

Marina Benedetti, *On the road. La predicazione apostolica femminile nel Medioevo*, in *Vita religiosa al femminile (secoli XIII-XIV)*, Pistoia, Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, , 2019, pp. 151-161

Nel 1935 viene pubblicata un'opera considerata un turning point della storiografia religiosa, ereticale e femminile: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* di Herbert Grundmann¹. Nell'ampio e importante spazio dedicato alla vita apostolica non compaiono riferimenti ad esperienze femminili, se non nel richiamo alla presenza di donne (*mulieres sorores*) con gli Apostoli di Gesù: «Non abbiamo il diritto di condurre con noi una sorella come fanno gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa?» («Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi sicut et ceteri Apostoli, et fratres Domini, et Cephas?» 1 Cor 9,5)². Nel 1963, vede la luce un articolo dal titolo bellissimo *Oportet et haereses esse* pubblicato sempre da Herbert Grundmann in una importante rivista di cui era direttore (“Archiv für Kulturgeschichte”), in cui analizza *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*³. In questo lucido saggio lo storico tedesco mostra in maniera incontrovertibile e metodologicamente solida come il *problema dell'eresia* preceda la *realtà dell'eretico* o, se vogliamo, *l'eretico immaginato* prevalga sull'*eretico reale*. L'utilizzo e l'echeggiamento delle pericopi bibliche danno una sensazione labirintica a chi, senza pregiudizi ideologici, affronti il tema dell'eresia, specificamente in relazione alla predicazione apostolica femminile trascurata da Herbert Grundmann, e non solo.

¹ H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung in 12. Un 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystic*, Berlin 1935 (in traduzione *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Bologna 1974).

² GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, pp. 37-82, 450-459: p. 47.

³ H. GRUNDMANN, *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Bibelexegese*, «Archiv für Kulturgeschichte», 45, 1963, pp. 129-164 (in traduzione *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *L'eresia medievale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1971, pp. 23-60).

L'esempio di Gesù e della primitiva comunità apostolica induce le donne ad avvicinarsi maggiormente ai Vangeli e alla "libertà" delle origini.

Non è superfluo ricordare che nel medioevo né le donne né gli uomini si sono mai autodefiniti eretici e che l'aspirazione a seguire le idealità guida di *vita apostolica* e *povertà evangelica* mostrano molteplicità di manifestazioni di non conformismo religioso spesso successivamente omologate, soprattutto nella terminologia. È quindi necessario rivolgersi al modello (Gesù), prima di analizzare l'aspirazione femminile ad imitarlo e le modalità con cui l'intervento maschile ne trasmette la memoria, oltre che rivolgere specifica attenzione all'uso delle parole che, in un insieme documentario spezzato e tipologicamente variegato, contribuiscono a fornire frammenti di una storia "a margine": un margine spesso ristretto, in cui viene superato il limite del silenzio *delle donne* e, soprattutto, *sulle donne*⁴. Costoro seguivano Gesù. Non solo: erano ai piedi della Croce e una di loro, Maria di Magdala, è testimone della Resurrezione. Ciononostante, la *sequela* femminile nei Vangeli non ha condotto ad una consapevole "rivoluzione femminile", anzi si è attivato un "processo di esclusione" che ha profondamente influenzato la trasmissione della memoria delle donne e, di conseguenza, la loro funzione culturale, sociale e religiosa, ma anche giuridica⁵. Con l'allontanamento della Parusia che, dopo la morte di Gesù, si riteneva imminente e la redazione del Nuovo Testamento nella seconda metà del I secolo, il ruolo delle donne è sempre più sfumato, delegittimato nella sua individualità e connotato da una identità plurima, proteiforme, indistinta.

Ci sono eccezioni, ad esempio Maria di Magdala. In primo luogo non è indicata come "moglie di", "figlia di", "sorella di", "madre di", ma con nome e cognome toponomastico; nei Vangeli apocrifi è la discepola amata da Gesù (*Vangelo secondo Maria* e *Vangelo di Filippo*); dai Padri della Chiesa è definita «apostola degli apostoli»; a lei – presente alla crocefissione, alla sepoltura e alla Resurrezione – spetta il primato della testimonianza apostolica (Gv 20, 1-18). Questo ruolo – indiscutibilmente rilevante

⁴ Sul "silenzio sulle donne", si veda M. BENEDETTI, *Condannate al silenzio. Le eretiche medievali*, Milano 2017.

⁵ Sulla condizione giuridica femminile, si vedano G. MINNUCCI, *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico. I: Da Graziano a Ugucione da Pisa*, Milano 1989, e Id, *Processo e condizione femminile nella canonistica classica*, in *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, a cura di F. Liotta, Bologna 1999, pp. 128-182.

