambini (C. Papini, *Il processo di G. Varaglia e la riforma in piemonte*, Torino, Claudiana, 2003, p. 21). Nel 1558, a Chiomonte, in Val di Susa, il maestro di scuola Pierre Sestier possedeva vari libri vergeriani (L. Patria, P. Nesta e V. Coletto, *Storia della parrocchia di Chiomonte*, I. *Dal medioevo al trattato di Utrecht*, Borgone di Susa, Melli, 1998, p. 74 n. 1). Nel 1569, a Saluzzo, presso un'osteria era abitudine tenere su una tavola «libri heretici [...] in

che abbia fatto da snodo anche per lo smercio di stampe prodotte assai più lontano, ad esempio in Polonia.²¹⁷³ Da lì transitarono sicuramente anche quelle misteriose edizioni del Magdeburgo che non si è ancora stati capaci di identificare.²¹⁷⁴ Se vi fu chi, in nome dell'Evangelio, non si fecero pagare per consegnare questi libri, la possibilità di cavarne un profitto ebbe un ruolo per molti, tanto più quando il traffico si fece rischioso.²¹⁷⁵ Concentrarsi su questo genere di invii, spesso giunti nelle mani di librai compiacenti, dà però idea di solo una parte del ruolo della regione, e dei riformati che vi abitavano, nel rifornire la Penisola di quei volumi cui si dovette, per una parte non insignificante, la sopravvivenza del protestantesimo peninsulare. Sebbene sia assai più difficile da studiare un ruolo fondamentale fu quello ricoperto dall'invio di volumi da parte di singoli esuli ad amici, parenti, conoscenti. Nella sua capillarità si trattò di una disseminazione compiuta avendo presente (o tutt'al più deducendo) bisogni e necessità dall'altra parte.²¹⁷⁶ Rispetto alla grande distribuzione questa dei singoli poteva affidarsi sempre ai mercanti, ma non escludeva altre forme – meno sospette – di viaggiatori occasionali, cui poter affidare anche solo un singolo, non diversamente da come si faceva per le lettere.²¹⁷⁷

Infine, le congregazioni retiche giocarono un ruolo di fondamentale importanza verso le, pochissime, altre chiese della Penisola e verso le comunità di protestanti, e filoprotestanti, che sopravvissero alla stretta inquisitoriale del finire degli anni Quaranta. Il caso meglio documentato –

particolare l'Anatomia della Messa» (A. Pascal, *Il marchesato di Saluzzo e la riforma protestante. 1548-1588*, Firenze, Sansoni, 1960, p. 287).

²¹⁷³ «fa stampare libretti et li manda alla volta d'Italia [...] dice il padre [«maestro Camillo Tacchetti provinciale qui de'Conventuali di S. Francesco»] che non puòte saper da così, né a chi si mandassero, né dove, né come, né alcuna altra circostanza, ma che ben sa ch'esso Bucella ha la sua corrispondenza in Valtolina et in Chiavenan»,

Alberti Bolognetti a Giacomo Savelli, Cracovia, 23 aprile 1583, *Alberti Bolognetti*, p. 252 num. 140.

²¹⁷⁴ E. Pommier, *Notes sur la propagande protestante dans la République de Venise au milieu du XVI^e siècle*, in *Aspect de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, p. 242 e n. 2.

²¹⁷⁵ Nel 1585, ad esempio, una compagnia mercantile venne fondata da Girolamo Croto, alcuni Calderini e i Lumaga di Piuro al fine di commerciare libri, proibiti, in Italia: Vittori, *Libri in conflitto*, pp. 85-86. Per una volta in cui proprio Lorenzo Lumaga si rifiutò però d'essere pagato per recapitare un volume a un confratello si vedano Quaranta, *Medici italiani eretici*, pp. 180-181 e Perini, *La vita e i tempi*, pp. 234-235. Sempre per spedizioni di libri dai Grigioni, e spesso da Piuro, in Italia (comprese questioni di pagamenti) è utile guardare anche *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, pp. 114, 130, 138, 141.

²¹⁷⁶ Per fare giusto tre esempi – sostanzialmente coevi, ma assai variegati – effettuati da figure di diversa estrazione sociale quali un calzolaio bergamasco (che spediva lettere e «librezuoli avelenati», presumibilmente di polemica spicciola), il mercante Giovanni Antonio Zurletta (uno Sleidano in volgare, il *Dialogo* di Jacopo Acconcio, il trattato sull'Apocalisse di Conradi, mentre prometteva per un'altra volta l'*Institutio*) e Ulisse Martinengo (bibbie). Si vedano rispettivamente Vittori, *Libri in conflitto*, p. 96; Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 43; Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza*, p. 290.

²¹⁷⁷ «Se in illis huc mittendis summa cautio est adhibenda. Veniunt aliquando iuvenes in Italiam studiorum causa: istis commendari possent, si non omnes simul, singulis singuli. Aut vero si sarcinae aliarum mercium istis conficerentur, non autem librorum, tuto mitti possent. Ea tamen lege ut nemini cuiquam quam mihi soli ac uni reddantur», Girolamo Donzellini a Jacob Zwinger, Venezia, 2 marzo 1583, UBB, Frey-Grynaeus, II 4, num. 241. Il testo è già stato utilizzato in Quaranta, *Medici italiani eretici*, p. 84. Per lettere spedite dai Grigioni si cfr., giusto per un episodio che non si è ancora avuto modo di ricordare, «in Brescia era stato preso un Grigione, credo, che veniva a Venetia con molte lettere del Vergerio che andavano a varie persone», *Confessio* di Endimio Calandra, [Mantova, 17 marzo 1568], S. Pagano, *Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991, p. 227.

posto significativamente in un territorio soggetto ai cantoni elvetici – è quello di Locarno. L'arrivo della più parte di quella comunità – ma non della sua interezza – a Zurigo, dopo che ne venne decretata l'espulsione, porta quasi *naturaliter* a dimenticarsi che quando quella piccola chiesa ancora credeva che le sarebbe stato possibile continuare a vivere nel baliaggio comune elvetico, non fu alle chiese confederate, ma a quelle italofone retiche, che si rivolse per aiuto e supporto.²¹⁷⁸ Del resto, e non a caso, proprio in territorio grigione trovarono modo di insediarsi, anche se non ne avrebbero avuto diritto, i riformati locarnesi che scelsero di non trasferirsi sulla Limmat. Taddeo Duno, nel suo *De persecutione adversus Locarneses*, testimonia di come la vita religiosa dei protestanti locali venne organizzata e guidata grazie all'arrivo, dopo il 1553, di (almeno) un predicatore fatto giungere dal contado di Chiavenna che si occupò di spiegare le Scritture, celebrare la Cena e officiare i battesimi.²¹⁷⁹ Uno fu sicuramente Guido Zonca, al tempo ministro a Mese.²¹⁸⁰ Una lettera di Mainardo a Bullinger ci mostra però che la richiesta era stata fatta non *ad personam*, ma alla chiesa di Chiavenna e che i locarnesi non avevano pretese su chi dovesse venire: l'unica cosa che contava è che fosse un confratello retico.²¹⁸¹ A conferma del ruolo speciale delle chiese italofone retiche nei confronti dei fratelli soggetti ai confederati rimangono del resto due lettere consolatorie, redatte proprio da Mainardo, nell'immediato indomani dell'espulsione. Nella seconda – e si deve ricordare, per apprezzarla pienamente, le grandissime difficoltà logistiche, ed economiche, che il flusso di esuli dall'Italia causava proprio allora alle chiese della Valtellina e della Valchiavenna – Mainardo comunicava ai confratelli l'invito da parte di tutta la comunità (e forse anche delle altre chiese: «molto più essendoci il caso vostro a core, spesso con queglii nostri fratelli habbiamo di voi ragionato»)²¹⁸² di stabilirsi proprio a

²¹⁷⁸ Fatta la, solita, eccezione di Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 98-101.

²¹⁷⁹ Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 270.

²¹⁸⁰ Un suo viaggio a Locarno ci è attestato grazie a una missiva di Mainardo a Bullinger: «Diebus proximis Guido Veronensis, sane doctrine vir et fidelis minister, qui ne latum quidem unguem a vestra fidei confessione discedit, quum vocaretur ad eis, non sine vite periculo Locarnum properavit, baptizavit infantulum, aliquot dies illic egit continuo docendo, exhortando et illos consolando ianuis clausis propter metum impiorum», Chiavenna, 31 maggio 1554, *BuKG*, I, p. 372 num. 260. Nel 1555 e nel 1556, quando la comunità era oramai a Zurigo, gli vennero elargiti due piccoli donativi di 3 soldi e di «23 Barzen», «alla memoria delli [...] consolationi spirituali hauti a Locarno», Meyer, *La comunità riformata di Locarno*, p. 201 n. 70. Si cfr. poi anche Taplin, *The Italian Reformers*, p. 100.

²¹⁸¹ «ut infans ipsorum ex muliere natus est, difficili ac longo aliquot dierum itinere nec exiguo sumptu ad nos propere veniunt obnixae ac suppliciter rogantes, ut aliquem ex nostris mittamus, qui illum baptismi sacramento initietur [...] Nunc demum tota illa ecclesia misso ad hoc nuntio puerorum institutore, honesto viro ac docto, ad me literas dedit rogans, ut aliquis ex nobis, qui ministri sumus, illo proficisci dignetur et baptizet infantem, esurienti paupercule ecclesie panem Domini frangat», Agostino Mainardi a Bullinger, Chiavenna, 31 maggio 1554, *BuKG* I, p. 372 num. 260.

²¹⁸² Chiavenna, 3 gennaio 1555, TCD, 1149, c. 146r.

Chiavenna.²¹⁸³ Se solo una minoranza lo colse, rimane pure il fatto i rapporti tra le due realtà ecclesiali non vennero mai meno.²¹⁸⁴

Sappiamo però di ministri retici attivi anche in territori che non appartenevano all'Antica Confederazione. In quel caso però la presenza del Sant'Uffizio complicava, per usare un eufemismo, la loro attività (e la nostra possibilità d'essere informati su viaggi che avvenivano sostanzialmente nell'anonimato). Proprio grazie alla rete poliziesca peninsulare siamo comunque informati dei viaggi compiuti, prima del 1568, da Francesco Cellario (ministro a Morbegno) presso confratelli in Italia; a Mantova e probabilmente anche a Faenza.²¹⁸⁵ Giulio da Milano (ministro a Poschiavo all'epoca) nel 1551 andò a Ferrara, a predicare a Renata di Francia e alla sua chiesa domestica.²¹⁸⁶ Non è da escludersi che anche Agostino Mainardo fece lo stesso²¹⁸⁷ e viene almeno da domandarsi se quel Bernardino poschiavino, fidatissimo corriere della duchessa per viaggi da un lato all'altro delle Alpi, possa aver continuato le sue incursioni italiane anche quando iniziò a esercitare il proprio ministero «in montano quodam viculo». Bartolomeo Maturo – pastore a Vicosoprano – compì viaggi missionari a Bergamo già negli anni '30 e '40.²¹⁸⁸

Pier Paolo Vergerio, tra i più ricercati esuli italiani, si tenne ben lontano dalla Penisola (fatto salvo, forse, qualche occasionale passaggio a Como, a dire il vero non molto credibile). Vi inviò in sua vece vari emissari, tra questi il nipote Aurelio.²¹⁸⁹ Del viaggio da questi compiuto nel 1552 siamo meno informati, mentre per quello del 1554 (compiuto quando oramai, assieme allo zio, si era spostato a Tubinga) rimane invece un lungo e dettagliato memoriale di cose da fare. Non da ultimo per i rimandi alla precedente esperienza («Ricordati di non far come l'altra volta»), è lecito ritenere che vari dei suggerimenti/istruzioni/proposte non fossero nuovi.²¹⁹⁰ Oggetto dell'interesse erano quelle comunità

²¹⁸³ «se a qualcuno di voi, non sapendo noi l'intenzione vostra in che parte vogliate ritirarvi, piacerà di venir in Chiavenna tutti questi nostri fratelli sono di buono animo, quanto si stendono le forze loro a usarvi ogni humanità, et amorevolezza, come anche il detto Messer [Antonio] Mario lator della presente meglio potrà presenzialmente riferire, che io con lettere significarvi», Chiavenna, 3 gennaio 1555, TCD, 1149, c. 146v.

²¹⁸⁴ Oltre al già ricordato Taplin, *The Italian Reformers*, pp. 98-101, a conferma del perdurare dei rapporti si ricordi la menzione da parte di Duno Ulisse Martinengo, Girolamo Zanchi, Scipione Lentolo, Scipione Calandrini «quos omnes [...] ego historiae scriptor novi», Chenou, *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, p. 263.

²¹⁸⁵ Quadrio, *Dissertazioni critico-storiche*, II, p. 59; F. Lanzoni, *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza, Lega, 1925, pp. 223-224.

²¹⁸⁶ A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 130.

²¹⁸⁷ C. Franceschini, *Renata di Francia a Ferrara (1527-1560). Corte francese e contesto italiano*, relatore Adriano Prosperi, Università di Pisa, anno accademico 1996/1997, pp. 153-154 n. 58. Si aggiunga del resto che Johannes Sinapius, non più in contatto da tempo col piemontese, non era certo che fosse ancora vivo, ma lo sapeva però ministro a Chiavenna, come si deduce dalla richiesta di fargli avere i suoi saluti inserita in una lettera a Giovanni Calvino del 4 gennaio 1557: «Interim vere doctos ac pios viros August. Manardum ecclesiasten Clavennae, si adhuc superest, et Celium Secundum vicinum tuum, quorum uterque me Ferrariae olim et Celius per literas etiam hucusque datas familiariter me complexus est, officiosissime, si datur occasio aut vacat, meis verbis saluta», J. L. Flood and D. J. Shaw, *Johannes Sinapius (1505-1560): Hellenist and Physician in Germany and Italy*, Genève, Droz, 1997, p. 215.

²¹⁸⁸ Bravi, *Note e documenti*, p. 225.

²¹⁸⁹ Del Col, *I contatti di Pier Paolo Vergerio*, pp. 53-82.

²¹⁹⁰ Del Col, *I contatti di Pier Paolo Vergerio*, pp. 77-80 (p. 77 per la citazione).

riformate di Udine, di Trieste, dell'Istria legate a doppio filo al vescovo fuggiasco, per vincoli e familiari e di clan, senza però essere chiese domestiche. Aurelio non era un ministro – e non era quindi in grado di predicare o di officiare i sacramenti – e però quel suo viaggio è prezioso per almeno intravedere quali fossero le altre forme di aiuto che giungevano dalla Rezia ai correligionari rimasti in Italia: vi era così, ovviamente, la consegna di libri, e così, ancora una volta senza che susciti sorpresa, la diffusione di notizie su cosa avveniva nelle «terre franche» (e di suggerimenti, consolazioni), ma non da ultimo la costruzione di una vera e propria rete di confratelli che potessero mettersi in contatto autonomamente fra loro.²¹⁹¹ Di questa mappatura dei nuclei di riformati italiani danno testimonianza anche alcuni elenchi, trovati dall'Inquisizione, come gli itinerari di protestanti elvetici, capaci di viaggiare in Italia in sicurezza.²¹⁹² Vergerio però faceva anche da sensiere: offrendosi cioè di favorire matrimoni onorevoli tra giovani protestanti d'entrambi i sessi viventi in Italia e dei correligionari, sempre di lingua italiana, viventi oltralpe.²¹⁹³ L'ex-vescovo non predicava l'ineludibilità di una fuga oltralpe, ma favoriva piuttosto un sistema a vasi comunicanti in cui le chiese della Rezia potessero fornire vari aiuto ai confratelli d'Italia, non solo a quelli che sceglievano d'abbandonarla.²¹⁹⁴

Il sistema durerà nel tempo. Da Gardone, ad esempio, giungeranno negli anni '70 varie famiglie riformate sino ad allora vissute in Italia. Vi raggiungevano alcuni confratelli da tempo insediati in Valtellina. Come ebbe modo di accorgersi Borromeo però non tutti i protestanti del borgo bresciano presero al tempo la via dell'esilio: altri vi rimasero, pur mantenendo stretti contatti. Non solo si continuò a viaggiare nelle due direzioni ma sono attestati casi di giovani che venivano inviati nei Grigioni, presso amici e familiari, con l'adolescenza, evidentemente per perfezionare una pratica religiosa sino ad allora obbligatoriamente nicodemitica.²¹⁹⁵ La pratica era diffusa, e nota alle autorità cattoliche, da tempo, e si estendeva ben oltre il paese del bresciano.²¹⁹⁶ Essa aiuta probabilmente a spiegare come mai è possibile ritrovare in Rezia uomini e donne originari di piccoli paesi dove non è nota l'esistenza di nuclei protestanti ma di cui erano originari alcuni celebri esuli: è il caso dell'Antegnate di Bartolomeo Silvio come della Barco del conte Martinengo. Senza l'influenza delle chiese retiche è del resto inspiegabile la lunga resistenza di gruppi protestanti, addirittura capaci di condurre una embrionale vita comunitaria, nelle valli dell'alta bergamasca anche quando venne meno l'azione filo-protestante di Vittore Soranzo,²¹⁹⁷ quali la Val Seriana,²¹⁹⁸ l'alta Val Brembana²¹⁹⁹ e più

²¹⁹¹ Pierce, *Pier Paolo Vergerio, passim*.

²¹⁹² Maselli, *Saggi di storia ereticale*, pp. 31, 61.

²¹⁹³ Si veda a questo riguardo la preziosa corrispondenza pubblicata in Sydow, *Unbekannte Briefe*, pp. 221-229.

²¹⁹⁴ Senza dar segno di voler andare nei Grigioni uno di questi personaggi legati a Vergerio, «Gieronimo di Pola da Capodistria», allora residente a Trieste, inviò i fondi necessari per pubblicare un'opera di Lodovico Rasoro cui appose una propria lettera prefatoria: «ho voluto io tor la fatica et la spesa et dar io a stampare esso Antidoto» scriveva, per «farmi conoscer alle chiese», *Al lettore*, in Rasoro, *Sopra un libro intitolato*, c. A2v.

²¹⁹⁵ Carlo Borromeo a Cesare Speciano, Milano, 24 settembre 1580, BAMi, F 57 inf., c. 150r.

²¹⁹⁶ Maselli, *Saggi di storia ereticale*, p. 184.

²¹⁹⁷ Firpo, *Vittore Soranzo*, pp. 305-419.

²¹⁹⁸ Vittori, *Libri in conflitto*, p. 80.

