

MARINA BENEDETTI

# DONNE VALDESI NEL MEDIOEVO



XVII FEBBRAIO 2007

CLAUDIANA



## SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Via Beckwith, 3 - 10066 TORRE PELLICE

### MONOGRAFIE EDITE IN OCCASIONE DEL 17 FEBBRAIO serie italiana

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

MARINA BENEDETTI

# DONNE VALDESI NEL MEDIOEVO

con 7 illustrazioni fuori testo



XVII FEBBRAIO 2007

**CLAUDIANA - TORINO**

[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - e-mail: [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

I S B N 978-88-7016-678-1

© Claudiana srl, 2006  
Via San Pio V 15 - 10125 Torino  
Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42  
E-mail: [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)  
Sito web: [www.claudiana.it](http://www.claudiana.it)  
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

*Stampa:* Stampatre, Torino

*In copertina:* miniatura del XIII secolo dal *Roman de la rose* di Jean de Meung raffigurante un gruppo di donne che discute con un domenicano [Parigi, Bibliothèque de S.te Geneviève].

Le pagine che seguono vanno sfogliate con pazienza e attenzione per una sintesi che – necessariamente – può toccare solo alcuni aspetti di un tema ampio e complesso. Ci vuole pazienza e attenzione per capire il delicato rapporto tra donne, in questo caso definite valdesi, e la documentazione che informa sul modo in cui furono percepite da uomini, per lo più appartenenti alla chiesa cattolico-romana, detentori e codificatori della memoria scritta trasmessa.

Dalle origini magmatiche alla consolidata adesione alla Riforma, il percorso si snoda tortuoso tra documenti e fonti diverse, in luoghi lontani, in spazi allargati, tra persone spesso anonime. È inutile cercare unità e consequenzialità o consolidate sicurezze: il fascino del sentiero storico tracciato sta nel frammento, nello scorcio, nella spezzatura, nelle fisionomie sfumate, nelle parole cancellate. In ciò che non c'è più, eppure è così forte da non scomparire.

Percorrendo tale sentiero si incontrano Peroneta, Fina, Agnese, Ughetta, Giacometta, Peironeta, Olina e tante altre donne dai nomi antichi che, testimoniando la propria esperienza religiosa, sfuggono a vincolanti moniti: «Le donne nelle assemblee tacciano; non si permetta loro di parlare, ma stiano sottomesse» (1 Cor. 14, 34), oppure, più genericamente, «la donna impari in silenzio con perfetta sottomissione. Non permetto alla donna d'insegnare, né di dominare sull'uomo, ma deve stare in silenzio» (1 Tim. 2, 11-15). Il *silenzio delle donne* diventa *silenzio sulle donne*: una mancanza di parole coattiva per gli uomini, i quali, se possono, evitano persino di scrivere, condannandole così all'oblio, all'inconsistenza storica. Ma non alla scomparsa.

Al di là di una moda storiografica, le donne del passato sono una realtà indipendente dalle aspettative o dalle convinzioni del presente. Non vanno inghiottite con voracità attualizzante: così facendo, le condanniamo a tacere di nuovo. Seduti in poltrona, pronti per la lettura, non dimentichiamo che la distanza nello spazio e nel tempo diventa vicina nel rispetto di un'affascinante realtà preziosa per chi la vive in nome di Cristo.



## 1. IN PRINCIPIO ERANO PREDICATRICI?

Il panorama religioso nel quale agiscono donne definite valdesi a partire dagli anni Settanta del XII secolo si collega all'intuizione di Valdesio di Lione di avvicinarsi ai testi sacri e – curioso di conoscere («curiosus intelligere») – di leggerli in un linguaggio comprensibile al fine di poter predicare. L'avvicinamento agli scritti religiosi implica la loro traduzione per una comprensione migliore e per una consapevole ripetizione mnemonica. Nonostante la documentazione interna al movimento valdese su ciò taccia, in tale innovativa dimensione culturale e religiosa agisce anche la componente femminile. Bisogna trasferirsi Oltralpe, all'interno di monasteri, nell'ultimo ventennio del XII secolo, per vedere uomini impegnati a vergare sulla pergamena contorni di figure femminili. I monaci cistercensi Goffredo d'Auxerre e Alano di Lille e il premonstratense Bernardo di Fontcaude scolpiscono con la scrittura un gruppo femminile indistinto. Esito della cultura scolastica e canonistica, l'immagine trasmessa dagli uomini di chiesa rappresenta il *negativo polemistico* opposto al *positivo evangelico* di una dinamica, dirompente e creativa novità religiosa in rapida diffusione, sospinta da esuberante vitalità in cui le donne percorrono centri abitati, entrano nelle case, predicano nelle piazze, talvolta anche nelle chiese, non si sa se accompagnate da altre donne o da uomini.

Immagini (un compatto insieme femminile non disaggregabile in individualità) e parole (il *negativo polemistico* del *positivo evangelico*) non devono essere pensate e lette in modo ingenuo, perché il linguaggio della tradizione canonistica modella la realtà: «Lo specchio deforma l'evento poiché lo specchio linguistico già conosce quale sia l'immagine da diffondere» (Grado Giovanni Merlo, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino, Claudiana, 1991, p. 104). Per gli uomini di chiesa le predicatrici itineranti sono «donnicciuole» («mulierculae») – chiaramente un calco neotestamentario, un termine collettivo e generico – «cariche di peccati» («oneratae peccatis»). Figure sempre corali, le donnicciuole rappresentano un *topos* squalificante immesso in un circuito culturale attivo: da codice a codice, da monastero a monastero si riproduce un modello femminile invariato. È chiaro che le donne valdesi della fine del XII secolo non erano dissolute e depravate, ma questa è l'immagine esemplare lacerante il tradizionale silenzio programmatico sulle donne: di loro non si deve parlare, così come loro stesse sono canonisticamente invitate a non intervenire durante una assemblea («Mulieres in ecclesiis taceant», 1 Cor. 14, 34).

Non a caso nelle narrazioni tali donne sono accompagnate da una consueta definizione: «donnicciuole cariche di peccati» si trova nella seconda lettera di Paolo a Timoteo (2 Tim, 3, 1-6): l'espressione è tratta da un contesto che preannuncia l'arrivo dei tempi finali. Le donnicciuole valdesi sono proiettate

in un contesto escatologico. Le *predicatrici* – che indubabilmente davano voce ad una esperienza religiosa vitale e nuova – non sono raffigurate per l’originalità del loro parlare e agire, ma vengono descritte attraverso un filtro scritturale, sono poste in un contesto diverso dalla concreta e dinamica realtà, non agevole da ricostruire in presenza di un vuoto informativo. Appare evidente che l’utilizzo di precise immagini e espressioni parla dell’universo culturale degli uomini di chiesa e non di ciò che le donne variamente pensavano, predicavano, trasmettevano. Le donne sono fatte della stessa sostanza della cultura scolastica che produce il pensiero degli uomini, riducendosi ad una mera esistenza letteraria. Ma, si sa, le fonti medievali sono per lo più pensate, scritte, trasmesse da uomini.

Un salto nel presente e nel lavoro – talvolta scivoloso – degli storici aiuta a comprendere le delicate difficoltà connesse alla ricostruzioni di figure sfuggenti, viste di scorcio e dai contorni generici. A volte, la contestualizzazione di una realtà viva può variare al cambio di una sola vocale. In una trascrizione disattenta del sermone sull’Apocalisse del monaco cistercense Goffredo d’Auxerre la presenza di donne predicatrici – *apostolas* – a Lione è stata annullata sostituendo alla *a* finale una *i*: *apostolis* invece di *apostolas*. In tal modo, le assai labili tracce di apostole itineranti nella patria dell’esperienza religiosa di Valdesio si trasformano in scontata presenza di soli apostoli.

Passiamo ora a Metz, in cui era avvenuto uno strano episodio riportato dal monaco cistercense Cesario di Eisterbach nel suo *Dialogus miraculorum*, scritto negli anni Venti del Duecento. Trattando di demoni, egli scrive che durante un giorno di festa il vescovo stava predicando in chiesa al popolo, quando improvvisamente dichiara di vedere tra gli astanti due ministri del diavolo. Li indica con il dito della mano ricordando che alla sua presenza erano già stati condannati come valdesi in Montpellier. Aiutati da un loro compagno dotato di cultura, i due rispondono senza timori e in modo duro al prelado e, una volta usciti dalla chiesa, predicano ad una moltitudine là raccolta. L’opera missionaria si sposta dalla chiesa alla piazza attraverso la predicazione sorretta da un clamoroso “incidente” che i valdesi riescono a piegare a proprio favore. Cesario di Eisterbach attribuisce a tale momento l’origine della diffusione dell’eresia valdese in Metz, una presenza eterodossa che ancora durava ai suoi giorni. Questa testimonianza sarà da affiancare al “caso” che, allo scorcio del XII secolo, coinvolse anche Innocenzo III. Dalla documentazione pontificia emerge che a Metz uomini e donne avrebbero predicato, utilizzando testi sacri, precedentemente tradotti nella loro lingua. La predicazione non è improvvisata e coinvolge anche un gruppo femminile, sul quale il racconto di Cesario di Eisterbach però non dà informazioni.

Per i valdesi, uomini e donne, la chiesa costituisce uno spazio in cui svolgere una missione. Il racconto di Cesario di Eisterbach sembra rinviare a una fase intermedia tra la libertà del tempo delle origini e la clandestinità

che diviene definitiva, al più tardi, dagli anni Venti o Trenta del Duecento: non a caso, da quando iniziano ad intervenire gli inquisitori dell'eretica pravit . Da allora in poi la frequentazione delle chiese si copre dei colori della simulazione e della dissimulazione e altra documentazione inizia a fornire informazioni modellate su stereotipi non pi  letterario-polemistici, bens  giudiziario-inquisitoriali. Purtroppo, non molto pi  agevoli da decrittare sono le testimonianze registrate nei documenti notarili che mostrano l'impegno repressivo degli inquisitori. In tali fonti si assiste ad una variazione semantica: il perno terminologico «donicciuole» presente nell'omologante produzione polemistica («mulierculae», propriamente cariche di peccati), si fa ancora pi  generico nella definizione «donne valdesi» («mulieres valdenses»). Di nuovo, una terminologia irrigidita non fa trapelare la quotidiana realt , il concreto agire e nemmeno i nomi delle donne.

Leggiamo cosa scrive intorno alla met  del Duecento il frate Predicatore e inquisitore lionese Stefano di Borbone sugli inizi della vicenda dei Poveri di Lione:

«Questi [Valdesio], venduto ogni suo bene, in disprezzo del mondo, come fosse fango distribuiva il suo denaro ai poveri: e usurp  l'ufficio degli apostoli ed ebbe la presunzione di predicare i Vangeli e le cose che aveva imparato a memoria per strade e piazze, richiamando intorno a s  molti uomini e donne a cui insegnava i Vangeli, affin  facessero la medesima cosa. E ancora mandava loro, individui occupati in vilissime attivit , a predicare per i villaggi circostanti. Costoro, *tanto uomini quanto donne*, idioti e illetterati, girando per i villaggi ed entrando nelle case e predicando nelle piazze e persino nelle chiese, spingevano altri alla stessa cosa» (*Quellen zur Geschichte der Waldenser*, a cura di Alexander Patschovsky, Kurt-Victor Selge, G tersloh, Mohn, 1973, p. 16).

La testimonianza   chiara nel mostrare l'apertura su esperienze dinamiche e libere a cui *tanto uomini quanto donne* partecipavano. Quasi un secolo dopo un altro inquisitore francese riprende la descrizione di frate Stefano di Borbone aggiustandola secondo una diversa percezione della presenza maschile e femminile all'interno del movimento valdese. Il frate Predicatore e inquisitore Bernard Gui s'impegna in scritti a carattere storico e in testi ad uso degli inquisitori. Proprio in un manuale fondamentale per la storia dell'inquisizione medievale e per il lavoro quotidiano dei frati-giudici, troviamo indicazioni su come individuare, interrogare e condannare i valdesi. La descrizione di un'esperienza religiosa ripropone le parole del confratello Stefano di Borbone:

«Essendo idioti e illetterati visitavano le citt  e entravano nelle case; predicavano sia uomini sia donne, *ma principalmente uomini*, nelle piazze e anche nelle chiese, diffondendo qua e l  molti errori» (Bernardi Guidonis *Practica*

*inquisitionis hereretice pravitatis*, II, a cura di Celestin Douais, Paris, Alphonse Picard Libraire Editeur, 1886, p. 244).