– subisce una trasformazione. Con il ridimensionamento dell’apostolato femminile, cambia anche il ruolo e l’identità di Maria di Magdala che la tradizione patristica attraverso Gregorio Magno associa alla peccatrice redenta: la Maddalena⁶. Il passaggio dalla predicazione apostolica itinerante ad una condotta morale peccaminosa non riguarderà soltanto Maria di Magdala *alias* Maddalena, ma caratterizzerà la trasmissione progressivamente stereotipa e squalificante di molte donne che cercano spazi di libertà: dalla predicatrice alla prostituta e poi alla strega e al sabba il “volo” è breve. Un processo di “memoria selettiva” porta dalla “rivoluzione” di Gesù all’“esclusione” di Paolo, o dello pseudo-Paolo al quale non solo sono attribuite le lettere più antifemminili, ma che trascura di segnalare la presenza di Maria di Magdala al momento della Resurrezione (1 Cor 15,5). Anche il passaggio dal *primato della testimonianza apostolica* al *silenzio dell’assenza* è breve: vent’anni circa (dal momento che Paolo scrive tra il 50 e il 58).

La positività del Vangelo e la Parola di Gesù affascina le donne che, proprio in relazione alla libertà delle origini, riprendono a più riprese ad andare per il mondo e a predicare, nonostante la tradizione patristico-teologica utilizzi le parole di Paolo («Mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit. Si quid autem volunt discere. Domi viros suos interrogent. Turpe est enim mulieri loqui in ecclesia» 1Cor. 14,34-35) e dello pseudo-Paolo («Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulierem non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio» 1Tim 2,12) per un processo di estromissione della parola femminile, e potremmo aggiungere di “codificazione del silenzio” con ricadute sulla quotidianità e effetti ripercussivi di lungo periodo, anche per la recezione nel *Decretum* di Graziano («La donna, benché dotta e santa, non presuma di insegnare agli uomini in una riunione»)⁷. Il ritorno al Vangelo, alla “rivoluzione mancata” della *sequela* femminile di Gesù, sollecita alcune donne – definite eretiche soltanto dagli uomini di Chiesa – ad affrontare i pericoli della vita *on the road* rivitalizzando la tradizione della predicazione apostolica femminile. Mi limiterò ad affrontare due casi: le donne valdesi

⁶ Su questi temi A. VALERIO, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma 2016, pp. 40-41, e in modo specifico M. PERRONI, C. SIMONELLI, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*, Roma 2016.

⁷ GRAZIANI *Decretum*, I, dist. XXIII, c. XXIX, in *Corpus iuris canonici*, a cura di A. FRIEDBERG, I, Leipzig 1879 (rist. anast. Graz 1959), col. 86.

(dal XII secolo ai primi decenni del XVI secolo) e le donne del gruppo degli Apostoli di Gherardo Segarelli e di Dolcino da Novara (tra XIII e XIV secolo).

1. *Apostole, «donnicciuole», «serors en Iesu»: le donne valdesi*

Valdo di Lione non parla di donne, se non per riferirsi alla moglie e alle figlie⁸. Queste ultime, dopo la sua conversione religiosa, entreranno nell'Ordine di Fontvraud: una scelta religiosa tradizionale nel solco del monachesimo. Nessun cenno nemmeno nel *Liber antiheresis* di Durando d'Oasca o nel resoconto dell'incontro di Bergamo del 1218. Ciononostante, la conversione religiosa di Valdo e il «rinnovarsi della missione apostolica» coinvolgerà ampiamente le donne. Quale ricezione tale ampio e nuovo fenomeno avrà negli scritti dei polemisti cattolici, gli unici che trasmettono informazioni? Le predicatrici itineranti valdesi vengono qualificate in modo uniforme: sono «donnicciuole cariche di peccati» («mulierculae oneratae peccatis»)⁹, un calco

⁸ G.G. MERLO, *Valdo. L'eretico di Lione*, Torino, Claudiana 2010, p. 41; in un contesto di lungo periodo si veda la vicenda di Valdo e dei valdesi in G.G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 2011², pp. 57-64, 83-92.

⁹ Questo tema è stato affrontato a partire G. GONNET, *La donna presso i movimenti pauperistico-evangelici*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi 1980, pp. 103-129 (ripreso e integrato in *La femme dans les mouvement paupéro-évangeliques du Bas Moyen Âge (notamment chez les vaudois)*, «Heresis», 22, 1994, pp. 27-41); sulle donne valdesi, ovvero sulle «misere donnicciuole» che predicavano, si veda G.G. MERLO, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino 1991, pp. 71-112; ritorna sul tema a più riprese B.M. 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 B.M. KIENZLE, P.J. WALKER, Berkeley-Los Angeles-London 1998, pp. 99-113; EAD., *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*, edited by A. FERRIERO, Leiden 1998, pp. 259-278; EAD., *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)*, «Heresies», 30, 1999, pp. 11-51; soprattutto sul XIV secolo, si veda P. BILLER, *The Waldenses, 1170-1530. Between a Religious Order and a Church*, Aldershot 2001, pp. 125-158; infine, sul lungo periodo, M.

neotestamentario dalla seconda lettera di Paolo a Timoteo (2 Tim, 3,6, ma in realtà dello pseudo-Paolo) che nulla ha a che vedere con una presunta dissolutezza e depravazione delle donne valdesi della fine del XII secolo, bensì con i “tempi pericolosi” che preannunciano i tempi finali («Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa» 2 Tim 3,1). Il filtro scritturale proietta le «donnicciuole» valdesi in un contesto escatologico¹⁰. È una modalità frequente di descrivere le donne. Ne derivano figure femminili fatte della stessa sostanza della cultura scolastica prodotta dal pensiero degli uomini riducendole a mera esistenza letteraria, o biblico-letteraria.