²¹⁹⁹ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 27.

ancora in quella Val Camonica, posta davvero a un passo dalla Valtellina (e già usata da Landolfi per far giungere in Italia i propri libri).²²⁰⁰ Si trattava di un confine storicamente poroso, percorso da emigrazione stagionale;²²⁰¹ proprio in Val Camonica comunque si trasferì a vivere, vero il 1566, un protestante sino ad allora abitante a Tirano Vincenzo Bezzi. Lo fece, parrebbe, senza recidere i legami con la Valtellina e senza che nulla ci dia a intendere che si fosse convertito.²²⁰² Questi ritorni, uniti agli stanziamenti più o meno temporanei in Italia di mercanti grigioni, dovettero essere fondamentali – in una maniera che non si è sino ad oggi esplorata – nel pompare nuova vita in un protestantesimo peninsulare altrimenti esangue. Non c'era retorica quando il vescovo Giovanni Emo esortava uno dei suoi sacerdoti – in un passo del 1611 che vale la pena di riportare – a vigilare sui suoi parrocchiani, in particolare «Doveranno questi huomeni esser molto cauti nel conversare con Valtelini e Alemanni infetti d'heresia, non trattando con loro di cose della fede, né praticando famigliarmente e si ricordeno spesso de la gratia singolare che li fà in nostro Iddio di farli nascer in stato catholico et preservarli dall'Eresia e ne ringrazino continuamente sua Divina Maestà».²²⁰³ Il rischio, sul confine, era più evidente che altrove, ma in realtà era lo stesso in qualsiasi angolo d'Italia, o di piazza mercantile europea, dove un protestante retico e un cattolico italiano si fossero trovati a conversare utilizzando la lingua madre che li accumulava entrambi.

²²⁰⁰ Pastore, *Nella Valtellina*, p. 92 e n. 90. Si aggiunge anche il caso dell'«heretico relapso» originario di Sonico menzionato in una lettera (sopravvisuta in copia, e non datata) di Carlo Borromeo a Cesare Speciano, BAMi, F 60 inf., c. 160r.

²²⁰¹ Cfr. giusto le due annotazioni «molti forestieri, quali quivi [a Morbegno] concorrono come terra mercantesca, vicina a Bergamaschi, Chiavennaschi e Comaschi» (Tuana, *Fatti di Valtellina*, p. 162) e «Vengono da varii luoghi diverse persone a cercar in questa valle limosine, e particolarmente frati et heremiti da valle Camonica e da Bergamasca» (Martino Manfredotti a Borromeo, Tirano, 18 dicembre 1614, *VPAr*, p. 375).

²²⁰² «messer Vincenzo Bezzi non habita più qui in Tirano, ma è andato a stanciar in Valchamonica et se per sorte il vederò, io farò l'offitio de l'amico», Giovanni Antonio Zurletta a Leonardo Colombino, Tirano, 13 aprile 1566, Zanolini, *Spigolature d'Archivio*, p. 43.

²²⁰³ Da Prada, *L'Arciprete Nicolò Rusca*, p. 27.

Bibliografia

5.I. Fonti archivistiche

Basilea, Universitätsbibliothek

Frey-Grynaeus

I 15

II 4

II 9

Bassano del Grappa, Biblioteca Civica

Epistolario Remondini

XVI-18

Berna, Burgerbibliothek

716

A 87

A 88

A 89

A 93,7

A 93,8

h.h.V.84

Brusio, Archivio parrocchiale cattolico

Documenti sciolti

Archivio parrocchiale riformato

libro 4

Città del Vaticano, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede

Sant'Uffizio

Stanza Storica

E 2-e

Coira, Archivio di Stato dei Grigioni

A I/2a

A II LA1

A Sp III/11a VI. B. 17.8

B 721

B/N 1359

D II a 1

D II a 3

D II a 3 *Bergwerksakten*

D II a 4

D II a 5

D II b 3

D II c

D II c 1

D VI SM

Dublino, Library of Trinity College

1149

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale

Raccolta Guicciardini

2.3.2

Friburgo, Archives de l'Etat
Famille de Lentulus
cartoni provvisori 1-4.

Ginevra, Archives d'Etat
Registres des Conseils
75
98

Bibliothèque de Genève
Manuscripts français
422

Hatfield, Hatfield House Archives
Cecil Papers
95
99

Mdina, Cathedral Archives of Malta
Archivum Inquisitionis Melitensis
Processi Criminali
44A

Milano, Archivio di Stato
Commercio parte antica
28

Biblioteca Ambrosiana
F 37 inf.
F 39 inf.
F 57 inf.
F 60 inf.
F 62 inf.,
F 63 inf.
F 95 inf.
F 98 inf.
F 107 inf.
F 113 inf.
F 114 inf.
F 119 inf.
F 139 inf.
F 140 inf.
F 155 inf.
G 200^a inf.
G 201 inf.
G 202^a inf.
G 203 inf.
G 204 inf.
P 3 inf.
P 24 inf.

Modena, Archivio di Stato
Archivio Fiaschi
42

Parigi, Bibliothèque nationale de France

Département des manuscrit
italien
838

Poschiavo, Archivio della Comunità evangelica
Ordinationi e Politia Ecclesiastica per la Chiesa Evangelica reformata

Praga, Národní archiv
Akta Jednoty bratrské
XII

Promontogno, Archivio del Comune di Bregaglia
Archivio comunale di Bondo
Documenti
Archivio comunale di Casaccia
Documenti
Archivio comunale di Castasegna
Documenti
Archivio comunale di Soglio
Documenti
Archivio comunale di Sopraporta
Documenti

San Gallo, Kantonsbibliothek
Vadianische Sammlung
381

Sondrio, Archivio di Stato
Fondo Romegialli
3
Manoscritti della Biblioteca
D I, III/8
Notarile
1284
1285
1627
1628
1641
1654
1806
1808
2100
2110
2115
2117
2325
2326
2330
2340
2342
2349
2612
2744
2860
2861
2863
2864

2867
2909
3217
3224
3226
4069

Archivio parrocchiale
Carte sciolte

Venezia, Archivio di Stato

Sant'Uffizio

8
11
18
20
44
68
158

Villa di Chiavenna, Archivio digitale Associazione Antacüch

Carte sciolte

Famiglia Pedroni

Zofingen, Stadtbibliothek

Pa 14/1

Pa 14/3

Zurigo, Staatsarchiv

E II 338
E II 342
E II 346
E II 356
E II 358
E II 365
E II 376
E II 380
E II 390
E II 449

Zentralbibliothek

D 157

F 182

Simleriana

S 125

S 140

S 153

Thesaurus Hottingerianus

F 39

F 40

F 47

Wickiana

F 21

5.II. Fonti a stampa

Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini, 1561-1568, a cura di V. Marchetti e G. Zucchini
Warszawa, Łódź, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.

Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Polonia epistolae et acta 1581-1585, II. 1583, edidit E. Kuntze,
Cracoviae, Sumptibus Academiae Polonae Litterarum et Scientiarum, 1938.

Archinti F., *Visita pastorale alla diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, coordinamento di S. Xeres, «Archivio storico della diocesi di Como», 6 (1995), pp. 1-729.

Ardüser H., *Rätische Chronik*, nebst einem historischen Commentar von J. Bott, Chur, Buchdruckerei von Gebrüder Casanova, 1877.

Atti di S. Carlo riguardanti la Svizzera e suoi Territorii. Documenti raccolti dalle visite pastorali, dalla Corrispondenza e dalle Testimonianze nei processi di Canonizzazione, a cura di P. D'Alessandri, Locarno, Tipografia artistica, 1909.

Balbani N., *Due sermoni fatti nel tempo che si celebra la santa cena del Signore. Il primo sopra 'l decimo capo a gli Hebrei cominciando dal versetto undecimo infin al vigesimo quarto. Il secondo sopra 'l quarto capo dell'Epistola a gli Efesi cominciando al versetto undecimo infin al decimo settimo*, [Ginevra], Appresso Oliviero Fordrino, 1564.

Bascapè C., *Vita e opere di Carlo arcivescovo di Milano cardinale di S. Prassede*, Milano, ODC, 1965.

Bobadilla N. A., *Gesta et scripta ex autographis aut archetypis potissimum deprompta*, Matriti, Typis G. Lopez del Horno, 1913.

Boldini R., *Documenti intorno alla visita di San Carlo Borromeo in Mesolcina (novembre 1583)*, «Quaderni grigionitaliani», 29 (1959-1960), pp. 248-253; 30 (1961), pp. 12-23, 130-141, 197-209; 31 (1962), pp. 17-29; 32 (1962), pp. 124-146.

Botero G., *La terza parte delle relationi universali*, Brescia, Appresso la Compagnia Bresciana, 1599.

Breitinger J. J., *Instruttione fondamentale se una setta duri più o meno di cent'anni. Similmente, qual sia l'antica e nuova Fede, e dove auanti la Reformatione essa sia statta. Datta in luce, non solamente a compiacere e consolatione di quelli li quali sono perseguitati, ma ancora ad utilità di molti persecutori stessi li quali ignorantemente offendono la vera Chiesa*, [Zurigo], 1622.

Briefwechsel zwischen Christoph, Herzog von Württemberg, und Petrus Paulus Vergerius, herausgegeben von E. von Kausler und T. Schott, Tübingen, Laupp, 1875.

Bullinger H., *Werke. Briefwechsel*, bearbeitet von U. Gäbler et. al., 19 voll., Zürich, TVZ, 1973-.

Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern, herausgegeben von T. Schiess, 3 voll., Basel, Geering, 1904-1906.

Burckhardt J., *Bericht eines Augenzeugen über den Veltlinermord*, «Archiv für schweizerische Geschichte», 6 (1849), pp. 241-366.

Burlamacchi V., *Libro di ricordi degnissimi delle nostre famiglie*, a cura di S. Adorni-Braccesi, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1993.

Calandrini S., *Trattato dell'origine delle heresie et delle schisme che sono nate o che possano nascere nella chiesa di Dio, et de' rimedii che si deono usare contra di quelle, cioè della scomunica et della potestà del magistrato civile, fatto in cinque lettioni*, Poschiavo, per Cornelio et Anthonio Landolphi, 1572.

[Calvino G.], *La forma delle preghiere ecclesiastiche: con la maniera d'aministrare i Sacramenti, et celebrar'il matrimonio, et la visitation de gl'infermi*, tradotta di francese in toschano per M. Giulio D. Gallo Caramagnese, [Ginevra], Per Adamo et Giovanni Riveriz, frategli, 1551.

[—], *La forma de l'orationi ecclesiastiche e il modo d'amministrare i sacramenti, e di celebrare il matrimonio, secondo che s'usa ne le buone Chiese*, [Ginevra], Appresso Gio. Crispino, 1554.

—, *Institutione della religion christiana in volgare italiano tradotta*, In Geneva, Appresso Iacopo Burgese, Antonio Davodeo, et Francesco Jacchi, compagni, 1557.

—, *Il Catechismo. Con una brieve dichiarazione et allegatione delle autorità della santa Scrittura, e con un brieve sommario di quella dottrina che si crede sotto il Papato*, [Ginevra], Della stampa di Giovan Battista Pinerolo, 1566.

Campell U., *Un cudesch da Psalms, chi suun fatts è miss da chiantar in Ladin, ils quaus suun impart eir vyvaunt statts lugnads da chiantar in Tudaischk, éd impart brichia. Proa quai alchiinas uschélgoe saingebias Chiantzuns Spiritualas, impart trattas our da lg Tudaischk, éd impart fattas da noew in Ladin: improa tuottas chi s'cuuénge cun la nardad, è la scritturra saingebia, éd our da quella tuuntas*, [Schquitschad a Basel, in chiasa da Iachiam Kündig, 1562].

—, *Raetiae alpestris topographica descriptio*, herausgegeben von C. J. Kind, Basel, Felix Schneider, 1884.

—, *Historia Rhaetica*, herausgegeben von P. Plattner, 2 voll., Basel, Felix Schneider, 1887-1890.
Campi E., *Nuove lettere di Pier Paolo Vergerio da Vicosoprano*, «Quaderni grigionitaliani», 82 (2013), pp. 12-36.

Caraccia A., *Vita del Beatiss. Pontefice Papa Pio V dell'Ordine de' Predicatori, con l'opere sue meravigliose*, Pavia, per Giacomo Ardizzoni et Gio. Battista Rossi, 1615.

Celsi M., *In haereticis coercendis quatenus progredi liceat, Poems, Correspondance*, a cura di P. G. Bietenholz, Napoli, Chicago, Prismi, The Newberry Library, 1982.

Cermenati G. P., *De gli autori, et compositori dell'errore della messa, et del vero, et falso sacerdotio, et sacrificio*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1551.

Clemente da Brescia, *Istoria delle missioni de' Frati Minori Cappuccini della Provincia di Brescia nella Rezia. Nella quale s'intendono li principii, et i progressi di dette Missioni dall'anno 1621 sino al 1693*, Trento, Per Giovanni Parone, 1702.

Conradi A., *In Apocalypsim D. Ioan. Apostoli commentarius*, Basileae, apud Petrum Pernam, 1560.

[Della Rovere G.] G. da Milano, *Esortatione al martirio, riveduta, et ampliata*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1552.

Davidico L., *Il vittorioso trionfo di Maria V. contra Luterani. Con alcuni notabili passi utili a' cattolici et veri christiani*, Firenze, [Bernardo Giunta], 1550.

De quatuor Caelii Secundi Curionis filiarum vita atque obitu pio et memorabili epistolae aliquot vna cum diversorum epitaphiis, Basileae, apud Petrum Pernam, 1565.

Die Matrikel der Universität Basel, 3 voll., herausgegeben von H. G. Wackernagel, Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1951-1962.

Die Matrikeln der Universität Heidelberg von 1386 bis 1662, bearbeitet und herausgegeben von G. Toepke, 3 voll., Heidelberg, in Commission Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1884-1889.

Die Matrikeln der Universität Tübingen, I. *Die Matrikeln von 1477-1600*, herausgegeben von H. Hermelink, 2 voll., Stuttgart, Druck und Verlag von W. Kohlhammer, 1906-1931.

Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Documente, bearbeitet von H. Reinhardt und S. Franz, 2 voll., Solothurn, Druck und Commissionsverlag der Union, 1906-1917.

Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen, herausgegeben von Emil Arbenz und Hermann Wartmann, 7 voll., St. Gallen, Huber & Comp., Fehr'sche Buchhandlung, 1890-1913.

Ecclesiae Londino-Batavae archivum, III. *Epistulae et tractatus cum reformationis tum Ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes ex autographis mandante Ecclesia London-Batava*, edidit J. H. Hessels, 2 tomm., Cantabrigiae, typis Academiae symptibus Ecclesiae Londino-Batavae, 1897.

Egli R., *Via ac ratio scholae Illustrium D.D. Rhaetorum qui nomine Trium Foederum nuncupantur, Excusum Pesclavii Rhaetorum*, per Cornelium & Antonium Landolphos, 1584.

Epistolae ineditae C. S. Curionis, «Museum Helveticum. Ad juvandas Literas in publicos Usus apertum», 28 (1753), pp. 559-570.

Firpo M. e D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, 2 voll, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2000.

— e —, *I processi contro don Lorenzo Davidico. Edizione critica. Il processo vescovile a Novara (1553-1555). Il processo inquisitoriale a Roma (1555-1577)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2011.

— e S. Pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558). Edizione critica*, 2 tom., Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 2004.

Florio M., *Apologia ne la quale si tratta de la vera e falsa chiesa. De l'essere, e qualità de la messa, de la vera presenza di Christo nel Sacramento, de la Cena, del Papato, e primato di S. Pietro, de Concilij et autorità loro. Scritta contro a un'Heretico*, Chamogasco [Chamuesch?], per M. Stefano de Giorgio Catani d'Agnedina di sopra [per incarico di, e in collaborazione con, Landolfi], 1557.

Friedensburg W., *Eine Streitschrift des Vergerio gegen das Trienter Konzil von 1551*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 8 (1910-1911), pp. 323-333.

Gaffori C. et O. Mei, *Disputationis Tiranensis inter Pontificios et ministros verbi Dei in Rhaetia, anno 1595. & 1596. habitae partes IV*, Basileae, Typis Conr. Waldkirchius, 1602.

Gessner C., *Partitiones theologicae*, Tiguri, Christophorus Froschouerius excudit, 1549.

- Ginzburg C., *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze, Chicago, Sansoni, Newberry Library, 1970.
- Giovanni Antonio Volpe Nunzius in der Schweiz. Dokumente, herausgegeben von K. Fry, 2 voll., Firenze, Stans, Olschki, Josef von Matt, 1935-1946.
- Il Piovano, cioè sedici sermoni, composti da messer Vittor de Popoli Piovano di san Germano sopra 'l Catechismo Romano, [Ginevra, Jean-Baptiste Pinereul?], 1580.
- I processi dell'Inquisizione nella bassa friulana (1568-1781), a cura di B. Castellarin, Latisana, Associazione culturale "la bassa", 1997.
- La Bibia che si chiama il Vecchio Testamento, nuovamente tradutto in lingua volgare secondo la verità del testo hebreo, con molte et utili annotationi e figure e carte per piu ampia dichiarazione di molti luoghi, edifici, e supputationi. Quanto al Nuovo Testamento è stato riveduto e ricorretto secondo la verità del testo greco, e di molte et utili annotationi illustrato, con una semplice dichiarazione sopra l'Apocalisse, [Ginevra], Stampato Appresso Francesco Durone, 1562.
- Le livre des Bourgeois de l'ancienne République de Genève, publié par A.-L. Covelle, Genève, J. Jullien, 1897.
- Le livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878), sous la direction de S. Stelling-Michaud, 6 voll., Genève, Droz, 1959-1980.
- Lentolo S., Responsio orthodoxa pro edicto illustrissimorum DD. trium foederum Rhaetiae, adversus haereticos et alios Ecclesiarum Rhaeticarum perturbatores promulgata: in qua de Magistratus auctoritate et officio in coercendis haereticis ex Dei verbo disputatur, [Ginevra], Excudebat Ioannes le Preux, 1592.
- Li Magnifici Signori delle Tre Eccelse Leghe. Trascrizione degli Statuti di Valtellina del 1549 e delle principali disposizioni integrative degli stessi: gride generali; trattato di Milano e relativo capitolato; atti normativi adottati durante il periodo dell'indipendenza della Valtellina; prammatica giudiziaria, a cura di D. Zoia, Sondrio, L'officina del libro, 1997.
- L'Inquisizione romana a Imola. Processi. Vol. I-II (1551-1592), a cura di G. Mariani, Imola, Editrice Il Nuovo Diario Messaggero, 2021.
- Laski J., Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii, in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia, instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae etc. Regem Eduardum, eius nominis sextum, anno post Christum natum 1550. Addito ad calcem libelli Privilegio suae Maiestatis, [Francoforte sul Meno, 1555].
- Mainardo A., Trattato dell'unica, et perfetta satisfattione di Christo, nel qual si dichiara, et manifestamente per la parola di Dio si pruova, che sol Christo ha satisfatto per gli peccati del mondo, né quanto a Dio c'è altra satisfattione che la sua, o sia per la colpa, o sia per la pena, [Zurigo, Andreas Gessner il Giovane e Rudolf Wyssenbach], 1551.
- [—], Antonio di Adamo, Annotomia della messa, la qual scuopre gli enormi errori, et gl'infiniti abusi, dal volgo non conosciuti, sì della Messa, quanto del Messale, Utilissima, anzi necessaria a tutto il populo Christiano. Con un sermone dell'Eucharestia nel fine, il qual dimostra se Christo corporalmente è nel Sacramento, o non, s.l., 1552.
- Mantese G. e M. Nardello, Due processi per eresia. La vicenda religiosa di Luigi Groto, il "Cieco di Adria", e della nobile vicentina Angelica Pigafetta-Piovene, Vicenza, Officine Grafiche Sta, 1974.
- Materialen zur Standes- und Landesgeschichte Gem. III Bünde (Graubünden) 1464-1803, herausgegeben von F. Jecklin, 2 voll., Basel, Basler Buch- und Antiquariatshandlung, 1907-1909.
- Mei O., Tractatus de Verbo Dei scripto, & de Pontificiis Traditionibus, ad D. Paravicinum Jesuitam, [Ginevra], Apud Ionam Vexilliferum, 1593.
- de Mornay P., Trattato della chiesa, nel quale sono dichiarate le principali controversie nate a nostri tempi intorno a questa materia, [Ginevra, Jean II de Tournes], 1591.
- Nannini A., Themata Theologica de votis, Basileae, Typis Joh. Jacobi Genathii, Acad. Typographi, 1617.
- Negri F., De Fanini Faventini, ac Dominici Bassanensis morte, Qui nuper ob Christum in Italia Rom. Pon. iussu impie occisi sunt, Brevis Historia, [Paschiavo, Landolfi], 1550.
- , Brevissima somma della dottrina cristiana recitata da un fanciullo, [Poschiavo, Dolfino Landolfi, post 1555].
- , Tragedia intitolata Libero Arbitrio 1546/1550, a cura di C. Casalini e L. Salvarani, Roma, Anicia, 2014.
- Ninguarda F., La Valtellina negli atti della visita pastorale diocesana, a cura di L. Varischetti e N. Cecini, Sondrio, Edizioni Banca Piccolo credito valtellino, 1963.

Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560-1572. Die Nuntien Hosius und Delfino 1560-1561, bearbeitet von S. Steinherz, Wien, Carl Gerold's Sohn, 1897.

Nunziature di Venezia, V, 21 marzo 1550 – 26 dicembre 1551, a cura di F. Gaeta, Roma, Istituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea, 1967.

Orano D., *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, Tipografia dell'Unione cooperativa editrice, 1904.

Pagano S., *Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizione a Mantova nel 1567-1568*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1991.

Panigarola F., *Lettoni sopra dogmi. Nelle quali da lui dette Calviniche, come si confonda la maggior parte della dottrina di Gio. Calvino, e con ordine si faccia, doppo la lettera si dimostrerà*, In Venetia, Presso Pietro Dusinelli, 1584.

Paravicini G. A., *La pieve di Sondrio*, a cura di T. Salice, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1969.

Paravicino B., *Compendio dell'Istoria di Como*, a cura di A. Monti, «Periodico della Società Storica della Provincia e Antica Diocesi di Como», 3 (1883), pp. 131-162.

Paravicino G. B., *L'esamine della S. Cena introdotto nella chiesa di Poschiavo*, Poschiavo, per Dolfino di Antonio Landolfi, 1611.

Pearsall Smith L., *The Life and Letters of Sir Henry Wotton*, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1907.

Pollavini C., *Statuti inediti di Poschiavo e Brusio*, «Archivio storico della Svizzera italiana», 9 (1934), pp.185-213.

Possevino G. B., *Discorsi della vita et attioni di Carlo Borromeo prete cardinale di Santa chiesa del titolo di Santa Prassede, arcivescovo di Milano*, Roma, Appresso Iacomo Tornieri, 1591.

Pucci F., *Lettere, documenti e testimonianze*, a cura di L. Firpo e R. Piattoli, 2 voll., Firenze, Olschki, 1955-1959.

Rasoro L., *Sopra un libro intitolato Luce di fede stampato nuovamente in Melano per Gio. Antonio da Borgo in laude della Messa*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1553.

Renato C., *Opere, documenti e testimonianze*, a cura di A. Rotondò, Firenze e Chicago, Sansoni e The Newberry Library, 1968.

Rusca N., *Acta disputationis Tiranensis adversus Calvinum et Ministros Calvini defensores*, Comi, Apud Hieronymum Frovum, 1598.

—, *Epistolario*, a cura di A. Rossi, in S. Xeres, «Dà la vita il Buon Pastore» (Gv. 10,11). *Biografia di Nicolò Rusca (1536-1618)*, Come, Sondrio, Centro Studi "Nicolò Rusca", Fondazione Gruppo Credito Valtellinese, 2013, pp. 139-220.

Sanson H., *Anti-jesuita primus, sive Discussio et confutatio solida et modesta aliquot quaestionum, quas Laurentius Nicolai, jesuita, tractat in initio libri sui, quem hoc titulo inscripsit: Confessio christiana de via Domini, quam christianus populus in tribus regnis septentrionalibus, Daniae, Sueciae et Norwegiae constanter professus est*, Giessae Hassorum, Typis Nicolai Hampelii, Typogr. Academ, 1615.

Sax J., *Viaggio del b. Carlo Borromeo cardinale di S. Prassede arcivescovo di Milano. Fatto al monastero di Tisitis principal Communità delle Eccelse tre Leghe nell'anno 1581*, Milano, Gio. Iacomo Como, 1605.

Sleidan J., *Commentarii, o vero historie, ne le quali si tratta de lo stato de la Repub. e de la religione christiana, e di tutte le guerre et altre cose notabili, che sono occorse ne l'Europa da l'anno 1517 insino al '55. Tradotte nuovamente in lingua toscana*, [Ginevra, François Jaquy, Antoine Davodeau, Jaques Bourgeois], 1557.

Sommario de la religion christiana, raccolto in dieci libri, ne quali si tratta di tutti gli Articoli della fede, secondo la pura parola di Dio, Stampatto in Roma [Ginevra], Da Paolo Gigliodoro [Jean Le Preux?], 1590.

Sozzini L., *Opere*, a cura di A. Rotondò, Firenze, Olschki, 1986.

Sprecher F., *Historia motuum et bellorum, postremis hisce annis in Rhaetia excitatorum et gestorum*, Coloniae Allobrogum, Ex Typographia Petri Chouët, 1629.

Stancaro F., *Opera nuova della Riformazione, sì della dottrina Christiana, come della vera intelligentia de i sacramenti: con matura consideratione et fondamento della scrittura santa, et consiglio de santi Padri: non solamente utile, ma necessaria a ogni stato et conditione di Persone*, Basilea, 1547.

Sydow J., *Unbekannte Briefe des Pier Paolo Vergerio d. J. im Regensburger Stadtarchiv*, «Verhandlungen des historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg», 99 (1958), pp. 221-229.

Truog J. R., *Die Bündner Prädikanten 1555-1901 nach den Matrikelbüchern der Synode*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 31 (1901), pp. 3-48.

Tuana G., *Fatti di Valtellina/De rebus Valtellinae*, a cura di T. Salice, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1998.

Unity in Multiformity: The Minutes of the Coetus of London, 1575, and the Consistory Minutes of the Italian Church of London, 1570-1591, edited by O. Boersma and A. J. Jelsma, London, Huguenot Society, 1997.

Uno sguardo di ieri sul nostro territorio. Ratie alpestris topographica descriptio, coordinamento di M. F. Fanoni, M. C. Fay e C. Pedrana, «I temi. Contributi alla crescita sociale e culturale del territorio», supplemente al numero 4 (2007).

Valenti F., *Le dispute teologiche tra cattolici e riformati nella Rezia del tardo Cinquecento. Primato del Papa. Divinità di Cristo. Sacrificio della Messa*, Sondrio, Tipografia Ignizio, 2010.

[Vergerio L.], *Lettera d'uno de nepoti del Vergerio. A suoi parenti amici, e compatrioti. Nell'anno M.D.LVIII nel mese d'ottobre*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1558.

[Vergerio P. P.] Athanasio, *Del matrimonio de preti et delle monache*, [Basilea], Dalla Stampa di Giacomo Parco, [1549].

[—], *Al Serenissimo re d'Inghilterra Edoardo Sesto. De portamenti di Papa Giulio III. Et quale habbia ad essere il concilio, che egli intende di fare*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1550.

[—], *Del battesimo et de fiumi che nascono ne paesi de signori Grisoni*, [Basilea, Giacomo Parco, 1550].

—, *Epistola nella quale sono descritte molte cose della Città, et della Chiesa di Geneva*, [Jean Crespin per Conrad Badius], in Geneva, 1550.

[—], *Declaratio Iubilei futuri Romae anno M.D.L*, [Basilea, Johannes Oporinus, 1550?].

—, *La historia di Francesco Spiera, il quale per hauere in varij modi negata la conosciuta verità dell'Evangelio, casò in una misera desperatione*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1551.

—, *A papa Giulio Terzo, che ha approvato un libro del Mutio, intitolato Le Vergeriane*, [Basilea, Girolamo Parco, 1551].

[—], *La forma delle publiche orationi, et della confessione, et assolutione, la qual si usa nella chiesa de forestieri, che è nuovamente stata instituita in Londra (per gratia di Dio) con l'autorità et consentimento del Re*, [Zurigo, Andreas Gessner il Giovane e Rudolf Wyssenbach, 1551/1552].

[—], *La Terra di N. ad un Ambasciador di Papa Giulio III.*, [Poschiavo, Dolfin Landolfi], 1552.

—, *Operetta nuova, nella qual si dimostrano le vere ragioni che hanno mosso i Romani Pontefici ad instituir le belle cerimonie della Settimana Santa*, Tiguri, apud Andream Gesnerum F. et Rodolphum Wissenbachium, 1552.

—, *Delle statue et imagini*, [Tubinga, Ulrich Morhart?], 1553.

[—], *Fondamento della Religione Christiana. Per uso della Valtellina*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1553,

[—] Atanasio, *Delle Commissioni et Facoltà che Papa Giulio III. ha dato a M. Paolo Odescalco Comasco suo Nuncio, et Inquisitore in tutto il paese di magnifici Signori Grisoni*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1554.

—, *Giudicio sopra le lettere di tredici huomini illustri publicate da M. Dionigi Atanagi & stampate in Venetia nell'anno 1554*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1555.

—, *Retrattatione. Riformata e ristampata*, Tubinga, [eredi di Ulrich Morhart], 1558.

[—], *La Terra di Vico Sopran ad un Ambasciador di Papa Giulio III.*, [Tubinga, Ulrich Morhart], 1552 [ma circa 1560].

—, *Ai magnifici Signori delle Tre Leghe. Della Legation del Papa. Mandata alle lor Signorie, acciochè ritornino a riunirsi con la Rom. sedia.*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1561.

—, *Al Magnifico Signor Niccolo Guizzardo D. Del Decreto fatto in Trento d'intorno alla communionne*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562.

—, *Al Signor Francesco Beti gentile huomo romano. Delle insidie che il Papa m'ha posto intorno*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562.

—, *Della declination del Papato solamente da XI anni in qua. A i fratelli d'Italia*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562,

—, *Della declination che ha fatto il Papato solamente da XI anni in qua. A i fratelli d'Italia. Ristampata la terza volta l'anno LXII con qualche aggiunta. Specialmente delle cose di Franza*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1562.

[—], *A' miei carissimi in Cristo e onorati fratelli della Valtellina, Chiavenna, e Piur. Che concilio desiderino gl'amatori della nascente dottrina del Vangelo. E che concilio si celebri tuttavia in Trento*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart, 1562].

—, *Risposta in quatro libri divisa ad una invettiva di Fra Ippolito Chizzuola da Brescia, scritta contra la propria dottrina di Giesu Christo, contra le Chiese di Germania riformate, contra i lor Prencipi e Ministri*, [Tubinga, eredi di Ulrich Morhart], 1565.

—, *Catechismi e scritti spirituali*, a cura di S. Cavazza, in *“La gloria del Signore”. La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, a cura di G. Hofer, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, pp. 187-222.

—, *Scritti Capodistriani e del primo anno dell'esilio*, a cura di S. Cavazza e U. Rozzo, II. *Il Catalogo de' libri (1549)*, a cura di U. Rozzo, Trieste, Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2010.

Verheiden J., *Vita Guillelmi Verbeiden Belgae, cui accessit Ejusdem de ortu et occasu maximorum imperiorum oratio veneta*, Hagae-comitis, ex officina Alberti Henrici, 1598.

Vigna R. A., *Monumenti storici del convento di S. Maria di Castello in Genova dell'Ordine dei predicatori*, «Atti della società ligure di storia patria», 20.1 (1888), pp. vii-658.

[Waser K.], *Vera narratione del massacro degli Evangelici fatto da' Papisti ribelli nella maggior parte della Valtellina nell'anno MDCXX addì IX luglio e giorni seguenti stilo vecchio*, [Zurigo], 1621.

Wymann E., *Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576-1584 (Ambrosiana F 135-F 175) nebst Beiträgen zur Geschichte der Wirksamkeit und der Verehrung des Heiligen in der Schweiz*, Stans, Hans von Matt u. Co., 1903.

Zanchi G., *Epistolarum Libri duo*, 2 voll., Hanoviae, Apud Guilieum Antonium, 1609.

—, *Omnium Operum Theologicorum Tomi Octo*, Genevae, Apud Samuelem Crispinum, 1619.

—, *De religione Christiana fides - Confession of Christian Religion*, edited by L. Baschera and C. Moser, 2 voll., Leiden and Boston, Brill, 2007.

Zilioli A., *Delle historie memorabili de suoi tempi*, 3 voll., In Venetia, per li Turrini, 1646-1654.

5.III. Letteratura secondaria

Addante L., *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma, Bari, Laterza, 2010.

Adorni-Braccesi S., *L'esilio e la memoria: Vincenzo Burlamacchi (Ginevra 1598-1682) e il «Libro di ricordi dignissimi delle nostre famiglie»*, «Critica storica», 28 (1991), pp. 31-76.

—, *Le «Nazioni» lucchesi nell'Europa della Riforma*, «Critica storica», 28 (1991), pp. 363-426.

—, S. Feci, *Agostino Mainardo (Mainardi)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, LXVII, ad vocem: <https://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-mainardo_%28Dizionario-Biografico%29/>

—, *Le chiese italiane del rifugio e i luoghi dell'esilio*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 513-534.

Ady C. M., *recensione a D. Cantimori, Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni 1939, «The English Historical Review», 55 (1940), pp. 658-660.

Aldea Q., *Il doppio trattato del 1639*, in *La Valtellina crocevia dell'Europa. Politica e religione nell'età della Guerra dei Trent'anni*, a cura di A. Borromeo, Milano, G. Mondadori, 1998, pp. 201-217.

Alfani G., *Fathers and Godfathers: Spiritual Kinship in Early-Modern Italy*, Farnham, Ashgate, 2009.

Al Kalak M., *L'eresia dei fratelli. Una comunità eterodossa nella Modena del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

Ambrosini F., *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, FrancoAngeli, 2005.

—, *I reticolati del dissenso e la loro organizzazione in Italia*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 87-103.

Anderfuhren A., *Der Dekan in der Evang.-Ref. Landeskirche des Kantons Graubünden*, «Beiheft zum Bündner Monatsblatt», 14 (2011), pp. 34-45.

- Angino A., *I valdesi della Capitanata tra potere feudale e inquisizione nel XVI secolo*, in "Non conformismo religioso" nel mezzogiorno d'Italia dal Medioevo all'età contemporanea. Per ricordare i Cinquecento anni dalla Riforma protestante, a cura di A. Tortora e C. Azzara, Avellino, Terebinto Edizioni, 2018, pp. 35-50.
- Antonoli G., *La controversia per l'espulsione dei riformati dalla Valtellina e dal Contado di Chiavenna in applicazione del capitolato di Milano*, in *Sulle scie del "Sacro Macello"*, a cura di L. Dei Cas e L. Schena, Bormio, Edizioni Cissav, 2021, pp. 169-185.
- Aure A., *Prestar som talar nynorsk. Stutte livssogor med ei innleiding um norsk maal i kyrkja*, Risør, Forlagt av Erik Gunleikson, 1924.
- Aureggi Ariatta O., *I Lumaga di Piuro e di Chiavenna: Ricerche su patriziato e nobiltà nell'alta Lombardia*, «Archivio Storico Lombardo», s. 9, 2 (1962), pp. 222-289.
- , *Religione e politica nel Capitolato di Milano del 3 settembre 1639*, in *Vulturena. Miscellanea di scritti in memoria di Egidio Pedrotti*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1968, pp. 89-99.
- e M. Ariatta, *I portali di Chiavenna. Espressione corale di una civiltà*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 37 (1984), pp. 7-37; 38 (1985), pp. 41-71.
- Balmas E., *Il caso di coscienza di Vincenzo Pestalozzi*, «Cenobio», 5-6 (1959), pp. 275-306.
- Barber B. R., *The Death of Communal Liberty: A History of Freedom in a Swiss Mountain Canton*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- Barrett L. Y., *Ursula Jost and Barbara Rebstock of Strasbourg*, in *Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers*, edited by C. Arnold Snyder and Linda A. Huebert Hecht, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1996, pp. 273-287.
- Barth H.-M. (herausgegeben von), *Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1541. Rückblick und ökumenische Perspektiven*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1992.
- Baschera L. and C. Moser, *Introduction*, in G. Zanchi, *De religione Christiana fides - Confession of Christian Religion*, edited by L. Baschera and C. Moser, 2 voll., Leiden and Boston, Brill, 2007, I, pp. 1-49.
- Baserga G., *Il movimento per la Riforma in Valtellina e le sue relazioni con Ginevra*, «Periodico della Società Storica della Provincia e antica Diocesi di Como», 21 (1914), pp. 97-128; 22 (1915), pp. 5-36.
- Bauer L., *Die italienischen Kaufleute und ihre Stellung im protestantischen Nürnberg am Ende des 16. Jahrhunderts (zu einem Bericht an die Kurie vom Jahre 1593)*, «Jahrbuch für fränkische Landesforschung», 22 (1962), pp. 1-18.
- Becker J., *Gemeindeordnung und Kirchenzucht. Johannes a Lasco's Kirchenordnung für London (1555) und die reformierte Konfessionsbildung*, Leiden, Boston, Brill, 2007.
- Belligni E., *Renata di Francia (1510-1575). Un'eresia di corte*, Torino, UTET, 2011.
- Benedict P., *The Spread of Protestantism in Francophone Europe in the First Century of the Reformation*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 109 (2018), pp. 7-52.
- Bergomi M., *Politica e amministrazione in Val Malenco nell'Età Moderna*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2006.
- Berlasso M., P. Marchesi e M. Moreno (redazione di), *1000 processi dell'inquisizione in Friuli: 1551-1647*, Passariano, Centro regionale di catalogazione dei beni culturali, 1976.
- Bernhard J.-A., *Rosius à Porta (1734-1806): Ein Leben im Spannungsfeld von Orthodoxie, Aufklärung und Pietismus*, Zürich, TVZ, 2005.
- , *Francesco Negri zwischen konfessionellen und geographischen Grenzen*, «Zwingliana», 37 (2010), pp. 81-115.
- , *Briefe an Heinrich Bullinger im Blick auf Entstehung, Abfassung und Rezeption der Confessio Raetica (1552/53)*, «Zwingliana», 40 (2013), pp. 37-71.
- , *La Brevissima somma della dottrina christiana (~1550) da Francesco Negri – in catechissem per la Vuclina e las valladas grischunas dil sid*, «Annalas da la Societad Retorumantscha», 127 (2014), pp. 7-55.
- , *The Reformation in the Three Leagues*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, edited by A. Nelson Burnett and E. Campi, Leiden, Brill, 2016, pp. 291-361.
- , *Wasser, Kräuter, Käse und eine Prise Rätoromanisch: Bemerkungen und Erkenntnisse zu Gessners Kontakten mit den Drei Bünden*, in *Conrad Gessner (1516-1565). Die Renaissance der Wissenschaften/The Renaissance of Learning*, herausgegeben von U. Leu und P. Opitz, Berlin und Boston, de Gruyter Oldenbourg, 2019, pp. 337-354.
- , A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini (a cura di), *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, Sondrio, Poschiavo, 2020.

