

STUDI DI STORIA MEDIOEVALE  
E DI DIPLOMATICA

PUBBLICATI A CURA  
DELL'ISTITUTO DI STORIA MEDIOEVALE E MODERNA  
E DELL'ISTITUTO DI PALEOGRAFIA E DIPLOMATICA

10

CAPPELLI EDITORE

## Identità religiose tra le popolazioni delle Alpi occidentali nel basso medioevo

di GRADO G. MERLO

1. « De bonne heure, les montagnards piémontais, dauphinois, gens raisonnables et froids, sous le vent des glaciers, avaient commencé à repousser les symboles, les images, les croix, les mystères, toute la poésie chrétienne. Là, point de panthéisme comme en Allemagne, point d'illuminisme comme au Pays-Bas; pour bon sens, raison simple, solide et forte, sous forme populaire ». Così Jules Michelet scriveva a proposito dei valdesi alpini, per concludere che « le caractère de la réforme au XII<sup>e</sup> siècle fut le rationalisme dans les Alpes et sur la Rhône »<sup>1</sup>. Qualche anno dopo il vescovo Charvaz gli rispondeva negando che la *raison* stesse alla base delle posizioni eterodosse e che si potesse parlare di *rationalisme vaudois*: le posizioni eterodosse derivavano « de l'Écriture sainte elle-même indignement interprétée »<sup>2</sup>. La sensibilità empatica dello storico francese e gli intenti scientifico-controversistici del vescovo savoiaro proponevano, verso la metà dell'Ottocento, interpretazioni tanto suggestive da perpetuarsi nelle successive indagini eresiologiche. Si potrà obiettare all'uno certo determinismo geografico-ambientale, all'altro certo pregiudizio dogmatico-confessionale. Tuttavia non si può negare

---

Si riproduce, ampliato in alcune parti, il testo della relazione letta in Trento, il 4 ottobre 1987, nell'ambito del seminario di studi sul tema « Spazio alpino e aree di sutura nel sistema dei rapporti in Europa fra XI e XVII secolo », organizzato dal Gruppo interuniversitario per la storia dell'Europa mediterranea in collaborazione con l'Istituto trentino di cultura.

<sup>1</sup> J. MICHELET, *Histoire de France*, II, Paris 1876, pp. 253-255.

<sup>2</sup> [A. CHARVAZ], *Recherches historiques sur la véritable origine des vaudois et sur le caractère de leurs doctrines primitives*, Paris-Lyon 1836, p. 387 in nota. Dell'opera, comparsa anonima, fu curata da G. F. MURATORI una traduzione italiana: A. CHARVAZ, *Origine dei valdesi e caratteri delle primitive loro dottrine: ricerche istoriche*, Torino 1838.

che con loro si sia giunti a un punto nodale delle tematiche inerenti gruppi e movimenti ereticali del secondo medioevo e, in particolare, a una svolta negli studi sul valdismo<sup>3</sup>: studi che contemporaneamente un Muston riconduceva su strade antiche e apologetiche, risalenti alle posizioni nate sul finire del Seicento sotto l'egida del Léger<sup>4</sup>. Il Muston ripresentava il mito della tradizione valdese più antica di Valdesio e della verità evangelica nascosta nelle Alpi Cozie<sup>5</sup>.

Ecco dunque tre letture significative della vicenda valdese medievale: due che la collegano direttamente con lo spazio alpino; una che a questo spazio la sottrae, collocandola invece in un orizzonte meno peculiare. Esse saranno assunte come trama sottile, eppure forte, per itinerari problematici intorno al complesso tema dell'identità religiosa o, meglio, delle identità religiose presenti tra le popolazioni montane piemontesi nell'arco cronologico compreso tra il XII secolo e gli inizi del Cinquecento: muovendo sulla traccia di documenti in vario modo esemplari per le finalità proprie del presente contributo.

Un'ulteriore precisazione è qui necessaria per chiarire l'uso del termine *identità*, intorno al quale sono oggi assai vive le discussioni in campo filosofico, sociologico e psicologico: ne è testimonianza evidente la bella antologia curata da Loredana Sciolla<sup>6</sup>. Lungi da qualsiasi pretesa teoretica, con identità religiosa intendiamo riferirci a quelle connotazioni storicamente qualificanti talune esperienze religiose, appunto, rispetto ad altre, con riferimento a soggetti collettivi e individuali di area alpina: soggetti che vissero identità *offensive* e *difensive* — per usare concetti del Touraine<sup>7</sup> —, in ogni caso *altre* rispetto a identità conformistiche, o semplicemente compatibili con i quadri costituiti del potere e della società. Donde il privilegiamento della vicenda che di norma, e non sempre in modo corretto, è definita come

---

<sup>3</sup> La più completa trattazione intorno alla storiografia relativa ai valdesi medievali rimane quella di K.-V. SELGE, *Die Erforschung der mittelalterlichen Waldensergeschichte*, in « Theologische Rundschau », n.F., 33 (1968), pp. 281-343. Cfr. anche J. GONNET-A. MOLNÁR, *Les vaudois au moyen âge*, Torino 1974, pp. 7-18; G. GONNET, *Le interpretazioni tipiche del valdismo*, in « Protestantesimo », 29 (1974), pp. 65-91.

<sup>4</sup> Cfr. A. MUSTON, *Histoire des vaudois des vallées du Piémont et de leurs colonies depuis leurs origines jusqu'à nos jours*, Paris 1834. Cfr., sul Muston e sui suoi continuatori, F. COÏSSON, *Le interpretazioni tipiche del valdismo medioevale in Italia dopo l'emancipazione*, datt. (1969) presso la Biblioteca del Dipartimento di Storia, Torino, pp. 2-26; G. GONNET, *Note sulla storiografia valdese dei secoli XVI e XVII*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 10 (1974), pp. 335-366; Id., *Muston e Charvaz: una memorabile polemica sulle origini valdesi*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 161 (1987), pp. 3-18.

<sup>5</sup> Cfr. E. COMBA, *Histoire des vaudois. Introduction*, Paris-Florence 1898, pp. 75-118.

<sup>6</sup> *Identità. Processi di analisi in sociologia*, a cura di L. SCIOLLA, Torino, 1983.

<sup>7</sup> A. TOURAINE, *I due volti dell'identità*, in *Identità* cit., pp. 155-166.

« valdese », ovvero il privilegiamento di quelle manifestazioni « valdesi » delle Alpi occidentali che in un'Italia massicciamente cattolico-romana hanno rappresentato, quasi a modo di simbolo, l'unica possibilità autenticamente alternativa. Occorre però a questo punto intendersi. Si tratta, in primo luogo, di non irrigidire realtà assai articolate, complesse (usa attualmente dire), nient'affatto monolitiche. In altra sede ne ho sottolineato la pluralità di aspetti nel tempo e nello spazio — tempi e spazi prossimi o remoti —, parlando di valdismi, e non più di valdismo<sup>8</sup>. In secondo luogo, anche per quanto riguarda le popolazioni montane, non si deve ipotizzare un'uniformità che tale non è a un'osservazione attenta: processi di entificazione dell'*uomo* o degli *uomini delle montagne* possono, sul piano della scrittura di storia, produrre affreschi e ritratti impressionistici pur fascinosi, ma non si sa quanto fondati e resistenti a un'analisi positiva<sup>9</sup>. Da ultimo, l'identità religiosa può essere parte di una più ampia identità di una collettività o di un singolo, oppure con questa coincidere: è questione assai difficile da risolvere a livello empirico, in dipendenza dal tipo e dalla consistenza della documentazione utilizzabile. Documentazione che raramente proviene dai soggetti, ma che comunque consente l'indagine da un duplice, e opposto, punto di osservazione: dall'esterno, punto da cui si evidenzia soprattutto l'identità attribuita; ma anche dall'interno, punto da cui si coglie l'identità costruita e voluta.

2. Prendiamo le mosse, pertanto, da una prima testimonianza *esterna*, prodotta da un intellettuale di prim'ordine nell'Europa occidentale del XII secolo. Negli anni trenta di quel secolo Pietro il Venerabile, abate del prestigioso monastero di Cluny, scriveva all'arcivescovo di Embrun e ai vescovi di Gap e Die un'epistola molto preoccupata a causa del diffondersi dell'eresia

---

<sup>8</sup> G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino 1984, specialmente alle pp. 141-145. Ma cfr. anche GONNET, *Le interpretazioni* cit., p. 65 sg.; G. CRACCO, *Movimenti popolari, movimenti religiosi del medioevo*, in « Rivista di storia e letteratura religiosa », 23 (1987), p. 140.