Da un punto di vista terminologico è utile ricordare come la realtà possa variare al cambio anche di una sola vocale: una trascrizione imprecisa del sermone sull'Apocalisse del monaco cisterciense Goffredo d'Auxerre indica la presenza di *apostolis* a Lione laddove, invece, il manoscritto riporta *apostolas*, ovvero donne predicatrici¹¹. Dalla *libertà* degli anni Settanta del XII secolo alla *clandestinità* degli anni Venti o Trenta del XIII secolo l'immagine femminile è veicolata attraverso due definizioni antitetiche: l'espressione «donnicciuole cariche di peccati» e il termine Apostole. A partire dagli anni Trenta del XIII secolo con la nascita e la diffusione dell'*officium fidei*, ossia del tribunale dell'inquisizione, si aggiunge una definizione registrata nelle testimonianze nei documenti notarili: il generico «donne valdesi» («mulieres valdenses»), anch'esso impenetrabile a qualsiasi tentativo di identificazione. Le figure femminili diventano ora stanziali, sebbene in stretto collegamento con i *magistri* ossia i predicatori itineranti. Tale incontro mostra una «reazione a catena del pensiero» che fa dell'eresia un «moto di cultura», secondo la bellissima intuizione di Gioachino Volpe, quando le donne spiegano in forme teologiche non complesse le loro posizioni e credenze religiose¹². Se delle «donnicciuole cariche di peccati» e delle Apostole, cioè delle predicatrici itineranti, ci giunge il silenzio, le «donne valdesi»

BENEDETTI, *La predicazione delle donne valdesi*, in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. CORSI, Roma 2004, pp. 135-158.

¹⁰ Assai ben analizzato in MERLO, *Identità valdesi*, pp. 93-112.

¹¹ GOFFREDO D'AUXERRE, *Super Apocalypsim*, edizione critica a cura di F. GASTALDELLI, Roma 1970, p. 179.

¹² M. BENEDETTI, “Qualche poco di farina papale”: *i Valdesi in chiesa*, in *Fedeli in chiesa*, «Quaderni di storia religiosa» 6 (1999), pp. 128-129.

(«mulieres valdenses»), invece, sono obbligate a parlare davanti al giudice dal vincolo del giuramento.

Si noti che nei processi *mai* compaiono le espressioni «donnicciuole cariche di peccati» (e nemmeno Apostole), utilizzate in ambito polemistico, ma non giudiziario. Si noti anche che nei processi Due e Trecenteschi non emergono figure femminili itineranti: le donne sono collocate in un contesto domestico di trasmissione di una fede e di accoglienza dei predicatori in incontri che comprendono familiari, parenti e amici stretti, selezionati e fidati. Come al tempo di Gesù, dopo una fase iniziale di predicazione pubblica, le donne impegnate nell'apostolato missionario sembrerebbero progressivamente scomparire.

Dalle prediatrici itineranti *on the road* passiamo ad una forma anomala di spostamento: il volo delle streghe. Va osservato che in origine lo stereotipo squalificante della strega non mostra connotati di deformazione dei tratti somatici del viso, come rappresentato dalla tradizione iconografica. Nella più antica immagine del volo di una strega finora conosciuta vediamo una donna 'normale', vestita in modo 'normale', ridente in volo a cavallo di un bastone, ma soprattutto è una *donna valdese*, come riporta una inequivocabile scritta sottostante: «des Vaudoises»¹³. Come sia all'improvviso emersa tale immagine stregonesca al femminile partendo da una tradizione di itineranza apostolica, non è possibile dire. Le *prediatrici itineranti* a margine di un codice contenente un componimento poetico intitolato *Champion des Dames* scritto dal prevosto di Losanna Martin Le Franc nel 1440 sono diventate *streghe volanti*. Il *Champion des Dames* è un testo di ampia circolazione, riprodotto in numerosi codici, in cui si trovano riferimenti generici a pratiche stregonesche e un'indicazione geografica precisa nella Vallouise in Delfinato, area di forte presenza valdese. Non è un componimento *contro* o *sui* valdesi, donne o uomini: è un poema cortese.

Ciononostante, in una copia trascritta nel 1451 nel monastero di Notre Dame di Arras a margine del poema troviamo una raffigurazione – fino ad allora – inconsueta. Ad Arras, nel ducato di Borgogna, nel corso di una prolungata campagna di repressione antieretica, compare anche un altro termine-spia *Vauderie* che, nell'evidente echeggiamento di *Valdesi*, diventerà il modo per indicare contesti stregoneschi. La cronaca della repressione avvenuta tra il 1459 e il 1461 si trova nei *Mémoires* di Jacques du Clerq, testimone oculare e consigliere di Filippo, duca di Borgogna, che narra dei

¹³ BENEDETTI, *Condannate al silenzio*, p. 15.

processi in cui i Valdesi sono accusati di stregoneria. Con ogni evidenza in Borgogna, il contesto era maturo e l'accusa è sferrata attraverso un sostantivo (*Vauderie*) e un'immagine (la strega)¹⁴. Come i polemisti cattolici del XII e XIII secolo *scrivevano* di donne, ma non le *descrivevano*, così nella metà del XV secolo sono *rappresentate* prima di essere *raccontate*. Un disegno sostituisce parole, veicola un contesto culturalmente maturo e un immaginario saturo che *vede* donne – *des Vaudoises* – volare su una scopa e le ritrae a lato di un componimento poetico. Il metareale agisce autonomamente sulla realtà.