Il contesto del racconto è il medesimo: la predicazione nelle piazze e nelle chiese, la definizione di persone idiote e illetterate. I protagonisti non cambiano (uomini e donne), ma la presenza femminile si attenua: predicavano sia uomini sia donne, *ma principalmente uomini*. Tale inciso ridimensionante mostra come un frate-inquisitore impegnato nella coercizione all'ortodossia nei primi decenni del Trecento secolo avverta una partecipazione femminile meno protagonista. E non è soltanto una sensazione personale. Bernard Gui, svolgendo il proprio compito di inquisitore dell'eretica pravità, si preoccupa non solo di redigere un manuale, ma anche di raccogliere le sentenze prodotte al termine dei processi. In una enorme quantità di atti giudiziari c'è un solo riferimento a una donna valdese. Ciò sembrerebbe spiegare con la concretezza del dato giudiziario le ragioni dell'attenuazione attualizzante: predicavano uomini e donne, *ma principalmente uomini*.

## 2. I PROCESSI INQUISITORIALI TRECENTESCHI

Finora il ruolo delle donne valdesi si è identificato in prevalenza con la missione apostolica. Le «donnicciuole cariche di peccati» che alcuni uomini di chiesa fissano in manoscritti largamente circolanti nell'Europa medievale o le «donne valdesi», secondo la definizione immessa dagli inquisitori in un altro fecondo circuito di trasmissione d'identità attribuita, si caratterizzano per il dinamismo della predicazione. Le donne appaiono frammenti anonimi di una storia a margine, frammenti di un insieme spezzato. Nel corso del Trecento altri aspetti concorrono a far emergere individualità femminili e parole pronunciate: parole *mediate* dal filtro dei frati giudici e non *negate* (come era avvenuto in precedenza) quando il tratteggio individuale sfumava in una massa scultorea, indistinta e fissata nella pietra della definizione polemistica. Nuovi temi trovano spazio nelle carte processuali: il giuramento, la frequentazione del culto nelle chiese, le radici mitiche dell'allontanamento dalla chiesa cattolico-romana, la conoscenza e l'utilizzo delle sacre Scritture. Voci femminili talvolta riescono a incidere la sordità cronica di chi non vuole ascoltare, di chi già sa ciò che deve scrivere.

Da Bernard Gui passiamo ad un inquisitore conterraneo che agì giudiziariamente negli stessi anni del frate Predicatore e che nel 1334 diventò papa con il nome di Benedetto XII. Il monaco cistercense Jacques Fournier, abate di Fontfroide, teologo dell'Università di Parigi e vescovo di Pamiers dal 1317 al 1325, ebbe l'idea di far trascrivere in un elegante codice l'esito della sua

attività di vescovo-inquisitore. Tale codice – un documento giudiziario, ma scritto in forma di libro – è la bella copia dei processi da lui condotti. Sfolgiando il codice, si possono scorrere le testimonianze notarili dell'attività giudiziario-inquisitoriale trasmutata in libro che avrebbe dovuto subire una ulteriore trasformazione nel progetto originario del vescovo-inquisitore: il registro inquisitoriale avrebbe dovuto diventare un codice miniato. Lo rivelano inequivocabili campi bianchi destinati a decorazioni mai compiute: la superficie di potenziali ambizioni artistiche e celebrative nello spazio concesso dall'attività repressiva. E proprio preceduta da un vuoto bianco destinato a una miniatura è la deposizione di Agnese, vedova di Stefano Franco e nutrice del diacono valdese Raimondo de Sainte-Foy, seguita dalle deposizioni di Ughetta, figlia di un fornaio e moglie di Giovanni, marinaio e falegname, anch'egli interrogato. Sottoposti a procedimento inquisitoriale tra il 9 agosto 1319 e il 30 luglio 1320, concludono la loro vita terrena sul rogo.

Percorriamo gli atti giudiziari. Arrestata a Pamiers con il diacono Raimondo, Agnese è portata davanti all'inquisitore sei volte dal 10 agosto 1319 al 30 aprile 1320: ammette di aver appreso le dottrine valdesi da Raimondo di cui era stata nutrice; rifiuta testardamente di giurare perché le era stato insegnato che Dio proibisce ogni giuramento. Tale convinzione si consolida in una posizione tenace, in una fatale scelta di testimonianza religiosa: come Gesù non aveva mentito per paura della morte, così Agnese si dichiara disponibile a dire la verità, senza giuramento preventivo. La consapevolezza di un messaggio di fede è forte a tal punto da non spaventarla di fronte all'incalzare percussivo delle domande dei giudici: la volontà di imitazione di Cristo si fa scelta comportamentale vincolante. In modo non dissimile i coniugi Giovanni e Ughetta cercano di sottrarsi al vincolo del giuramento: Giovanni precisa di voler rispettare un voto, Ughetta svela di temere che, essendo incinta, avrebbe abortito. È chiaro che si tratta di ragioni dissimulatorie.

Ma chi è Ughetta? Portata davanti al vescovo-inquisitore Jacques Fournier dal 9 agosto 1319 al 30 luglio 1320, le sue parole cesellano il ritratto di una coppia teneramente congiunta da un dolce legame affettivo: un legame rafforzato dalla tenacia di una fede condivisa in solidarietà e amore. Ughetta ha trent'anni ed è figlia di un fornaio. A dodici anni si era convertita alle credenze valdesi grazie alla frequentazione del "maggiorale" Giovanni Lotaringio a Montpellier. L'unione spirituale tra Ughetta e Giovanni è simbolica del ruolo della famiglia quale luogo di conservazione e propagazione della fede valdese: un ruolo e un luogo che gli inquisitori tenteranno di spezzare e infamare applicando modelli denigratori di degradazione sessuale. In Ughetta si è consolidata la convinzione che non è da buoni cristiani giudicare gli altri e, per di più, utilizzando strumenti coercitivi. A differenza del marito, la donna non ha una solida preparazione dottrinale, ma ha recepito un messaggio cristiano forte che si fa comportamento. Le loro convinzioni religiose – semplici e tenaci – verranno avvolte dalle fiamme del rogo.

Passiamo in val Sangone nel 1335, quando interviene giudiziariamente l'inquisitore Alberto de Castellario, un frate Predicatore che a Giaveno interroga Peroneta detta Bruna. Sono lontani i tempi in cui sia uomini sia donne percorrevano strade e piazze e si infilavano nelle chiese prospicienti. Un secolo e mezzo dopo la nascita del movimento valdese non solo le apostole si fanno inconsistenti, ma anche gli apostoli erano passati dall'atmosfera intensa delle chiese e delle piazze brulicanti di persone e occupazioni all'oscurità della notte e alle case sparse nella pianura e sulle montagne: a causa delle persecuzioni, svolgeranno l'apostolato nascostamente seguendo l'esempio di Cristo. Una originale testimonianza di Peroneta detta Bruna introduce un racconto ambientato in tempi lontani:

«Quando Cristo ascese in cielo lasciò sulla terra dodici apostoli che predicassero le sue parole. Quattro di loro conservarono i suoi libri, mentre gli altri otto coltivavano gli orti e cantavano altri libri, e nessuno li capiva. I restanti quattro cantavano usando i libri di Cristo e tutti li comprendevano. Avendolo saputo, gli otto, che erano più forti, cacciarono i quattro dalla chiesa. E essendo andati i quattro nelle piazze e avendo lì cantato, gli otto, più forti, li cacciarono dalla piazza. E così quei quattro iniziarono a muoversi di nascosto e di notte» (Grado Giovanni Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 220).

Espressione mnemonica e sacrale della Parola, il canto dei quattro viene compreso, ciononostante progressivamente sfuma: le voci melodiche allontanandosi tracciano un percorso mitico che affonda le proprie origini ai primissimi tempi apostolici. Quattro apostoli sono cacciati con forza prima dalla chiesa, poi dalla piazza, costretti infine a muoversi di nascosto e di notte. La superiorità di chi ha la forza della maggioranza è esteriore. Quattro apostoli posseggono i libri autentici (“i libri di Cristo”) e parlano un linguaggio chiaro a tutti. La testimonianza esprime la consapevolezza di un'autenticità vissuta in una dimensione cristianamente clandestina che Peroneta, concludendo il proprio racconto, esplicita:

«Noi seguiamo la via di quei quattro ai quali rimasero i libri di Cristo; invece i sacerdoti e i chierici seguono la via degli altri otto che volevano percorrere la via grossa». (Merlo, *Eretici e inquisitori*, pp. 220).

Accanto alla elaborazione mitica a giustificazione di una marginalità coatta, viene sottolineata la presenza di libri o, meglio, dei “libri di Cristo” ossia i Vangeli che – e ciò è assai importante – tutti potevano capire. E in quei libri la “via grossa” è indicata in Matteo 7, 13: «Entrate per la porta stretta, poiché spaziosa è la porta e larga la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi s'incamminano». Si noti che non c'è alcun riferimento a donne in questo racconto circolante tra i fedeli valdesi, non ci sono cedimenti circa un rigoroso apostolato maschile.

Il racconto eziologico di Peroneta detta Bruna manifesta elevata coscienza di sé e del proprio passato, individuale e collettivo. In maniera altrettanto consapevole la donna risponde in modo non stereotipo circa *auctoritates* bibliche. Quando l'inquisitore la interroga sui contenuti della predicazione dei *magistri*, ossia i maestri o predicatori itineranti, riguardo al giuramento, risponde:

«Ogni giuramento è peccato mortale e ciò deriva da due versetti biblici di Salomone, dei quali il primo recita “La tua bocca non si abitui al giuramento” [Eccl. 23, 9], e l'altro così dice “Gli uomini che giurano molto si riempiono di malvagità” [Eccl. 23, 12]» (Merlo, *Eretici e inquisitori*, p. 220).

Si tratta di parole che congiungono dottrina e comportamento cementate su autorità bibliche e evangeliche. I “libri di Cristo” posseduti dagli apostoli a cui fa riferimento Peroneta detta Bruna introducono il problema dei “libri su Cristo”, i Vangeli, e degli altri testi manoscritti, tra i quali lezionari, sermonari, trattati, che i predicatori o barba portavano con sé nella loro itineranza e nelle case dei fedeli visitati: il loro giungere rappresenta non solo un momento di grande intensità emotiva e culturale, ma comporta anche l'arrivo di oggetti manoscritti – i libri, usualmente visti da lontano – di solito emananti parole latine misteriose e simboliche, incomprensibilmente riferite. In questo caso, un oggetto dal valore sacrale poteva essere visto, guardato, toccato e, se possibile, letto, ma soprattutto capito in un contesto famigliare.

Rimaniamo in Piemonte, ma spostiamoci nelle valli di Lanzo dove, nel 1373, l'inquisitore Tommaso da Casasco interroga alcuni abitanti. Il contesto socio-religioso è differente da quello della realtà della val Sangone. Nel disuniforme universo eterodosso delle valli di Lanzo una donna di nome Richina testimonia di aver sentito dire che non si doveva andare in chiesa, né si doveva adorare la croce o le immagini dei santi e delle sante, né si dovevano accendere candele davanti a loro o sull'altare. Per un'altra donna, Enrichetta di Lanzo, era sufficiente pregare a casa propria senza recarsi in chiesa. Obbligata ad andarci, non doveva guardare le immagini che la decoravano, né pregare, ma soltanto avere nel cuore Dio che sta in cielo. L'intensa unione emotiva e affettiva con la Divinità non impedisce di essere tra i fedeli in chiesa, ma con una propria specifica intenzionalità che non sempre è totalmente alternativa. Al momento dell'elevazione del corpo di Cristo, Enrichetta declama, come gli altri, delle parole che però nel suo caso le erano state insegnate dai predicatori itineranti:

«Prego Dio, dove egli sia e la Vergine Maria di cui è figlio, e la vera santa croce» (Merlo, *Eretici e inquisitori*, p. 268s.).

Il rapporto con l'edificio e lo spazio della sacralità istituzionalizzata è strumentale: la preghiera domestica sarebbe sufficiente, se non ci fosse una socialità superiore che impone una frequentazione pubblica. Le dimensioni dell'esperienza religiosa cambiano rispetto alle origini: nel luogo in cui si ascolta la messa non si manifesta più un chiassoso dissenso antagonista, bensì una recitazione alternativa individuale a voce non urlata, intensa. La chiesa e la casa, il gruppo e l'individuo cambiano le dimensioni dell'esperienza religiosa. Ciononostante, frequentare la chiesa e i preti rimane un momento di confronto e di stimolante dialogo, in particolar modo tra gli stessi fedeli valdesi. Emergono così i tratti caratterizzanti una religiosità critica e una reazione a catena del pensiero assai efficace per la produzione di una religiosità autonoma attenta al Vangelo. Fina, una donna di Lanzo, viene interrogata nel castello del paese. Dalle pressioni dell'inquisitore è spinta a rivelare i propri pensieri riguardo all'Eucaristia. Fina aveva elaborato personalmente il problema della transustanziazione e aveva confrontato in seguito le proprie riflessioni con altri. La donna ammette di aver sempre dubitato della presenza del corpo di Cristo nell'ostia consacrata. Tuttavia, esponendo una volta le proprie incertezze a prete Leonardo (con buona probabilità il sacerdote locale) era stata convinta dalle sue parole. La convinzione è solo momentanea e Fina continua a ripensare a ciò che le appare una incomprensibile aporia tra verbalità e corporeità. Un giorno, mentre conversa con altre donne esplicita con convinzione un contrasto visivamente chiaro:

«Vedete, carissime, le parole che dicono durante la messa mostrano quando Cristo è qui, perché subito dopo l'elevazione dell'ostia il sacerdote dice "Padre nostro che sei in cielo". Vedete che subito Cristo fa un *grande salto*» (Merlo, *Eretici e inquisitori*, p. 264).