<sup>9</sup> Importanti riflessioni nello stesso senso, sia pur da punti di vista diversi (rispettivamente geografico e artistico), hanno fatto durante il seminario trentino (ricordato prima delle presenti note) G. SCARAMELLINI, *Fra unità e varietà, continuità e fratture: percorsi di ricerca a proposito di storia del popolamento nel settore alpino*, e E. CASTELNUOVO, *Le Alpi nella storia dell'arte. Indagini e problemi*. Si pensi, per conto a quanto si può leggere in A. NIEDERER, *Mentalità e sensibilità*, in *Storia e civilizzazione delle Alpi. Destino umano*, a cura di P. GUICHONNET, Milano 1980 (trad. it. dell'ed. di Toulouse-Lausanne 1980), p. 142 sg.: « si è tentati di sostenere che la fede cattolica si adatta particolarmente alle varie forme alpine di esistenza », « i luoghi sacri rivestono un ruolo essenziale nella configurazione spirituale del cattolico, e in particolare del cattolico alpino » (!).

petrobrusiana<sup>10</sup>. La preoccupazione nasceva, tra l'altro, dai motivi espressi nelle seguenti parole:

« Anguis lubricus de regionibus vestris elapsus, immo vobis persequentibus expulsus, ad Narbonensem provinciam sese contulerit et (...) apud vos in desertis et villulis cum timore sibilabat, nunc in magnis conventibus et populosis urbibus audacter predicat »<sup>11</sup>.

Nata in regioni montane di popolamento scarso e disperso e di qui espulsa dalla sollecitudine repressiva dei presuli, l'eresia si era trasferita, amplificandosi, in aree di intensa urbanizzazione del Mezzogiorno di Francia. Il contrasto tra ambienti così diversi — *deserti et villulae e magni conventus et populosae urbes* — costituisce per l'abate di Cluny occasione per ulteriori riflessioni che contengono notazioni di segno antropologico:

« Putabam Alpes gelidas et perpetuis nivibus opertos scopulos incolis vestris barbariem invexisse et dissimilem terris omnibus terram dissimilem ceteris omnibus populum creavisse, itaque agrestis et indoctis hominum moribus peregrinum dogma facilius irrepsisse. Sed hanc opinionem meam ultima rapidi Rodani littora et circumiacens Tolose planicies ipsaque urbs vicinis populosior expurgat, que adversus falsum dogma tanto cautior esse debuit, quanto assiduitate frequentantium populorum et experientia multiplicium doctrinarum doctior esse potuit »<sup>12</sup>.

Ambienti diversi, si diceva, ai quali avrebbe dovuto corrispondere un atteggiamento culturale e religioso non meno diverso: da un lato, genti dissimili da tutte le altre, costrette in una situazione di isolamento dalle condizioni di vita tra montagne gelide e perennemente nevose, e a causa della propria arretratezza culturale più facilmente disponibili a cadere nei lacci di un *peregrinum dogma*; d'altro lato, popolazioni urbane aduse al contatto con uomini

---

<sup>10</sup> Sull'eresia di Pietro di Bruis, ricostruita essenzialmente sulla base del testo di Pietro il Venerabile, cfr. R. MANSELLI, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1953, pp. 25-43; J. FEARNs, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, in « Archiv für Kulturgeschichte », 48 (1966), pp. 311-355; J. CHATILLON, *Pierre le Vénéral et les Péto-brusiens*, in *Pierre Abélar - Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1975, pp. 165-176; MERLO, *Valdesi e valdismi cit.*, pp. 31-36; J. P. TORRELL, D. BOUTHILLIER, *Pierre le Vénéral et sa vision du monde*, I: *Sa vie - Son oeuvre. L'homme et le démon*, Leuven 1986, pp. 162-171.

<sup>11</sup> PETRI VENERABILIS *Contra Petrobrusianos hereticos*, a cura di J. FEARNs, Turnholt 1968, p. 10 (Corpus Christianorum - Continuatio mediaevalis, X).

<sup>12</sup> *Ibid.* Sul rapporto tra cultura cluniacense e paesaggio alpino e sulle sue evoluzioni cfr. G. CANTARELLA, *I cluniacensi e le Alpi*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*. Atti del XXXIV Congresso storico subalpino (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino 1988.

e idee d'ogni parte, la cui adesione al *falsum dogma* risulta tanto più sorprendente.

Il pensiero di Pietro il Venerabile disegna dunque alcuni tratti di un'identità montanara nettamente contrapposta, e inferiore per qualità culturale, a un'identità urbana: anche se poi in merito alla fedeltà al verace messaggio cristiano le contrapposizioni sembravano venire meno. Ma c'è qualcosa di peculiare che dobbiamo rilevare e sottolineare: dalle montagne si è propagato alle città un messaggio eterodosso sorto dalla predicazione di un sacerdote delle Alpi, Pietro di Bruis, riuscito per vent'anni a sfuggire a quel rogo su cui finirà i suoi giorni<sup>13</sup>. Un messaggio eterodosso non particolarmente originale, all'apparenza persino elementare e teologicamente non raffinato, tuttavia tale da impegnare l'abate cluniacense in un'ampia confutazione: il che fa ritenere che proprio l'elementarità delle proposizioni dottrinali ne potessero rappresentare la forza<sup>14</sup>. Un'elementarità con traduzioni radicali e, persino, violente nella prassi, per lo meno a stare a quanto riferisce l'abate di Cluny. Pietro il Venerabile ricorda ai vescovi delle « provincia Septimanie seu Alpium maritimarum » che

« In partibus vestris populi rebaptizati, ecclesie prophanate, altaria suffossa, cruces succense, die ipso passionis Dominice publice carnes comeste, sacerdotes flagellati, monachi incarcerati et ad ducendas uxores terroribus sunt ac tormentis compulsi »<sup>15</sup>.

Non è dato di sapere se questi fatti denunciati siano effettivamente accaduti o se, piuttosto, essi siano un connotato necessario del comportamento di individui che agiscono, secondo l'abate, irrazionalmente:

« Non homo sed bestia dici possit, quisquis auctoritati vel rationi non cedit »<sup>16</sup>.

La negazione ereticale dell'*auctoritas* e dalla *ratio* sembra fecondamente incontrarsi con la *barbaries* degli abitanti delle Alpi occidentali del versante francese: i quali nelle dottrine eterodosse avrebbero trovato — diciamo noi — un'identità di tipo offensivo, aggressivo, capace di dare vita e senso all'azione collettiva. Nessuna razionalità, dunque, ma soltanto una interpre-

---

<sup>13</sup> Sulla data dell'avvenimento le opinioni degli storici divergono: cfr. MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., p. 32 sg.

<sup>14</sup> PETRI VENERABILIS *Contra Petrobrusianos* cit., p. 10: « Et quidem doctis iam et eruditus in fide Christiana nostris temporibus magis contemptui habenda quam responsione digna heresis nefanda videretur, nisi et publica pericula et animarum dampna et pertinax erroris ipsius iam per viginti annos perseverantia non dissimulanda, sed increpanda, convincendam ac detestandam admonerent ».

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 9 sg.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 10.

tazione « distorta » — distorta ovviamente secondo l'eminente monaco cluniacense — del messaggio evangelico e scritturale? La domanda così formulata sembra convergere con la posizione, in precedenza illustrata, dello Charvaz, piuttosto che con quella del Michelet (un prelado ottocentesco potrebbe dissentire rispetto alla visione dell'abate del XII secolo?); però, se ci si spinge più in profondità, non si può sottacere l'esistenza di certa tensione razionale dell'eresia petrobrusiana, quando essa partecipa, come in generale il risveglio evangelico dei secoli XI e XII, del *rationabiliter vivere* l'Evangelo, ovvero chiede di « vivere secondo un coerente e semplice modello cristiano »<sup>17</sup>.

Si apre a questo punto il campo, immenso e fondamentale, relativo a caratteri e peculiarità della religiosità critica — ché tale può essere definita l'eresia<sup>18</sup> — e delle sue possibilità di essere recepita o rifiutata dalla cosiddetta cultura folklorica<sup>19</sup>. In proposito molto si è scritto più o meno di recente, alimentando un dibattito che ha visto « vecchi » e « nuovi » storici

---

<sup>17</sup> O. CAPITANI, *Storia dell'Italia medievale. 410-1216*, Bari 1986, p. 456. È noto che risale a R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari 1968 (1ª ed., 1951), pp. 225-227, l'idea che lo « sforzo di *rationabiliter vivere* la legge dell'Evangelo » rappresenti « il carattere fondamentale dell'eresia medievale ». Di recente, G. CRACCO, *Gli eretici nella « società cristiana » dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milano 1983, p. 366, ha formulato un'interpretazione diversissima: « Pietro di Bruis, che sembra il più dotto, si dava a inedite interpretazioni del Vangelo: per lui la croce era segno di tortura da esecrare, non uno strumento di salvezza da venerare; e quanto all'eucarestia, essa non esisterebbe: le parole di Cristo "Questo è il mio corpo" e "Questo è il mio sangue" ebbero efficacia sacramentale solo nell'ultima Cena, e mai più in seguito (come appare modesta, di fronte a questa, l'eresia di Berengario); quando poi propone la distruzione di tutti gli edifici sacri, perfino Pietro il Venerabile, di solito così cauto e comprensivo, gli dà chiaramente del pazzo: *omni auctoritate vel ratione destitutus*. Altro che eresia come espressione del *rationabiliter vivere*! Qui la *ratio*, il buon senso non c'entrano; neppure c'entra, a rigor di logica, se non come strumento polemico, il Vangelo; gli eretici si rivelano per quello che sono: uomini aggressivi, pronti ad affermarsi più con la violenza sugli altri che con il sacrificio di sé, capaci di trarre dal Vangelo (a prescindere da un'analisi attenta) alcune idee forti ma rozze, come quella del riscatto della fede dalla Chiesa, intesa quale pura macchina di dominio ». Il pur suggestivo discorso del Cracco, mi sembra, non tiene nel dovuto conto natura e caratteri propri della fonte da cui attingiamo le informazioni: l'opera di Pietro il Venerabile è costruita tutta contro l'irrazionalità delle dottrine di Pietro di Bruis. Inoltre, credo che essa muova da una premessa discutibile, e cioè che il *rationabiliter vivere*, in quanto ricerca di una religiosità adeguata al modello, sia proprio di uomini necessariamente non aggressivi, raffinati e umili dal punto di vista intellettuale e morale. Tali obiezioni sono soltanto rapide osservazioni a proposito di un saggio che andrà analizzato puntualmente in altra sede in relazione ai suoi intendimenti interpretativi complessivi e alle coerenti, per quanto opinabili, posizioni assunte su eretici ed eresie dei secoli XI e XII.