Spostiamoci ora alla fine del XV secolo per intercettare di nuovo alcuni segnali di predicazione. Bisogna accuratamente compulsare l'abbondante documentazione giudiziaria relativa alla crociata degli anni 1487-1488 contro i Valdesi del Delfinato, al di qua e al di là delle Alpi, conservata presso la Cambridge University Library, la Bibliothèque Nationale di Parigi e gli Archives Départementales de l'Isère. L'attenzione è puntata soprattutto sugli uomini, i predicatori itineranti, i barba o *magistri*, ma qualche informazione non ininfluente anche sulle donne predicatrici è presente. La deposizione di Francesco Guiot di Puy di Pragelato nell'alta valle del Chisone dell'ottobre del 1487 rivela che i predicatori itineranti avevano condotto sua sorella in "Puglia" con loro e, da quel momento, ne perdettero le tracce¹⁵. Nell'interrogatorio successivo Antonio, fratello di Francesco, conferma la perdita di una sorella trasferitasi in "Puglia" con i barba: da tre anni non avevano più contatti, ma un predicatore itinerante aveva riferito loro che stava bene di salute, non era sposata e viveva con i barba¹⁶.

¹⁴ F. MERCIER, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*, Rennes 2006; M. OSTORERO, J.-C. SCHMITT, *Le balai des sorcières. Note sur une illustration marginale du manuscrit Paris, Bnf, fr. 12476, f. 105v*, in *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des teste le plus anciens (1430 c. -1440 c.)*, réunis par M. OSTORERO, A. PARAVICINI BAGLIANI, K. UTZ TREMP, Lausanne 1999, pp. 502-513.

¹⁵ «Ipsi barbae conduserunt suam sororem apud Pulham cum eisdem et eam perdiderunt, quia numquam ipsam a post viderunt» (GRENOBLE, ARCHIVES DÉPARTEMENTALES DE L'ISÈRE, ms. B 4350, c. 187r).

¹⁶ «Item dixit quod perdiderunt unam eorum sororem et quod ipsi barbae eidem dixerunt quod ipsam eorum sororem conduserunt Pulhiam et a post audivit quod erat in Pulhia et sunt tres anni quibus nihil audivit, tamen dixit quod unus barba eidem dixit quod soror sua erat sana et dixit

Questa immagine apparentemente sgranata viene messa a fuoco se associata ad una lunga lista di *errores* dei Valdesi e ad un elenco di nomi di barba e di *mulieres*. Dagli *errores* ricaviamo che i laici «possunt confessiones audire et etiam mulieres»¹⁷, ma troviamo anche una lista di donne connotate da un generico *quaedam filia* – una “tale”, non meglio precisata, figlia – seguita dal patronimico. Introdotta dall’espressione «mulieres que sunt cum ipsis magistris in studio secte extra patriam» l’elenco così scorre: «Quaedam filia Crispini Frende, quedam filia Guliermi Gignoxi, quedam filia Guillermi de Bezoto, quedam filia Iohannis Parvi» e, infine, riporta solo un nome: «Olina filia Anthonini de Cecilia de Lucerna»¹⁸. Questa testimonianza, eccezionale per il contesto documentario, mostra una inaspettata presenza femminile: *mulieres* vivono con *magistri* in un momento di preparazione religiosa – e forse culturale («in studio») – «extra patriam» (dove *patria* assai ragionevolmente indica le tradizionali Valli valdesi). Se l’area di provenienza è la *patria* (Olina è della val Pellice), non individuabile è la residenza «extra patriam»¹⁹. La presenza di *mulieres* accanto a *magistri* non permette di definire se si tratti di forme stanziali di vita comunitaria oppure di itineranza apostolica. Si può soltanto precisare che una di loro – la figlia di «Giovanni Piccolo» («quedam filia Iohannis Parvi») – era figlia di un predicatore itinerante presente nella lista («Parvus Ianetus de Pellengiis» barba *in Villaro*, ossia Villar Perosa nella bassa val Chisone). La figlia del «piccolo Giannetto (o Giovanni Piccolo)» dei Pellenchi è figlia di un barba. Con lui e con altri *magistri* sta «extra patriam». Anche in questo caso si ripresenta un’immagine sgranata.

Il quadro si ricompone se analizziamo fonti interne al mondo valdese che permettono uno sguardo retrospettivo. Nel 1530 i barba George Morel di Freissinière nel Delfinato e il borgognone Pierre Masson vengono inviati dal sinodo di Mérimondol in

eidem quod non erat uxorata et stabat cum ipsis barbibus» (GRENOBLE, ARCHIVES DÉPARTEMENTALES DE L’ISÈRE, ms. B 4350, c. 188v).

¹⁷ TORINO, ARCHIVIO DI STATO, *Materie ecclesiastiche*, cat. 38, mazzo 1, c. 1r.

¹⁸ TORINO, ARCHIVIO DI STATO, *Materie ecclesiastiche*, cat. 38, mazzo 1, c. 2v.