Fina in chiesa segue la messa. Il momento centrale della sinassi liturgica – l'elevazione dell'ostia consacrata – le suggerisce un'immagine originale: si configura il *grande salto*. Il corpo di Cristo transustanziato nell'ostia, come prete Leonardo e la visione le hanno illustrato, si trasferirebbe subitaneamente in cielo alle parole del sacerdote: «Padre nostro che sei in cielo». Il razionalismo semplice e consequenziale di Fina viene attivato da ciò che ascolta, vede e capisce. Dall'uomo di chiesa, prete Leonardo, aveva ricevuto una spiegazione non convincente, ma alla quale doveva credere; insieme con amici di casa, intimi e fidati, la visualizzazione di Cristo e del suo *grande salto* diventa dialogo e confronto attraverso la composizione di parole, rito e sostanza del mistero.

Fina si era espressa sulla transustanziazione anche in un'altra circostanza, indirizzando il proprio ragionamento verso altri aspetti problematici. Una donna riferisce di averle sentito proporre la seguente argomentazione dalla rilevante valenza ecclesiologica:

«Cristo era nell'ostia per grazia, e non in carne ed ossa, nel modo in cui si legge nel Vangelo "Ovunque saranno due o tre riuniti nel mio nome, io sarò là, in mezzo a loro", ossia per grazia» (Merlo, *Eretici e inquisitori*, p. 264).

Per Fina, Cristo è l'atleta del «grande salto». La sua semplicità risolutiva muove al sorriso e contemporaneamente al rispetto per chi ha profondamente assorbito il senso del vivere nel nome di Cristo – «Ovunque saranno due o tre riuniti nel mio nome, io sarò là, in mezzo a loro», si legge in Matteo 18, 20 – attraverso l'adesione semplice, intelligente, convinta alle parole trasmesse dai barba.

### 3. IMMAGINI DI STREGHE E REALTÀ DELLA CROCIATA

Nei processi piemontesi – e in altri condotti in area tedesca – le donne valdesi talvolta hanno voce. Esse esprimono il proprio orizzonte religioso spiegando in forme teologiche non complesse le loro posizioni. Siamo ben lontani dall'immagine istantanea delle predicatrici delle origini fissate con bocca aperta e atteggiamento omiletico nell'attimo della predicazione, un'immagine veicolata dalle parole filiformi nella scrittura dei codici dei polemisti cattolici. Nelle fonti inquisitoriali s'incide un'altrettanto statica condizione che, al contempo, mostra una variegata presenza individuale. Il disinteresse degli inquisitori per le donne si giustifica con il loro impegno nell'individuare gli uomini: i predicatori itineranti o maestri o barba. Bisogna spostarsi a Strasburgo intorno al 1400 per trovare alcuni procedimenti giudiziari, redatti seguendo una griglia di domande flessibili, non bloccate nelle rigidità di un formulario *standard*, da cui emerge che i valdesi avevano scuole nel retro delle loro case, dove insegnavano e predicavano a uomini e a donne là raccolti. Ma, le curiosità dell'inquisitore sono rimaste voci a margine dell'atto notarile in cui le deposizioni femminili risultano assai più lunghe e dettagliate di quelle maschili e riguardano la dottrina e l'organizzazione del gruppo, oltre che il rito di ammissione nella comunità. La più lunga deposizione appartiene a una donna anziana che occupava una posizione di spicco nell'ambito della comunità strasburghese e mostrava una conoscenza inusuale del messaggio dei predicatori e consapevolezze dottrinali forti. La sua casa era la più importante tra quelle che avevano una «scuola» («schola»).

Da Strasburgo spostiamoci ad Arras secondo il tradizionale percorso geograficamente eccentrico e cronologicamente spezzato caratterizzante le vicende dei valdesi medievali e, ancor più, delle donne ora coinvolte in un caso di *Vauderie*: un termine dispregiativo ad indicare implicazioni stregonesche. La cronaca della repressione che, tra il 1459 e il 1461, ebbe luogo principal-

mente nelle terre del ducato di Borgogna del nord della Francia è trasmessa nei *Mémoires* di Jacques du Clerq, testimone oculare e consigliere del duca di Borgogna Filippo. Costui narra di processi in cui i valdesi sono accusati di stregoneria. Sebbene i più antichi scritti letterari sull'argomento – precedenti la *Vauderie* d'Arras – non presentino riferimenti espliciti ai valdesi, esiste una sintomatica anomalia. Nel 1440, il prevosto di Losanna Martin Le Franc scrive un componimento poetico intitolato *Champion des Dames*. Riprodotto in numerosi codici, circolerà ampiamente nell'Europa tardomedievale. In esso si possono individuare riferimenti generici a pratiche stregonesche e un'indicazione geografica precisa nella Vallouise in Delfinato, area di consolidata presenza valdese. Il termine *vaudois*, per contro, non si legge mai. Esiste una sola eccezione. In una copia del poema trascritta nel 1451 nel monastero di Notre Dame di Arras a margine del testo in rima – che mai bacia la parola *vaudois* – si presenta una famosa miniatura raffigurante una donna che usa una scopa per volare: in una delle più antiche, se non la più antica, rappresentazione del volo di una strega, la donna ridente a cavalcioni è identificata dalla scritta «des Vaudoises» [fig. 4].

La strana aporia tra testo poetico (mai compare la parola valdesi: esiste solo un implicito riferimento territoriale) e immagine (una strega in volo definita valdese) si scioglie pensando al luogo e al tempo in cui il manoscritto è stato composto: ad Arras nel 1451, ben prima dei processi del 1459-1461. Precedentemente al consolidamento dell'accusa di *Vauderie* negli scritti processuali, l'immagine volante di una strega valdese – si noti: una strega, non uno stregone – aveva preso forma e colore nel margine della pagina di un codice. Come i polemisti cattolici del Duecento *scrivevano sulle donne*, ma non *descrivevano* le donne, così ora esse sono *rappresentate* prima di essere *raccontate*. Un disegno sostituisce parole e veicola un contesto culturalmente maturo e un immaginario saturo che ormai *vede* non solo generiche donne volare su una scopa, ma specificamente *des Vaudoises*, e le ritrae a lato di un componimento poetico. Il metareale agisce autonomamente nella realtà.

Se letterariamente il tratto del disegno raffigurante una strega valdese è veloce, giudiziariamente il percorso è meno lesto e sempre mediato dall'*auctoritas* scritturale. Il momento in cui uomini e donne erano riuniti ad ascoltare parole che i barba traevano dai loro piccoli testi viene trasformato dagli inquisitori in una *sinagoga*, ossia una orgia. Motivi escatologici diventano realtà attraverso un procedimento di distorsione delle parole, di falsificazione interpretativa. I meccanismi sono drammaticamente evidenti quando, al termine di un interrogatorio, un imputato deve ammettere non solo la propria *eretica pravità*, ma anche il proprio *disordine morale*: il riconoscimento colpevole di licenziose perversioni e di violazioni di tabù sessuali – coinvolgenti i propri cari o gli amici intimi – concorre alla contrapposta ricomposizione di una ortodossia giuridico-dogmatica e di un ordine etico-sociale. La condanna giudiziaria

è accompagnata e completata da quella morale. Le parole degli inquisitori mostrando il comportamento degli eretici costruiscono un'immagine – la sinagoga, le orgie – tratteggiata con le parole degli inquisiti.

Passiamo ora alla parola detta dal predicatore (e trasformata in scrittura dall'inquisitore). Partiamo dall'unica testimonianza a noi nota di predicazione scritta da parte di un barba: una lettera con cui Bartolomeo Terzian tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento si rivolge ad una comunità. Leggiamone una piccola parte:

«Pertant si vos spera et desira possessir vita eterna et bona voouz (*sic*) et bona fama et bon credit et prosperar en aquest mond en li ben spiritual et temporal, purga vos de tota vita desordonna entre vos, afin que Dio sia totavia con vos, loqual non abandonna unqua si sperant en si» (Jean Paul Perrin, *Histoire des Vaudois*, Genève, Pierre et Jaques Chouët, 1619, p. 77; con traduzione in italiano in Bona Beda Pazé, Piercarlo. Pazé, *Riforma e cattolicesimo in val Pragelato, 1555-1685*, Pinerolo, Alzani, 1975, pp. 33-35).

L'ordine di una vita non dissoluta favorisce la prosperità che è garantita dal sacramento del matrimonio. Risulta chiaro che l'*ordine*, un precetto saldo della pastorale dei barba, si contrappone al *disordine*: alla diffamante rappresentazione di presunti incontri orgiastici notturni tra membri della stessa famiglia, parenti e amici. Ma cosa raccontano le voci giudiziarie di fine Quattrocento? Leggiamo che dopo l'arrivo dei barba, al termine della recita del sermone, veniva spento il lume. Questo sarebbe il segnale che farebbe intonare una sorta di *slogan* avviativo a pratiche sessuali illecite e a intrichi erotici. «Qui a ayo et qui tient tiene» direbbe il barba e gli inquisitori collegano questa espressione agli immancabili congiungimenti orgiastici. L'espressione – «Qui a ayo et qui tient tiene» – è monito tratto da Apocalisse 2, 25: «ciò che avete tenetelo saldamente fino a che io venga», un'esortazione a consolidare la propria fede avvicinandosi il giudizio finale. È chiaro il senso di una predicazione parentetica e salvifica dei barba nelle case dei fedeli. Nel contempo, è evidente il mutamento semantico di parole che vengono divelte dalla loro natura didattico-esortativa. Per gli inquisitori, di sera, in presenza dei predicatori e alla luce di una candela, si svolgono incontri tra uomini e donne, giovani e meno giovani, che producono immagini contortamente avvulgate, intorbidite da un clima di delazioni e conversioni coatte al fine di dilacerare un saldo tessuto socio-religioso e di marginalizzare socialmente l'“eretico” tramite la diffamazione e il discredito morale.

Il discorso si fa ancora più puntuale nel rovesciamento dei valori se consideriamo i sermoni sul matrimonio tramandati in provenzale alpino e conservati nel ms. 256 della Trinity College Library di Dublino. In essi compare un'espressione che concorre alla costruzione del comportamento sociale degli eretici. «Creysé e multiplicà e replené la terra»: ispirate a Genesi 1, 28 e 9,

1, queste parole ricordano il messaggio di Dio al momento della creazione e della benedizione a Noè e ai figli. Si tratta di una delle numerose pericopi presenti nel sermone per il matrimonio contenuto nei libri dei barba: «Lo signor dis a Noè e a la soa molher en après l'eyduluvi e a la soa progenia: “Creysé e multiplicà e replené la terra”», e prosegue chiarendo che «czo es per squivar la fornication e per refrenar la luxuria». Dopo il diluvio il Signore disse a Noè, alla moglie e alla sua progenie di crescere, moltiplicarsi e riempire la terra: tale precetto è volto ad evitare la fornicazione e a frenare la lussuria.

In seguito, illustrando ciò che è conveniente nel matrimonio vengono addotte altre motivazioni, fra le quali la prima «es per cayson d'engenerar. E d'aquest es dit en Genesi cum lo signor benyczit Noè e li filh d'el, e Dio a lor: “Creissé e multiplicà e replené la terra”». La funzione del matrimonio è la procreazione, come si legge nel Genesi quando il Signore, benedecendo Noé e i suoi figli, dice loro di «crescere, moltiplicarsi e di riempire la terra». L'espressione tratta da Genesi 1, 28 è tradizionalmente utilizzata per la benedizione del matrimonio e, quindi, al fine di procreare (e non di peccare). Nelle registrazioni inquisitoriali la frase ricorre per mostrare illeciti congiungimenti carnali, così come – forzatamente – l'espressione sermonale «Creissé e multiplicà e replené la terra» affianca il monito apocalittico «Qui a ayo et qui tient tiene». Facilmente l'inquisitore può far ammettere ai valdesi di aver sentito tali espressioni in precisi contesti; poi, reinterpretandole, può proiettarle in una nuova situazione. Lo stravolgimento di espressioni bibliche e la trasformazione semantica di costumi religiosi creano un'immagine di trasgressione sessuale, negando la realtà di nuclei famigliari riuniti per incontri di fede. Il vincolo del matrimonio rappresenta l'anello tenace per la conservazione di una fede rigorosa e salda, per la quale la famiglia diventa un nucleo fondamentale: un anello da dissaldare e un nucleo da sciogliere. Si trasmette l'*immagine* di un *comportamento* definita non da colori sulla pergamena, ma da versetti scriturali in inchiostro marrone. L'*ordine* e il *disordine* stanno nelle parole con cui si interpreta la Parola.