- und C. Seger (herausgegeben von), *Die Ilanz Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation/The Ilanz Articles in the Context of the European Reformation*, Zürich, TVZ, 2020.
- Bertacchi G., *Portali in Chiavenna*, «Le vie d'Italia», 38 (1932), pp. 65-70.
- Bertagnolli L., *Giacomo Castelrotto e la signoria dei Welsperg in Valle di Primiero*, Tonadico, Ente Parco Naturale Paneveggio Pale di San Martino, 2011.
- Bertoliatti F., *La guerra di Musso e suoi riflessi sui baliaggi*, Como, Arti grafiche, 1947.
- Bertolini M., *Ignazio Imberti da Casnigo O.F.M.Cap. (1571-1632). Studio e documenti inediti*, Bergamo, Edizioni «Monumenta Bergomensia», Fondazione Amministrazione Provinciale, 1961.
- Besta E., *Gli studenti valtellinesi e la Università di Padova. Appunti storici e documenti inediti*, «Nuovo archivio veneto», 9 (1895), pp. 179-219.
- Bevölkerungsentwicklung der Bündner Gemeinden, Kreise und Bezirke (1850-1990)*, in *Handbuch der Bündner Geschichte*, IV, *Quellen und Materialien*, Chur, Verein für Bündner Kulturforschung, Verlag Bündner Monatsblatt, 2000, pp. 326-337.
- Bezzola R. R., *Litteratura dals Rumauntschs e Ladins*, Cuira, Edizium de la Lia Rumauntscha, 1979.
- Biagioni M., *The Radical Reformation and the Making of Modern Europe: A Lasting Heritage*, Leiden, Boston, Brill, 2016.
- , *Viaggiatori dell'utopia. La Riforma radicale del Cinquecento e le origini del mondo moderno*, Roma, Carocci, 2020.
- Bianconi S., *Lingue di frontiera. Una storia linguistica della Svizzera italiana dal medioevo al 2000*, Bellinzona, Casagrande, 2001.
- , *L'italiano lingua popolare. La comunicazione scritta e parlata dei "senza lettere" nella Svizzera italiana dal Cinquecento al Novecento*, Firenze e Bellinzona, Accademia della Crusca e Edizioni Casagrande, 2013.
- Biasiori L., *Lattanzio Ragnoni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, LXXXVI, ad vocem: [https://www.treccani.it/enciclopedia/lattanzio-ragnoni_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/lattanzio-ragnoni_(Dizionario-Biografico)/)
- , *Bartolomeo Silvio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, XCII, ad vocem: [https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-silvio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-silvio_(Dizionario-Biografico)/)
- Bietenholz P. G., *Le cœur contre l'esprit. Comparaison entre les exilés français et italiens à Bâle pendant la 2^e moitié du XVI^e siècle*, in *Actes du colloque: L'amiral de Coligny et son temps*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1974, pp. 205-225.
- Biondi A., *Alfonso Corradi d'Austria*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, XXIX, ad vocem: [https://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-corradi-d-austria_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/alfonso-corradi-d-austria_(Dizionario-Biografico)/)
- Blanke H., *Die vierfache Bedeutung Durich Chiampells*, «Zwingliana», 11 (1963), pp. 649-662.
- Blickle P., *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 1998.
- Blumenthal D., *Die Drei Bünde 1535 bis 1565. Unter besonderer Berücksichtigung der Bündnisverhandlungen mit Frankreich und Mailand*, Zürich, Zentralstelle der Studentenschaft, 1990.
- Billigmeier R. H., *A Crisis in Swiss Pluralism: The Romansh and their Relations with the German- and Italian-Swiss in the Perspective of a Millenium*, The Hague, Mouton, 1979.
- Boersma O., *Vluchtig voorbeeld. De Nederlandse, Franse en Italiaanse vluchtelingenkerken in Londen, 1568-1585*, Kampen, Johannes Calvijnstichting, 1994.
- Bolzern R., *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft. Militärische, wirtschaftliche und politische Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594-1621)*, Luzern und Stuttgart, Rex-Verlag, 1982.
- Bondevik J., *Og ordet vart nynorsk. Soga åt den nynorske bibelen*, Bergen, Norsk Bokreidningslag, 2003.
- Bonorand C., *Bündner Studierende an höhern Schulen der Schweiz und des Auslandes im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 79 (1949), pp. 89-161.
- , *Die Entwicklung des reformierten Bildungswesens in Graubünden zur Zeit der Reformation und Gegenreformation*, Thusis, Buchdruckerei Rott & Co., 1949.
- , *Dolfin Landolfi von Poschiavo. Der erste Bündner Buchdrucker der Reformationszeit*, in *Festgabe Leonhard von Mural: zum siebenzigsten Geburtstag 17. Mai 1970 überreicht von Freunden und Schülern*, herausgegeben von M. Haas und E. Hauswirth, Zürich, Berichthaus, 1970, pp. 228-244.

- , *Le relazioni culturali tra i protestanti di Valtellina e i protestanti della Svizzera tedesca*, «Archivio Storico Lombardo», s. 9, 5-6 (1966-1967), pp. 39-45.
- , *Die Engadiner Reformatoren Philipp Gallicius, Jachiam Tütschett Bifrun, Durich Chiampell. Voraussetzungen und Möglichkeiten ihres Wirkens aus der Perspektive der Reformation im allgemeinen*, Chur, Evangelischer Kirchenrat Graubünden, 1987.
- , *Vadian und Graubünden. Aspekte der Personen- und Kommunikationsgeschichte im Zeitalter des Humanismus und der Reformation*, Chur, Staatsarchiv Graubünden, Terra Grischuna, 1991.
- , *Valtellina e Valchiavenna: vie di transito librario dal nord verso l'Italia*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 21-31.
- , *Reformatorsche Emigration aus Italien in die Drei Bünde. Ihre Auswirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse – ein Literaturbericht*, Chur, Verein für Bündner Kulturforschung, 2000.
- , *Dolfin Landolfi di Poschiavo. Il primo stampatore di libri grigione nell'epoca della Riforma*, «Quaderni grigionitaliani», 82 (2013), pp. 96-107.
- Bornatico R., *L'arte tipografica nelle Tre Leghe (1547-1803) e nei Grigioni (1803-1975)*, Coira, Edizione propria, 1976.
- Boscani Leoni S. e P. Ostinelli (a cura di), *La Chiesa «dal basso». Organizzazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del medioevo*, Milano, FrancoAngeli, 2012.
- Bossy J., recensione a A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, SugarCo, 1975, «The Journal of Ecclesiastical History», 28 (1997), p. 235.
- Brady T. A. jr., *Turning Swiss: Cities and Empire, 1450-1550*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Bravi G. O., *Note e documenti per la storia della Riforma a Bergamo (1536-1544)*, «Archivio Storico Bergamasco», 11 (1986), pp. 185-228.
- Broillet L., *A cavallo delle Alpi. Ascese, declini e collaborazioni dei ceti dirigenti tra Ticino e Svizzera centrale (1400-1600)*, Milano, FrancoAngeli, 2014.
- Bruening M. W., *Calvinism's First Battleground: Conflict and Reform in the Pays de Vaud, 1528-1559*, Dordrecht, Springer, 2005.
- , *Francophone Territories Allied to the Swiss Confederation*, in *A Companion to the Swiss Reformation*, edited by A. Nelson Burnett and E. Campi, Leiden, Brill, 2016, pp. 362-388.
- , *Refusing to Kiss the Slipper: Opposition to Calvinism in the Francophone Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Bruppacher-Bodmer H., *Die drei Plevlen. Dongo, Gravedona und Sorico am Comer-See*, «Bündnerisches Monatsblatt», 11 (1931), pp. 328-349.
- Bundi M., *Frühe Beziehung zwischen Graubünden und Venedig (15./16. Jahrhundert)*, Chur, Staatsarchiv Graubünden, 1988.
- , *I primi rapporti tra i Grigioni e Venezia nel XV e XVI secolo*, Chiavenna, Centro di studi storici valchiavennaschi, 1997.
- , *Gewissensfreiheit und Inquisition im rätschen Alpenraum. Demokratischer Staat und Gewissensfreiheit. Von der Proklamation der «Religionsfreiheit» zu den Glaubens- und Hexenverfolgungen im Freistaat der Drei Bünde (16. Jahrhundert)*, Bern, Haupt, 2003.
- , *Marcello Squarzialupi. Flüchtling und Kosmolit des 16. Jahrhunderts*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 56 (2006), pp. 435-445.
- , *Flüchtlingsschicksale am Alpensüdfuss im 16. Jahrhundert: Lebensbilder italienischer Glaubensflüchtlinge im Veltlin und in den Bündner Südtälern*, Chur, Calven Verlag, 2016.
- und C. Collenberg, *Rätische Alpenpässe. Vias alpinas reticas*, Glarus, Chur, Somedia Buchverlag, 2016.
- Bruchill C. J., *Girolamo Zanchi: Portrait of a Reformed Theologian and his Work*, «Sixteenth Century Journal», 15 (1984), pp. 185-207.
- Burnett A. N., *Debating the Sacraments: Print and Authority in the Early Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- Busino G., *Prime ricerche su Broccardo Borrone*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 24 (1962), pp. 130-167.
- , *Di Broccardo Borrone e del suo «Ritratto della Rezia»*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 16 (1962), pp. 25-60.

- Caccamo D., *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611). Studi e documenti*, Firenze Le Lettere, 1999.
- Caffiero M. e A. Lirosi (a cura di), *Donne e Inquisizione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.
- Caglioti D. L., *Vite parallele. Una minoranza protestante nell'Italia dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Camaioni M., *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- Camenisch C., *Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule in Sondrio*, Chur, Sprecher & Valer, 1901.
- Camenisch E., *Die Confessio Raetica. Ein Beitrag zur bündnerischen Reformations-Geschichte*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 43 (1913), pp. 223-260.
- , *Bündner Reformationsgeschichte*, Chur, Bischofberger & Hotzenköcherle, 1920.
- , *Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den italienischen Südtälern Graubündens und den ehemaligen Untertanenlanden Chiavenna, Veltlin und Bormio*, Chur, Bischofberger & Co., 1950.
- , *Storia della Riforma e della Controriforma nelle valli meridionali del Canton Grigioni e nelle regioni soggette ai Grigioni: Chiavenna, Valtellina e Bormio*, Samedan, Engadin Press, 1950.
- Campi E., *Vincenzo Paravicino (1595-1678) tra la Valtellina e la Svizzera*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinque e Ottocento*, a cura di E. Campi e G. La Torre, Torino, Claudiana, 2000, pp. 89-98.
- Cantimori D., *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni 1939.
- , *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992.
- Cantù C., *Episodio della riforma religiosa in Italia. Il sacro macello di Valtellina. Le guerre religiose del 1620 tra cattolici e protestanti, tra Lombardia e Grigioni*, Bormio, Alpina Editrice, 2017.
- Caponetto S., *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Torino, Claudiana, 1997.
- Caravale G., *La Chiesa italiana di Londra nella seconda metà del '500. Note su Alberico Gentili e altri esuli italiani religionis causa*, in *Alberico Gentili. «Responsability to Protect»: nuovi orientamenti su intervento umanitario e ordine internazionale*, a cura di V. Lavenia, Macerata, Eum, 2015, pp. 175-194.
- Carugo M. A., *Un pittore «assai buono» a Piuro nel 1603, «Clavenna»*, 18 (1979), pp. 60-66.
- , *Tresivio. Una pieve valtelinesa tra Riforma e Controriforma*, Sondrio, Società Storica Valtelinesa, 1990.
- Casadei A., *Donne della Riforma: Isabella Bresegna*, «Religio», 13 (1937), pp. 6-63.
- Cavazza S., *Pier Paolo Vergerio nei Grigioni e in Valtellina (1549-1553). Attività editoriale e polemica religiosa*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 33-62.
- , *Bonomo, Vergerio, Trubar: propaganda protestante per terre di frontiera*, in «La gloria del Signore». *La riforma protestante nell'Italia nord-orientale*, a cura di G. Hofer, Mariano del Friuli, Edizioni della Laguna, 2006, pp. 91-157.
- , *Una vicenda europea. Vergerio e il caso Spiera, 1548-49*, in *Per Adriano Prosperi. La fede degli italiani*, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena e P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 41-51.
- Celati A., *Heretical Physicians in Sixteenth-Century Italy: The Fortunes of Girolamo Massari, Guglielmo Grataroli and Teofilo Panarelli*, «Societate și Politică», 12 (2018), pp. 11-31.
- Centa C., *Una dinastia episcopale nel Cinquecento. Lorenzo, Tommaso e Filippo Maria Campeggi vescovi di Feltre (1512-1584)*, 2 voll., Roma, CLV, 2004.
- Cerioti L. e F. Dallasta, *Il posto di Caifa. L'Inquisizione a Parma negli anni dei Farnese*, Milano, FrancoAngeli, 2008.
- Chabod F., *Lo Stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, Einaudi, 1971.
- Chenou A., *Taddeo Duno et la Réforme à Locarno*, «Archivio storico ticinese», 47 (1971), pp. 237-294.
- Church F. C., *Italian Reformers, 1534-1564*, New York, Columbia University Press, 1932.
- , *I riformatori italiani*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1935.
- Ciapponi Landi B., *Gli «Amministratori che governarono la Valtellina» in un elenco esposto nella Prefettura di Sondrio*, in *Mons Braulius. Studi storici in memoria di Albino Garzetti*, Sondrio, Società Storica Valtelinesa, 2000, pp. 87-100.
- Cignoni M., *Messer Lattanzio Ragnoni (1509-1559). Dalla Repubblica di Siena alla Ginevra di Calvino*, Firenze, Pagnini e Martinelli, 2001.

- Clive H. P., *The Calvinists and the Question of Dancing in the 16th Century*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23 (1961), pp. 296-323.
- Collembert A., *Die Bündner Amstleute in den Untertanenlanden (1512-1797) und in der Herrschaft Maienfeld (1509-1799)*, in *Handbuch der Bündner Geschichte*, IV, *Quellen und Materialien*, Chur, Verein für Bündner Kulturforschung, Verlag Bündner Monatsblatt, 2000, pp. 200-315.
- Conconi B., *Le «pape des huguenots» à Rome. Sur quelques fragments inédits de la correspondance de Philippe Duplessis-Mornay retrouvés à la Bibliothèque Angelica*, «Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français», 154 (2008), pp. 77-107, 577-608.
- Coppola G. e C. Grandi (a cura di), *La «conta delle anime» Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Corbellini A. e/und F. Hitz (a cura di/herausgegeben von), *1512. I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna/Die Bündner im Veltlin, in Bormio und in Chiavenna*, Sondrio, Poschiavo, 2012.
- e D. Papacella (a cura di), *1620. La rivolta di Valtellina*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2021.
- Corti T., *I valtellinesi nella Roma del Cinquecento*, Roma, Bettini, 1994.
- Cristellon C., *Sposare (o non sposare) l'eretico. Matrimoni misti e politica del Sant'Uffizio: Venezia nel contesto europeo (secolo XVIII)*, in *Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von U. Israel und M. Matheus, Berlin, Akademie Verlag, 2013, pp. 159-178.
- Croce B., *Un calvinista italiano: il marchese di Vico Galeazzo Caracciolo*, in *Vite di avventure, di fede e di passione*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, pp. 197-297.
- Crollanza G. B., *Storia del contado di Chiavenna*, Milano, Serafino Muggiani e Comp., 1870.
- , *Storia del contado di Chiavenna*, Chiavenna, Giovanni Oga, 1898.
- Dalbert P., *Die Reformation in den italienischen Talschaften Graubündens nach dem Briefwechsel Bullingers. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in der Schweiz*, Zürich, Leemann, 1948.
- , *Contributo alla storia della chiesa di S. Gaudenzio a Casaccia*, «Quaderni grigionitaliani», 20 (1950-1951), pp. 41-51.
- Da Prada G., *L'Arciprete Nicolò Rusca e i cattolici del suo tempo*, Villa di Tirano, Tipografia Poletti, 1994.
- Dei Cas L. e L. Schena (a cura di), *Sulle scie del "Sacro Macello"*, Bormio, Edizioni Cissav, 2021.
- Del Col A., *I contatti di Pier Paolo Vergerio con i parenti e gli amici italiani dopo l'esilio*, in *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, a cura di U. Rozzo, Udine, Forum, 2000, pp. 53-82.
- , *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori, 2006.
- Del Felice E., *L'eretico padovano Lionello de' Piccoli e l'«hospitium» di Sondrio nel '500*, «Bollettino della Società storica valtellinese» 48 (1995), pp. 67-81.
- Delfino A., *Emigranti valtellinesi e valchiavennaschi a Napoli nel Seicento e nel Settecento*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 48 (1995), pp. 91-100.
- Della Briotta L., *Comunità alpine fra Lombardia e Svizzera. La val San Giacomo (sec. XVI-XVIII)*, Sondrio, Il lavoratore valtellinese, 1979.
- Della Misericordia M., *La disciplina contrattata. Vescovi e vassalli tra Como e le Alpi nel tardo Medioevo*, Milano, Unicopli, 2000.
- , *Dalla Lombardia alle Alpi. La trasformazione degli spazi economici nelle valli dell'Adda e della Mera prima e dopo il 1512*, in *1512. I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna/Die Bündner im Veltlin, in Bormio und in Chiavenna*, a cura di/herausgegeben von A. Corbellini e/und F. Hitz, Sondrio, Poschiavo, 2012, pp. 93-113.
- , *Comune Ecclesie. Chiese e società locali in Valtellina e nelle Alpi nel tardo Medioevo*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2015.
- , *Medioevo cavalleresco nelle memorie familiari dell'aristocrazia alpina*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 68 (2015), pp. 7-17.
- , *Gusti cavallereschi, stili residenziali e temi figurativi. Aspetti della cultura aristocratica nella Lombardia alpina alla fine del Medioevo*, «Quaderni storici», 51 (2016), pp. 793-822.
- , *Distinzione aristocratica e titolatura nella Lombardia alpina del tardo medioevo*, in *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, II, *Stato e istituzioni (secoli XIV-XV)*, a cura di A. Gamberini, Roma, Viella, 2017, pp. 41-69.