¹⁹ È difficile precisare geograficamente l’espressione «extra patriam». Possiamo solo individuare un riscontro alla presenza femminile nel termine *consortes*, non necessariamente riferito ad una qualificata esperienza religiosa, bensì a persone che condividono una medesima condizione e che vivono insieme in un luogo non precisato imprecisato tra Beaujeu e Villefranche, presumibilmente nei monti del Beaujolais non lontano da Lione (M. BENEDETTI, *I margini dell’eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2014², p. 146).

Svizzera e in Germania per incontrare alcuni riformati e porre delle questioni (*petitions*) prima del loro passaggio alla Riforma protestante. Si è salvato un carteggio con Ecolampadio e Martin Bucero attualmente conservato presso la Trinity College Library di Dublino²⁰. In questo caso le donne sono definite *serors en Iesu*, «sorores in Christo», un'espressione utilizzata in contesti assai diversi nella storia del cristianesimo: per le donne valdesi, per Eloisa, per Chiara da Assisi e per le Apostole di Dolcino da Novara²¹. Di nuovo, compare un termine caratterizzante la predicazione femminile delle origini, ma utilizzato in modo diverso: «donnicciuole» («mulierculae»). Leggiamo nel carteggio che le donne partecipano al percorso formativo dei barba: coloro che sono 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, poi vengono condotti «in un certo luogo» dove vivono alcune «donnicciuole» che loro chiamano «sorelle» («sorores» o «serors en Iesu» in provenzale alpino)²².

Nel dialogo, prima orale e poi epistolare, tra barba valdesi e riformati, la risposta di Martin Bucero in relazione a coloro che definisce «*virgines cenobitae*» riporta il piano del discorso all'*esempio apostolico*, ma per rovesciarlo e sostituirlo con l'*esempio paolino*: «Perché allora non è da imitare ciò che è più perfetto cioè la consuetudine di Paolo e Barnaba che nessuna donna conducevano con loro?»²³. I barba sbaglierebbero a seguire gli apostoli che avevano donne con loro. Attraverso il filtro scritturale scorrono immagini di anonime – ma reali – prediatrici itineranti. Per i riformati queste «donnicciuole» itineranti non sono «cariche di peccati»: devono semplicemente rinunciare alla loro scelta religiosa e maritarsi. Il termine «donnicciuole» avrà ampia fortuna per indicare le donne non solo nel medioevo e nella prima età moderna. Il

²⁰ DUBLIN, TRINITY COLLEGE LIBRARY, ms. 259, trascritto parzialmente in V. VINAY, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati con documenti del dialogo fra "prima" e "seconda" Riforma*, Torino 1975.

²¹ M. BENEDETTI, *Margherita "la bella"?*, *La costruzione di un'immagine tra storia e letteratura*, «Studi medievali» L (2009), p. 114; è anche espressione con cui Abelardo si rivolge ad Eloisa (ABELARDO ED ELOISA, *Lettere*, a cura di N. CAPPELLETTI TRUCI, Torino 1979, pp. 142, 145).

²² VINAY, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, p. 38.

²³ VINAY, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*, p. 78.

diminutivo perderà il «carico di peccati» senza riuscire a nascondere un'inflexione semantica al negativo.

2. *Apostole con Gherardo Segarelli e Dolcino da Novara*

Spostiamoci a Parma intorno alla metà del XIII secolo dove ha inizio l'esperienza religiosa degli Apostoli di Gherardo Segarelli in seguito confluita nel gruppo il cui *rector* era Dolcino da Novara trasmessa rispettivamente dal frate Minore Salimbene de Adam e dal frate Predicatore e inquisitore Bernard Gui. Questi quattro uomini permettono di individuare alcuni riferimenti ad una esperienza religiosa femminile di tipo apostolico la cui prima occorrenza risale al 1269, quando il vescovo di Parma concede un'indulgenza di quaranta giorni a chi offra elemosine alle «sorelle degli Apostoli» («sorores dicte apostolorum») ²⁴, plausibilmente collegate a Gherardo, o ad una religiosità di cui si farà portavoce. Questa disposizione mostra l'atteggiamento dell'autorità vescovile nei confronti di coloro si autodefiniscono «Apostoli» o «Apostoli di Cristo» o «Poveri di Cristo» o anche «Minimi [di Cristo]» ²⁵, mentre le donne sono «sorores» al tempo di Gherardo Segarelli e «sorores in Christo» – la medesima espressione usate per le donne valdesi – successivamente con Dolcino da Novara. Non compare *mai* il termine *Apostolici* utilizzato in modo acritico – e pervasivo – dalla storiografia che deve essere definitivamente abbandonato a favore di Apostoli, come si dovrebbe utilizzare l'espressione “Apostole *con* Dolcino” (e non “Apostole *di* Dolcino”).

Fin dalle prime righe, frate Salimbene opera uno slittamento semantico. Coloro che definisce pseudo-Apostoli – un'espressione ricorrente anche nella *Practica inquisitionis* di Bernard Gui – sono «ribaldi, porcari, stolti, ignobili»: utilizzando il bagaglio culturale di uomo di Chiesa precisa che «dicono di essere *Apostoli*, e non lo

²⁴ R. ORIOLI, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano*, Roma 1988, p. 65. Sull'esperienza religiosa di Gherardo, si veda MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 109-116; per la messa a fuoco terminologica M. BENEDETTI, *Gherardo Segarelli*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, in corso di stampa.