Nelle fonti della repressione di fine Quattrocento le donne non occupano uno spazio protagonista. Tuttavia, esiste più di un motivo per prendere in esame il loro ruolo. In primo luogo si constata una strana contraddizione tra l'esiguità dei procedimenti giudiziari e la ricchezza delle testimonianze. Il dato apparente è fuorviante, lontano da una realtà religiosa diffratta e infranta: le donne partecipano attivamente a pratiche religiose in dissenso con la chiesa cattolico-romana e trasmettono una memoria religiosa sottile e tenace. Tale apparente esiguità della presenza femminile va letta in modo stratificato. Uno sguardo superficiale denuncia la mancanza di soggetti femminili protagonisti a livello giuridico; ma, se guardiamo al contenuto delle testimonianze maschi-

li, il numero delle presenze femminili cresce notevolmente. Se a quel punto analizziamo il ruolo delle donne nell'ambito di testimonianze tramandate da uomini emerge un mondo di figure autonome, intraprendenti, propositive. Di nuovo, ci si trova di fronte a un silenzio programmatico che non corrisponde a una realtà vociferante.

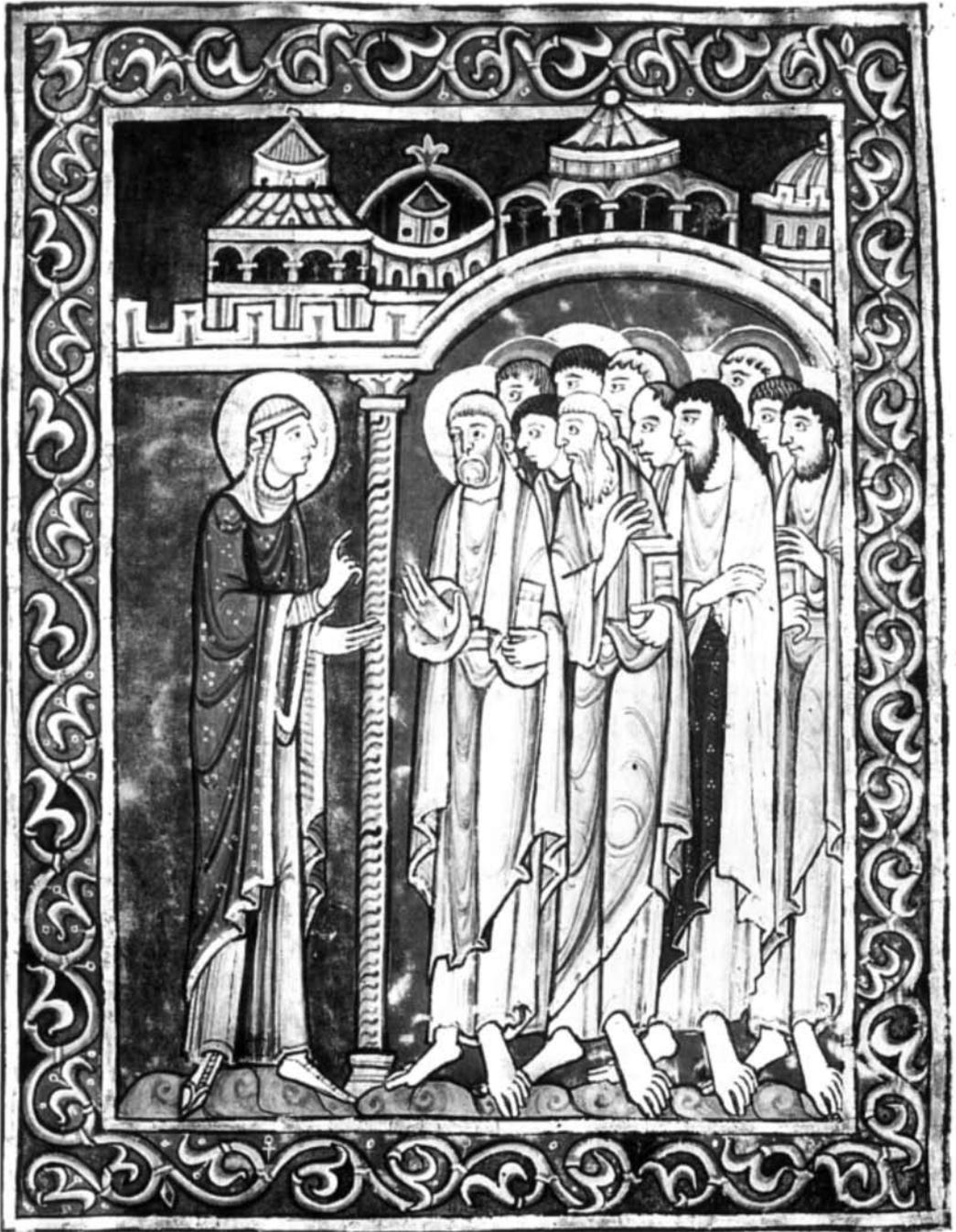
Esistono numerosissime testimonianze sparse e frammentarie. Inoltriamoci ora tra le carte contenenti le inchieste di Alberto dei Capitani, il commissario apostolico che, inviato da Innocenzo VIII, nel 1487-1488 ha condotto una crociata nelle terre delfinali: nella valle di Pragelato, a Argentière e a Freisinieres. Sofferamoci sulla rapsodica e collettiva presenza femminile nella prima località. Le donne quasi sempre hanno una connotazione di gruppo, sebbene rispetto alle anonime predicatrici delle origini, per ragioni giudiziarie i nomi vengono esplicitati. L'antefatto della crociata contro i valdesi dell'alta valle del Chisone è la cattura di alcuni uomini recatisi alla fiera di Briançon agli inizi di settembre per vendere i loro animali. Intorno alla metà del mese di ottobre del 1487, su richiesta del commissario apostolico, le mogli e alcune figlie dei commercianti imprigionati il mese precedente percorrono il non breve tratto di strada che separa l'alta valle del Chisone da Briançon, dove Alberto dei Capitani aveva stabilito la propria residenza. I loro interrogatori sono raggruppati e i contenuti risultano pressoché identici, quasi stereotipi: di nuovo, sembrerebbero rappresentare non una singolarità di individui, ma un ripetitivo e indistinto insieme femminile. Il giudice pare essere guidato dalla fretta di ampliare il raggio dell'inchiesta, coinvolgendo quante più persone possibile.

Percorriamo alcune deposizioni. Beatrice, moglie di Fazio *Veyleri* di Mentoulles, si presenta agli inizi del mese di ottobre al cospetto di Alberto dei Capitani. Il marito era stato imprigionato, interrogato e, infine, inviato a casa per prendere la moglie e tornare indietro. Beatrice è incinta e Fazio chiede se sia possibile interrogarla a Cesana invece che a Briançon, una località più agevole da raggiungere. A nulla vale tale richiesta. Passano pochi giorni e Beatrice è a Briançon. La donna non oppone alcuna resistenza, aderisce all'orizzonte di ortodossia dell'inquisitore e, addirittura, nella parte finale dell'interrogatorio, collabora denunciando molti presunti valdesi. La strategia del commissario apostolico e inquisitore è chiara: incidere sulla minorità giuridica delle donne, sulla condizione di precarietà economica (gli uomini si erano recati a vendere il bestiame per avere sostentamento durante l'inverno), ma anche sull'affetto di mogli e sul ruolo di madri. A metà novembre e successivamente il 4 dicembre si presentano Caterina moglie di Bartolomeo *Lantelmi*, Margherita moglie di Pietro *Lantelmi*, Bertranda moglie di Giovanni *Passeti* con la figlia Francisia, moglie di Torino *Vilhoti*, e Maddalena moglie di Claudio *Vilhoti*. Insieme a loro sono davanti ai giudici donne e uomini che mostrano un grado di parentela stretta con i detenuti. Le donne non forniscono informazioni nuove

o utili: sono soltanto uno strumento all'interno del meccanismo inquisitorio. Il loro coinvolgimento è dettato dalla loro condizione di mogli, una sorta di arma di ricatto nelle mani dell'inquisitore per far parlare i mariti o per indurre loro stesse alla delazione.

In tale contesto emerge una sintomatica anomalia. La conversione degli "eretici" solitamente non avviene per convinzione, ma per induzione. Gli inquisitori non hanno l'abitudine di confrontarsi con i loro inquisiti. Il raffronto impari non si dispiega sul fronte della dissertazione dotta. Tuttavia, davanti a una donna di nome Giacometta, il commissario apostolico Alberto dei Capitani s'impegna in una lunga confutazione di errori. Giacometta è moglie di Michele *Bonaneri* della parrocchia di Susa, il suo interrogatorio si trova nella parte iniziale delle inchieste del commissario apostolico ed è l'unico giuntoci che la riguardi. Quindi, null'altro sappiamo e possiamo dire di lei. Per un certo tratto la deposizione procede uguale a tante altre, poi, inspiegabilmente, il commissario apostolico prende la parola. Si tratta dell'unico intervento diretto, lungo, preciso e, soprattutto, di carattere dottrinale che utilizzando *auctoritates* evangeliche confuta, punto per punto, gli "errori" di una donna inquisita. Si noti che egli mai lo farà con gli uomini. Non sappiamo per quali ragioni il commissario apostolico agisca così. Possiamo solo rilevare che il suo discorso riguarda principalmente l'esistenza del purgatorio, la validità delle preghiere per i defunti e il valore dei santi. Al termine della digressione dottrinale e ritornando alla prassi consueta, Giacometta ammette i propri errori, abiura e ottiene l'assoluzione. Chi fosse, perché abbia ricevuto un trattamento così distinto da spaccare la schiacciata struttura omologante di un interrogatorio – un'omologazione alla quale, infine, dovrà adeguarsi confessando e abiurando – rimane un'accesa curiosità che si perde tra le carte del grosso codice contenente i processi relativi alla crociata.

Passiamo alle testimonianze degli abitanti di Argentière e Freissinières nel versante oltremontano del Delfinato. Le donne sono presenti con una maggiore consistenza numerica. Si tratta di un orientamento nuovo dopo il rodaggio svoltosi con la popolazione della valle di Pragelato? Gli interrogatori si svolgono nel mese di aprile del 1488. La crociata già ha fatto le sue vittime e ci troviamo, in questo caso, nella coda delle inchieste di Alberto dei Capitani. La presenza di deposizioni più ricche e la menzione dell'età anagrafica degli imputati permette alcune osservazioni. In primo luogo, si evince che la prima confessione con i barba avviene in età diverse a seconda del genere: le donne si confessano mediamente tra i 15 e i 20 anni, mentre per gli uomini si osserva uno scivolamento dai 20 ai 25 anni. In secondo luogo, l'incontro con il predicatore itinerante si sposta dall'ambiente domestico allo spazio aperto di monti o pascoli. Questi elementi non solo mostrano un atteggiamento diverso dei barba nei confronti delle donne, ma modificano anche un'immagine femminile tradizionalmente legata al focolare casalingo.



1. Miniatura con Maria di Magdala che parla agli apostoli [*Psalter of St. Albans*, Hildesheim, Dombibliothek, ms. St. God. 1].



2. Il papa condanna alcuni eretici alla prigione e al rogo, mentre Cristo proclama il Giudizio Universale da miniatura della fine del XIV secolo in un codice contenente le *Decretali* di Niccolò di Giacomo da Bologna [Berlino, Staatliche Museen, Min. 4215].





Un altro gruppo di interrogatori svoltisi nel 1507 e collegati alla crociata del 1487-1488, retroattivamente illuminano l'episodio. Spostiamoci di nuovo nell'alta valle del Chisone. Riferendo fatti di quando aveva vent'anni, Maria, moglie di Pietro Fiore di Prigelato, dice di essersi rifugiata con il padre e molti altri nella balma di Fenestrelle. In seguito, furono catturati, condotti a Fenestrelle, messi in una grangia per due o tre giorni; poi, vennero trasferiti a Mentoulles, dove gli uomini furono portati nel castello e nelle carceri, mentre le donne vennero trattenute in una grangia. Passano tre o quattro giorni e Maria insieme a altre donne si trova nel cimitero della chiesa, dove un canonico pronuncia per loro un sermone. Infine, su licenza di Alberto dei Capitani le donne con i loro bambini in tenera età e alcuni uomini poveri tornano nelle loro case che, nel frattempo, erano state razziate. Quindi non trovano più nulla. Se le donne con i loro bambini piccoli e gli uomini indigenti tornano a casa, i prigionieri rimangono in cella e vengono giustiziati: nelle piazze dei villaggi sono installati i patiboli per l'esecuzione capitale e per la pubblica esposizione dei cadaveri. Il padre di Maria subì questa sorte: fu impiccato a Fenestrelle.