—, *Discordia sacra. Simboli della violenza aristocratica nella Lombardia alpina fra medioevo ed età moderna*, in *Il cielo e i violenti. Simboli del sacro e dell'iniziazione*, a cura di F. Antonacci e M. Della Misericordia, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 129-159.

—, *Il prete del comune e l'ufficio della cura d'anime in diocesi di Como nel tardo medioevo*, in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa: le Alpi e la dorsale cattolica (sec. XV-XVII)*, a cura di F. Zuliani, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 103-131.

Dall'Olio G., *Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento*, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1999.

—, *La storiografia italiana sulla Riforma in Italia (1975-1997)*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia, 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Torino, Società di Studi Valdesi, Claudiana, 2002, pp. 37-67.

Decurtins A., *Contributo italiano alla letteratura romancia*, «Ce fastu?», 48-49 (1972-1973), pp. 70-94.

De Frede C., *Rogbi di libri ereticali nel Cinquecento*, in *Ricerche per la storia della stampa e la diffusione delle idee riformate nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, De Simone, 1985, pp. 109-129.

—, *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Demo E., *Mercanti di Terraferma. Uomini, merci e capitali nell'Europa del Cinquecento*, Milano, FrancoAngeli, 2012.

—, *Mercanti ed eresia a Vicenza nel XVI secolo. Nuovi documenti e prospettive di ricerca*, in *Mercanti, eresia e Inquisizione nell'Italia moderna*, a cura di G. Maifreda, «Storia Economica», 17 (2014), pp. 85-100.

Denis P., *Les églises d'étrangers en pays rhénans (1538-1564)*, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1984.

DeWind H. A., *Anabaptists in Thessalonica?*, «Mennonite Quarterly Review», 29 (1955), pp. 70-73.

Diekmann E., *Zum italienischen Einfluss im Engadinischen*, in *Italienische Sprachwissenschaft*, herausgegeben von C. Schwarze, Tübingen, Narr, 1981, pp. 9-26.

Dieleman K. J., *The Battle for the Sabbath in the Dutch Reformation: Devotion or Desecration?*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.

di Filippo Bareggi C., *Una terra lombarda perduta: il "Ticino"*, in *La formazione della Lombardia contemporanea*, a cura di G. Rumi, Milano, Bari, Cariplo, Laterza, 1998, pp. 105-157.

—, *Una terra lombarda ritrovata: la Valtellina, Bormio e Chiavenna*, *ivi*, pp. 159-213.

—, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona 'ticinese' e 'retica' fra Cinque e Seicento*, Milano, Unicopli, 1999.

—, *Chierici e laici nella chiesa tridentina: educare per riformare*, Milano, Cuem, 2003.

—, *Fra Lombardia, Confederazione Elvetica e Leghe Grigie: la Milano borromea al di là dei confini...*, in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa: le Alpi e la dorsale cattolica (sec. XV-XVII)*, a cura di F. Zuliani, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 39-73.

ten Doornkaat Koolman J., *Leopold Scharnschlager und die verborgene Täufergemeinde in Graubünden*, «Zwingliana», 4 (1926), pp. 329-337.

El Kenz D., *Les Bâchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997.

Emery K. jr., *Denys the Carthusian and the Invention of Preaching Materials*, «Viator», 25 (1994), pp. 377-409.

Engammare M., *Prêcher au XVI^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor & Fides, 2018.

Esswein B., *Truber, Ungnad & Vergerio: Territorial Churches in the Habsburg/Ottoman Borderlands*, New York *et al.*, Peter Lang, 2016.

Estes J. M., *Johannes Brenz and the Institutionalization of the Reformation in Württemberg*, «Central European History», 6 (1973), pp. 44-59.

Fabricius L. P., *Danmarks Kirkehistorie*, 2 voll., København, Lohse, 1934-1936.

Falappi G. P., *Un Documento del 1589 sui rapporti interconfessionali a Boalzo e Grani nel comune di Teglio*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 67 (2014), pp. 181-204.

Fatio O., *Le pasteur Ottaviano Mei et sa bibliothèque (vers 1548-1619)*, Genève, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2021.

- Fattarelli M., *La situazione religiosa in Valtellina*, in *Storia religiosa della Lombardia*, IV, *Diocesi di Como*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi e L. Vaccaro, Brescia, La Scuola, 1986, pp. 197-219.
- Färber S., *Der bündnerische Herrenstand im 17. Jahrhundert. Politische, soziale und wirtschaftliche Aspekte seiner Vorherrschaft*, Zürich, Zentralstelle der Studentenschaft, 1983.
- Felici L., *Alle origini degli «Eretici italiani del Cinquecento»*. *Nuovi documenti del carteggio Bainton-Cantimori (1932-1940)*, «Archivio Storico Italiano», 163 (2005), pp. 531-593.
- , *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2010.
- , *Le langage féminin de l'hérésie dans l'Italie du XVI^e siècle*, in *Le langage et la foi dans L'Europe des Réformes. XVI^e siècle*, sous la direction de J. Ferrant et T. Guillabert-Madinier, Paris, Garnier, 2019, pp. 201-214.
- , *Senza frontiere. l'Europa di Erasmo (1538-1600)*, Roma, Carocci, 2021.
- Firpo L., *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, in *Ginevra e l'Italia*, a cura di D. Cantimori, L. Firpo, G. Spini, F. Venturi, V. Vinay, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 309-412.
- , *Scritti sulla Riforma in Italia*, Napoli, Prismi, 1996.
- Firpo M., *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Firenze, Olschki, 1992.
- , *Vittore Soranzo, vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma, Bari, Laterza, 2006.
- , *Prefazione*, in A. Pastore, *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Roma, Viella, 2015, pp. xiii-xxvi.
- Fischer A., *“Visitiere deine Diözese regelmäßig!”. Klerus und kirchliches Leben im Dekanat Vinschgau im Spiegel der Churer Visitationen zwischen 1595 und 1779*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 2012.
- Fiume E., *La Chiavenna di Mainardo, Zanchi e Lentolo*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinque e Ottocento*, a cura di E. Campi e G. La Torre, Torino, Claudiana, 2000, pp. 77-88.
- , *De persona et officio Jesu Christi Mediatoris. La Disputa di Tirano (1595-1596) nel contesto della Controriforma in Valtellina*, in *I conflitti confessionali all'epoca di Nicolò Rusca*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 55 (2002), pp. 135-141.
- , *Scipione Lentolo, 1525-1599: «Quotidie laborans evangelii causa»*, Torino, Claudiana, 2003.
- , *Calvinus arianus? La disputa di Tirano (1595-1596): un processo civile alla cristologia di Calvino*, in *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti*, a cura di S. Peyronel Rambaldi, Torino, Claudiana, 2011, pp. 315-323.
- , *La Bibbia ferita. Cronaca di tre stragi religiose (1620-1631)*, Roma, Salerno editrice, 2020.
- Fiumi L., *L'Inquisizione Romana e lo Stato di Milano. Saggio di ricerche nell'Archivio di Stato*, «Archivio Storico Lombardo», s. 4, 37 (1910) fasc. 25, pp. 5-124; fasc. 26, pp. 285-414; fasc. 27, pp. 145-220.
- Flood J. L. and D. J. Shaw, *Johannes Sinapius (1505-1560): Hellenist and Physician in Germany and Italy*, Genève, Droz, 1997.
- Fornasa S., *Roghi alla vicentina. Diffusione e repressione della Riforma protestante ad Arzignano, Schio e Valdarno*, «Quaderni del Gruppo Storico Valle dell'Agno», 41 (2018), pp. 5-35.
- Fragnito G., *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- , *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Franceschini C., *Literarum studia nobis communia*: Olimpia Morata e la corte di Renata di Francia, «Schifanoia», 28-29 (2005), pp. 207-232.
- Franzina E. e M. Nardello (a cura di), *La Riforma protestante a Vicenza e nel dominio veneto*, Vicenza, Accademia Olimpica, 2019).
- Fretz D., *Die Frühbeziehungen zwischen Zürich und Bergamo, 1568-1618: Wirtschaftsgeschichtliche Skizzen*, Zürich, Buchdruckerei Neue Zürcher Zeitung, 1940.
- Friedmann R., *Christian Sectarians in Thessalonica and Their Relationship to the Anabaptists*, «Mennonite Quarterly Review», 29 (1955), pp. 54-69.
- Gagliardi E., *Der Anteil der Schweizer an den italienischen Kriegen, 1494-1516*, Zürich, Verlag von Schulthess, 1919.
- Galiffe J.-B.-G., *Le Refuge italien de Genève aux XVI^{me} et XVII^{me} siècles*, Genève, Bâle, Lyon, Paris, H. Georg, G. Fischbacher, 1881.
- Galli S., *La bottega di fabbro della famiglia Segregori-Casanova nella Chiavenna del XVII secolo*, «Clavenna», 57 (2018), pp. 85-118.

- , *La "scomoda" comunità evangelica di Mese nel biennio 1730-1732 e le tentate risoluzioni politiche delle Tre Leghe, del vescovo di Como e del governatore di Milano, in corso di stampa*
- Ganzoni R., *Iscrizioni su case e stalle in Bregaglia*, «Quaderni grigionitaliani», 55 (1986), pp. 224-237.
- Garbellini G., *Vitalità della Chiesa Evangelica di Toglio. Esuli italiani ed esponenti di spicco locali*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 71 (2018), pp. 57-72.
- , *Tra gli evangelici riformati di Toglio nel decennio 1610-1620*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 72 (2019), pp. 31-46.
- , *La prepositura di Sant'Orsola di Toglio. I contesi proventi*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 73 (2020), pp. 71-80.
- Garrett C. H., *The Marian Exiles: A Study in the Origins of Elizabethan Puritanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938.
- Garside C. jr., *Zwingli and the Arts*, New Haven, London, Yale University Press, 1966.
- Gerber J., *Giordano Bruno und Raphael Egli: Begegnung im Zwielficht von Alchemie und Theologie*, «Sudhoffs Archiv», 76 (1992), pp. 133-163.
- Giannini M. C., *Paolo di Odescalchi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, LXXIX, *ad vocem*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-odescalchi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-odescalchi_(Dizionario-Biografico)/)
- , *Inquisizione romana e politica asburgica nella Milano di metà Cinquecento: i due processi ad Ascanio Marso, agente presso i Cantoni elvetici*, in *L'inquisizione in età moderna e il caso milanese*, a cura di C. di Filippo Bareggi e G. Signorotto, «Studia Borromaeica», 23 (2009), pp. 369-402.
- Gillardon P., *Die Erwerbung der Herrschaft Maienfeld durch die III Bünde und ihre Einrichtung als Landvogtei 1504-1509*, «Bündnerisches Monatsblatt», 6 (1936), pp. 161-182
- , *Geschichte des Zehngerichtenbundes. Festschrift zur Fünfhundertfeier seiner Gründung, 1426-1936*, Davos, Buchdruckerei Davos, 1936, pp. 121-136.
- Gilmont J.-F., *recensione a G. Zucchini, Riforma e società nei Grigioni: G. Zanchi, S. Florillo, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e socio-politici a Chiavenna (1563-1567)*, Coira, Archivio di Stato e Biblioteca Cantonale dei Grigioni, 1978, «Revue Théologique de Louvain», 10 (1979), p. 369.
- Ginzburg C., *Niccolò Balbani*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, V, *ad vocem*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-balbani_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-balbani_(Dizionario-Biografico)/)
- Giorgetta G., *Dissidi tra cattolici ed evangelici in Villa di Chiavenna*, «Clavenna», 3 (1964), pp. 75-120.
- , *segnalazione di A. Olivieri, Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 21 (1967), pp. 54-117, «Clavenna», 7 (1968), pp. 119-120.
- , *Francesco Negri a Chiavenna: note inedite*, «Clavenna», 14 (1975), pp. 38-46.
- , *Chiavennaschi e Bregagliotti a Cracovia*, «Clavenna», 16 (1977), pp. 62-78.
- , *Documenti inediti sul conte Ulisse Martinengo*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 31 (1978), pp. 45-66.
- , *Un codicillo di Ottaviano Mei*, «Clavenna», 17 (1978), pp. 24-28.
- , *La prevostura del Patarino di Chiavenna*, «Clavenna», 18 (1979), pp. 13-37.
- , *Andrea Pizzarda di Pallanza a Chiavenna*, «Clavenna», 27 (1988), pp. 67-75.
- , *La chiesa di S. Maria di Chiavenna agli Evangelici*, «Clavenna», 31 (1992), pp. 113-115.
- , *Una "balla" perduta tra Anversa e Lucca del 1576*, «Clavenna», 27 (1998), pp. 63-80.
- , *Appunti sulla chiesa evangelica di Prata*, «Clavenna», 39 (2000), pp. 103-116.
- , *Vertenze fra i cattolici e i protestanti nel comune di Mese*, «Clavenna», 41 (2002), pp. 85-110.
- , *Le comunità riformate in Valchiavenna*, in *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden 16.-18. Jahrhundert/Konfessionalizzazione e conflittualità confessionale nei Grigioni fra '500 e '600*, herausgegeben von G. Jäger und U. Pfister, Zürich, Chronos, 2006, pp. 139-161.
- Giovanoli D., *La chiesa di San Gaudenzio sopra Casaccia: vicissitudini di una meta di pellegrinaggio in Bregaglia*, «Quaderni grigionitaliani», 88s (2019), pp. 21-42.
- Giussani A., *Il Forte di Fuentes. Episodi e documenti di una lotta secolare per il dominio della Valtellina*, Como, Ostinelli, 1905.
- Gordon B., *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002.
- , *Calvin*, New Haven, London, Yale University Press, 2009.

Gotor M., *I «Beati moderni» e il tempo dell'attesa: la vita dell'arciprete di Sondrio Nicolò Rusca (1563-1618) e la storia del suo culto di santità tra resistenze confessionali e trasformazioni agiografiche*, «Mediterranea. Ricerche storiche», 44 (2018), pp. 455-476.

Gregory B. S., *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Grell O. P., *Brethren in Christ: A Calvinist Network in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Grillo R., *I Lombardi a Palermo*, «Archivio Storico Lombardo», s. 9, 1 (1961), pp. 204-224.

Grimm P. E., *Die Anfänge der Bündner Aristokratie im 15. und 16. Jahrhundert*, Zürich, Juris, 1981.

Grosheintz O., *L'église italienne à Genève au temps de Calvin*, Lausanne, Impr. A. Borgeaud, 1904.

Gschwend L. und/et P. Sutter (herausgegeben von/édité par), *Zwischen Konflikt und Integration: Herrschaftsverhältnisse in Landvogteien und Gemeinen Herrschaften (15.–18. Jh.)/Entre conflit et intégration: les rapports de pouvoir dans les bailliages et les bailliages communs (XV^e-XVIII^e siècles)*, Basel, Schwabe Verlag, 2012.

Guggisberg H. R., *Die niederländischen Studenten an der Universität Basel von 1532 bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, «Article Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 58-59 (1959), pp. 231-288.

Guglielmetti A., *La pietra ollare in Valtellina. Produzioni e diffusione*, in *La pietra ollare nelle Alpi. Coltivazione e utilizzo nelle zone di provenienza*, cura di R. Fantoni, R. Cerri e P. De Vingo, Sesto Fiorentino, All'insegna del Giglio, 2018, pp. 259-274.

Haake G. P., *The Politics of Print During the French Wars of Religion: Literature and History in an Age of "Nothing Said Too Soon"*, Leiden, Brill, Rodopi, 2020.

Hamilton A., *The Family of Love*, Cambridge, James Clarke & Co., 1981.

Hamm B., *Einheit und Vielfalt der Reformation – oder: was die Reformation zur Reformation machte*, in B. Hamm, B. Moeller und D. Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 57-127.

Head R. C., *A Plurilingual Family in the Sixteenth Century: Language Use and Linguistic Consciousness in the Salis Family Correspondence, 1580-1610*, «The Sixteenth Century Journal», 26 (1995), pp. 577-593.

—, *Early Modern Democracy in the Grisons: Social Order and Political Language in a Swiss Mountain Canton, 1470-1620*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

—, *La formazione dello Stato grigione nel XVI secolo: tra comune e oligarchia*, in *Storia dei Grigioni*, II, *L'età moderna*, Coira e Bellinzona, Pro Grigioni Italiano e Casagrande, 2000, pp. 91-119.

—, *Jenatsch's Axe: Social Boundaries, Identity, and Myth in the Era of the Thirty Years' War*, Rochester, Rochester University Press, 2008.

—, *Making Archives in Early Modern Europe: Proof, Information, and Political Record-Keeping, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

Herzig T., *Frauen, die Bibel und die italienische Reformbewegung*, in *Die Bibel und die Frauen*, VII.2 *Das katholische Europa im 16.-18. Jahrhundert*, herausgegeben von M. L. Giordano und A. Valerio, Stuttgart, Kohlhammer, 2019, pp. 41-50.

Hitz F., *Signoria sovrana o rapporto contrattuale? La disputa storico-politica tra i Grigioni e i loro sudditi italiani*, «Clavenna», 50 (2011), pp. 15-56.

—, *Gab es 1526 in den Drei Bünden eine Proklamation der individuellen Glaubensfreiheit? Ein fiktives Element in der Bündner Reformationsgeschichtsschreibung*, in *Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation/The Ilanz Articles in the Context of the European Reformation*, herausgegeben von J.-A. Bernhard und C. Seger, Zürich, TVZ, 2020, pp. 215-249.

von Hoeningen-Huene C., *Mitteilungen aus Bergeller Notarsprotokollen, Protokollbücher Bergeller Notare aus der Zeit von 1476 bis 1594*, «Bündnerisches Monatsblatt», (1917), pp. 97-105, 201-211, 388-396; (1919), pp. 57-61, 85-95, 154-160, 187-189.

Hrubý F., *Etudiants tchèques aux écoles protestantes de l'Europe occidentale à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle*, V Brně, Universita J. E. Purkyně, 1970.

Hubert F., *Vergerios publizistische Thätigkeit. Nebst einer bibliographischen Übersicht*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1893.

Iacovella M., *Lutero e i colloqui di religione*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità, 1517-2017*, direzione di A. Melloni, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 2017, I, pp. 299-310.