²⁵ BERNARDI GUIDONIS *Practica inquisitionis hereretice pravitatis*, a cura di C. DOUAIS, Paris 1886, pp. 259, 260, 261, 263; *Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, I, a cura di L. PAOLINI, R. ORIOLI, Roma 1982, pp. 114, 115.

sono, sono invece la sinagoga di Satana»²⁶. Il rapporto tra predicazione itinerante – qui al maschile – e disordine sessuale rappresentato dalla «sinagoga di Satana» (Ap. 2, 8-9) è molto frequente nei processi inquisitoriali (di nuovo, e soprattutto, contro i valdesi quattrocenteschi), quando alla *condanna giudiziaria* si aggiunge la *condanna morale*. Si noti che non viene esplicitato in che cosa consista la cosiddetta sinagoga: semplicemente esiste. L'itineranza volante delle streghe dirette al sabba ha un diffuso antecedente proprio nella sinagoga che rimanda – anche nella trattazione di frate Salimbene – ad un clima escatologico. Il frate Minore usa due termini per descrivere le donne: *mulieres* (in quattro occorrenze di cui due mostrano la depravazione femminile) e *mulierculae* (utilizzato solo due volte)²⁷. Procedendo nell'illustrazione della sesta sciocchezza («*sexta stultitia*») compiuta dagli Apostoli che entrano nelle case per predicare, e vi sostano, commenta con la seconda lettera di Paolo a Timoteo: «Ce ne sono tra questi [uomini egoisti amanti più del piacere che di Dio] alcuni che si introducono nelle case e seducono donnicciuole cariche di peccati, agitate da passioni di ogni sorta, che sempre stanno ad imparare senza mai poter giungere alla conoscenza della verità» (2 Tim 3, 6-7)²⁸. È importante sottolineare che si tratta della medesima matrice scritturale utilizzata per definire il contesto dei predicatori valdesi delle origini da Alano da Lille²⁹.

Solo in un caso nella trattazione salimbeniana emerge una donna reale e identificabile: è Tripia, sorella di Guido Putagio da Parma, membro di una famiglia capitaneale e aspirante leader degli Apostoli. Definita semplicemente *mulier* (donna), Tripia si connota socialmente attraverso la descrizione del fratello in quest'unica occorrenza che non permette di aggiungere altro circa il suo coinvolgimento religioso nell'esperienza degli Apostoli³⁰. Per trovare prediatrici apostoliche dobbiamo inoltrarci nei processi inquisitoriali bolognesi del 1299-1310 quando «ragioni disciplinari» si

²⁶ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, a cura di G. SCALIA, I, Bari 1966, p. 369.

²⁷ SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, pp. 382-384, 389 (*mulieres*); pp. 371, 396 (*mulierculae*).

²⁸ «Et his enim sunt qui penetrant domus et captivas ducunt mulierculae oneratae peccatis que seducuntur variis desideriis, semper discentes et numquam ad scientiam veritatis pervenientes» (SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, p. 396).

²⁹ MERLO, *Identità valdesi*, pp. 103-104.

³⁰ SALIMBENE DE ADAM, *Chronica*, p. 391; su di lei si veda molto brevemente G. ANDENNA, *Il carisma negato: Gherardo Segarelli*, in *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, a cura di G. ANDENNA, M. BREISTENSTEIN, G. MELVILLE, Münster 2005, p. 427.

trasformano in «motivi dottrinali» e, quindi, in condanne giudiziarie. Emergono molte donne, coerentemente con gli sviluppi successivi in cui non sono marginalizzate, anzi con *soror* Margherita da Trento raggiungeranno i vertici della leadership apostolica.

Bartolomea da Piumazzo rappresenta un esempio di evoluzione di una scelta religiosa. In un primo momento, le testimonianze convergono in un contesto di accoglienza domestica, già al tempo della madre Guglielmina, quando – tra gli altri – riceve Alberto da Trento, uno dei membri del gruppo dirigente apostolico³¹. La presenza del nome di Bartolomea nelle liste di Apostoli che, solo nella parte finale, comprendono alcune donne e per lo più predicatrici, conferma il suo coinvolgimento attivo, ma anche la trasmissione di un protagonismo femminile a margine o, meglio, in coda. Ad una prima fase stanziale, ne segue una itinerante in cui *soror* Bartolomea e Bona, ragionevolmente la compagna con cui forma la coppia apostolica al femminile, sono individuate a Milano³², una città non privilegiata dall’itineranza apostolica. I rischi e la pericolosità della scelta *on the road* emergono con violenza: dopo esser stata individuata dagli inquisitori, interrogata e incarcerata, Bartolomea riesce a fuggire, ma mentre si trova con un’altra *soror* e altri tre Apostoli, viene rapita insieme alla compagna da due banditi che – sapendole ricercate dagli inquisitori – minacciano di consegnarle entro tre giorni qualora non fosse stato pagato un riscatto di 25 lire³³ e, ancor peggio, di farle stuprare da molti uomini: «deducerent ad eas homines multos qui struparent (*sic*) eas»³⁴. Il *lapsus calami* non attenua il dramma della realtà deturpata dal verbo *struparent* la cui violenza è drammaticamente concreta. L’episodio è riferito il 13 novembre 1304 da un notaio, Zappolino Ugoloto Rodulfi, a cui Bartolomea era riuscita a far giungere una richiesta d’aiuto. Insieme ad un’altra donna, Bonavisina Rolandi, il notaio si reca dai banditi, prende in consegna le donne con la promessa di dare il denaro³⁵. Infine, e per fortuna, saranno riscattate.