<sup>18</sup> Cfr. G.G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino 1977, p. 52 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63 sgg.; *Id.*, *Valdesi e valdismi cit.*, pp. 75 sgg., 95 sgg., 121 sgg.

impegnati in uno sforzo più definitorio che analitico<sup>20</sup>. Scarsa attenzione, se non andiamo errati, è stata posta sul tema delle relazioni tra cultura folklorica e intellettuali rustici e popolari<sup>21</sup>, coloro che nelle comunità o nei gruppi subalterni contribuiscono a produrre consapevolezze, ovvero identità, complessive o parziali, non conformiste<sup>22</sup>. Tale contributo può provenire dall'esterno, per esempio, attraverso l'opera di predicatori itineranti, oppure sorgere dall'interno stesso di comunità e gruppi quando essi siano sufficientemente strutturati — il riferimento ai barba valdesi del basso medioevo è d'obbligo<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr., quale esempio macroscopico in tal senso, M. LAUWERS, « *Religion populaire* », *culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge*, in « *Revue d'histoire ecclésiastique* », LXXXII (1987), pp. 221-258. Di carattere empirico invece le ricerche di E. DELARUELLE, *La piété populaire au moyen âge*, Torino 1975; R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel medioevo*, Roma 1985 (ed. it. di *La religione populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris 1975). Un buon orientamento per un primo approccio al problema è l'antologia *La religiosità popolare nel medioevo*, a cura di R. MANSELLI, Bologna 1983. Ancora fondamentali mi paiono W. L. WARKEFIELD, *Some Unorthodox Popular Idea of the Thirteenth Century*, in « *Mediaevalia et Humanistica* », n.s., 4 (1973), pp. 25-35; M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1974 (Einaudi Reprints, 6), p. 488 sgg.; C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976; E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris 1975 (su cui cfr. G. SERGI - G. FILORAMO - G.G. MERLO - A. PETRUCCI, *Storia totale fra ricerca e divulgazione: il « Montaillou » di Le Roy Ladurie*, in « *Quaderni storici* », 14, 1979, pp. 205-227).

<sup>21</sup> Per i predicatori eretici come intellettuali rustici cfr. MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., pp. 41 sgg., 157. La figura dell'intellettuale eretico non è presa in considerazione nel pur importante contributo di C. GALLINI, *Forme di trasmissione orale e scritta nella religione popolare*, in « *Ricerche di storia sociale e religiosa* », n.s., VI/11 (1977), p. 1025, quando avanza l'interessante distinzione tra intellettuali « ingaggiati a tempo pieno » e intellettuali « artigiani ».

<sup>22</sup> Si tratta, certo, di intellettuali che non rientrano nelle delimitazioni concettuali così acutamente precisate da G. TABACCO, *Gli intellettuali del medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 7-46, e specialmente alle pp. 7-11. Tuttavia, non si può sottacere il fatto che i predicatori itineranti, o i barba, propongano una *parola* che è religiosa ed etica, destinata cioè a influire e orientare l'orizzonte dei valori e dei comportamenti di individui e gruppi.

<sup>23</sup> Le migliori trattazioni al riguardo sono di G. AUDISIO, *Les barbes vaudois - XVe et XVIe siècles*, in « *Bollettino della Società di studi valdesi* », num. 139 (1976), pp. 65-75; ID., *Une organisation ecclésiastique clandestine: les barbes vaudois*, in *Histoire et clandestinité du moyen âge à la première guerre mondiale*, Albi 1979, pp. 75-88; ID., *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560)*, Gap 1984, p. 226 sgg. Non comprende invece il ruolo centrale dei barba nelle comunità valdesi tardomedievali E. CAMERON, *The Reformation of the Heretics. The Waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford 1984, sia per una carente analisi delle fonti, sia per una non sempre adeguata esegesi delle stesse: cfr. G. GONNET, *Sulla cosiddetta « protestantizzazione » dei valdesi alpini*, in « *Bollettino della Società di studi valdesi* », num. 157 (1985), pp. 51-58;



Allo stato attuale delle conoscenze, sembra che Pietro di Bruis rientri nel primo tipo di intellettuale (intellettuale *esterno*): sia, cioè, un predicatore itinerante non radicato in precise realtà socio-culturali, tuttavia capace di annunciare un messaggio religioso aggressivo e recepibile in aree e ambienti diversi, dalle isolate montagne alle urbanizzate pianure del Mezzogiorno di Francia. Un messaggio che sembrava costruito per menti semplici di uomini marginali, trova ascolto anche in ambienti culturalmente assai avanzati. Quali erano i suoi punti forti? Il messaggio, è noto, si sostanziava della « contestazione radicale della funzione intermediatrice della gerarchia ecclesiastica, della natura carismatica del suo potere »<sup>24</sup>:

« Quartum capitulum non solum veritatem corporis et sanguinis Domini cotidie et continue per sacramentum in ecclesia oblatum negat, sed omnino illud nichil esse neque Deo offerri debere, decernit »<sup>25</sup>.

Esso tendeva a una piena responsabilizzazione di ogni cristiano nel suo rapporto con Dio<sup>26</sup>:

« Non aliena fides sed propria cum baptisate salvat (...). Eque in taberna et in ecclesia, in foro et in templo, ante altare vel ante stabulum, invocatus Deus audit et eos qui meretur exaudit (...). Sacrificia, orationes, elemosinas et reliqua bona pro defunctis fidelibus a vivis fidelibus facta deridet, nec aliquem mortuorum vel in modico posse iuvare affirmat »<sup>27</sup>.

Siffatta piattaforma — con l'aggiunta della polemica contro il culto della croce e contro l'uso liturgico di canto e musica<sup>28</sup> — presenta parecchi elementi, per dir così, dottrinali che dureranno nel tempo e che saranno spesso assunti da inquisitori e polemisti cattolico-romani per individuare la *secta Valdensium*<sup>29</sup>: elementi che suggeriranno pure al Michelet l'immagine con-

---

P. BILLER, *The Oral and the Written: the Case of the Alpine Waldensians*, in « Bulletin of the Society for Renaissance Studies », 4 (1986), pp. 19-28; G. G. MERLO, in « Bollettino storico-bibliografico subalpino », 84 (1986), p. 285 sg. Si veda pure il dialogo a due voci di G. AUDISIO - E. CAMERON, *Les vaudois des Alpes. Débat sur un ouvrage récent*, in « Revue de l'histoire des religions », 203 (1986), pp. 395-409.

<sup>24</sup> CAPITANI, *Storia dell'Italia* cit., p. 457.

<sup>25</sup> PETRI VENERABILIS *Contra Petrobrusianos* cit., p. 5.

<sup>26</sup> Cfr. MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., pp. 31-36.

<sup>27</sup> PETRI VENERABILIS *Contra Petrobrusianos* cit., p. 4 sg.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>29</sup> Se ne veda un'esposizione in G. GONNET, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967 (la consultazione è agevolata da un ampio indice tematico). Il lavoro pionieristico del Gonnet necessita di profonde revisioni sia perché basato su un impianto prettamente descrittivo, sia perché nel frattempo molte fonti sono state edite o riedite e molti studi hanno consentito di precisare e approfondire argomenti prima oscuri o noti in modo superficiale: cfr. G. G. MERLO, *Momenti di storia e storiografia valdese*, di prossima pubblicazione in « Rivista storica italiana ».

cettuale di un « razionalismo valdese » e che faranno pensare a una tradizione valdese alpina anteriore a Valdesio — da alcuni fatta risalire a Pietro di Bruis, da altri addirittura sin all'età apostolica<sup>30</sup>.