Jalabert L., *Le duc de Lorraine et le protestantisme des marges de l'Empire. Composer avec la présence protestante?*, in *Les protestantismes en Lorraine, XVI^e-XXI^e siècle*, sous la direction de Id. et J. Léonard, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2019, pp. 93-187.

Jalla J., *Quelques notes historiques sur le français et l'italien, comme langues parlées chez les Vaudois du Piémont*, «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise», 11, 1894, pp. 86-91.

Jecklin F., *Die Amtsleute in den bündnerischen Unterthanenlanden*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 20 (1890) pp. 3-40.

—, *Bündnerischer Beitagsbeschluss betreffend die lebenslängliche Pensionierung des Prädikanten Scipio Lentulus in Clefen 1596*, «Bündnerisches Monatsblatt», 4 (1925), pp. 121-123.

Karant-Nunn S. C., *Luther's Pastors: The Reformation in the Ernestine Countryside*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1979.

Kellenbenz H., *Eine italienische Kaufmanns-Korrespondenz aus dem Beginn des 17. Jahrhunderts*, in *Studi in onore di Amintore Fanfani, V. Evi moderno e contemporaneo*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 243-271.

—, *Mercanti lucchesi a Norimberga, Francoforte, Colonia e Lipsia nel XVI e nella prima metà del XVII secolo*, in *Lucca e l'Europa degli affari. Secoli X-XVII*, a cura di R. Mazzei e T. Fanfani, Lucca, Pacini Fazzi, 1990, pp. 209-226.

Kess A., *Johann Sleidan and the Protestant Vision of History*, Aldershot, Ashgate, 2008.

Kingdon R. M., *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1995.

Klaassen W., *Michael Gaismair: Revolutionary and Reformer*, Leiden, Brill, 1978.

Köhler W., *Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen*, I. *Die religiöse und politische Entwicklung bis zum Marburger Religionsgespräch 1529*, Leipzig, Hensius Nachfolger, 1924

—, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, 2 voll., Leipzig, Heinsius Nachfolger, 1932-1942.

Körner M., *Profughi italiani in Svizzera durante il XVI secolo: aspetti sociali, economici, religiosi e culturali*, in *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma*, Lucca, Pacini Fazzi, 1988, pp. 1-22.

Krumenacker Y. et J. Léonard, *La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones XVI^e-XVII^e siècles*, in *Prédications en ville XVI^e-XX^e siècles*, coordination de S. Simiz, «Histoire urbaine», 34 (2012), alle pp. 17-31.

Kümin B., *La parrocchia «dal basso»: strutture comunali e vita religiosa a nord delle Alpi nel tardo medioevo*, in *La Chiesa «dal basso». Organizzazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del medioevo*, a cura di S. Boscani Leoni e P. Ostinelli, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 17-33.

Lanfranchi A., *Una comunità e il suo prete. La destituzione del parroco di Brusio nel 1531*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 7 (2003), pp. 3-10.

—, *Alcune tappe dell'avvento della Riforma a Brusio e a Poschiavo*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 12 (2008), pp. 3-9.

—, *Conflitti confessionali a Poschiavo nel Cinquecento*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 15 (2011), pp. 3-14.

—, *Un complotto in Valtellina ai danni delle Tre Leghe nel 1584*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 16 (2012), pp. 7-22.

—, *La rivolta di Sondrio e il processo all'arciprete Gian Giacomo Pusterla nel 1584*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 68 (2015), pp. 65-111.

—, *Aspettare che lo scorpione esca dalla tana. Caccia all'eretico in Valtellina e Valchiavenna nel Cinquecento*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 69 (2016), pp. 49-66.

—, *Per parole strabocchevolmente et imprudentemente dette. Le vicissitudini di un Lanfranchi, landfogto di Maienfeld, arrestato a Milano*, «Almanacco del Grigioni Italiano», 99 (2017), pp. 76-81.

—, *Taglio abusivo e commercio di legname a Poschiavo nel Cinquecento*, «Bollettino. Società Storica Val Poschiavo», 22 (2018), pp. 28-38.

—, *Il Moesano*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 140-149.

—, *La conversione forzata e l'eccidio dei riformati a Poschiavo nel 1623, in 1620. La rivolta di Valtellina*, a cura di A. Corbellini e D. Papacella, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2021, pp. 123-163.

- La Rosa M., *La «Peste luteran». Intolleranza religiosa e focolai ereticali nella Lombardia del Cinque e Seicento: documenti e annotazioni*, in *Aspetti della società lombarda in età spagnola*, 2 voll., Como, New Press, 1985, I, pp. 87-115.
- Lanzoni F., *La Controriforma nella città e diocesi di Faenza*, Faenza, Lega, 1925.
- Le Bras G., *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976.
- Leoni B., *Note sull'arte della seta a Chiavenna nel XVI secolo*, «Clavenna», 24 (1985), pp. 123-129.
- Leydi S., *Gli Annoni conductores mercantiarum de partibus Flandrie in Italia. Una famiglia milanese tra Cinquecento e Seicento*, Milano, Francesco Brioschi editore, 2015.
- Léchoy P.-O., *La Réforme (1517-1564)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2021.
- Léonard J., *Être pasteur au XVII^e siècle. Le ministère de Paul Ferry à Metz (1612-1669)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- Liniger S., *Gesellschaft in der Zerstreuung Soziale Ordnung und Konflikt im frühneuzeitlichen Graubünden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- Lorenzetti L. e R. Merzario, *Il fuoco acceso. Famiglie e migrazioni alpine nell'Italia d'età moderna*, Roma, Donzelli, 2005.
- Luzzati M., *Scipione Calandrini*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, XVI, *ad vocem*: <[https://www.treccani.it/enciclopedia/scipione-calandrini_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/scipione-calandrini_(Dizionario-Biografico)/)>
- Maag K., *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education*, Aldershot, Ashgate, 1995.
- Maifreda G., *I denari dell'inquisitore. Affari e giustizia di fede nell'Italia moderna*, Torino, Einaudi, 2014.
- Manetsch S. M., *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Mangini M. M., «Con promessa e titolo di confederatione». *Documenti e forme della memoria della prima fase di governo delle Tre Leghe in Valtellina, in 1512. I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna/Die Bündner im Veltlin, in Bormio und in Chiavenna*, a cura di/herausgegeben von A. Corbellini e/und F. Hitz, Sondrio, Poschiavo, 2012, pp. 67-91.
- Mantese G., *La famiglia Thiene e la riforma protestante a Vicenza nella seconda metà del sec. XVI*, «Odeo Olimpico», 8 (1969-70), pp. 81-186.
- , *Memorie storiche della chiesa vicentina*, IV.1, 1563-1700, Vicenza, Accademia Olimpica, 1974.
- Marcacci M., *La Riforma protestante in Mesolcina e Calanca*, «Quaderni grigionitaliani», 86/3 (2017), pp. 65-74.
- Marazzi L., *La stufa in maiolica nella Sala delle Udienze di Palazzo Vertemate Franchi a Piuro: tra iconografia e storia*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 72 (2019), pp. 19-30.
- Marchetti V., *Una polemica di Scipione Lentulo con l'antitrinitario Fabrizio Pestalozzi (1581)*, «Il Pensiero Politico», 5 (1972), pp. 284-301.
- e G. Zucchini, *Introduzione*, in *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini, 1561-1568*, a cura di V. Marchetti e G. Zucchini Warszawa, Łódź, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, pp. 11-51.
- , *Niccolò Camogli*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, XVII, *ad vocem*: <https://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-camogli_%28Dizionario-Biografico%29/>
- Martin J., *Venice's Hidden Enemies: Italian Heretics in a Renaissance City*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1993.
- Masa S., *L'osteria di Chiareggio durante il periodo grigione*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 46 (1993), pp. 95-114.
- , *Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco*, Sondrio, Fondazione Gruppo Credito Valtellinese, 2011.
- , *Scambi di competenze e commercio di Laveggi tra Val Malenco e Val Bregaglia nel secolo XVI. Prime ricerche e ipotesi*, in *La pietra ollare nelle Alpi. Coltivazione e utilizzo nelle zone di provenienza*, cura di R. Fantoni, R. Cerri e P. De Vingo, Sesto Fiorentino, All'insegna del Giglio, 2018, pp. 285-289.
- , *Il passo del Muretto tra Valtellina e Grigioni. Storia di una via dimenticata*, Stampa-Maloja, Fondazione Centro Giacometti, Fondazione Giovanoli, 2020.
- , *Sondrio e la Val Malenco*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il*

Moesano, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 94-103.

Maselli D., *Saggi di storia ereticale lombarda al tempo di S. Carlo*, Napoli, Società Editrice Napoletana, 1979.

Massera S., *Antiche strade orobiche tra la Repubblica di San Marco e la Valtellina*, «Rassegna economica della provincia di Sondrio», 31 (1988), pp. 87-92.

Mazzei R., *Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale: 1550-1650*, Lucca, Pacini Fazzi, 1999.

—, *Convivenza religiosa e mercatura nell'Europa del Cinquecento. Il caso degli italiani a Norimberga*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, promossi da H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001, I, pp. 395-428.

—, *Alle origini dell'immagine di Cracovia come città di esilio. Il ferrarese Antonio Maria Nigrisoli alla corte di Bona Sforza (1550-1555)*, «Rivista Storica Italiana», 123 (2011), pp. 461-509.

Mazzone U., «Consolare quei poveri catholici». *Visitatori ecclesiastici in Valtellina tra '500 e '600*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 129-157.

McNeill J. T., *recensione* a D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni 1939, «The Journal of Religion», 21 (1941), p. 89-91.

McCrie T., *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Italy in the Sixteenth Century, Including a Sketch of the History of the Reformation in the Grisons*, William Blackwood, T. Cadell, Edinburgh, London, 1827.

Menghini F., *Paganino Gaudenzio, letterato grigionese del '600*, Milano, Giuffrè, 1941.

Mente M., *Ein belebter Erinnerungs- und Erwartungsort. Zur Geschichte des reformierten Pfarrhauses in der Schweiz*, in *Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?*, herausgegeben von S. Scheuter und M. Zeindler, Zürich, TVZ, 2013, pp. 80-109.

Merzario R., *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Torino, Einaudi, 1981.

—, *Adamocrazia. Famiglie di emigranti in una regione alpina (Svizzera italiana, XVIII secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2000.

Meyer F., *Die Evangelische Gemeinde in Locarno, ihre Auswanderung nach Zürich und ihre weiteren Schicksale. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweiz im 16. Jahrhundert. nach bisher meist unbenutzten handschriftlichen Quellen*, 2 voll., Zürich, S. Höhr, 1836.

—, *La comunità riformata di Locarno e il suo esilio a Zurigo nel XVI secolo*, a cura di B. Schwarz, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005.

Meylan H., *Bèze et les italiens de Lyon (1566)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 14 (1952), pp. 235-249.

—, *Girolamo Zanchi et son «Famulus»*, in *Studi in onore di Alberto Pincherle*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 38/1 (1967), pp. 396-402.

Molnár A., *Marcello Squarzialupi et l'Unité des frères tchèques*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 100 (1956), pp. 3-20.

Monter E. W., *The Italians in Geneva, 1550-1600: A New Look*, in *Genève et l'Italie. Etudes publiées à l'occasion du 50^e anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes*, par L. Monnier, Genève, Droz, 1969, pp. 53-77.

—, *The Consistory of Geneva, 1555-1569*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 38 (1976), pp. 476-484.

Mosconi N., *La nunziatura del cremonese Cesare Speciano negli anni 1586-88 alla corte di Filippo II su documenti inediti dell'Archivio Segreto Vaticano*, Roma, Regia Deputazione di Storia Patria. Sezione di Cremona, 1939.

Musselli L., *La Riforma protestante in Valmalenco e il diritto ecclesiastico dei Grigioni*, in *Società civile e società religiosa tra diritto e storia. Scritti scelti*, a cura di M. Vismara Missiroli, M. Madonna, A. Tira e C. E. Valda, Pavia, Wolters Kluwer, Cedam, 2016, pp. 141-163.

Negri P., *La comunità protestante nella giurisdizione di Teglio, al 19 luglio 1620*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 70 (2017), pp. 153-168.

Negruzzo S., «Resistere alli lupi luterani»: i collegi gesuitici di Ponte e di Bormio, in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa: le Alpi e la dorsale cattolica (sec. XV-XVII)*, a cura di F. Zuliani, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 233-252.

Niccoli O., *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bari, Laterza, 1995.

—, *Rinascimento anticlericale. Infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma, Bari, Laterza, 2005.

Nienaber P. J., *Die geskiedenis van die Afrikaanse Bybelvertaling, en 'n Hoofstuk oor die vertaling van die Psalm- en Gesangboek en die Formuliere*, Kaapstad, Blomfontein en Pretoria, Nasionale Pers, 1934.

Nugent T., *Reisen durch Deutschland, und vorzüglich durch Meklenburg*, 2 voll., Berlin und Stettin, bey Friedrich Nicolai, 1781-1782.

Olivieri A., *Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino del Cinquecento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 21 (1967), pp. 54-117.

—, *La Riforma in Italia. Strutture e simboli, classi e potere*, Milano, Mursia, 1979.

—, *Mercanti e «mondi»: a Venezia nel '500*, «Studi veneziani», 7 (1983), pp. 143-159.

—, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992.

—, *Il Ragionamento di Alessandro Trissino (1570): fra «epistola», ragionamento, discorso politico e religioso*, in *Non uno itinere. Studi storici offerti dagli allievi a Federico Seneca*, Venezia, Stamperia di Venezia, 1993, pp. 73-95.

—, *Il mercante lucchese calvinista del cinquecento ed il “buon guadagno”. Ortensio Lando, Lucca, Giovanni Calvino*, in *L'emigrazione confessionale dei lucchesi in Europa*, a cura di S. Adorni-Braccesi, C. Sodini, Firenze, Edifir, 1999, pp. 63-80.

—, *Ulisse Martinengo, Brescia e la “religio helvetica” (1572-1574)*, in *Riformatori bresciani del '500. Indagini*, a cura di R. A. Lorenzi, Brescia, Grafo, 2006, pp. 169-187.

Orsini G. R., *I Parravicini*, Como, Cavalleri, 1942.

Palazzi Trivelli F., *Un inventore nella Chiavenna del '500: maestro Battista Orlandi detto il Baretino*, «Clavenna», 23 (1984), pp. 39-58.

—, *Riformati, cattolici, reti, valtellini: baruffe in Sondrio a cavallo tra Cinque e Seicento*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 44 (1991), pp. 133-158.

—, M. Praolini Corazza e N. Orsini De Marzo (a cura di), in collaborazione con il Comune di Sondrio, *Stemmi della “Rezia minore”. Gli armoriali conservati nella Biblioteca civica “Pio Rajna” di Sondrio*, Sondrio, Credito valtellinese, 1996.

—, *Interventi a Chiavenna nel '500 per due ragazzi difficili*, «Clavenna», 42 (2003), pp. 77-84.

Palumbo Fossati Casa I., *Dentro le case. Abitare a Venezia nel Cinquecento*, Venezia, Gambier & Keller, 2013.

Papacella D., *L'ordine delle anime. Appunti di demografia storica del '700 poschiavino*, «Quaderni grigionitaliani», 69 (2000), pp. 249-262.

—, *Parallele Glaubensgemeinschaften. Die Institutionalisierung interner Religionsgrenzen im Puschlav*, in *Konfessionalisierung und Konfessionskonflikt in Graubünden 16.–18. Jahrhundert/Konfessionalizzazione e conflittualità confessionale nei Grigioni fra '500 e '600*, herausgegeben von G. Jäger und U. Pfister, Zürich, Chronos, 2006, pp. 251-273.

—, *Poschiavo*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 116-129.

Parker K. L., *The English Sabbath: A Study of Doctrine and Discipline from the Reformation to the Civil War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Paschini P., *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Roma, Facultas Theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, 1951.

Papini C., *Il processo di G. Varaglia e la riforma in piemonte*, Torino, Claudiana, 2003.

Pascal A., *Il marchesato di Saluzzo e la riforma protestante. 1548-1588*, Firenze, Sansoni, 1960.

Pastore A., *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Milano, SugarCo, 1975.

—, *Introduzione*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 7-19.

- , *Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al Sacro macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa*, in *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel XVI e XVII secolo*, a cura di S. Peyronel, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 177 (1995), pp. 141-159.
- , *Riti di violenza popolare negli scontri di religione in Valtellina*, in *Cultura d'élite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, a cura di O. Besomi e C. Caruso, Basel, Boston, Berlin, Birkhauser, 1995, pp. 57-79.
- , *«I poveri Grisoni esiliati». Note e documenti sulla dispersione dei nuclei riformati di Valtellina dopo il Sacro Macello del 1620*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra e M. Infelise, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 374-396.
- , *The Shaping of a Religious Migration: The Sacro Macello of 1620 and the Refugees from Valtellina*, in *Exile and Religious Identity, 1500-1800*, edited by J. Spohnholz and G. K. Waite, London, Pickering & Chatto, 2014, pp. 171-184, 245-249.
- , *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura, società*, Roma, Viella, 2015.
- , *Racconti di catastrofi e violenze in Valtellina. Nella memoria della guerra dei Trent'Anni*, «Rivista Storica Italiana», 130 (2018), pp. 877-893.
- , *Valtellina 1620: pratiche di violenza e costruzione della memoria*, in *1620. La rivolta di Valtellina*, a cura di A. Corbellini e D. Papacella, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2021, pp. 11-35.
- Patria L., P. Nesta e V. Coletto, *Storia della parrocchia di Chiomonte, I. Dal medioevo al trattato di Utrecht*, Borgone di Susa, Melli, 1998.
- Peri V., *Chiesa romana e «rito» greco. G. A. Santoro e la congregazione dei greci (1566-1596)*, Brescia, Paideia, 1975.
- Perini L., *La vita e i tempi di Pietro Perna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.
- Perotti G. e S. Xeres (a cura di), *Feliciano Ninguarda riformatore cattolico*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1999.
- Peyronel Rambaldi S., *Mogli, madri, figlie: donne nei gruppi eterodossi italiani del Cinquecento*, in *Le donne delle minoranze. Le ebrei e le protestanti d'Italia*, a cura di C. H. Honess e V. R. Jones, Torino, Claudiana, 1999, pp. 46-65.
- , *Tra «dialoghi» letterari e «ridotti» eterodossi: frammenti di cultura del patriziato veneto nel Cinquecento*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di L. Antonielli, C. Capra e M. Infelise, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 182-209.
- , *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 c.-1570)*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 53-68.
- , *Una gentildonna inquieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, Viella, 2012.
- Pfister U., *Reformierte Kirchenzucht zwischen kommunaler und territorialer Organisation: Graubünden, 16.-18. Jahrhundert*, «Archiv für Reformationsgeschichte», 87 (1996), pp. 287-333.
- , *Chiese confessionali e pratica religiosa*, in *Storia dei Grigioni, II, L'età moderna*, Coira e Bellinzona, Pro Grigioni Italiano e Casagrande, 2000, pp. 209-243.
- , *Pastors and Priests in the Early Modern Grisons: Organized Profession or Side Activity*, «Central European History», 33 (2000), pp. 41-65.
- , *Konfessionskirchen, Glaubenpraxis und Konflikt in Graubünden, 16.-18. Jahrhundert*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2012.
- , *Die Folgen der Ilanzger Artikel für Kirchenorganisation und Glaubenspraxis*, in *Die Ilanzger Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation/The Ilanz Articles in the Context of the European Reformation*, herausgegeben von J.-A. Bernhard und C. Seger, Zürich, TVZ, 2020, pp. 253-268.
- Pierce R. A., *Agostino Mainardi, Pier Paolo Vergerio and the Anatomia missae*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 55 (1993), pp. 25-42.
- , *Pier Paolo Vergerio: The Propagandist*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- Pierno F., *La parola in fuga. Lingua italiana ed esilio religioso nel Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018.
- Pin C., *Eretici bassanesi ed eresia a Bassano in età moderna*, in *Storia di Bassano del Grappa, II. L'età moderna*, Romano d'Ezzelino, Comitato per la Storia di Bassano, 2013, pp. 121-141.
- von Planta aus Fürstenu P., *Chronik der Familie von Planta nebst verschiedenen Mittheilungen aus der Vergangenheit Rhätians*, Zürich, Institut Orell Füssli, 1892.