³¹ *Acta S. Officii Bononie*, p. 499. Sulla leadership apostolica, si legga M. BENEDETTI, *Intorno a frate Dolcino*, in «Una strana gioia di vivere». A Grado Giovanni Merlo, a cura di M. Benedetti, M.L. Betri, Milano 2010, pp. 145-165.

³² *Acta S. Officii Bononie*, p. 522.

³³ «Si non dabunt nobis XXV libras bononinorum, dabimus eas in manibus inquisitoris hinc ad tres dies» (*Acta S. Officii Bononie*, p. 535).

³⁴ *Acta S. Officii Bononie*, p. 534.

³⁵ *Acta S. Officii Bononie*, pp. 533-535.

A questo episodio drammatico – in cui emergono i pericoli concreti della vita *on the road* – se ne aggiunge un altro in cui finalmente si riesce a cogliere le parole delle predicatrici. Il 4 luglio (presumibilmente del 1304) *soror* Margherita Falchi, abitante nella cappella di Santa Caterina *de Sarragocia*, depone che, mentre raccoglieva le spighe di frumento rimaste sul campo dopo la mietitura («spigolando sive colligendi spicas»), incontra *soror* Ghislina che la conduce dalle *sorores* Bartolomea e Bona. Si noti come l'appellativo *soror* mostri tutta la sua ambiguità d'uso nell'indicare scelte religiose assai diverse³⁶. Le donne dialogano e su un punto *soror* Margherita Falchi viene corretta: non si deve dire «Si Deus me adiuvet» o «In fide Dey» o «In bonitate», bensì «Seguramente»³⁷ ad indicare una certezza che va oltre la fede. Ghislina la sollecita ad esprimersi sempre in quel modo assertivo. *Soror* Margherita conosceva le Apostole, la loro esperienza, le loro parole: conosceva anche i *fratres apostoli* – che definisce «sgarmigliati sive apostoli»³⁸ fornendo una bella immagine visiva di coloro che vanno spettinati per il mondo – perseguitati dai frati Predicatori-inquisitori. A questa affermazione, le altre donne replicano: «Beati illi qui persecuntur sive sunt descaçati propter amorem Dei»³⁹. Al riferimento esplicito alla persecuzione di Gesù si aggiunge altro. Coloro che sono definiti «sgarmigliati sive apostoli» sarebbero in contatto con un eremita a cui l'angelo di Dio faceva rivelazioni fatte pervenire agli Apostoli e alle loro *sorores*. Non sono rari i rapporti tra eremiti (uomini e donne), e Apostoli (uomini e donne)⁴⁰; eccezionale è invece la manifestazione anche a una donna dell'angelo di Dio («Angelus Domini»)⁴¹ ossia a *soror* Bartolomea da Piumazzo il cui ruolo con ogni evidenza era assai più rilevante di quanto non appaia dai frammenti di testimonianze di cui disponiamo.

Il 18 luglio 1300 frate Gherardo Segarelli viene messo al rogo a Parma. Il mese successivo frate Dolcino da Novara scrive una lettera a tutti i membri della “congregazione apostolica e spirituale”. Negli esiti dolciniani dell'esperienza apostolica

³⁶ Sulla vischiosità di tale terminologia che proietta la realtà religiosa femminile in un altro contesto, si veda BENEDETTI, *Condannate al silenzio*, pp. 27-36.

³⁷ *Acta S. Officii Bononie*, p. 455.

³⁸ *Acta S. Officii Bononie*, p. 455.

³⁹ *Acta S. Officii Bononie*, p. 455.

⁴⁰ M. Benedetti, *Frato Dolcino da Novara: sorores eretiche e sorores eremite*, in *Arbor Ramosa. Studi per Antonio Rigon da allievi amici colleghi*, a cura di L. Bertazzo, D. Gallo, R. Michetti, A. Tilatti, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, pp. 529-540.

⁴¹ *Acta S. Officii Bononie*, p. 456.

segarelliana emerge il protagonismo di una donna: *soror* Margherita da Trento. La crociata bandita da Clemente V nel 1307 ebbe una enorme eco anche nel consolidamento del mito della coppia composta da *frater* Dolcino da Novara e *soror* Margherita da Trento, predicatori itineranti in un clima di palingenesi spirituale proteso nell'attesa dei tempi nuovi: erano «nuovi Apostoli» o «Apostoli del Cristo», mentre le donne erano «sorelle in Cristo». Al vertice della scala delle rilevanze documentarie vanno poste due delle tre lettere scritte da frate Dolcino (nel 1300 e nel 1303), alcuni interrogatori inquisitoriali (bolognesi e trentini), un resoconto della crociata del 1307 (*l'Historia fratris Dulcini haeresiarchae*) e una descrizione della "setta" il cosiddetto *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*⁴², a cui si aggiunge il potente megafono dantesco e dei suoi commentatori⁴³.