3. In verità, l'idea forte della *vita apostolica* alimenta e guida gran parte del movimento religioso fin dal XII secolo<sup>31</sup>. Il passaggio da una dimensione strettamente neotestamentario-ecclesiologica a una mitica della tradizione apostolica si giustifica nel momento in cui cessa ogni possibilità di confronto tra modi diversi di interpretare e vivere il cristianesimo e nel momento in cui il dissenso religioso, costretto violentemente alla clandestinità<sup>32</sup>, fonda la propria legittimità evangelica attraverso l'elaborazione di una tradizione peculiare manifestata in forma di leggenda. Vediamone una espressione assai significativa. Il 14 febbraio 1335, nel castello di Giaveno, Peroneta soprannominata Bruna, alla domanda dell'inquisitore domenicano Alberto de Castellario, di precisare i contenuti della predicazione dei valdesi nella piccola val Sangone (a occidente di Torino), così rispondeva:

« Omne iuramentum est peccatum mortalem, hoc prolantes per duas actiritates Salamonis, quarum una dicit sic *Os tuum non assuestras iurationi* [Eccl. 23, 9], alia dicit sic *Vir multum iurans replebitur iniquitate* [Eccl. 23, 12]; et quod in alia vita non sunt nisi due vie, scilicet via paradisi et via inferni, quia purgatorium non est nisi in hoc mondo.

Dicit etiam quod, quando Christus ascendit in celum, relinquit XII apo-

---

<sup>30</sup> Cfr. MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., p. 30 sg.

<sup>31</sup> Cfr. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel medioevo*, Bologna 1980 (1<sup>a</sup> ed., Berlin 1935), p. 35 sgg. Si veda anche M. H. VICAIRE, *L'imitation des apôtres. Moines, chanoines, mendiants (IV<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1963: su cui le opportune osservazioni di G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Firenze 1966, p. 228. Un particolare aspetto dell'imitazione apostolica è affrontato da R. RUSCONI, « *Forma apostolorum* »: *l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi e italiani dei secoli XII e XIII*, in « *Cristianesimo nella storia* », 6 (1985), p. 513 sgg.

<sup>32</sup> L'opera classica sugli inizi della repressione antieretica rimane H. MAISONNEUVE, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, Paris 1960<sup>2</sup>; ma vorrei anche ricordare per la loro importanza R. MANSELLI, *De la « persuasio » à la « coercitio »*, in *Le credo, la morale et l'inquisition*, Toulouse 1971 (Cahiers de Fanjeaux, 6), pp. 175-195; O. CAPITANI, *Legislazione antieretica e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, in « *Bollettino della Società di studi valdesi* », num. 140 (1976), pp. 31-53; K.-V. SELGE, *Die Ketzerpolitik Friedrichs II.*, in *Stupor mundi*, Darmstadt 1982, pp. 449-493; L. KOLMER, *Ad capiendas vulpes. Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens*, Bonn 1982; P. SEGL, *Ketzer in Österreich. Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert*, Paderbon-München-Wien-Zürich 1984.

stolos in mondo qui eius fidem predicarent. Quorum quatuor retinuerunt eius libros, alii vero octo iverunt ad faciendum ortos et cum aliis libris cantabant et nullus eos intelligebat. Alii autem IIII cantabant in libris Christi et omnes eos intelligebant. Quod audientes illi VIII fuerunt forciores et expulerunt illos IIII de ecclesia. Et cum ipsi IIII ivissent ad plateam et ibi cantarent, alii VIII fuerunt forciores et eiecerunt eos de platea. Et tunc illi IIII ceperunt ire occulte et de nocte. Et addebant supradicti Valdenses: Nos tenemus viam illorum IIII quibus remanserunt libri Christi. Sacerdotes vero et clerici secuntur viam aliorum VIII qui volebant tenere viam grossam »<sup>33</sup>.

Un'accentuata coscienza di sé, della propria fede verace, della propria identità evangelica, si manifesta in modo netto in questo mito, o leggenda, delle origini apostoliche: identità che non è di una popolazione, ma di predicatori itineranti originari delle valli Pellice e Chisone e delle corrispondenti regioni dell'opposto versante alpino, identità di intellettuali rustici per eccellenza. Tra essi si segnala quel Martino Pastre, originario di Bobbio Pellice, che in una bolla di Giovanni XXII del 1332 è qualificato come « generalis predicator » dell'eresia nel Piemonte occidentale e che eppure non sapeva leggere (lo apprendiamo da altra fonte)<sup>34</sup>. Non sapeva leggere, ma annunciava il Vangelo ed esercitava il ministero della confessione: non diversamente dagli altri non numerosi, però attivi *seygnores* valdesi. Valdesi?

Invero, i predicatori non attribuiscono a se stessi tale denominazione: sono *Valdenses* per gli inquisitori e per il clero<sup>35</sup>. Per contro, essi si autodefiniscono con termini o espressioni che confermano l'alto grado di consapevolezza della fede professata e della missione assunta: *illi de fide nova, bone gentes, boni homines quia non mentiuntur neque iurant, gentes de recognoscencia tenentes legem apostolorum, populus apostolorum et gentes de recognoscencia, pauperes Christi et tenentes viam veritatis, boni homines* (che tengono *viam rectam iuxta Evangelia et Divinas Scripturas*, oppure *legem Dei et apostolorum*, oppure *legem et viam salvacionis quam Christus tenebat*)<sup>36</sup>. Essi svolgevano perciò una funzione « mediatrice » concorrente con quella delle gerarchie ecclesiastiche e del clero in cura d'anime: funzione che non derivava da alcuna delega carismatica, bensì da una scelta di vita e dai

<sup>33</sup> MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., p. 220; M. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jahrhundert*, Berlin-New York 1981, p. 87 sg. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 51).

<sup>34</sup> MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., p. 41 sgg.; SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum* cit., p. 79 sgg.

<sup>35</sup> MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., p. 163 sgg.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 163 sgg. Sull'espressione « gentes de recognoscencia » cfr. SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum* cit., p. 86 sg., nota 53.

comportamenti fedeli all'Evangelo, nella convinzione che Dio riconosce coloro che fanno la sua volontà: pur in un contesto che vedeva una chiesa dominante e infedele costringere gli autentici seguaci del Cristo alla clandestinità e alla simulazione di atteggiamenti religiosi conformistici:

« Clerici persequabantur eos et ideo non audebant ire publice propter clericos qui eos persequabantur, sed ibant occulte sicut Christus »<sup>37</sup>.

Come c'era stato un tempo in cui lo stesso Cristo era perseguitato e agiva di nascosto, così era allora nuovamente tempo di persecuzione per i suoi fedeli settatori:

« Illi de eorum secta debent ire ad ecclesiam ad eorum excusacionem ne alie gentes propenderent ipsos esse de secta Valdensium »<sup>38</sup>.

Le concrete ragioni di sopravvivenza si caricano di motivazioni teoriche, inaugurando un costume simulatorio e dissimulatorio che si diffonderà sempre più e che durerà fin al Cinquecento, subendo le severe critiche dei nuovi riformatori<sup>39</sup>. Ne derivò una sorta di sdoppiamento di identità: una pubblica con le apparenze di conformismo, una nascosta di tipo ereticale. Come i predicatori itineranti costituivano una sorta di ordine religioso parallelo<sup>40</sup>, così la *fides* valdese si perpetuava in modo *underground* non escludendo la partecipazione ai riti della chiesa cattolico-romana e non impedendo ai fedeli di apparire in tutto simili ai fedeli cattolico-romani. Soltanto nella clandestinità predicatori valdesi e fedeli valdesi esprimevano i propri veri intendimenti, conservando quello che sempre più diveniva un prezioso patrimonio religioso da difendere, piuttosto che da diffondere, anche se con molta prudenza continuavano a essere esercitate forme di proselitismo.

Proprio a partire dai primi decenni del XIV secolo — è l'ipotesi cronologica più probabile — i predicatori itineranti delle Alpi Cozie contribuiscono al formarsi di un'identità religiosa prevalentemente difensiva, che non evolve nella fondazione di un'altra chiesa a causa delle difficili condizioni in

---

<sup>37</sup> MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., p. 24.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Cfr. V. VINAY, *Le confessioni di fede dei valdesi riformati*, Torino 1974, pp. 42 sgg., 52 sgg.; G. AUDISIO, *Il sentimento religioso dei valdesi della Provenza attraverso gli atti notarili. 1460-1520*, in « Quaderni storici », 14 (1979), pp. 450-469; G. G. MERLO, « Cura animarum » ed eretici, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (sec. XIII-XIV)*, I, Roma 1984, p. 552; G. G. MERLO, *I valdesi di Provenza nei secoli XV e XVI*, in « Studi storici », 26 (1985), pp. 921-927 (anche in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 158, 1986, pp. 57-64).