Pociūtė D., «Fa una setta da sé»: Niccolò Buccella e la tradizione dell'antitrinitarismo veneto nell'esilio polacco-lituano, in *Eretici e dissidenti tra Europa occidentale e orientale (secoli XVI-XVIII)*, a cura di A. Barzazi, M. Catto, D. Pociūtė, Padova (Padova University Press) 2018, pp. 35-57.

Politi G., *Gli statuti impossibili. La rivoluzione tirolese del 1525 e il «programma» di Michael Gaismair*, Torino, Einaudi, 1995.

Pommier E., *Notes sur la propagande protestante dans la République de Venise au milieu du XVI^e siècle*, in *Aspect de la propagande religieuse*, Genève, Droz, 1957, p. 240-246.

Pool G., *Notare aus dem Engadin und dem Münstertal und ihre Notarzeichen*, «Jahrbuch der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 119 (1989), pp. 161-297.

Pozzi G., *Libri appartenuti a Nicolò Rusca*, in *Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia*, a cura di D. Jauch e F. Panzera, Locarno, Dadò e Associazione per la storia del movimento cattolico nel Ticino, 1997, pp. 321-330.

Prandi F., *La piccola comunità riformata di Montagna in Valtellina nella seconda metà del Cinquecento*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 73 (2020), pp. 81-98.

Prosperi A., *Riforma in Italia, Riforma italiana?*, in M. E. Welte, *Breve storia della Riforma italiana*, Genova, Marietti, 1985, pp. vii-xvi.

—, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000.

—, *Un processo per eresia a Verona verso la metà del Cinquecento*, in *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, I. Eresie, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 3-17.

—, *Calvino e l'Italia*, in *Eresie*, Macerata, Quodlibet, 2021, pp. 251-265.

Pullan B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Totowa, Barnes & Noble Books, 1983.

Quadrio F. S., *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi oggi detta Valtellina*, 3 voll., Milano, Stamperia della Società Palatina, 1755-1756.

Quaranta A., *Medici italiani eretici nella seconda metà del Cinquecento. Esperienze d'esilio e rapporti culturali e scientifici con il mondo di lingua tedesca*, Palermo, New Digital Frontiers, 2019.

Quaranta C., *Alessandro Trissino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, XCVI, ad vocem: https://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-trissino_%28Dizionario-Biografico%29/

Quarto centenario della visita di San Carlo Borromeo nel Moesano 1583/1983, Roveredo, Tipografia Mesolcinese, 1983.

Racaut L., *Religious Polemic and Huguenot Self-Perception and Identity, 1554-1619*, in *Society and Culture in the Huguenot World 1559-1685*, edited by R. A. Mentzer and A. Spicer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 29-43.

Reid J. A., *French Evangelical Networks before 1555: Proto-churches?*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 105-124.

Reinhardt H. und S. Franz, *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579-1581. Einleitung: Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's*, Solothurn, Druck und Commissionsverlag der Union, 1910.

Rhodes D. E., *La traduzione italiana dei Commentarii di Giovanni Sleidano*, «La bibliofilia», 68 (1966), pp. 283-287.

Richardson B., *Manuscript Culture in Renaissance Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Riis T., *Should Auld Acquaintance be Forgot... Scottish-Danish Relations c. 1450-1707*, 2 voll., Odense, Odense University Press, 1988.

Rivoire P., *Notizie intorno alla Riforma in Italia nei secoli XVI e XVII*, «Bulletin de la Société d'histoire vaudoise», 54 (1929), pp. 5-38.

Rogantini C., *Altare di Ivo Strigel nella chiesa rotonda di S. Croce di Piuro. Gli apostoli della predella, un problema di squadra*, «Plurium. Bollettino dell'associazione per gli scavi di Piuro», 8 (2015), pp. 22-37.

Romeo G., *Amori proibiti. I concubini tra Chiesa e Inquisizione. Napoli 1563-1656*, Roma, Bari, Laterza, 2008.

L. Romier, *Lyon et le cosmopolitisme au début de la Renaissance française*, «Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance», 11 (1949), pp. 28-42.

- Ronchi De Michelis L., *Ottaviano Mei*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 100 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, LXXIII, ad vocem: https://www.treccani.it/enciclopedia/ottaviano-mei_%28Dizionario-Biografico%29/
- Rosius à Porta P. D., *Historia Reformationis Ecclesiarum Raeticarum*, 2 voll., Chur, Lindau, Societas Typographica, Jakob Otto, 1771-1777.
- Rossi C., *«Italus ore, Anglus pectore»: studi su John Florio*, Thecla, London, 2018.
- Roth P., *Bregaglia*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 44-59.
- Rotondò A., *Esuli italiani in Valtellina nel Cinquecento*, «Rivista Storica italiana», 88 (1976), pp. 756-791.
- , *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, 2 voll., Firenze, Olschki, 2008.
- Rott É., *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés*, 10 voll., Berne, Paris, Benteli, Bümpliz, Alcan, Stämpfli, 1900-1935.
- Rozzo U., *Vicende inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537-1545)*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 17 (1980), pp. 223-256.
- , *L'«Esortazione al martirio» di Giulio da Milano*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 63-88.
- , *Editori e tipografi italiani operanti all'estero «religionis causa»*, in *La Stampa in Italia nel Cinquecento*, a cura di M. Santoro, 2 voll., Roma, Bulzoni, 1992, pp. 89-118.
- and S. Seidel Menchi, *The Book and the Reformation in Italy*, in *The Reformation and the Book*, edited by J. F. Gilmont, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 319-367.
- , *Edizioni protestanti di Poschiavo alla metà del Cinquecento (e qualche aggiunta ginevrina)*, in *Il protestantesimo di lingua italiana nella Svizzera. Figure e movimenti tra Cinque e Ottocento*, a cura di E. Campi e G. La Torre, Torino, Claudiana, 2000, pp. 17-46.
- Ruffini F., *Francesco Stancaro. Contributo alla storia della Riforma in Italia*, in *Studi sui riformatori italiani*, a cura di A. Bertola, L. Firpo e E. Ruffini, Torino, Ramella, 1955, pp. 165-406.
- Rüetschi K. J., *Rudolf Gwalthers Unterstützung des Landesschulprojekts in Sondrio (1582-1584) und seine Meinung über Graubündens Bedeutung in der damaligen Mächtokonstellation*, in *Bewegung und Beharrung – Aspekte des reformierten Protestantismus, 1520-1650. Festschrift für Emidio Campi*, herausgegeben von C. Moser et al., Leiden, Brill, 2009, pp. 39-64.
- Sala A., *Biografia di San Carlo Borromeo. Con corredo di dissertazioni e note*, a cura di A. Sala, Milano, Tipografia e Libreria Arcivescovile, 1858.
- Salice T., *San Carlo per le comunità cattoliche della Valtellina e della Valchiavenna*, in *San Carlo Borromeo in Italia. Studi offerti a Carlo Marcora, Dottore dell'Ambrosiana*, Brindisi, Amici della «A. De Leo», 1986, pp. 277-298.
- von Salis-Soglio N., *Die Familie von Salis. Gedenkblätter aus der Geschichte des ehemaligen Freistaates der drei Bünde in Hohenrhätien (Graubünden)*, Lindau i B., Stettner, 1891.
- Salvi S. T., *“Diabolo suadente”. Celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra riforma e controriforma*, Milano, Giuffrè, 2018.
- Salzberg R., *In the Mouths of Charlatans: Street Performers and the Dissemination of Pamphlets in Renaissance Italy*, «Renaissance Studies», 24 (2010), pp. 638-653.
- , *The Word on the Street: Itinerant Performers and Devotional Texts in Italian Renaissance Cities*, «The Italianist», 34 (2014), pp. 336-348.
- Saulle Hippenmeyer I., *Forme di controllo «dal basso» del patrimonio ecclesiastico nelle comunità grigionesi del tardo medioevo*, in *La Chiesa «dal basso». Organizzazioni e pratiche nel contesto parrocchiale alpino alla fine del medioevo*, a cura di S. Boscani Leoni e P. Ostinelli, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 123-135.
- , *Die Ilanzer Artikel als Rechtsgrundlage im Kampf um eine kommunale Kirche: Beispiele aus der Gerichtspraxis der Jahre 1526-1528*, in *Die Ilanzer Artikelbriefe im Kontext der europäischen Reformation/The Ilanz Articles in the Context of the European Reformation*, herausgegeben von J.-A. Bernhard und C. Seger, Zürich, TVZ, 2020, pp. 63-78.
- Scaduto M., *La Ginevra di Teodoro Beza nei ricordi di un gesuita lucano, Luca Pinelli (1542-1607)*, «Archivum Historicum Societatis Iesu», 20 (1951), pp. 117-142.
- Scaramellini Guglielmo, *L'industria a Chiavenna: appunti e documenti*, «Clavenna», 17 (1978), pp. 54-95.

- , *Protestanti a Chiavenna nel Settecento. Prime indagini demografiche, economiche e sociali*, «Clavenna», 33 (1994), pp. 151-219.
- , *Nuovi documenti sui fatti del 1512-13. Anche in Valchiavenna un patto coi Grigioni*, «Clavenna», 34 (1995), pp. 149-173.
- , *L'emigrazione valtellinese e valchiavennasca. Lo stato degli studi e obiettivi per la ricerca*, in *Valli alpine ed emigrazione. Studi, proposte, testimonianze*, a cura di B. Ciapponi Landi, Tirano, Museo Etnografico Tiranese, 1997, pp. 17-77.
- , *A cinquecento anni dai controversi eventi del 1512-13. Dalle visioni storiografiche tradizionali alle interpretazioni più recenti*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 65 (2012), pp. 83-152.
- , *Coltura della vite, produzione e commercio del vino in Valtellina (secoli IX-XVIII). Rilievo economico, influenza sulla società, costruzione del paesaggio*, in *Territori del vino in Italia*, «Territoires du vin», 6 (2014), <http://preo.u-bourgogne.fr/territoiresduvin/index.php?id=829>.
- , *«Et è ormai Chiavenna fatta una Genevretta, et minaccia a Italia». Mercanti e “libertà retica”: riformati ed eterodossi sulle vie d'Oltralpe nel XVI secolo*, in *Mercanti, eresia e Inquisizione nell'Italia moderna*, a cura di G. Maifreda, «Storia Economica», 17 (2014), pp. 43-84.
- , *Fenomeni migratori, mobilità professionale e dinamiche confessionali nel e dal Contado di Chiavenna durante l'Età moderna*, in *Artyści włoscy w ziemiach południowo-wschodniej Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych*, pod redakcją P. Łopatkiewicza, Rzeszów, Łańcut 2016, pp. 9-42.
- , *Chiavenna e la valle della Mera*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 60-73.
- , *“La fede incisa nella pietra”. Iscrizioni dottrinali sui portali di Chiavenna*, *ivi*, pp. 74-77.
- , *L'insurrezione valtellinese contro le Tre Leghe e la strage dei riformati nel 1620: «per rispetto di religione» o per «interesse dello stato»*, «Archivio Storico Lombardo», 146 (2020), pp. 103-153.
- , *La rivolta in Valtellina e il massacro dei Riformati nel 1620. Eventi e interpretazioni, una sintesi nel quattrocentesimo anniversario*, in *1620. La rivolta di Valtellina*, a cura di A. Corbellini e D. Papacella, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2021, pp. 191-235.
- Scaramellini Guido (coordinamento di), *La “stüa” nella Rezia italiana. Die Stube in italienischen Rätien*, coordinamento di G. Scaramellini, Sondrio, World Images, 2011.
- , *La pietra ollare in Valchiavenna*, in *La pietra ollare nelle Alpi. Coltivazione e utilizzo nelle zone di provenienza*, cura di R. Fantoni, R. Cerri e P. De Vingo, Sesto Fiorentino, All'insegna del Giglio, 2018, pp. 275-284.
- Scheidegger C., *Einleitung*, in *Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers und Schwenkfelders Jörg Frell (um 1530 – um 1597) von Chur*, herausgegeben von Id., Chur, Staatsarchiv Graubünden, 2013, pp. 9-45.
- Scheuter S. und M. Zeindler (herausgegeben von), *Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?*, Zürich, TVZ, 2013.
- Schiess T., *Nachträge zu Campell. Varianten zur Topographie*, «Anzeiger für schweizerische Geschichte», 8 (1901), pp. 175-183.
- , *Die Beziehungen Graubündens zur Eidgenossenschaft, besonders zu Zürich im XVI. Jahrhundert*, «Jahrbuch für Schweizerische Geschichte», 27 (1902), pp. 29-183.
- Schmidlin G., *Giordano Bruno im Kreis der Zürcher Alchemisten und Paracelsisten*, «Nova acta paracelsica», 8 (1994), pp. 57-86.
- Schneewind W., *Die diplomatischen Beziehungen Englands mit der alten Eidgenossenschaft zur Zeit Elisabeths, Jakob I. und Karls I. 1558-1649*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1950.
- Schnyder W., *Handel und Verkehr über Bündner Pässe im Mittelalter zwischen Deutschland, der Schweiz und Oberitalien: Darstellung und Dokumente*, 2 voll., Zürich, Schulthess Polygraphischer Verlag, 1973-1975.
- Schulthess K., *Glaubensflüchtlinge aus Chiavenna und dem Veltlin in Zürcher Kirchenbüchern*, «Der Schweizer Familienforscher», 36 (1969), pp. 77-114.
- , *Profughi per fede provenienti da Chiavenna e dalla Valtellina nei registri ecclesiastici di Zurigo (1620-1700)*, «Clavenna», 56 (2017), pp. 103-128.
- Scordamaglia M., *La disputa teologica di Piuro tra cattolici e protestanti (1596-97)*, «Clavenna», 47 (2008), pp. 33-42.
- , *Sedi di culto in Val Poschiavo, materiali storico-architettonici*, Coira, Ufficio cantonale dei monumenti, 1995.

Seidel Menchi S., «Certo Martino è stato terribil homo». *L'immagine di Lutero e la sua efficacia secondo i processi dell'Inquisizione*, in *Lutero in Italia. Studi storici nel V° centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 115-137.

—, *Erasmus in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

—, *I tribunali dell'Inquisizione in Italia: le tappe dell'esplorazione documentaria*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, a cura di A. Del Col e G. Paolin, Roma-Udine, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1991, pp. 75-86.

—, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista Storica Italiana», 106 (1994), pp. 501-564.

—, *Simbologia della rottura e movimento riformatore in Italia (1542-1585)*, in *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes, études réunies par P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 431-448.

—, *The Age of Reformation and Counter-Reformation in Italian Historiography, 1939-2009*, in *Reformationsforschung in Europa und Nordamerika/Reformation Research in Europe and North America*, herausgegeben/edited von/by A. Jacobson Schutte, S. C. Karant-Nunn, H. Schilling, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2009, pp. 193-217.

—, *Häretiker in Italien des 16. Jahrhunderts*, in *Protestanten zwischen Venedig und Rom in der Frühen Neuzeit*, herausgegeben von U. Israel und M. Matheus, Berlin, Akademie Verlag, 2013, pp. 25-43.

Selmi E., *Da Erasmo a Calvino: un contributo per la storia della famiglia Martinengo (dieci lettere inedite di Ulisse Martinengo e un codice erasmiano di Gerolamo)*, in *Pietro Martire Vermigli (1499-1562). Umanista, riformatore, pastore*, a cura di A. Olivieri, in collaborazione con P. Bolognesi, Roma, Herder, 2003, pp. 305-331.

—, *Tendenze erasmiane e calviniste tra i Martinengo nel Cinquecento*, in *Fortunato Martinengo. Un gentiluomo del Rinascimento fra arti, lettere e musica*, a cura di M. Bizzarini e E. Selmi, Brescia, Ateneo di Brescia Accademia di Scienze e Lettere, Morcelliana, 2018, pp. 273-294.

Sertoli Salis R., *Il culto di san Carlo Borromeo in Valtellina*, «Bollettino della Società storica valtellinese», 36 (1983), pp. 185-200.

Signorotto G., *Equilibri politici e tensioni religiose in Valtellina dopo il capitolato di Milano del 1639*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 173-201.

Silvestri I., *Chiesa, religiosità ed istituzioni religiose a Bormio e Livigno nel secolo XVI*, in *Storia di Livigno. I. Storia di Livigno dal Medioevo al 1797*, a cura di F. Palazzi Trivelli et. al., Sondrio, Società Storica Valtellinese, 1995.

—, «*De non habendo communionem cum Valle Tellina*» – *Le relazioni tra Bormio e la Valtellina nei primi decenni di dominio grigione, in 1512. I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna/Die Bündner im Veltlin, in Bormio und in Chiavenna*, a cura di/erausgegeben von A. Corbellini e/und F. Hitz, Sondrio, Poschiavo, 2012, pp. 189-213.

Simiz S. (coordination de), *Prédications en ville XVI^e-XX^e siècles*, «Histoire urbaine», 34 (2012).

Simoncelli P., *Clemente VIII e alcuni provvedimenti del Sant'Uffizio («De Italis habitantibus in partibus haereticorum»)*, «Critica storica», 13 (1976), pp. 129-172.

—, *La storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-1975). Note e appunti*, in *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia, 1950-2000*, a cura di S. Peyronel, Torino, Società di Studi Valdesi, Claudiana, 2002, pp. 15-36.