Queste parole inducono a soffermarsi sul piano familiare dei rapporti nel quale assumono rilievo i sentimenti e gli affetti nella dilacerante devastazione crociata. La responsabilità e la sensibilità materne diventano quasi il filo conduttore di racconti fin troppo ancorati ad una fisionomia femminile stereotipa. Da tali testimonianze prendono forma quadri famigliari, si concretizzano azioni, si colgono emozioni, nel duro frangente dell'imminente attacco militare. Le famiglie degli abitanti della valle di Prigelato ricevono visibilità nella rievocazione femminile delle lontane paure, quando, assunte le proprie responsabilità materne, le donne avevano protetto i più deboli. Padri, madri, figli, giovani e anziani si rifugiano nelle balme. Agli uomini spetta il compito della difesa nei rifugi alpini. Sulle donne grava il peso della protezione dei meno forti e, in seguito, di una delicata operazione di sutura degli affetti e di riattivazione della socialità, delle relazioni infrante, dell'economia congelata dalla morte degli uomini tra le nevi intorno alle balme. Le donne dovranno reagire con concreta fermezza, come sempre quando la devastazione si fa incontrollata. Non è possibile dire quanto possa aver influito la decimazione della popolazione maschile sulle condizioni sociali e sulle attività economiche della valle alpina, sebbene sia facilmente intuibile. Così come è immaginabile quanto la vita delle donne possa essere mutata in seguito dell'intervento di uomini agenti all'insegna della croce.

#### 4. BEAUREGARD 1494: IL PROCESSO CONTRO PEIRONETA

Andiamo ora a Beauregard nella valle dell'Isère, intrattenendoci prima nella sala di lettura della Cambridge University Library dove si può sfogliare un fascicolo cartaceo vergato in inchiostro marrone che introduce nel concreto operare di un inquisitore. Al suo interno è inserito un piccolo foglio – una *cartula* – che invita a leggere il sunto del processo lì concentrato con scrittura minuta. «Si noti questa piccola carta» («Nota hanc cartulam») [fig. 6] scrive un attento commentatore del processo che, per chi ha la curiosità e la pazienza di giungere alla fine del fascicolo, lascia un'altra traccia del proprio passaggio erudito annotando con scrittura secentesca un giudizio e un consiglio: «Digne d'estre veu». «Degno di essere visto» è il procedimento contro Peironeta, abitante in un villaggio della valle dell'Isère, il solo fascicolo giudiziario conservato contro una donna valdese. La vicenda inizia nel villaggio del Valenciennes in cui Peironeta abita. Alla fine del mese di gennaio del 1494 il canonico di Embrun Antonio *Fabri*, nelle vesti di inquisitore, e il notaio Vincenzo *Gobaudi* si recano a Beauregard. Dopo aver giurato sul Vangelo e sotto minaccia di una pena di 25 ducati aurei, qualora non dicesse la verità, Peironeta inizia la propria dichiarazione.

Il processo prosegue e si conclude nel corso di due mesi. L'inchiesta è rapida e mostra la volontà di portare a termine l'indagine o, meglio, di verificare in tempi brevi ciò per cui la donna era notoriamente diffamata: alle orecchie dell'inquisitore era giunta una «notoria diffamacio». Articolati in quattro sedute gli interrogatori iniziano il 29 gennaio a Beauregard in una stanza messa a disposizione da un «uomo probò» («*probus vir*»). Peironeta, «una donna semplice, inesperta e di intelligenza grossolana» («*femina simplex et ignara et ingenio grossa*»), sostiene di aver vissuto tutta la vita non diversamente dagli altri fedeli, secondo la tradizione della chiesa romana, e di non aver mai deviato dalla vera fede cattolica. Queste parole sono contestate dall'inquisitore che contrappone una sequenza di *errores*: quegli *errores* che egli ritiene siano da attribuirle e per accertare i quali si era recato con il proprio notaio a Beauregard.

Peironeta non soddisfa la curiosità coercitiva dell'inquisitore che voleva sapere di più da lei – perché molto di più riteneva che lei sapesse – e la fa trasferire nel carcere episcopale di Valence. Il 31 gennaio viene interrogata nuovamente. Dopo aver trascorso qualche giorno in prigione, Peironeta è condotta nel palazzo del vescovo in una stanza in cui l'inquisitore le fa giurare di dire la verità e la interroga. Questa volta la donna parla, iniziando dal consueto bersaglio repressivo degli inquisitori: i barba. Il racconto procede per immagini. Venticinque anni prima erano giunti alla casa del defunto marito Pietro due uomini stranieri vestiti di grigio che parlavano una lingua non locale da lei definita «italica o di Lombardia» («*Ytalica sive Lumbardie*») e

che il marito aveva accolto per carità cristiana. Peironeta descrive poi la scena vivida di due uomini in una casa avvolta nella notte: dopo cena uno di loro inizia a leggere un piccolo libro contenente i Vangeli e spiega che era stato mandato da Dio per “riformare” la fede cattolica: per ciò andava per il mondo come gli apostoli a predicare alle genti buone e semplici il modo e la forma di servire Dio e di vivere secondo i suoi comandamenti. Un inquisitore che possiamo supporre soddisfatto, a questo punto, sottopone alla donna di Beauregard domande *standard* contenute nei formulari in uso ai giudici della fede. In tal modo, Peironeta perde originalità di pensiero e di azione omologandosi ad una appiattita immagine ereticale.

All’interno di una lista stereotipa di lunghe domande che prevedevano risposte assai brevi – *sic* oppure *non* – appaiono squarci di un racconto mitopoietico che già oltre un secolo e mezzo prima un’altra donna della val Sangone in Piemonte, seppur con varianti, conosceva:

«I predicatori, o maestri di questa setta, e i sacerdoti, o uomini di chiesa, un tempo erano soliti essere di una medesima legge e ordine, ma poiché gli uomini di chiesa avevano voluto inseguire l’avarizia e le vanità di questo mondo e i predicatori avevano voluto rimanere nella primitiva povertà, fu fatta tra di loro una divisione e divennero nemici. Poiché il numero dei peccatori e degli altri uomini giusti di questa setta era piccolo, era necessario procedere in modo occulto come facevano Cristo e i suoi apostoli: se i predicatori non si fossero mossi in modo cauto e segreto, temevano di essere offesi e trattati male dagli altri» (Marina Benedetti, “Digne d’estre veu”. *Il processo contro Peironeta di Beauregard*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 18, 2005, p. 152).

In modo del tutto casuale, una donna dal nome assai simile – Peroneta – aveva presentato una versione analoga caratterizzata da un diverso livello di levigazione del racconto orale fissato in modo indelebile nelle carte dei giudici inquisitori. Tale narrazione mostra non solo l’eccezionale capacità di elaborare una dottrina autonoma e solida circa la separazione dalla chiesa romana (si badi: una separazione non istituzionale, ma comportamentale e dottrinale), ma anche la diffusione in spazi e tempi diversi a consolidamento del mito dell’allontanamento dalla chiesa romana che obbligava ad una vita di simulazione coatta per difendere il valore della primitiva povertà e il modello dell’itineranza evangelica. Rimane solo da constatare che, nonostante le innumerevoli testimonianze maschili, questo straordinario racconto delle origini si sia conservato in forma non sintetica solo in deposizioni di donne.

Chi era Peironeta, colei che nell’inverno del 1494 deve rivelare le proprie intime credenze e convinzioni? È una vedova di circa cinquant’anni, con buona probabilità il marito era fornaio e aveva una figlia maritata di nome Francesca. Di più non è dato conoscere. L’inquisitore, da parte sua, sapeva che Peironeta aveva *fama* – ossia su di lei circolava una «pubblica

vox et fama», secondo la consueta definizione giuridica – di appartenere ai Valdesi o Poveri di Lione, da quelle parti chiamati *Chagnardi*. E in tal modo si rivolge a lei nel primo interrogatorio del 29 gennaio per avere conferma diretta di tale identità attribuita. Già sappiamo che l'inquisitore non era stato contento dell'esito del primo incontro: Peironeta nega di conoscere persone appartenenti alla «setta dei Cagnardi», nega di farne parte lei stessa. Peironeta non sta mentendo. Non si è mai definita *Chagnarda*: altri, con disprezzo, si rivolgevano a lei in tal modo. *Chagnarda* è un termine estraneo al suo orizzonte religioso o, in modo più semplice, al suo modo di vivere una religiosità profonda e coinvolgente che, con verosimiglianza, si definiva attraverso una condotta, non per mezzo delle parole.

Passiamo dal piano lessicale a quello comportamentale. Un giorno a Beauregard, un uomo di nome Telmono Pascal si era rivolto all'ignara moglie del fornaio per discutere «circa il modo di vivere secondo i comandamenti di Dio». Il proselitismo cauto e accorto coinvolge, come è logico che sia, anche le donne. Dopo averle parlato, comunicandole il nucleo centrale di un'esperienza religiosa, Telmono le impone di giurare sui testi sacri: egli teme che Peironeta possa diffondere i contenuti del loro dialogo «in quanto è costume femminile parlare con superficialità». Telmono crede ad un luogo comune sulle donne, una convinzione diffusa per lui tanto reale e pericolosa che lo costringe a legare l'interlocutrice ad un assai strano giuramento. Ciononostante, se guardiamo al di là dell'apparente significato depotenziante delle parole e delle azioni dell'uomo di Beauregard, non possiamo non constatare che aver parlato con lei ed averle disvelato un'esperienza religiosa delicata, difficile e originale non può che valorizzare colei alla quale tale apertura è rivolta. Telmono discute sul modo di vivere rispettando i comandamenti di Dio, attivando in Peironeta una revisione critica attraverso il confronto tra messaggio e condotta dei rappresentanti della chiesa cattolico-romana e dei predicatori itineranti. La testimonianza di Peironeta ha valore qualitativo: non fa delazioni sui barba, mostra la consapevolezza forte di essere parte di un piccolo gruppo di persone.

Telmono Pascal introduce la donna in una dimensione esistenziale e soteriologica nuova mettendola in contatto con i predicatori itineranti valdesi. Le sue parole sono così importanti che il notaio, per non sbagliare, le trascrive in volgare: «Aves vous iames auvi parlar dung plen pung de mond que, si non era, tout le monde saria a fin?». La domanda – «Avete mai sentito parlare di un piccolo gruppo di persone che, se non ci fossero, tutto il mondo finirebbe?» – fa echeggiare in lei ciò che aveva già sentito durante una predica il giorno della domenica delle Palme dal cappellano di Beauregard: «Ces ung plen pung de gent que sosten tot le monde et, si aquello gent non era, tot le monde saria a fin». «C'è un piccolo gruppo di persone che sostiene il mondo e, se quelle persone non ci fossero, il mondo finirebbe» avrebbe detto costui ai fedeli riuniti ricordando Genesi 18, 32 («non bastano dieci giusti per sal-

vare Sodoma dall'ira e dal castigo di Dio?»). Per Telmono non è sufficiente che Peironeta riconosca le parole di fede: le viene richiesto un ulteriore passaggio, una esplicita scelta di campo. «Et daquelles gens vos parle yeu?»: «E di quali persone parlate?», incalza Telmono, sottolineando un orizzonte religioso differenziante al quale, da quel momento, Peironeta viene invitata a prendere parte e nonostante il quale continuerà a partecipare alle funzioni religiose per timore di essere disprezzata dai suoi compaesani con la temuta apostrofe: “Chagnarda!”. Le incomprensioni di chi la circonda contribuiscono a dare forma ad un'identità attribuita contrastante con la concretezza delle consuetudini di un'esistenza religiosamente vissuta.

Dopo questo interrogatorio l'inquisitore si mostra più soddisfatto, ma prima di liberarla intende ascoltarla di nuovo e più ampiamente. Fissa una seduta alle dodici del giorno seguente e fa riaccompagnare Peironeta in carcere. Il 1° febbraio 1494 era sabato. A mezzogiorno il carceriere episcopale riporta Peironeta davanti al *dominus inquisitor*, dove le vengono lette in volgare, parola per parola, le dichiarazioni rilasciate il giorno precedente. La donna riconosce che corrispondono al vero e si sottopone alla misericordia della chiesa per essere lasciata in libertà. Inizia a confessare vari *errores*, ma poi imbrocca una deviazione narrativa che la conduce a Barcellona, a casa di un parente, Giovanni *Fabri*. Il racconto è fissato dal giudice in modo sciolto, senza le rigidità caratterizzanti il linguaggio del formulario giuridico. La donna racconta che un giorno lei e il marito si erano recati da Moneto, fratello di Giovanni. Giunti là, trovarono due barba che proprio in quel momento stavano svolgendo la predicazione apostolica. La reazione di Moneto mostra tristezza e rabbia per la visita inattesa (e indesiderata). Peironeta e il marito capiscono che se ne devono andare. L'inquisitore insiste sull'episodio e sulle sue eventuali conseguenze, ma ottiene solo risposte vaghe o negative.