<sup>40</sup> Cfr., in particolare, P. BILLER, *Multum ieiunantes et se castigantes: Medieval Waldensian Ascetism*, in *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, a cura di W. J. SHEILS, Oxford 1985, p. 215 sgg. (Studies in Church History, 22), da integrare con MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., p. 45 sgg.

cui essi dovevano operare, ma fors'anche in dipendenza da una riflessione teologica ed ecclesiologica che non perviene a trarre tutte le conseguenze teoriche e pratiche. Quegli intellettuali rustici, certi di essere gli eredi della fede apostolica, riuscirono a mantenere viva una tradizione di autonomia religiosa, impadronendosi di una buona cultura di genere chiericale<sup>41</sup>. Non furono però in grado di produrre elaborazioni teoriche articolate e compiute, nonostante i contatti intrattenuti nel Quattrocento con il pensiero hussita<sup>42</sup>. Senza dubbio fra loro prevalse un universo soteriologico rispetto a un discorso ecclesiologico e teologico: essere i veraci seguaci del Cristo e dei suoi apostoli era sufficiente a garantire l'efficacia del messaggio di salvezza. Importante era che Dio li riconoscesse come tali e che fra loro tali si riconoscessero: perciò si elaborano le istituzioni della sopravvivenza, piuttosto che della manifestazione. Sarà Dio stesso a stabilire tempi e modi della rivelazione al mondo dei suoi testimoni. Tali linee si perpetueranno nel XV secolo: compito delle future ricerche sarà di pervenire a una conoscenza sicura delle connotazioni delle società alpine che riuscirono a mantenere l'equilibrio, alla apparenza assai precario, tra idee e comportamenti, per dir così, a due dimensioni, considerando che *l'eresia* mai diviene patrimonio folklorico: essa rimane

---

<sup>41</sup> La questione rinvia al più ampio problema della cosiddetta letteratura valdese, la cui caratterizzazione e la cui cronologia sono di difficile precisazione, anche se attualmente sono in corso studi assai importanti dai quali si attendono esiti significativi: cfr., oltre al classico E. MONTET, *Histoire littéraire des vaudois du Piémont*, Paris 1885, E. BALMAS, *Note su i lezionari e i sermoni valdesi*, in « Protestantesimo », 29 (1974), pp. 149-169; ID., *L'Oracion de Manasses del Cod. Ge 209*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », num. 145 (1979), pp. 3-19; M. DAL CORSO, *Su una fonte latina del poemetto « La Barca »*, ibid., pp. 21-34; L. BORGHI CEDRINI, *Interrogativi sul bestiario valdese*, ibid., pp. 35-43; E. BALMAS, *L'Adattamento valdese del « Pastore di Erma »*, ibid., num. 148 (1980), pp. 3-18; M. DAL CORSO, *In margine alla versione valdese del sacrificio dei Maccabei*, ibid., pp. 19-28; L. BORGHI CEDRINI, *Cultura « provenzale » e cultura « valdese » nei « Metra Ceneche » (« Versi di Seneca ») del ms. Dd XV 33 (Bibl. Univ. di Cambridge)*, Torino 1981; A. BRENON, *Survivances « cathares » dans les manuscrits vaudois du XV<sup>e</sup> siècle*, in *Effacement du catharisme? (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Toulouse 1985, pp. 135-156 (Cahiers de Fanjeaux, 20). Si vedano pure le recenti edizioni di testi « valdesi »: *Il Vergier de Cunsollacion e altri scritti (manoscritto Ge 209)*, a cura di A. DEGAN CHECCHINI, Torino 1979; *Vertuz e altri scritti (manoscritto Ge 206)*, a cura di M. DAL CORSO, L. BORGHI CEDRINI, Torino 1984; *Bestiario valdese*, a cura di A. M. RAUGERI, Firenze 1984; A. BRENON, « *Les tribulacions* », in « Heresis. Revue d'hérésologie médiévale », num. 1 (1983), pp. 25-31; num. 2 (1984), pp. 21-33; num. 3 (1984), pp. 35-43; num. 4 (1985), pp. 25-36; EAD., *Judici. Trois sermons vaudois sur le jugement dernier*, ibid., num. 9 (1987), pp. 14-32.

<sup>42</sup> Per i legami con l'hussitismo fondamentali sono le ricerche di A. MOLNÁR (sulla cui ampia produzione si vedano le indicazioni bibliografiche in GONNET-MOLNÁR, *Les vaudois cit.*, pp. 475-477), da cui ha preso le mosse R. CEGNA, del quale in particolare *Fede ed etica valdesi nel Quattrocento*, I: *Il « Libro espositivo » e il « Tesoro e luce della fede »*, Torino 1982 (e la bibliografia a p. 354 sg.).

pur sempre una scelta consapevole, tenuta in vita da individui reclutati all'interno del mondo montano e culturalmente preparati alla missione apostolica <sup>43</sup>.

4. Attraverso gli atti inquisitoriali di frate Alberto de Castellario del 1335 si presenta una realtà eterodossa quantitativamente piccola e qualitativamente connotata. A questo punto è doveroso chiedersi se sia possibile collegarla, per esempio, a quella emergente dal registro di Jacques Fournier — realtà di qualche anno anteriore —, in riferimento ai *valdesi* emigrati dal Viennese verso il Mezzogiorno di Francia <sup>44</sup>: i quali avevano ripercorso, dopo due secoli, grosso modo l'itinerario di Pietro di Bruis, sia pur in condizioni e secondo modalità molto diverse. Anche per questi *pauperes Christi*, montanari poveri, è rilevabile una forte consapevolezza della propria fede, benché mantengano un rapporto più disteso con l'istituzione ecclesiastica egemone. Montanari costretti a lasciare la propria terra *propter paupertatem suam*, che conservano il patrimonio della religiosità acquisita nei paesi di origine — come avverrà in proporzioni assai più vaste per gli uomini del Delfinato e delle montagne del Piemonte occidentale che si trasferiranno in Provenza nel Quattro-Cinquecento <sup>45</sup>. Orbene, esistono notevoli affinità tra la religiosità dei *pauperes Christi* del Viennese e quelli operanti in val Sangone. Per gli uni e per gli altri il nucleo della propria diversità è costituito dalla convinzione dell'illiceità del giuramento e dell'inesistenza del purgatorio: convinzione derivata dalla Scrittura e collocata su un più generale fondamento di fede secondo cui la legge di Dio è superiore a ogni cosa e tutti devono a essa obbedienza, indipendentemente dalla posizione gerarchica occupata e dai ministeri esercitati.

L'immagine dei *pauperes Christi* (per gli inquisitori *Valdenses*), ricavabile dagli stessi registri inquisitoriali tra gli anni venti e trenta del XIV secolo, non è deteriorata da qualsivoglia accenno a pratiche e riti orgiastici o magico-stregonici: nonostante che tali opinioni diffamanti e diffamatorie facessero parte del bagaglio polemistico degli apologeti cattolico-romani anche in riferimento ai valdesi. Il deterioramento incomincia ad apparire verso gli anni settanta dello stesso secolo e diverrà un robusto stereotipo <sup>46</sup>. Si assiste a una

---

<sup>43</sup> Cfr. G. G. MERLO, *Val Pragelato 1488. La crociata contro i valdesi: un episodio di una lunga storia*, Torre Pellice 1988, p. 45 sgg. (Monografie edite in occasione del XVII febbraio).

<sup>44</sup> Cfr. MERLO, *Valdesi e valdismi* cit., pp. 45-92; SCHNEIDER, *Europäisches Waldensertum* cit., pp. 42-55.

<sup>45</sup> Cfr. AUDISIO, *Les vaudois du Luberon* cit., pp. 99-147, 199-278.

<sup>46</sup> MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., pp. 63-74; ID., *Val Pragelato 1488* cit., pp. 18 sgg., 35 sgg.

specie di progressivo scivolamento verso il territorio dell'irrazionale e dell'emotivo con la metamorfosi di quello che era e rimaneva un dissenso evangelico-religioso. Tanto che Bernardino da Siena poteva pronunciare, in una predica del ciclo senese del 1427, le seguenti parole:

« Egli è anco in parte che vi si tiene questo maledetto ordine ch'io vi dirò, che la sera di notte si ragunano tutti uomini e donne in uno luogo e fanno uno brudetto di loro, e hanno uno lume, e quando lo' pare tempo di spegnerlo, lo spengono, e poi a chi s'abatte s'abatta, sia chi vuole. Ou! Ou! Odi maledizione che l'intra adosso! E sonne di queste tali genti qua in Piemonte, e sovi andati già cinque inquisitori per levar via questa maledizione, e quali so' stati morti da queste male genti. E più, che non si trova inquisitore che vi voglia andare per mettervi mano. E sai come si chiamano questi tali? Chiamansi quelli del barilotto. E questo nome si è perché eglino pigliarano uno tempo dell'anno uno fanciullino, e tanto il gittarano fra loro di mano in mano che elli si muore. Poi che è morto, ne fanno polvare, e mettono la polvare in uno barilotto, e danno poi bere di questo barilotto a ognuno. E questo fanno perché dicono che poi non possono manifestare niuna cosa che elli faccino. Noi aviamo uno frate del nostro Ordine, il quale fu di loro, e hamme detto ogni cosa, che tengono pure e più disonesti modi ch'io creda che si possino tenere »<sup>47</sup>.