Simonett J. J., *Die katholischen Weltgeistlichen Graubündens mit Ausschluss der ennetbirgischen Kapitel Puschlav und Misox-Calanca*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 49 (1919), pp. 107-222; 50 (1920), pp. 1-98; 51 (1921), pp. 87-156.

Spierling K. E., *Infant Baptism in Reformation Geneva: The Shaping of a Community, 1536-1564*, Aldershot, Ashgate, 2005.

Staedtke J. (herausgegeben von), *Glauben und Bekennen. 400 Jahre Confessio Helvetica posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie*, Zürich, Zwingli Verlag, 1966.

Stampa G. A., *La colonizzazione della Bregaglia alla luce dei nomi dal 1000-1800. Saggio d'onomastica*, IV, «Quaderni grigionitaliani», 40 (1971), pp. 244-270.

Steffenhagen E. J. H., *Hippolyt von Colli*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 voll., Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1875-1912, IV, pp. 405-406.

Steiger R., *Conrad Gessners Itinerar seiner Bündner Reise von 1561*, «Gesnerus», 35 (1978), pp. 214-223.

Stella A., *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova, Liviana, 1969.

- , *Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- , *Storia dei Grigioni*, II, *L'età moderna*, Coira e Bellinzona, Pro Grigioni Italiano e Casagrande, 2000.
- Strauss P. J., *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk en die Afrikanervolk kerkordelik verwoord*, «Stellenbosch Theological Journal», 2 (2016), pp. 447-465.
- Succetti G. e S. Galli, *Tommaso Casella, ministro evangelico a Villa di Chiavenna nella seconda metà del '500*, «Bollettino dell'Associazione Antacüch», 8 (2018), pp. 93-116.
- Šmeral J. a M. Holý, *Marcus Eugenius Bonacina*, in *Biografický slovník českých zemí*, 24 voll., Praha, Libri a Academia – Historický ústav, 2004–, VI, p. 44.
- Tallini G., *«Quel popolo hora tuto catholico»*. Nuovi dati sulla Valtellina tra Cinquecento e Seicento: anime, fuochi e paradigmi di compatibilità, «Nuova rivista storica», 98 (2014), pp. 323-374.
- Taplin M., *The Italian Reformers and the Zurich Church, c. 1540-1620*, Aldershot, Ashgate, 2003.
- , *Josias Simler and the Fathers The «Scripta veterum latina» (1571)*, «Zwingliana», 38 (2011), pp. 67-152.
- Tedeschi J., *Genevan Books of the Sixteenth Century*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 31 (1969), pp. 173-180.
- , *Italian Reformers and the Diffusion of Renaissance Culture*, «The Sixteenth Century Journal», 5 (1974), pp. 79-94.
- , *La varietà delle fonti inquisitoriali*, in *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, a cura di A. Del Col e G. Paolin, Roma-Udine, Ministero per i beni culturali e ambientali, 1991, pp. 65-74.
- , *Note marginali a Ferdinand Meyer*, «La Comunità riformata di Locarno», «Rivista di storia del cristianesimo», 4 (2007), pp. 195-211.
- Tedesco V., *Storia dei valdesi in Calabria tra basso medioevo e prima età moderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2015.
- von Tippelskirch X., *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima età moderna*, Roma, Viella, 2011.
- Todd M., *England after 1558*, in *The Reformation World*, edited by A. Pettegree, London and New York, Routledge, 2000, pp. 365-386.
- Tognina A., *La chiesa evangelica riformata di Brusio*, «Quaderni grigionitaliani», 61 (1992), pp. 350-359.
- , *Il fondo di libri antichi del Museo Ciäsa Granda di Stampa*, «Quaderni grigionitaliani», 75 (2006), pp. 257-263.
- Tognina P., *Brusio 30 marzo 1600 una predica contro l'astrologia*, «Almanacco del Grigioni Italiano», 94 (2012), pp. 20-24.
- Tognina R., *Lingua e cultura della valle di Poschiavo. Una terminologia della valle di Poschiavo*, Poschiavo, Società svizzera per le tradizioni popolari e Pro Grigioni Italiano, 1981.
- Tortora A. (a cura di), *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Carocci, 2009.
- Troccoli-Chini M., *La diocesi di Como (fino al 1884)*, in *Helvetia Sacra*, I, *Arcidiocesi e diocesi*, 6, *La diocesi di Como. L'arcidiocesi di Gorizia. L'amministrazione apostolica ticinese, poi diocesi di Lugano. L'arcidiocesi di Milano*, Basilea, Francoforte sul Meno, Helbing & Lichtenhahn, 1989, pp. 25-60.
- Truog J. R., *Die Versammlungsorte der evangelisch-rätischen Synode*, «Bündnerisches Monatsblatt», 6 (1917), pp. 169-179.
- , *Die Decane und Assessoren der evangelisch-rätischen Synode nach den Synodalprotokollen (1571-1930)*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 60 (1930), pp. 26-58.
- , *Die Pfarrer der evangelischen Gemeinden in Graubünden und seinen ehemaligen Untertanenlanden*, «Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden», 64 (1934), pp. 1-96, 65 (1935), pp. 97-298.
- , *Aus der Geschichte der evangelische Rätischen Synode 1537-1937*, Chur, Manatschal Ebner & Cie, 1937.
- Vasella O., *Von den Anfängen der bündnerischen Täuferbewegung*, «Zeitschrift für Schweizerische Geschichte», 19 (1939) pp. 165-184.

—, *Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise*, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1958.

—, *Geistliche und Bauern. Ausgewählte Aufsätze zu Spätmittelalter und Reformation in Graubünden und seinen Nachbargebieten*, herausgegeben von U. Brunold und W. Vogler, Chur, Verlag Bündner Monatsblatt, 1996.

Vasoli C., *Una lettera di Francesco Patrizi e un processo per eresia a Venezia. 1562-1563*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"», n.s., 36 (1985), pp. 209-255.

Vinay V., *La Riforma in Croazia e in Slovenia, e il "Beneficio di Cristo"*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 116 (1964), pp. 19-32.

—, *Il Piccolo Catechismo di Lutero come strumento di evangelizzazione fra gli italiani dal XVI al XX secolo*, in «Protestantesimo», 25, 1970, pp. 65-85.

Visceglia M. A., *Rileggendo Nella Valtellina del tardo Cinquecento di Alessandro Pastore*, «Società e Storia», 156 (2017), pp. 343-352.

Vittani G., *Il Collegio Elvetico di Milano*, «Humilitas», 22 (1931), pp. 840-887.

Vittori R., *Libri in conflitto. Eterodossia e circolazione libraria nella società bergamasca del XVI secolo*, in *Il dissenso religioso a Bergamo nel Cinquecento*, a cura di G. O. Bravi, Bergamo, Centro studi e ricerche Archivio Bergamasco, 2018, pp. 55-124.

Vogler B., *Le rôle des visites dans les Eglises protestantes et leur utilisation comme source d'histoire religieuse et sociale*, in *Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique. Les visites pastorales en territoires protestants (Pays rhénans, Comté de Montbéliard, pays de Vaud) XVI^e-XVIII^e siècles*, Strasbourg, Librairie Istra, 1975, pp. 94-99.

Voza V., *«Io mi chiamo Hortensio Muscallia et son stato frate». Esuli italiani a Ginevra negli anni Ottanta del XVI secolo*, «Archivio Veneto», s. VI, 14 (2017), pp. 31-65.

Walsham A., *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

Ward Holder R., *The Pain of Agreement: Calvin and the Consensus Tigurinus*, «Reformation & Renaissance Review», 18 (2016), pp. 85-94.

Watt D., *Secretaries of God: Women Prophets in Late Medieval and Early Modern England*, Cambridge, D. S. Brewer, 1997.

Watt J. R., *The Consistory and Social Discipline in Calvin's Geneva*, Rochester and Woodbridge, University of Rochester Press and Boydell & Brewer, 2020.

Weiss O., *Die tessinischen Landvogteien der XII Orte im 18. Jahrhundert*, Zürich-Selnau, Gebr. Leemann & Co., 1914.

—, *Il Ticino nel periodo dei baliaggi*, Locarno, Dadò, 1998.

Welti M. E., *Giovanni Bernardino Bonifacio, Marchese d'Oria, im Exil 1557-1597. Eine Biographie und ein Beitrag zur Geschichte des Philippismus*, Genève, Droz, 1976.

Wendland A., *Republik und «Untertanenlande» vor dem Veltlineraufstand (1620)*, «Bündner Monatsblatt», 3 (1990), pp. 182-213.

—, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen: Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltlin, 1620-1641*, Zürich, Chronos und Verein für Bündler Kulturforschung, 1995.

—, *Passi alpini e salvezza delle anime. Spagna, Milano e la lotta per la Valtellina (1620-1641)*, Sondrio, L'officina del libro, 1999.

Wenneker E., *Heinrich Bullinger und die Reformation im Engadin. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung des Bullinger-Briefwechsels*, «Bündner Monatsblatt», 4 (2004), pp. 246-262.

Wilcox P., *'Églises plantées' and 'églises dressées' in the Historiography of Early French Protestantism*, «The Journal of Ecclesiastical History», 44 (1993), pp. 689-695.

Williams G. H., *Camillo Renato (c. 1500-?1575)*, in *Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus*, edited by J. A. Tedeschi, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 103-183.

Wolfson J., *Padua and the Tudors: English Students in Italy, 1485-1603*, Cambridge, James Clarke & Co., 1998.

Wylder P., *Bivio Stalla*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 130-139.

Xeres S., *Il pretesto della religione*, 2004, pp. 1-110:
<http://www.castellomasegra.org/saggi/Xeres.pdf>.

—, «Dà la vita il Buon Pastore» (Gv. 10,11). *Biografia di Nicolò Rusca (1536-1618)*, Come, Sondrio, Centro Studi “Nicolò Rusca”, Fondazione Gruppo Credito Valtellinese, 2013.

—, *Morbegno e la bassa valle*, in *Guida alla storia e ai luoghi della Riforma. Bregaglia, Chiavenna e la valle della Mera, Morbegno e la bassa valle, Sondrio e la Val Malenco, Teglio e Tirano, Poschiavo, Bivio Stalla, Il Moesano*, a cura di J.-A. Bernhard, A. Corbellini, D. Papacella e G. Scaramellini, Sondrio, Poschiavo, 2020, pp. 78-91.

Yates F. A., *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Zala E., *Da Santa Maria della Sanitate al Ponte della Folla, alla Miracolosissima Madonna di Tirano. Origini e sviluppo del culto mariano valtellinese fra XVI e XVII secolo*, Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2015.

Zanolini V., *Spigolature d'Archivio. Serie Terza. Appunti e documenti per una storia dell'eresia luterana nella diocesi di Trento*, «Annuario del Ginnasio Pareggiato Principesco Vescovile di Trento», 8 (1908-1909), pp. 3-116.

Zille E., *Gli eretici a Cittadella nel Cinquecento*, Cittadella, Rebellato, 1971.

Zoia D., *I Salis in Valchiavenna: il patrimonio della famiglia e il suo peso nella vita valligiana*, in *Sulle tracce dei grigioni in Valchiavenna*, a cura di Guido Scaramellini, Chiavenna, Museo della Valchiavenna e Comunità montana della Valchiavenna, 1998, pp. 109-157.

—, *Statuti e ordinamenti delle valli dell'Adda e della Mera*, Milano, Giuffrè, 2001.

—, *La “luna di miele” tra Grigioni e Valtellinesi nei primi decenni del Cinquecento: le relazioni istituzionali*, in 1512. *I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna/Die Bündner im Veltlin*, in *Bormio und in Chiavenna*, a cura di/herausgegeben von A. Corbellini e/und F. Hitz, Sondrio, Poschiavo, 2012, pp. 139-161.

—, *La comunità riformata valtellinese attraverso i registri dell'archivio della Chiesa Evangelica di Brusio*, «Bollettino della Società Storica Valtellinese», 72 (2019), pp. 47-106.

Zucchini G., *Il breve soggiorno polacco di Francesco Negri in una lettera inviata a un amico di Chiavenna (1563)*, «Quaderni Grigionitaliani», 47 (1978), pp. 92-95.

—, *Riforma e società nei Grigioni: G. Zanchi, S. Florillo, S. Lentulo e i conflitti dottrinari e socio-politici a Chiavenna (1563-1567)*, Coira, Archivio di Stato e Biblioteca Cantonale dei Grigioni, 1978.

—, *Notizie su Bartolomeo Silvio nei Grigioni*, «Clavenna», 19 (1980), pp. 61-69.

—, *Per la ricostruzione dell'epistolario di Marcello Squarzialupi: alcune lettere inedite dai Grigioni (1586-1588)*, in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, edited by R. Dán and A. Pirnát, Akadémiai Kiadó and Brill, Budapest and Leiden, 1982, pp. 323-340.

—, *«In coercendis haereticis»: l'esilio di Scipione Lentolo in Svizzera e il suo inedito epistolario (1567-1599)*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, 4 voll., Milano, FrancoAngeli, 1990, I, pp. 525-543.

—, *Scipione Lentolo pastore a Chiavenna. Notizie dal suo inedito epistolario (1567-1599)*, in *Riforma e società nei Grigioni. Valtellina e Valchiavenna tra '500 e '600*, a cura di A. Pastore, Milano, FrancoAngeli, 1991, pp. 109-127.

Zuliani F., *Due procedimenti a carico di grigionesi presso l'Inquisizione di Crema (maggio 1623)*, «Quaderni grigionitaliani», 82/2 (2013), pp. 22-33.

—, *Il sarto Antonio da Padova e la repressione degli antitrinitari di Chiavenna nelle lettere di Girolamo Zanchi e nei Commentarii di Scipione Lentolo*, «Bollettino Storico della Svizzera Italiana», 116 (2013), pp. 127-140.

—, *Pier Paolo Vergerio e Pietro Bembo in Val Bregaglia. Della circolazione, della ricezione e di qualche problema*, «Quaderni grigionitaliani», 82/4 (2013), pp. 76-91.

—, *Una lettera di Pier Paolo Vergerio inviata dai Grigioni nei primi mesi dell'esilio*, «Quaderni Giuliani di Storia», 33/2 (2013), pp. 39-60.

—, *Un catechismo perduto e ritrovato di Pier Paolo Vergerio «per uso della chiesa di Vicosoprano & de gl'altri luoghi di valle Bregaglia» (1550)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 75 (2013), pp. 463-497.

—, *Aurelio Vergerio incarcerato a Gorizia nel 1585*, «Atti. Centro di ricerche storiche. Rovigno», 44 (2014), pp. 7-26.

—, *Prime indagini su Pier Paolo Vergerio poeta volgare: tra modelli letterari, polemica antiromana e chiese retiche*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 28 (2014-2015), pp. 393-428.

- , *I contrasti tra Vergerio e Mainardo circa un catechismo riformato per la Valtellina (1553)*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 69 (2015), pp. 49-78.
- , *Il conformismo di un eterodosso. Nuovi documenti elvetici su Francesco Negri*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 66 (2016), pp. 199-225
- , *Scipione Calandrini e Tommaso Contarini scrivono a Johann von Salis-Samedan (1595-1596): due suppliche "veneziane", tra mercatura, diplomazia e solidarietà riformata*, «Quaderni grigionitaliani», 85/1 (2016), pp. 10-18.
- , *Le chiese riformate di Mese, Prata, Piuro e Villa nel Breve ragguaglio di Gaudenzio Fasciati*, «Bollettino dell'Associazione Antacüch», 6 (2016), pp. 43-61.
- , *Pier Paolo Vergerio: ministre ou évêque de Vicosoprano? Des modèles pastoraux et ecclésiastiques concurrents dans les Grisons italianophones (1549-1553)*, in *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles XVI^e-XVII^e siècles*, sous la direction de J. Léonard, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016, pp. 277-294.
- , *Un carme di Camillo Renato a Scipione Lentolo e il protestantesimo italofono nei Grigioni di metà '500*, «Rivista Storica Italiana», 128 (2016), pp. 1100-1136.
- , *A Quarrel between St. Rocco, a Chestnut Tree and a Church Bell: Popularising Calvin for the Italian Reformed in the Grisons*, in *Crossing Traditions: Essays on the Reformation and Intellectual History in Honour of Irena Backus*, ed. by M.-C. Pitassi and D. Solfaroli Camillocci, with the collaboration of A. Huiban, Leiden, Brill, 2017, pp. 91-109.
- , *Experiencing Chance: A Sixteenth-Century Italian Minister Studying the Bible in Chiavenna*, «Reformation & Renaissance Review», 19 (2017), pp. 194-212.
- , *Le Valli valdesi del secondo '500 alla luce di alcuni documenti inediti*, «Riforma e movimenti religiosi», 1 (2017), pp. 125-177.
- , *Gessner, Mainardo, un anonimo e la tora venenata. Notizie di storia valdese da due carteggi a brandelli*, «Riforma e movimenti religiosi», 2 (2017), pp. 207-225, in particolare le pp. 209-216.
- , *Scrivendo e riscrivendo «ad meam historiam locupletandam»: la Historia delle grandi e crudeli persecuzioni tra Scipione e Paolo Lentolo*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 79 (2017), pp. 169-185.
- , *L'emigrazione religionis causa dall'Italia e gli studi nella Penisola: il caso di uno studente protestante in incognito all'Università di Padova*, in *Le università e la Riforma protestante. Studi e ricerche nel quinto centenario delle tesi luterane*, a cura di S. Negruzzo, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 261-273.
- , *Un dialogo riformato cinquecentesco ambientato a Villa*, «Bollettino dell'Associazione Antacüch», 8 (2018), pp. 81-92.
- , *«Stampada in Milaun»: prime indagini sulle edizioni milanesi in retoromancio per la riconversione dei Grigioni (1611-1626)*, in *Una nuova frontiera al centro dell'Europa: le Alpi e la dorsale cattolica (sec. XV-XVII)*, a cura di Id., Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 275-302.
- , *Italian-speaking Protestants and the Corporality of the Lord's Supper/Feast*, in *Une religion sans corps*, sous la direction de B. Brunner, P.-A. Mellet et U. Zahnd, Genève, Droz, in corso di stampa.
- , *General, Private and Victualler in the 'War waged against the Antichrist': Pier Paolo Vergerio and Italian Protestant Literature*, in *Luther in Italy: Reform and Reaction in the Italian Book World*, edited by F. Bruni, M. Palumbo and S. Parkin, Leiden, Brill, in corso di stampa.
- Zunckel J., *Esperienze e strategie commerciali di mercanti tedeschi fra Milano e Genova nell'epoca della Controriforma*, in *Commerce, voyage et expérience religieuse, XVI^e-XVIII^e siècles*, sous la direction de A. Burkardt, avec la collaboration de G. Bertrand et Y. Krumenacker, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp. 231-255.

5.IV Tesi inedite

Franceschini C., *Renata di Francia a Ferrata (1527-1560). Corte francese e contesto italiano*, relatore Adriano Prosperi, Università di Pisa, anno accademico 1996/1997.