Le lettere apostoliche scritte da Dolcino permettono di cogliere il suo ruolo, la leadership apostolica, l'identità del gruppo e, non ultimo, la presenza di una donna autorevole e carismatica. Nell'incipit della seconda lunga lettera del 1303, leggiamo che *frater* Dolcino è il *rector* (il capo) di una *congregatio spiritualis* composta da *fratres* e *sorores*. Occorre precisare che questi due termini non vanno usati nell'accezione di "frate" e "suora", bensì di "fratello" e "sorella" come conviene ad un'esperienza religiosa non riconosciuta e non istituzionalizzata. L'ambiguità della doppia possibilità di traduzione in italiano concorre a deformare una esperienza di vita apostolico itinerante (sorella) in scelta stanziale (suora). Accanto al *rector*, Dolcino si trova Margherita da Trento definita «la più cara di tutti» («dilectissima»)⁴⁴ ad indicare un legame speciale. Le due lettere sono giunte in forma riassunta nella famosa *Practica*

⁴² Riguardo alla tradizione storiografica, ancora referenziali per il rigore metodologico sono le ricostruzioni di Giovanni Miccoli e di Grado Giovanni Merlo (G. MICCOLI, *Note sulla fortuna di fra Dolcino*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 25, 1956, pp. 245-259, e G.G. MERLO, *Il problema di fra Dolcino negli ultimi vent'anni*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 72, 1974, pp. 701-708), a cui va aggiunta in modo complementare l'analisi di fonti e documenti e della loro tradizione conservativa, su cui M. BENEDETTI, *Frate Dolcino da Novara: un'avventura religiosa e documentaria*, in *Inquisizioni*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», ser. 5 1/2, 2009, pp. 339-362.

⁴³ Su cui M. BENEDETTI, *L'eretico: Dolcino*, in *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, in corso di stampa; sul contesto escatologico *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, a cura di W. BRANDES, F. SCHMIEDER, R. VOB, Berlin-Boston 2016

⁴⁴ BENEDETTI, *Margherita "la bella"?*, p. 108.

inquisitionis heretice pravitatis del noto inquisitore tolosano Bernard Gui, anche se, in realtà, non è chiaro se la definizione – «dilectissima» – sia di Dolcino o del sunteggiatore ed editore delle lettere (il frate inquisitore Bernard Gui o altri). Si noti che Bernardi Gui sente il bisogno di specificare che Margherita non era una malefica, cioè non era una strega, ma soltanto un' eretica («non tam malefica quam heretica»)⁴⁵.

Sappiamo che Gesù aveva un discepolo prediletto – Giovanni «colui che Gesù amava» («quem diligebat Iesus», Gv 13,23; 19, 26; 20, 2: 21, 7 e 20). Sappiamo che anche Maria di Magdala era la discepolo amata da Gesù, accanto a lui e con il gruppo itinerante che lo accompagnava fin dall'inizio della sua missione, tra le donne del suo seguito sempre nominata per prima, infine trasformata nella peccatrice Maddalena⁴⁶. Entrambi sono accanto a Gesù fino alla fine. Margherita detta “la bella” ha molte analogie con Maria di Magdala. Compagna (di vita religiosa) fedele a Dolcino fino all'estremo supplizio, nominata sempre per prima tra le donne della congregazione apostolica, non sfugge al destino umbratile di essere ricordata come la sua *amasia*: l'amante, la “bella” Margherita⁴⁷. Il passaggio dal *protagonismo* al *peccato* parrebbe inevitabile. Sempre Bernard Gui per primo concepisce e presenta tale scivolamento semantico: dal piano affettivo (*dilectissima*) a quello amoroso con la nuova definizione di amante (*amasia*). Margherita non sarebbe una strega, bensì ‘soltanto’ l'amante di Dolcino. Dalle fonti però traspare un altro tipo di amore: il vincolo di affetto di una sorellanza rispecchiata nell'amore di Gesù racchiusa nell'espressione «sorelle in Cristo» («sorores in Christo»), distintiva dell'esperienza femminile al fianco e al seguito di Dolcino⁴⁸. Ma c'è qualcosa di più rispetto alle predicatrici che, seppur in controtuce, si riescono ad intravedere e a mettere a fuoco per pochissimi fotogrammi documentari della loro esistenza itinerante nella testimonianza della parola del Cristo: Margherita è “la bella”, come la Maddalena acquisisce connotati di sublime sensualità. La bellezza prorompe nella vita *on the road*, nella libertà dell'esercizio della predicazione, nella quotidianità del pericolo, e non deve averla facilitata a Margherita “la bella”. Potremmo definire queste donne “sorelle di destino”, distinte per l'entusiasmo della predicazione, per l'omologazione squalificante che – in entrambi i casi – le condanna al silenzio.

⁴⁵ BENEDETTI, *Margherita “la bella”?*, p. 116.

⁴⁶ VALERIO, *Donne e Chiesa*, p. 40.

⁴⁷ BENEDETTI, *Margherita “la bella”?*, p. 113.

⁴⁸ BENEDETTI, *Margherita “la bella”?*, pp. 111-118.