Ecco dunque gli effetti devastanti del pentito di turno, si potrebbe dire; ma si tratterebbe di una soluzione parziale e in qualche modo semplicistica: perché, se si analizza il contenuto della predica, vi si trovano molteplici componenti di origine più o meno antica, miscelati all'evidente fine di impressionare l'uditorio, che sollecitano di approfondire il significato più complessivo del discorso e le sue conseguenze sull'identità valdese (benché qui il termine non compaia). È bene precisare subito che il riferimento finale al convertito serve soprattutto a dare maggiore credibilità e concretezza a fatti fantastici: è un artificio retorico. Il dotto Bernardino non abbisognava certo delle informazioni di un vero o presunto confratello transfuga per conoscere immagini che gli provenivano dai canali tradizionali della cultura chiericale<sup>48</sup>.

Ciò che colpisce immediatamente nel brano bernardiniano è il contrasto tra la puntuale descrizione delle modalità e del luogo di svolgimento dei riti (*qua in Piemonte*) e l'estrema genericità nell'indicazione dei soggetti (*uomini e donne, tali genti, male genti, quelli del barilotto*). A ben pensare,

---

<sup>47</sup> *Le prediche volgari di san Bernardino da Siena dette nella Piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII*, a cura di L. BANCHI, II, Siena 1884, p. 356 sg.

<sup>48</sup> È sufficiente il rinvio alle molte informazioni contenute in N. COHN, *Europe's Inner Demons*, London 1975.

però, i riferimenti fattuali e geografici sono molto meno precisi di quanto appaia a prima vista: il loro valore è tutto nel funzionare da *exemplum* prope deutico al messaggio etico-religioso che l'Osservante francescano intende imporre attraverso la predicazione<sup>49</sup>. Tuttavia, rimane il dato che, a rimorchio del contingente obiettivo di impressionare il pubblico degli ascoltatori, si trasmette l'idea mitica dell'esistenza di una *realità* turpe e spaventosa, collocata in una regione lontana (ma non troppo) infestata da *male genti* senza timore né di Dio, né degli uomini. Qualora si intenda affrontare il discorso bernardiniano in chiave di identità, si incontrano non pochi ostacoli a una definizione tipologica. Le *male genti* presentano al tempo stesso un'identità offensiva e una difensiva: perché, mentre si rinchiudono a modo di setta (*e questo fanno perché dicono che poi non possono manifestare niuna cosa che elli facciano*), agiscono sulla base della comune identità con finalità esemplificate come delittuose, sia interne (*eglino pigliaranno uno tempo dell'anno uno fanciullino, e tanto il gittaranno fra loro di mano in mano che elli si muore*), sia esterne (*e sovi andati già cinque inquisitori per levar via questa maledizione, e quali so' stati morti da queste male genti*). In ogni caso, siamo qui di fronte a un'identità attribuita che ne sottolinea l'aggressività. Siamo di fronte, non di meno, a un'identità generica, vaga: applicabile a qualsiasi nemico delle istituzioni ecclesiastiche cattolico-romane e della pacifica convivenza tra gli uomini, se non fosse per quell'indicazione geografica, *qua in Piemonte*. E proprio tale indicazione consente di inserire il documento bernardiniano in linea con la contemporanea tendenza della cultura chiericale e giuridica a collocare e, dunque, a scoprire (soprattutto, ma non solo) tra le Alpi occidentali i fenomeni stregonici.

Non interessa in questa sede entrare nel labirinto storiografico delle interpretazioni circa le origini della caccia alle streghe, su cui esistono recenti e validi interventi di Carlo Ginzburg ai quali rimando<sup>50</sup>. Interessa invece rilevare che dagli ultimi decenni del Trecento qualcosa muta nei confronti dell'universo dei *pauperes Christi* alpini: un universo ora connotato con pesanti tratti magico-stregonici, a cui si attribuiscono pure riti orgiastici e licen-

---

<sup>49</sup> Sulla predicazione bernardiniana si vedano gli studi raccolti in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Todi 1976 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XVI), e il bel saggio di C. DELCORNO, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, a cura di D. MAFFEI, P. NARDI, Siena 1982, pp. 419-449. Per una considerazione di lungo periodo su contenuti e tecniche della predicazione cfr. R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)*, in *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali* cit., pp. 951-985.

<sup>50</sup> Cfr., in particolare, C. GINZBURG, *Présomptions sur le sabbat*, in « *Annales. ESC* », 39 (1984), pp. 341-354; ID., *Le Alpi e le origini del sabbat*, in *La frontiera da stato a nazione. Il caso Piemonte*, a cura di C. OSSOLA, C. RAFFESTIN, M. RICCIARDI, Roma 1987, pp. 303-310.



ziosi<sup>51</sup>. Muta quell'universo? oppure cambiano gli uomini di cultura e le finalità complessive dell'azione repressiva nei confronti degli eretici? Credo che la seconda direzione sia quella giusta. Lo stesso termine di *valdese* subisce un ulteriore spostamento e ampliamento semantico: se esso in origine si applicava ai seguaci di Valdesio, divenendo poi sinonimo di eretico, dal secolo XV si estende a streghe e stregoni, a loro volta assimilati agli eretici<sup>52</sup>.

Insomma, perdurando nel tempo, i *pauperes Christi* alpini pagano a livello semiologico la più generale sconfitta delle chiese e dei gruppi ereticali del secondo medioevo<sup>53</sup>. La loro identità religiosa è dissolta dall'esterno e confusa tra le ombre minacciose dei nemici della chiesa e della società: tali nemici sono spessissimo individuati tra le regioni alpine occidentali. Come nel XII e XIII secolo le rigidità della cultura teologica e canonistica non avevano consentito, tra l'altro, di capire natura e limiti delle *eresie* contemporanee, lette con strumenti concettuali vecchi e inadeguati<sup>54</sup>, così fra Tre e Quattrocento gli intellettuali — quelli propriamente definibili come tali adottando le pregnanti delimitazioni di Giovanni Tabacco<sup>55</sup> — partoriscono il *monstrum* della stregoneria, razionalizzando e dando unità a un ammasso eterogeneo di credenze e immagini fantasmatiche, tradizioni giuridiche e teologiche, paure collettive e individuali<sup>56</sup>. Un orizzonte indistinto cela l'iden-

---

<sup>51</sup> Cfr. MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., pp. 63-74.

<sup>52</sup> Cfr., da diversi punti di vista, GONNET, MOLNÁR, *Les vaudois* cit., p. 264; E. BALMAS, *Il «Traité de vauderie» di Johannes Tinctor*, in «Protestantesimo», 34 (1979), pp. 1-26; G. GONNET, A. MOLNÁR, *A proposito di valdismo e stregoneria*, ibid., pp. 169-173; A. GONNET, *La «Vauderie d'Arras»*, in *I valdesi e l'Europa*, Torre Pellice 1982, pp. 99-113.

<sup>53</sup> Cfr. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 824: «In realtà il nesso tra i due fenomeni — eresia e stregoneria — non sta certamente in filiazioni o rapporti più o meno puntuali, ma piuttosto in quel chiudersi, con la vittoria cattolica, di un lungo ciclo di lotte durissime e di positive speranze, che se lasciò un pesante vuoto di prospettive globali nel corpo sociale trovò anche l'istituzione ecclesiastica profondamente segnata dall'usura di quel sanguinoso impegno ed insieme incapace di difendere la propria egemonia e la propria ragion d'essere se non ricorrendo a nuove forme di terrore e di repressione».

<sup>54</sup> Cfr. H. GRUNDMANN, «*Oportet et haereses esse*». *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1977, pp. 29-66 (il saggio era originariamente comparso in «Archiv für Kulturgeschichte», XLV, 1963, pp. 129-164).

<sup>55</sup> TABACCO, *Gli intellettuali del medioevo* cit., pp. 7-11.

<sup>56</sup> Utili introduzioni al fenomeno della stregoneria dal punto di vista storico: *La stregoneria in Europa*, a cura di M. ROMANELLO, Bologna 1975; F. CARDINI, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze 1979; ID., *La predicazione popolare alle origini della caccia alle streghe*, in *La strega, il teologo, lo scienziato*, a cura di M. CUCCU, P. A. ROSSI, Genova 1986, pp. 277-293. Sulla funzione di teologi e giuristi nella costruzione intellettuale di streghe e stregoni cfr. P. PARAVY, *A propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers*

tità religiosa dei *pauperes Christi*, a loro volta disposti a mimetizzarsi tra le popolazioni alpine. Eppure l'identità religiosa resiste, all'interno di un mondo montano assai mosso e nient'affatto uniforme: come si evince in modo esemplare dalla lettera inviata nel 1403 da Vincenzo Ferrer al ministro generale dei frati Predicatori<sup>57</sup>. Il resoconto della missione del domenicano attraverso le Alpi delfinali, savoiarde e piemontesi, mentre dimostra carenze pastorali delle istituzioni ecclesiastiche, mette in luce realtà religioso-culturali diverse ed eterogenee, dove c'è spazio persino per i culti solari. L'accento messo sulle *multe valles hereticorum tam Valdensium quam Gazariorum perversorum* riporta alla connotazione prevalentemente eterodossa di una vasta regione alpina nella quale forme di autonomia religiosa non avevano ceduto alla repressione ecclesiastica e al conformismo. Non si pensi però che si possa parlare di identità religiosa unitaria, se non per frammenti e arcipelaghi socio-geografici. E proprio su tali frammenti e arcipelaghi, andando al di là di stereotipi e miti, occorre approfondire, quando non intraprendere, la ricerca.