In seguito a questa confessione e al giuramento di presentarsi a lui tutte le volte che fosse stata convocata, il canonico inquisitore comanda di rilasciarla. Al di là dell'ingenuità apparente di tale deposizione, è chiaro che egli ha ottenuto pienamente il suo scopo: Peironeta non solo aveva ammesso che predicatori itineranti si erano recati da lei e avevano predicato (implicitamente ammettendo ciò di cui era per *fama* conosciuta, ossia di essere una valdese o Povera di Lione o *Chagnarda*), aveva anche fatto il nome di colui che la aveva introdotta alla nuova fede (Telmono Pascal) e, inoltre e infine, aveva allargato il circuito nominale degli “eretici” coinvolgendo parenti (i *Fabrenses*, Giovanni e Moneto, di Barcellona), spezzando così la catena di solidarietà familiare a tutela della sicurezza dei fedeli, ma soprattutto dei barba. *Fabri*: è casuale che il canonico che conduce l'inchiesta – Antonio *Fabri* – porti lo stesso cognome? Sia come sia, è consuetudine degli inquisitori dilacerare i tessuti parentali a loro più stretti.

Il giorno della domenica delle Palme del 1494, il 23 marzo, Peironeta si trova di nuovo a Beauregard. Casualmente poteva echeggiare in lei l'espressione

sentita durante la celebrazione della stessa festività molti anni prima quando aveva fissato nella propria memoria uno stralcio della predica del cappellano: «Ces ung plen pung de gent que sosten tot le monde et, si aquello gent non era, tot le monde saria a fin», parole che avevano avviato una svolta religiosa nella sua vita. Alla presenza del cappellano, del vicario, del notaio e del canonico inquisitore le vengono rilette in volgare, parola per parola, le dichiarazioni rilasciate giuridicamente. Peironeta riceve la pena e promette di presentarsi davanti all'inquisitore ogniqualvolta venga convocata. Scatta in questo modo un meccanismo inesorabile di "delazione perpetua", così potremmo definirlo, che la obbliga a presentarsi al giudice qualora venga a conoscenza di cose di cui l'inquisitore dovrebbe essere messo al corrente. La scelta della domenica delle Palme per ottenere l'abiura della vedova non è casuale: si tratta di una delle festività in cui gli eretici dovevano presentarsi in chiesa con vesti crociate di giallo e una candela accesa in mano. Per concludere la riconciliazione di Peironeta con la chiesa cattolico-romana, non restava che renderla manifesta: possiamo pensare che il segreto atto giudiziario abbia avuto un prolungamento pubblico in una visiva e pervasiva dichiarazione di coartata identità religiosa attraverso un lume acceso chiaramente tenuto tra le mani. Ma di questa necessaria e consueta ritualità non c'è traccia nel fascicolo processuale. Così come dalla domenica delle Palme del 1494 non abbiamo altre informazioni sulla vedova del fornaio di Beauregard.

## 5. «SERORS EN IESU»

Le donne predicatrici che avevano caratterizzato la produzione polemica delle origini erano ben presto svanite. In seguito, si individuano testimonianze femminili sparse (nello spazio e nel tempo) e frammentarie (nella tipologia documentaria). Un'immagine dinamica di predicatrici valdesi sfuma via via sempre di più fino a sparire: o a rimanere lontanamente nascosta. Esilissimi segnali fanno pensare a esistenze non registrate nelle fonti, a una sopravvivenza lontano dal palcoscenico storico sino a quando, inaspettatamente, le donne si ripresentano sul proscenio. Una lunga lista di *errores* conservata in un *dossier* presso l'Archivio di Stato di Torino viene interrotta da una precisa elencazione di barba, all'interno della quale ricompaiono anonime, ma indubitabili figure femminili. Non stupisce la raccolta di *errores*, abitualmente usati nei procedimenti giudiziari; non è abituale la presenza di barba suddivisi per area e identificati nominalmente; al momento è l'unica indicazione di presenze femminili accostate ai predicatori.

«Donne che stanno con i maestri nello studio della setta fuori dalla patria» («mulieres que sunt cum ipsis magistris in studio secte extra patriam»): in

questo modo viene introdotta una anomala elencazione. «Donne» vivono con «maestri» in un percorso di preparazione religiosa e, forse, culturale per la presenza di uno «studio» lontano dalla «patria»: dove per patria mi pare si debbano intendere le tradizionali Valli Valdesi e per studio un luogo di preparazione religiosa e culturale. Le donne connotate dal solo patronimico risultano quasi ombre nella proiezione della figura paterna: «una certa figlia di Crispino Frende» («quedam filia Crispini Frende»), «una tal figlia di Guglielmo Gignosi» («quedam filia Guliermi Gignoxi»), «una certa figlia di Guglielmo de Bezoto» («quedam filia Guillermi de Bezoto»), «una tal figlia di Giovanni Piccolo» («quedam filia Iohannis Parvi»). E infine Olina, la sola indicata con il nome, «figlia di Antonino di Cecilia di Luserna» («Olina filia Anthonini de Cecilia de Lucerna»). Non si conosce invece il luogo o i luoghi dove dimorassero.

Come interpretare l'esistenza di donne accanto a maestri? Si tratta di presenze inserite in forme stanziali di vita comunitaria oppure di una partecipazione all'itineranza apostolica? Di certo, si può soltanto collegare l'anonima «figlia di Giovanni Piccolo» con la figlia di «Giannetto Piccolo dei Pellenchi», barba a Villar Perosa nella bassa val Chisone, il cui nome si legge alcune righe prima nello spazio dedicato alla presumibile figlia. La figlia del «piccolo Giannetto (o piccolo Giovanni)» dei Pellenchi è figlia di un barba. I barba erano celibi, ma potevano avere figli che, a loro volta, diventavano predicatori o, forse, predicatrici seguendo le orme del padre. Con lui e con altri maestri la figlia del barba vive in un luogo non precisato. I predicatori itineranti si muovevano in coppia secondo il modello apostolico: significa che le donne li accompagnavano nella loro missione, imparando a loro volta a predicare? Al momento non è possibile rispondere a questa domanda. La fonte di natura inquisitoriale non può che consegnare delle generiche donne che stanno con i maestri, senza precisarne ruolo, funzioni e compiti, nascondendone l'identità – tranne per Olina – e, quindi, ribadendo un anonimo silenzio.

Una testimonianza maggiormente levigata informa con precisione circa donne identificate come *serors en Iesu* in una fonte interna all'esperienza religiosa del valdismo medievale degli inizi degli anni Trenta del Cinquecento che volge alla Riforma. Delicata e incerta è la fase precedente animata da incontri, scambi, assestamenti tra due realtà, tra due culture. In tale contesto, il problema delle donne affiancato a quello dei barba emerge dalle parole e dai silenzi, trama e ordito del dialogo. Nel 1530 i barba George Morel di Freissinière nel Delfinato e il borgognone Pierre Masson vengono inviati dal sinodo di Mérindol in Svizzera e in Germania per incontrare alcuni riformati e per porre loro una serie di questioni (*petitions*) prima del passaggio adesivo alla Riforma. Testimonianza fondamentale di tale incontro e dialogo sono alcune lettere scambiate con Ecolampadio e Martin Bucero. Nel più generale problema dell'avvicinamento e dell'adesione ad una nuova fede, le donne,

seppur a margine, assumono peculiare rilevanza. Dal discorso epistolare – solo all'apparenza esplicito e diretto – emerge uno slittamento tra il piano delle domande e delle risposte, che diventa orientamento programmatico per il nuovo futuro.

Alle donne si giunge attraverso la spiegazione del percorso formativo dei barba. Coloro che devono essere destinati alla predicazione e all'azione pastorale vengono messi alla prova per tre o, al massimo, quattro anni durante due o tre mesi invernali. In questo periodo imparano a leggere il Vangelo di Matteo e Giovanni e parti delle Epistole, soprattutto di Paolo. In seguito, vengono condotti «in un certo luogo» nel quale alcune «donnicciuole» che loro chiamano «sorelle» («sorores» o «serors» in provenzale alpino) vivono allo stato virginale. Lì sostano per circa due anni: in una comunità religiosa mista, una comunità di uomini e donne. Tra le domande che intrecciano il dialogo, leggiamo: «Le donne giovani che chiedono e vogliono vivere in verginità sono da introdurre alla vita religiosa?». La situazione rappresentata è concreta, esistente – giovani donne avanzano la richiesta di entrare in religione preservando la castità – e il consiglio richiesto è correttivo o confermativo. Possiamo identificare tali donne con coloro che condividevano con i barba una fase della loro formazione? Non è possibile confermare, ma è assai ragionevole ipotizzarlo. Poi, il discorso viene dirottato dai riformati sul matrimonio: un tema scottante dal momento che i barba osservano il celibato. La risposta di Ecolampadio così si esprime nel linguaggio scritto:

«Non il matrimonio guasta i sacerdoti, ma la pigrizia, l'amore del ventre e il timore della croce. Le stesse cose pensiamo anche riguardo alle *vergini cenobite*, le quali, talvolta, poiché ardonno, cadono in pessime tentazioni e farebbero meglio a sposarsi, nonostante il voto sciocco e infedele che non lega e non è approvato da Dio» (Valdo Vinay, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma*, Torino, Claudiana, 1975, p. 58s.).

*Vergini cenobite*: l'espressione indica uno *status* di vita comunitaria tra donne che hanno scelto la verginità: uno *status* riconosciuto sia dai barba, sia dai riformati. Ecolampadio e Martin Bucero ribadiscono l'utilità autoritativa della lettera di Paolo a Timoteo, da cui traggono sostegno scritturale circa il problema del matrimonio (1 Tim. 3, 2; 5, 3-16): in questo caso, le «donnicciuole» non sono «cariche di peccati», devono semplicemente sposarsi. Ribadendo la consuetudine di Paolo e Barnaba che non portavano donne, si lascia trapelare un'impostazione apostolica valdese che presuppone figure femminili affiancate ai barba nella loro azione missionaria. Ma all'*esempio* apostolico si deve preferire l'*insegnamento* paolino. Secondo Martin Bucero, i *fratre*, i fratelli, devono seguire l'esempio di Paolo e Barnaba i quali non portavano con loro alcuna donna («liqual non amenavan alcunus fennas»).

Per le *serors* o *fennas* o *virgines* il contesto è sfuggente, ma sempre più qualificante. La settima *petition* recita: «Item si li dit ministre ponn licitamene amenar fennas las [quals] vollion viore en vergenita». Sciolta la domanda – «inoltre se i ministri possono lecitamente portare con loro donne che vogliono vivere in verginità» – si lasciano intravedere figure femminili che, scelta la castità, accompagnano uomini nel loro peregrinare. Un affondo interpretativo condurrebbe al dinamico percorrere strade e piazze delle origini: quando le «donnicciuole» erano «cariche di peccati». L'orizzonte religioso per il quale i due barba chiedono un preciso consiglio è invece stanziale riferendosi a donne che vivono con i predicatori una fase della loro formazione: si stanno riferendo alla scelta di Olina e delle altre compagne?

Dalla Parola si passa alla parola attraverso cancellature programmatiche e silenzi sospesi. I due barba George Morel e Pierre Masson rivolgono ai loro interlocutori domande dirette sulle *serors en Iesu* che vivono in un luogo imprecisato e partecipano – in modo altrettanto imprecisabile – ad una fase della formazione culturale e religiosa dei predicatori. Esse sono mantenute con grande spesa e pericolo in una stagione di persecuzione. L'immagine di una comunità mista viene rafforzata dall'espressione di Ecolampadio che le definisce *vergini cenobite*. Nel documento redatto e trasmesso in provenzale alpino, che conserva alcune fasi del dialogo tra barba e riformati, tutta questa sezione è stata cancellata da un nero e deciso tratto depennante che percorre le parole di una testimonianza di convivenza. Non è l'unico caso, tanto che le cancellature diventano culturali e, direi, ideologiche, non limitandosi ad essere correttive linee d'abrasione. La decima *petition* reciterebbe per intero: «Item, alcun de nos ministres de levangeli ni alcuna de la nostras fennas non se maridan». «Nessuno dei nostri ministri – né alcuna delle nostre donne – si sposano»: ma l'espressione «ni alcuna de la nostras fennas» è stata cancellata, eliminando la comunanza tra *ministres* – un termine di chiara prospettiva riformata – e il generico *fennas*. Più specificamente un'espressione – *serors en Iesu* – definisce un'esperienza connotandola e dilatandola alle omonime «sorores in Christo» che, agli inizi del Trecento, partecipano all'attività apostolica di Dolcino da Novara e dei compagni e compagne di avventura religiosa: a dimostrazione, da un lato, del legame stretto con un progetto di itineranza evangelica, dall'altro, delle spezzate diramazioni di lungo periodo di esperienze uniformate dal carisma del nome di Cristo.

Ritorniamo al dialogo interrotto là dove la volontà di eliminare le tracce di un ruolo femminile si esprime addirittura nelle dichiarazioni di adesione conformante alla Riforma. L'espressione stigmatizzante una forma di vita – «un ordine di vergini è dottrina diabolica» («ordine de verginita he doctrina diabolica») – viene cancellata per il futuro con duro segno a indicare l'insufficienza dell'opposizione del presente nella necessità dell'oblio del passato. Chi ha prodotto tali segni? Essi sono contemporanei al dibattito o

successivi, quando ha luogo l'adesione alla Riforma? Non solo cancellature programmatiche hanno inibito la comprensione di una delicata realtà religiosa: ad esse si aggiungono anche silenzi interlocutori. Al termine di una risposta Ecolampadio chiede delle *serors* e suggerisce che, se sono vere sorelle, devono vivere senza essere a carico di altri. Concludendo, aggiunge: «Ma ora di questi problemi abbiamo parlato a lungo con Morel; egli vi riferirà il nostro pensiero». I problemi e la risposta echeggiano come voci a margine del testo scritto, voci che non ci sono mai giunte. Esse confermano che delle donne si parla solo se costituiscono problema e, anche in tal caso, è preferibile un silenzio documentario.

Sembra di cogliere ancora la percussiva presenza dell'*auctoritas* paolina nelle parole trasmesse a Timoteo (1 Tim. 2, 11-15): «La donna impari in silenzio con perfetta sottomissione. Non permetto alla donna d'insegnare, né di dominare sull'uomo, ma deve stare in silenzio» («mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulierem non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentium»). Ancora una volta il *silenzio delle donne* imposto si trasforma in *silenzio sulle donne* voluto. Gli uomini parlano, ma non trasformano le voci effimere in parole scritte. E quindi tace anche la documentazione pensata, scritta, conservata, tramandata da uomini. Rimangono delle sbiadite e fascinose *serors en Iesu* che, quanto meno nel nome, contengono il tenace legame identificante con il Cristo e con un messaggio evangelico forte, antico e duraturo. Le *serors* qualificano un'esperienza religiosa femminile scomoda sia per i barba – che non sanno come gestirla – sia per i protestanti che vogliono trasformarla e annullarla.

## 6. SULLE TRACCE DELLA MEMORIA

In seguito a questi contatti, nel 1532 i valdesi aderiscono alla Riforma e le *serors en Iesu*, fossero stanziali vergini cenobite o predicatrici itineranti (in entrambi i casi accanto ai barba), si dileguano. Donne di un passato lontano e epico emergono senza variegature religiose e in vesti di combattenti per la fede quando, nel 1587, il pastore Gerolamo Miolo nell'*Historia brevis et vera de gl'affari dei Valdesi delle Valli* raccoglie voci autorevoli dei protagonisti eroici di un passato di lotte a memoria e a insegnamento per le generazioni future. L'autore dichiara di aver cercato nelle parole degli anziani delle vallette valdesi tracce di un passato tramandato per tradizione da padre in figlio. Quelle voci erano poi diventate un memoriale, una narrazione di avvenimenti importanti attraverso coloro che vi avevano partecipato in qualità di attori o narratori, coloro che con la propria vita avevano testimoniato una scelta evangelica. Nelle parole di Gerolamo Miolo è chiara la correlazione tra pas-

sato, vissuto e tramandato, e *memoria* che si fa *storia* attraverso il filtro di chi ascolta e sceglie i fatti che diventeranno narrazione scritta. La trasmissione orale della tradizione trascorsa conclude la sua grande stagione. Inizia la fase della rielaborazione del passato – che è soprattutto costruzione del futuro – da parte di persone esterne, se non estranee, le quali si innestano in tale tradizione e proiettano i fatti del passato valdese in una logica altra, la logica di chi ha aderito alla Riforma.

L'ambito narrativo di cui Gerolamo Miolo, pastore a Prigelato, Meana, Chiomonte e Angrogna, offre il primo tentativo di visione complessiva è circoscritto alle valli piemontesi divenute protestanti. Il lavoro esplicita la consapevolezza di una nuova coscienza storica del popolo valdese, negli stessi anni in cui la cultura riformata affronta globalmente la storia del cristianesimo con armi apologetiche alla ricerca dei testimoni della verità. In tale delicato contesto rielaborativo quali sono il posto e il ruolo delle donne? Quale visione individuale e collettiva viene trasmessa dalla parola orale alla parola scritta? Miolo non mette le donne al centro del suo discorso di continuità, in cui passato-presente-futuro tendono a fondersi in un unico tempo storico, in un uniforme cammino (ormai compiuto) verso la Riforma. Eppure, la partecipazione femminile agli avvenimenti è fattiva e la loro presenza è discreta, ma forte. L'emergenza di figure di donne è sempre l'esito di una perseverante e coerente scelta religiosa. La presenza femminile non edulcora atmosfere domestiche, né anima o ritma la quotidianità: non merita di essere ricordata per occupazioni accanto al focolare. Chi leggerà l'*Historia*, le troverà protagoniste in ripetute situazioni di persecuzione.

La narrazione ha precisi intenti didattici ed è strutturata su un modello di domande e risposte. Il dialogo era utilizzato dalla pubblicistica confessionale come strumento pedagogico di efficacia immediata. «Quando et quali son statti persecutati per la religione valdese»: intorno a questa questione si coagulano buona parte delle testimonianze di partecipazione femminile ad episodi di difesa di sé e della propria scelta religiosa. La prima testimonianza femminile risale a duecento anni prima e le tracce della memoria conducono a Meana in val di Susa. Negli anni Ottanta del Trecento una donna di nome Margherita Latoda viene impiccata:

«Idem circa il sudetto tempo [duecento anni prima, intorno al 1387] Margarita Latoda di Meana, mandamento di Susa in Piemonte, fu impiccata al Colletto, montagna di detta Meana, per la religione valdese» (Gerolamo Miolo, *Historia breve et vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di Enea Balmas, Torino, Claudiana, 1971, p. 86).

Siamo riportati agli anni dell'ampia azione inquisitoriale di frate Antonio da Settimo. Il tempo modella i ricordi e genera il mito sollecitando sviluppi

favolosi, quasi miracolistici all'interno di un'epopea di lotte per la difesa di una fede. Dalla morte per impiccagione di Margherita si passa alla vita esemplare del figlio Giovanni, detto "l'Atodo". L'uomo – identificato dal matronimico – abbandonerà Meana per spostarsi a vivere a Lourmarin in Provenza e lì dimorerà «in matrimonio ben pacifico con la sua moglie lo spatio di novanta anni, cosa molto rara, la quale testimifica la lunghezza della lor vita». La donna impiccata circa duecento anni prima, una eroina della valle, è anche una madre eccezionale: ha generato e educato un figlio che vive per «novanta anni», condividendo l'esistenza con la moglie, a dimostrazione che le persone buone – i giusti – vivono lungamente. La morte violenta e la memoria materna vengono riscattate dall'unicità di una vita estremamente longeva trascorsa nel vincolo del matrimonio. Il lieto e inusuale finale dona al sintetico racconto un sapore favolistico-popolare.

Poi, il racconto prosegue spostandosi a Pragelato all'epoca della crociata del 1488 e introducendo moduli narrativi dalle coloriture epiche:

«Molti del Fraisse, parrocchia d'Usseo, essendosi ritirati in alte balme et roche, gl'inimici et persecutori havendolo saputo, andarono con forza di fiamme, di focco et fumo ch'essi gli mettevano al dinanzi di dette balme per fargli saltar a basso al mezzo della fioca. Dove correndo gli amazzavano crudelmente tanto huomini che donne e piccoli fanciuli senza alcuna distinzione di sesso, né d'età, e tutto il longo del paese di val Clusone fu assassinato e dato a sacco per i suddetti nimici loro circonvicini» (Miolo, *Historia breve et vera*, p. 88s.).

In questo modo il pastore Gerolamo Miolo sintetizza l'azione devastante della repressione trascinando sotto i fendenti crociati anche donne e bambini, «senza alcuna distinzione di sesso, né d'età». Noi invece sappiamo che erano stati risparmiati, almeno a quanto risulta dalle testimonianze delle donne stesse che, sole, si troveranno ad affrontare la ricostruzione dei tessuti affettivi dopo l'intervento militare. D'altra parte, intendimento dell'*Historia* non è la ricostruzione fattuale, bensì la raccolta di memorie dalle finalità apologetiche. I brevi racconti sono funzionali alla evocazione di un'epopea grandiosa consistente in una trama ininterrotta di persecuzioni.

La crociata si trasferisce poi in val d'Angrogna (dove in realtà non arrivò mai). In un ambiente più immaginario che reale, donne e uomini si difendono: «Gl'Angrognini, tanto gl'uomini che le donne, fecero grande difesa». E ancora:

«Li Angrognini animosi e fortificati da Dio si difendevano sempre da tutti gl'assalti et amazzavano grande numero de lor avversari, tra i quali un capitano Sacchetto di Polonghera fu ammazzato presso de la fiumana chiamata l'Angrogna sotto la Rochiaglia, mentre ch'egli si burlava delle donne che pregavano Dio in lor aiuto, facendo lor scherno, fu percosso d'un viretone et

mori ne l'acqua di un golfo che ancor hoggi porta il suo nome, cioè il gorgo di Sacchetto» (Miolo, *Historia breve et vera*, p. 91s.).

Lo scontro tra “popolo di Dio” e persecutori assume connotati e dimensioni bibliche: l'ira divina colpisce chi si prende gioco delle donne che si rivolgono devotamente a Dio per chiedere aiuto. Dal genere favolistico-popolare si era passati a quello epico: mutando di nuovo registro, ora la narrazione assume toni biblici. Le donne sono ritratte attraverso la forza della preghiera a Dio che le protegge. Gerolamo Miolo rappresenta in modo concreto e vivido episodi generati dalla propria creatività ricostruttrice. Sebbene immaginifica, la visione del ruolo delle donne è equilibrata e sobria, quand'anche partecipino ad azioni tipicamente maschili. Il rapporto tra lo scrittore e il mondo femminile non mostra segni d'attrito. Si rileva però la scomparsa delle donne che avevano scelto di vivere religiosamente. *Le serors en Iesu* subiscono un'ulteriore abrasione: dopo la cancellazione dalle lettere scritte, si ottunde la voce del ricordo. Il piano della narrazione di Gerolamo Miolo è proiettato altrove. Egli sposta l'asse della memoria sul rapporto donne-barba e, necessariamente, sul matrimonio: un passaggio difficile e dibattuto nel momento in cui i predicatori itineranti celibi diventano pastori stanziali sposati.

Il nodo – il matrimonio degli uomini di religione – viene disciolto con una epigrafe lapidaria in un lungo elenco di figure di barba: «Giacomino Bellonato d'Angrogna, il quale fu il primo che si maridò di tutti i barba». Il passaggio conformante al modello pastorale riformato sconvolge assetti socio-religiosi e coinvolge, come è ovvio, le donne che da quel momento non accompagnano più il predicatore itinerante in alcune fasi della formazione o nella missione apostolica, bensì vivono con il pastore in una familiarità di fede e di affetti. Scompaiono consuetudini consolidate. I barba erano soliti fare lavoretti qua e là – fabbricavano cucchiari di legno, borse di pelle e anche aghi o, meglio, spilloni – per ricambiare l'ospitalità o per procurarsi da vivere. Scompaiono gesti abituali: il dono, ad esempio, di uno spillone, un oggetto atto a valorizzare la femminilità con capigliature raccolte o decorazioni modeste per gli abiti. Il delicato, sfuggente, marginale ruolo delle donne si esalta e si semplifica in un rapporto schietto e diretto in una quotidianità raramente infusa nei documenti, una realtà di comunanza al di là dei generi.



## BIBLIOGRAFIA RAGIONATA

### 1. *In principio erano predicatrici?*

Pioneristici nel campo della storia di genere e in ambito ereticale sono gli studi di impianto sociologico dello storico marxista Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung in Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin 1962 (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 9) conosciuto in Italia soprattutto grazie alla sintesi *Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum*, in "Studi medievali", 3a ser., 5 (1964), pp. 742-774, pubblicata in traduzione italiana in *Medioevo ereticale*, a cura di Ovidio Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 245-275. In seguito, il tema centrale della predicazione delle origini sarà ripreso da Giovanni Gonnet, *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi, Società Internazionale di Studi francescani, 1980, pp. 103-129. Circa 15 anni dopo, il lavoro sarà integrato in *La femme dans les mouvement paupéro-évangeliques du Bas Moyen Âge (notamment chez les vaudois)*, in "Heresis", 22 (1994), pp. 27-41. Le novità scaturiscono dalla riflessione circa le nuove acquisizioni sulle «*misere donnicciuole*» che predicavano (Grado Giovanni Merlo, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino 1991, pp. 71-112) contestualizzate con spregiudicato rigore metodologico nel periodo aurorale dell'esperienza religiosa di Valdesio e nelle peculiari dimensioni culturali, spostando l'asse dialettico dall'"insieme" al "frammento".