5. L'eco dell'immagine deteriorata dei valdesi alpini si ritrova ancora in pieno Cinquecento, dopo l'affermazione della Riforma tra quelle che verranno poi dette valli valdesi. Leggiamo alcune espressioni di Gerolamo Miolo, scritte nel 1587:

« Vero è ch'essi erano accusati di molti enormi crimi, come di fornicationi incestuose et di ribellione contra i superiori, et d'havere (come monstri) quatro ordini di denti et delle corna (come bestie) et simili altre cose. Ma tutto quello era pura e falsa calomnia come alla verità tali calomnie erano parimente imputate iniquamente da i pagani a i Christiani della primitiva Chiesa secondo che recita Tertuliano, Eusebio et altri historici antichi »<sup>58</sup>.

L'ingenua ma efficacissima rappresentazione del Miolo sintetizza assai bene gli effetti dello svilimento dell'immagine dei valdesi prodotta nel tardo medioevo e trasmessa alla prima età moderna: individui, come già nella ricordata predica bernardiniana, senza timore di alcuna legge divina e umana, perciò *bestie* dal volto diabolico. Il carattere infamante di tutto ciò viene

---

1436), in « Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age - Temps Modernes », 91 (1979), pp. 333-379.

<sup>57</sup> H. D. FAGES, *Notes et documents de l'histoire de S. Vincent Ferrer*, Paris-Louvain 1905, pp. 109-111. Sulla missione tra le Alpi del predicatore spagnolo cfr. R. RUSCONI, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande Scisma d'Occidente (1378-1417)*, Roma 1979, pp. 186, 219 sgg. (Studi storici, 115-118).

<sup>58</sup> G. MIOLO, *Historia brevis e vera de gl'affari de i valdesi delle valli*, a cura di E. BALMAS, Torino 1971, p. 97.

ricuperato e ribaltato dallo storico cinquecentesco attraverso l'equiparazione dei valdesi ai primi cristiani raffigurati in modo analogamente infamante dai *pagani*. Ma questa è soltanto una, la più recente, si direbbe, delle identità attribuite nel passato ai *Valdesi antiqui*: lo stesso termine di *valdese* è percepito come espressione polemica tra le molte destinate a coprire di discredito gli avversari del papato:

« Indi cominciò l'appellatione de i poveri di Lione et si chiamavano anco Valdesi, Lionisti, Insabatati, cioè ch'essi non osservavano ni sabato, ni feste, et di molti altri simili nomi accioché essi fossero resi detestabili »<sup>59</sup>.

In effetti, nel tardo Quattrocento e agli inizi del Cinquecento, le comunità eretiche delle Alpi Cozie, in coerenza con le proprie convinzioni evangeliche e in coincidenza forse con una fase di rinnovato spirito missionario, rifiutano in modo deciso e consapevole di essere definite valdesi: in quanto l'accettazione di tale denominazione sarebbe in qualche modo accettazione dell'ottica, e dunque del diritto d'ortodossia, della chiesa cattolico-romana. La loro convinzione di seguire l'autentica dottrina del Cristo li rende perfettamente ortodossi, non valdesi/eretici. « Noi, veri fedeli della val Chisone (...); noi seguiamo una dottrina perfettamente cristiana »: scrivono i « valdesi » di Mentoulles e di Usseaux ai capi della crociata che si sta per abbattere su di loro agli inizi della primavera del 1488<sup>60</sup>. « A tuit li nostres fidels et ama tant coma fraires en Iesu Christ »: suona l'intitolazione dell'epistola pastorale del barba Bartolomeo Tertiano, di incerta datazione ma sicuramente quattrocentesca<sup>61</sup>. Non diversamente il francescano Samuele di Cassine, nella sua operetta polemica *Victoria triumphale contra li errori de valdeisi*, edita a Cuneo nel 1510, sottolinea come i valdesi per prima cosa rifiutassero tale qualificazione e affermassero un'altra identità, di essere cioè i membri della vera chiesa del Cristo<sup>62</sup>. Non c'è dunque coincidenza di identità a seconda dei punti di vista: valdese vale eretico, in verità, per gli uni e per gli altri; perciò dagli uni è assunto in funzione polemistica e dagli altri è rifiutato per un processo di disconoscimento delle posizioni degli avversari. Sin a quando sarà rifiutato? Qui si apre la difficile questione dell'incontro e dell'adesione alla Riforma cinquecentesca: molte cose mutano nell'universo delle popolazioni montane delle Alpi Cozie<sup>63</sup>. Muta anche il rapporto con

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 84.

<sup>60</sup> MERLO, *Val Pragelato 1488* cit., p. 39 sg.

<sup>61</sup> Per il testo dell'epistola cfr. B. PAZÈ BEDA - P. PAZÈ, *Riforma e cattolicesimo in val Pragelato: 1555-1685*, Pinerolo 1975, p. 33-35. Per la datazione cfr. MERLO, *Val Pragelato 1488* cit., pp. 48-50.

<sup>62</sup> CEGNA, *Fede ed etica valdesi* cit., pp. 85-99.

<sup>63</sup> Cfr., oltre alle opere citate sopra alle note 23 e 39, G. GONNET, *Chanforan e la storiografia valdese (da Scipione Lentolo a Ernesto Comba, 1542-1932)*, in « Bollettino

il termine valdese, che implica un cambiamento nel rapporto col passato e nella coscienza di sé. Novità e tradizione sembrano fondersi nel concetto di « popolo valdese »: nel 1561 i riformati piemontesi si autodefiniranno « le peuple des vaudois habitans en Piedmont »<sup>64</sup>.

Senza dubbio con la Riforma i livelli di identità si fanno assai elevati e definiti; ma questa è altra storia rispetto alle anteriori vicende. Tuttavia queste vengono recuperate per dare uno specifico spessore diacronico alle novità e per delineare le peculiarità del mondo riformato alpino. Le Valli Valdesi diventano il luogo dove « è stata predicata la pura dottrina »<sup>65</sup>: la questione è ora di determinare tempi storici e rinvii genealogici in qualche modo sottratti al mito, ovvero formalizzando il mito sulla base della tradizione religiosa trasmessa « da padre a figliuolo »<sup>66</sup>. Insomma, il termine valdese subisce una metamorfosi decisiva perché a esso è strettamente connessa la conservazione della *pura dottrina*. Certo, per parecchi decenni tale metamorfosi non può essere data per acquisita: i *valdesi* dovranno imporre la loro identità evangelica persino ai riformatori, i quali non subito li avevano catalogati tra i « testimoni della verità » e, comunque, li avevano inizialmente più « strumentalizzati » che apprezzati<sup>67</sup>. D'altro canto, ciò che proveniva dal medioevo non godeva di buona fama presso i « moderni »<sup>68</sup>.

6. I valdesi, in negativo o in positivo, sono tali soprattutto nel confronto con i poteri costituiti ecclesiastici o laici, ovvero con le culture egemoniche, siano esse cattoliche o protestanti. Sarebbe assai interessante, al tempo stesso, sapere qualcosa circa il rapporto tra i montanari eretici e le popolazioni a

---

della Società di studi valdesi », num. 154 (1984), pp. 4-23; G. AUDISIO, *Chanforan 1532: quel changement?*, ibid., pp. 25-38. Ulteriori informazioni in MERLO, *Momenti di storia* cit.

<sup>64</sup> Cfr. ANONIMO, *Histoire mémorable de la guerre faite par le Duc de Savoye contre ses subjectz des Vallées (1561)*, a cura di E. BALMAS, V. DIENA, Torino 1972, p. 122.

<sup>65</sup> MIOLO, *Historia breve e vera* cit., p. 81.

<sup>66</sup> Ibid., pp. 79-81.

<sup>67</sup> Cfr. le utili indicazioni di E. BALMAS, *Introduzione*, in MIOLO, *Historia breve e vera* cit., pp. 48-50; E. BALMAS, *Introduzione*, in ANONIMO, *Histoire mémorable* cit., p. 20 sgg.; BALMAS, *Il « Traité de vauderie »* cit., pp. 24-26; ma tutto il problema andrà riconsiderato in rapporto col sorgere della storiografia valdese moderna, su cui per ora cfr. J.-F. GILMONT, *Aux origines de l'historiographie vaudoise du XVI<sup>e</sup> siècle: Jean Crespin, Etienne Noël et Scipione Lentolo*, in *I valdesi e l'Europa* cit., pp. 165-202 (ma il saggio è del 1972); GONNET, *Note sulla storiografia valdese* cit., pp. 335-366.

<sup>68</sup> Cfr. E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, Milano-Napoli 1970, p. 316 sgg.; G. FALCO, *La polemica sul medioevo*, Napoli 1988 (1<sup>a</sup> ed., Torino 1933), pp. 67-93.

essi vicine e lontane. Che cosa pensavano, nel corso del tempo, gli abitanti delle montagne e delle pianure intorno ai più o meno prossimi valdesi? Quali i caratteri della convivenza nelle comunità miste, anteriormente all'adesione alla Riforma? L'identità attribuita ai valdesi è per i fedeli cattolico-romani quella stessa diffusa dalla cultura clericale? Per rispondere a siffatto complesso di questioni si pone innanzitutto un problema di fonti. A quali documenti accedere? Il riferimento immediato è agli atti inquisitoriali e, più precisamente, a quelle carte che riportano le iniziali informazioni raccolte dagli inquisitori in apertura della loro missione, durante il cosiddetto *tempus gratiae*. Ma, se prendiamo, per esempio, il registro dell'inquisitore Alberto de Castellario del 1335, le indicazioni ricavabili suscitano una certa delusione. Le testimonianze appaiono scarse, coerenti con quanto l'inquisitore voleva sapere: qualcuno riferisce di riunioni clandestine, qualcuno di opinioni errate su purgatorio, giuramento e celebrazione eucaristica, qualcuno di comportamenti sospetti<sup>69</sup>. Ben poca cosa, che fa nascere il dubbio di una canalizzazione aprioristica delle risposte. I valdesi appaiono nei documenti soltanto quando l'apparato repressivo ecclesiastico si mette in moto e li ricerca. Fuori della dialettica con i poteri costituiti i valdesi non sembrano esistere: e questa fu una forza e una debolezza. Una forza perché facilitò processi di mimetizzazione e di occultamento in ambienti marginali quali le vallate delle Alpi Cozie; una debolezza perché mantenne ambigui gli elementi di identità, favorendo la diffusione di connotazioni diffamanti e confuse. L'identità dei *pauperes Christi* rimase celata o, forse meglio, carsica, emergente nel momento in cui la repressione la costringeva a ripresentarsi in pubblico, a lasciare il suo percorso sotterraneo. Il nodo storico assai arduo da sciogliere consiste nel riuscire a spiegare la robustezza di siffatta identità, nonostante tutto e tutti. Il nesso stretto tra predicatori itineranti e fedeli è un primo motivo; il mantenimento di forme organizzative e istituzionali che rendevano l'insieme dei *pauperes Christi* simile a un ordine religioso è un secondo. Si tenga presente che gli attori di quella straordinaria vicenda erano reclutati in ambienti sociali modesti. Tuttavia la coesione interna al gruppo e del gruppo con i fedeli sulla base di una comune fede era tale da produrre la continuità: una continuità che si alimentava di cultura religiosa elementare ma non ingenua.

Nonostante difficoltà e repressioni, al passaggio dal Quattro al Cinquecento, il valdismo alpino si presenta strutturato e consapevole, benché in qualche difficoltà di fronte ai nuovi riformatori. La lettera che nel 1530 i barba Georges Morel e Pierre Masson inviano a Ecolampadio, ne dà chiara testimonianza:

---

<sup>69</sup> MERLO, *Eretici e inquisitori* cit., p. 163 sgg.

« Sumus qualescumque doctores cuiusdam plebis indigae et pusillae, quae iam plus quam quadringentis annis, imo, ut frequenter nostrates narrant, a tempore apostolorum, non tamen, ut facile iudicarunt quique pii, citra Christi ingentem favorem inter spinas saevissimas commorata est crebroque iisdem spinis puncta atque cruciata praedicto favore liberata est »<sup>70</sup>.

L'epistola poi prosegue spiegando come i « doctores » siano reclutati e avviati alla professione religiosa, quali siano le caratteristiche del loro modo di vita e del loro ministero, quali attività pastorali essi svolgano, quali forme organizzative li tengano collegati. Essi conservano una *simplicitas* di intelletto e di comportamento che è paragonabile e conforme con quella dei loro fedeli: « omnes nostri recipiendi emanant fere a bestiarum custodia aut ab agricultura », « plebecula nostra in bona parte simplex, rustica et in agricultura suo pane vescens »<sup>71</sup>. I risultati di tale consonanza sono buoni, nonostante che la *plebecula* sia dovunque sottoposta ai « sacerdotes infidelium »: « Dei gratia ex ea non effluit aliquis aut aliqua unquam aut raro qui suspendatur ditoneque praedicta emandetur aut lupanaria sectetur »<sup>72</sup>. La forza dei *doctores* e della *plebecula* stava nella coscienza di aver compiuto una scelta di coerenza con la volontà e con i comandamenti divini. Agli inizi del Cinquecento con i primi contatti con la Riforma il problema dell'identità si riproponeva prepotentemente, dovendo affrontare scelte decisive nel confronto con i nuovi orientamenti teologici ed ecclesiologici. Non è caso che la questione più difficile da risolvere riguardasse il libero arbitrio e la predestinazione divina. Non si trattava soltanto di un problema intellettuale, teorico: perché l'esperienza passata e presente dei *valdesi* si basava certo su un'elezione divina (che comunque riguardava tutti gli uomini), ma soprattutto sulla risposta positiva e costante che essi avevano dato a quella chiamata:

« Credebamus enim omnibus hominibus aliquid virtutis naturaliter inditum esse a Deo, cui tamen plus et cui minus, sicut experientia patet, hominem differre ab homine et sicut videtur innuere parabola de talentis (...). Sic credebamus, homines praedicta indita virtute posse aliquid, eam tamen praesertim stimulante et excitante Deo, ut Ipse inquit *Ego sto ad ostium et pulso* [Apoc. 3, 20], et nolentem aperire illa virtute indita et stimulata, tandem accepturum secundum opera sua »<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> VINAY, *Le confessioni di fede* cit., p. 36.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 36, 42.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 48. Per un approccio teologico ai problemi dell'adesione dei valdesi alpini alla Riforma cfr. V. VINAY, *La prima e la seconda riforma nel passato e nel presente della chiesa valdese*, in « Protestantesimo », 22 (1967), pp. 129-147; G. TOURN, *Prima e seconda riforma, un dialogo mancato*, *ibid.*, 29 (1974), pp. 129-148; A. MOLNÁR, *I valdesi e la riforma cinquecentesca*, *ibid.*, 32 (1977), pp. 73-91. È interessante ricordare

Il testo documenta, infine, che il livello culturale, agli inizi dell'età moderna, non era poi tanto modesto, come gli stessi barba retoricamente dichiaravano:

« Siam grossiers, tart, non sabent alpostot; non degnes per liqual sian fayt parollas »<sup>74</sup>.

Anzi, la cultura dei barba quattrocenteschi, innestandosi sull'antecedente tradizione dei *pauperes Christi*, fu fattore di creazione e di trasmissione di identità. Fattore anche di apertura, sia pur nelle forme consentite dalla clandestinità e dalla repressione diffusa, verso mondi religiosi di respiro europeo: si sia trattato dell'hussitismo boemo o, più tardi, della riforma francofona. La cultura dei barba, in assenza di altri sostegni quali ragioni etniche o « nazionali », difese l'identità di una minoranza che si qualificò eminentemente per le proprie convinzioni religiose<sup>75</sup>. Una cultura trasmessa alle genti da cui erano tratti i barba e alle quali i barba predicavano:

« Essi predicavano l'invernata a i villaggi e nelle case di detti barba, le quali erano molto segrete, havevano delle segrete porte per intrare et uscire d'una casa in un'altra et ivi predicavano solamente di notte a causa ch'essi temevano d'essere scoperti. Ma nell'estate essi predicavano nelle montagne dove la gente si ritirava con loro bestiame per la maggior parte. Et quando i detti barba andavano per strada dove puotevano esser conosciuti essi andavano di notte o di giorno, ma per vie oblique con le loro guide et compagni »<sup>76</sup>.

---

che secondo il MIOLO, *Historia brevis e vera* cit., p. 99, le forti perplessità dei barba intorno al problema del « servo arbitrio » nascevano dal fatto che le loro dottrine erano inquinate « ancor » da « qualche poco di farina papale ». A chiarimento riporta un curioso *exemplum*: « Essendo un giorno alquanto barba a disinare di compagnia introno in disputa sopra il libero arbitrio. La onde uno barba per provare che l'huomo ha il libero arbitrio prese il salino ch'era sopra la tavola, et gittandolo a terra dice: "Chi dirà ch'io non ho il libero arbitrio di gettare questo salino in terra?". Ma un altro barba meglio instrutto et illuminato da la Parola di Dio gli rispose facetamente, dicendo: "Or mostra un poco di gratia il tuo libero arbitrio se tu puoi in ritornare quel salino come era di prima?", concio sia cosa che il salino era smaccato et il sale versato. Per questa risposta dava ad intendere con verità che l'huomo ha ben libertà di far male, ma non di far alcun bene senza la gratia di Dio, come insegna chiaramente tutta la Sacra Scrittura ».

<sup>74</sup> L'espressione è tratta dalla lettera di Georges Morel e Pierre Masson a Martin Bucero del 1530: per cui cfr. VINAY, *Le confessioni di fede* cit., p. 72.

<sup>75</sup> Sul problema delle minoranze religiose medievali si veda l'importante studio di D. KURZE, *Häresie und Minderheit im Mittelalter*, in « Historische Zeitschrift », 229 (1979), pp. 529-573.

<sup>76</sup> MIOLO, *Historia brevis e vera* cit., p. 101.