Caratterizzati da adesione all'impostazione delle fonti polemistiche sono i contributi di Beverly Mayne Kienzle, *The Prostitute-Preacher. Patterns of Polemic against Medieval Waldensian Women Preachers*, in *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, a cura di Ead., Pamela J. Walker, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1998, pp. 99-113; Beverly Mayne Kienzle, *Holiness and Obedience. Denouncement of Twelfth-Century Waldensian Lay Preaching*, in *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honour of Jeffrey B. Russell*, a cura di Alberto Ferriero, Leiden, E.J. Brill, 1998, pp. 259-278; Beverly Mayne Kienzle, *La prédication: pierre de touche de la dissidence et de l'orthodoxie*, in *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques (XIe-XIVe siècle)*, in "Heresis", 30 (1999), pp. 11-51; Alcuin Blamires, *Women and Preaching in Medieval Orthodoxy, Heresy and Saint's Lives*, in "Viator", 26 (1995), pp. 135-152.

Altri studi permettono di emancipare le donne valdesi dalla reclusione delle *footnotes* all'ampio spazio del testo e ad allargare lo schermo documentario dalle testimonianze delle origini agli inizi del Quattrocento: Peter Biller, *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Aldershot, Variorum, 2001, pp. 125-158, con specifico riferimento ai saggi *The Preaching of the Waldensian Sisters e What did happen to the Waldensian Sisters? The Strasbourg Testimony*. Sulla *literary*

*existence* delle predicatrici valdesi, si veda Peter Biller, *The Waldenses*, pp. 131ss. In una prospettiva di lungo periodo si vedano anche Jörg Feuchter, *Waldenserinnen im Mittelalter*, in *Die Waldenser. Spuren einer europäischer Glaubensbewegung*, a cura di Günter Frank, Albert de Lange, Gerhard Schwinge, Bretten, WMV, 1999, pp. 51-69; Marina Benedetti, *La predicazione delle donne valdesi*, in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di Dinora Corsi, Roma, Viella, 2005, pp. 135-158.

## 2. I processi inquisitoriali trecenteschi

Con la scomparsa delle fonti polemistiche sembrava essersi dissolta anche la partecipazione femminile alla vita religiosa che invece è visibile nelle fonti inquisitoriali. In generale, fondamentale riferimento è Grado Giovanni Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977; in particolare su Agnese e Ughetta, cfr. Grado Giovanni Merlo, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino 1984, pp. 75-86; Shulamith Shahar, *Women in a medieval heretical sect: Agnes and Huguette the Waldensians*, Woodbridge, Boydell Press, 2001. Per una contestualizzazione dell'episodio di Peroneta detta Bruna si veda Merlo, *Eretici e inquisitori*, pp. 22-25; Id., *Identità valdesi*, pp. 123-127. Sul caso di Strasburgo, cfr. Biller, *The Waldenses, 1170-1530*, pp. 146-154; sulle donne di Friburgo si possono leggere le numerose schede contenute in Kathrin Utz Tremp, *Waldenser, Wiedergänger, Hexen und Rebellen. Biographien zu den Waldenserprozess von Freiburg im Üchtland (1399 und 1430)*, Freiburg, Universitätsverlag, 1999.

## 3. Immagini di streghe e realtà della crociata

Nel Quattrocento lo spettro documentario si fa vario e abbondante. Specificamente sul contesto da cui scaturisco parole e immagini circa la *Vauderie d'Arras*, cfr. Marina Benedetti, *La documentazione inquisitoriale sui Valdesi nell'Europa del Quattrocento*, in *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età contemporanea*, in corso di stampa. La trasmutazione orgiastica da donne a streghe è mostrata in Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, Milano, Unicopli, 1994, pp. 55-102; Alexander Patschovsky, *Waldenserverfolgung im Schweidnitz (1315)*, in "Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters", 36 (1980), pp. 145-165, mentre la demonizzazione degli eretici è affrontata in Giovanni Grado Merlo, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 51-75. Sul problema del metareale nel caso delle streghe, cfr. Grado Giovanni Merlo, *Streghe*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 58s.

Ha dato rilievo all'importanza della penetrazione dei libri nelle case dei fedeli valdesi Gabriel Audisio, *Were the Waldensians more literate than their contemporaries? in Heresy and Literacy, 1000-1530*, a cura di Peter Biller e Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 185. I sermoni sul matrimonio si trovano nel ms. 267 presso la Trinity College Library di Dublino, su cui si veda Marina Benedetti, *Sulla predicazione dei valdesi di fine Quattrocento: fonti letterarie e documentazio-*

ne inquisitoriale, in *Preaching and Society in the Middle Ages: Ethics, Values and Social Behaviour*, a cura di Laura Gaffuri, Riccardo Quinto, Padova, Centro Studi Antoniani, 2002, pp. 217-235. La maggior parte del materiale documentario sulla crociata del 1487-1488 è conservato nei codici B 4350 e B 4351 presso gli Archives Départementales de l'Isère a Grenoble e mss. Lat. 3375, I-II, della Bibliothèque Nationale di Parigi; specificamente sulle donne, cfr. Marina Benedetti, *L'avvenimento e la memoria: spunti sulla crociata del 1488*, in *Vicende religiose dell'alta Val Chisone*, a cura di Raimondo Genre, Villaretto-Roure, 2005, pp. 103-119 (Collana di studi storici dell'Associazione culturale "La Valaddo", n. 1), pp. 103-119; Ead., *Donne valdesi nelle fonti della repressione tra XV e XVI secolo*, in *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, a cura di Mariaclara Rossi, Gian Maria Varanini, Roma, Herder, 2005, pp. 33-51.

#### 4. *Beauregard 1494: il processo contro Peironeta*

La vicenda di Peironeta di Beauregard è tramandata nel ms. Dd 3.26 (7) della Cambridge University Library: trascritto da Peter Allix, *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont*, London, printed for Richard Chismell, 1690 (2<sup>a</sup> ed. Oxford, at the Clarendon Press, 1821), pp. 318-331; ora studiato e edito in Marina Benedetti, "Digne d'estre veu". *Il processo contro Peironeta di Beauregard*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", 18 (2005), pp. 121-158.

#### 5. «*Serors en Iesu*»

Il classico volume di Valdo Vinay – *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma*, Torino, Claudiana, 1975 (Collana della Facoltà valdese di teologia, 12) – raccoglie documentazione soprattutto in latino. Le *serors en Iesu* protagoniste del carteggio in provenzale alpino tra barba George Morel e Pierre Masson con Martin Bucero e Ecolampadio si trovano nel ms. 259 presso la Trinity College Library di Dublino, su cui si veda Marina Benedetti, *Donne e barba nell'incontro tra Valdesi e riformati*, in *Donne delle minoranze. Le ebreo e le protestanti d'Italia*, a cura di Claire E. Honess, Verina R. Jones, Torino, Claudiana, 1999, pp. 77-86.

#### 6. *Sulle tracce della memoria*

Muovendo da Gerolamo Miolo, *Historia breve et vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di Enea Balmas, Torino, Claudiana, 1971, cfr. Marina Benedetti, *Le donne valdesi nella scrittura del passato e nella costruzione del futuro*, in *Les Vaudois*, "Revue de l'histoire des religions", 217 (2000), pp. 168-178. Sul senso e sull'importanza della trasmissione orale nella vicenda valdese in un rapporto proficuo tra oralità e scrittura, cfr. *The oral and the written* e *Medieval Waldensians' construction of the past*, ora in Biller, *The Waldenses*, pp. 159-167, 191-206.

## INDICE

1. In principio erano predicatrici?	5
2. I processi inquisitoriali trecenteschi	8
3. Immagini di streghe e realtà della crociata	13
4. Beauregard 1494: il processo contro Peironeta	20
5. «Serors en Iesu»	24
6. Sulle tracce della memoria	28
 <i>Bibliografia ragionata</i>	 33

---

Finito di stampare il 15 gennaio 2007 - Stampatre, Torino

- 1959 — E. GANZ - E. ROSTAN, *Il centenario della colonizzazione valdese nel Rio de la Plata*
- 1960 — T. BALMA, *G.L. Paschale apostolo in Calabria, martire a Roma (1560)*
- 1961 — L. SANTINI, *Dalla Riforma al Risorgimento. Protestantesimo e unità d'Italia*
- 1962 — A. RIBET, *La chiesa valdese di Milano*
- 1963 — R. COISSON, *I Valdesi e l'opera missionaria*
- 1964 — L. SANTINI, *Un'impresa difficile: l'unione degli evangelici italiani (1859-1963)*
- 1965 — L. MICOL, *Le scuole valdesi di ieri e di oggi*
- 1966 — G. BOUCHARD, *La scuola latina di Pomaretto (1865-1965)*
- 1967 — A. RIBET, *Toscana evangelica: la chiesa valdese di Pisa*
- 1968 — D. MASELLI, *Attualità della Riforma del XVI secolo*
- 1969 — A. ARMAND HUGON, *La Riforma in Piemonte. Vicende e personaggi*
- 1970 — G. COSTABEL, *Il primato papale nella polemica evangelica del 1870 (Concilio Vaticano I) - Cento anni fa*
- 1971 — A. ARMAND HUGON - F. OPERTI - L. SANTINI, *Opere sociali della chiesa. L'ospedale di Torre Pellice e Pomaretto (1821-1971). L'Istituto Gould (1871-1971)*
- 1972 — A. ARMAND HUGON, *La notte di S. Bartolomeo (1572)*
- 1973 — G. TOURN, *Verso il centenario di Valdo*
- 1974 — G. TOURN, *Valdo e la protesta valdese*
- 1975 — E. BALMAS, *Pramollo*
- 1976 — L. SANTINI, *Il Valdismo dalla crisi dello stato liberale al fascismo (Rio Marina 1906-1926)*
- 1977 — G. PEYROT, *Gli evangelici nei loro rapporti con lo stato dal fascismo ad oggi*
- 1978 — R. NISBET, *La comunità e l'istituto di Vallecrosia (nel centenario del tempio)*
- 1979 — U. BERT, *Il Protestantesimo a Trieste*
- 1980 — A. ARMAND HUGON, *La donna nella storia valdese*
- 1981 — L. SANTINI, *Gli evangelici italiani negli anni della crisi (1918-1948)*
- 1982 — M. DALMAS, *I valdesi nel Rio de la Plata*
- 1983 — A. DEODATO, *Vicende di un colportore nella Sicilia di fine '800*
- 1984 — G. GIRARDET, *La chiesa al bivio, Barmen 1934*
- 1985 — G. TOURN, *La revoca dell'Editto di Nantes*
- 1986 — B. PEYROT - G. TOURN, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Gli anni difficili*
- 1987 — G. GONNET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Prigionia ed espatrio*
- 1988 — G. MERLO, *Val Prigelato 1488*
- 1989 — C. PASQUET, *Dalla Revoca al Rimpatrio. Il rientro*
- 1990 — A. COMBA, *Gilly e Beckwith fra i Valdesi dell'Ottocento*
- 1991 — F. JALLA, *Giosuè Gianavello (1617-1690)*
- 1992 — B. PEYROT, *La memoria valdese tra oralità e scrittura*
- 1993 — G. TOURN, *I Valdesi. Identità e storia di una minoranza*
- 1994 — G. TOURN - B. PEYROT, *Breve storia della festa del 17 febbraio*
- 1995 — B. PEYROT, *Resistere nelle Valli valdesi. Gli anni del fascismo e della guerra partigiana*
- 1996 — G. ROCHAT, *I cappellani valdesi*
- 1997 — E. BOSIO, *Rifugio re Carlo Alberto (1898-1998). Un secolo di servizio*
- 1998 — G. TOURN, *1848-1998. All'origine della libertà*
- 1999 — F. GIAMPICCOLI, *Valdesi a Palermo. Il Centro diaconale «La Noce»: 40 anni di attività (1959-1999)*
- 2000 — A. DE LANGE, *Identità e libertà. Trecento anni di presenza valdese in Germania*
- 2001 — G. TOURN, *Il barba. Una figura valdese del quattrocento*
- 2002 — G. LONG - F. CORSANI, *«Cantar salmi a Dio... ». I valdesi dal Psautier ginevrino agli innari dell'evangelismo italiano*
- 2003 — C. PAPINI, *Il processo di G. Varaglia (1557-58) e la Riforma in Piemonte*
- 2004 — V. DIENA, *Un secolo di divulgazione storica. Gli opuscoli del 17 febbraio della Società di Studi valdesi (1904-2004)*
- 2005 — D. TRON, *Le «pasque piemontesi» e l'internazionale protestante*
- 2006 — B. BELLION, *«Una festa disciplinata». Storia della festa valdese del 15 agosto*

Supplemento a “Bollettino della Società di Studi valdesi” n. 198  
N. 1 - 1° semestre 2006

Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971

Direttore Responsabile: Augusto Comba

Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c  
1° sem. 2007



**€ 3,50**