

IRENE BUENO

Preferire l'eresia? Donne catare in Linguadoca nel primo Trecento

Percorsi storiografici

Il problema della partecipazione femminile all'eresia nel Medioevo ha schiuso la strada a linee interpretative molto diverse che hanno offerto risposte mutevoli a fonti, spesso, tutt'altro che esplicative. Accanto alla mancata unidirezionalità delle informazioni contenute nei documenti, a complicare il quadro è il mutamento della consistenza ereticale attraverso i secoli, che ha maggiormente richiamato l'attenzione della storiografia su determinate epoche e determinate esperienze religiose: come vedremo, nell'ambito di queste ricerche l'attività delle *perfectae* catare nei secoli XII-XIII ha costituito un oggetto di studio privilegiato. Concentrandosi sulla fase involutiva della vicenda dei catari in Linguadoca, questo saggio propone alcune riflessioni sulla questione, storica e storiografica, dell'avvicinamento delle donne all'eresia.

A proposito del ruolo che l'eresia catara accordava, almeno a livello teorico, alle *bonae christianae*¹ e che difficilmente trovava una corrispondenza equivalente in ambito cattolico, gli studiosi hanno tentato

¹ In Linguadoca varie sono le espressioni per designare i catari che avevano ricevuto il *consolamentum*, che vivevano secondo le regole della loro *religio*, predicavano e, specialmente nel caso degli uomini, amministravano i riti e a loro volta impartivano il *consolamentum*: il termine *bonae christianae*, analogamente al suo corrispettivo maschile (*boni christiani*) e ad espressioni quali *boni homines* o *bonae mulieres*, era usato dagli stessi eretici; invece, i termini *perfectus* e *perfecta*, *hereticus* e *heretica* erano i corrispettivi utilizzati dagli inquisitori. Sarà qui usata, con lo stesso significato, anche l'espressione francese *bonne femme*.

di motivare e descrivere adeguatamente tale differenza, ora enfatizzandola, ora ridimensionandola, e di comprendere in che misura essa si ponesse all'origine dell'adesione femminile all'eresia. Nodo preliminare da sciogliere è stato dunque il riconoscimento, tutt'altro che scontato, di una effettiva peculiarità della partecipazione delle donne all'eterodossia, per poi eventualmente definirne cause e caratteri. È stato inoltre necessario rivolgere separatamente l'attenzione alle *credentes* e alle perfette, distinguendone il diverso ruolo e coinvolgimento nell'eresia. La discussione, offrendo risposte molto diverse che esaltavano ora le componenti misogine dell'eresia, ora quelle di emancipazione e riscatto femminile, si è polarizzata attorno ad alcune questioni rilevanti: la consistenza numerica delle adepte al catarismo; i ruoli e le funzioni che esso attribuiva alle donne; le motivazioni – di carattere dogmatico-dottrinale, religioso o sociale – di quella che è stata spesso individuata come “scelta” religiosa femminile.

Un primo lavoro coerente su questi temi è rappresentato dall'opera del 1962 del tedesco Gottfried Koch.² Agli occhi dello storico marxista, le donne rappresentano un'omogenea “classe” oppressa e il tentativo di rifugiarsi nell'eresia meglio esprimeva il loro rifiuto di tale condizione: l'insegnamento cataro del ripudio del mondo come malvagio e opera del demonio dava perfettamente ragione della loro aspirazione ad un mutamento di *status*. Proprio nella partecipazione all'eresia si sarebbero dunque espressi, «anche se in germe e in forma mascherata, sicuri tentativi di emancipazione delle donne».³

Eleanor McLaughlin si oppone diametralmente a questa interpretazione che ritiene eccessivamente ideologica e non fondata su di una documentazione risolutiva: infatti né per i catari, né per i valdesi del Midi francese «vi sarebbero indizi di una prevalenza, o anche solo di una parità numerica degli adepti tra le donne, in confronto agli uomini».⁴ In particolare, la concezione catara della maternità sarebbe stata inconciliabile con una sensibile diffusione dell'eresia tra le donne, poiché «ogni filosofia ovvero teologia, che identifica parto e maternità con

² Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensentums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)*, Berlin (Ost), Akademie-Verlag, 1962; Id., *Die Frau im Mittelalterlichem Katharismus und Waldensertum*, «Studi medievali», 3, 1964, n. 5, pp. 741-774; una parziale traduzione italiana: *La donna nel catarismo e nel valdismo medievale*, in Ovidio Capitani (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna, il Mulino, 1977, pp. 245-275.

³ Koch, *Die Frau im Mittelalterlichen*, p. 748.

⁴ Eleanor McLaughlin, *Le donne e l'eresia medievale: un problema nella storia della spiritualità*, «Concilium», 12, 1976, n. 1, pp. 94-116.

il male e con Satana, deve necessariamente essere misogina nel suo sviluppo».⁵ Anzi, la teoria di una superiorità numerica di donne tra gli eretici rifletterebbe il tipico pregiudizio di teologi e chierici medievali, secondo i quali «la donna sarebbe più fortemente dell'uomo incline –per le sue scarse doti spirituali e per la minore capacità morale, come anche per il suo ruolo di figlia d'Eva, la tentatrice– all'errore d'eresia».⁶

Il problema della consistenza delle adesioni femminili all'eresia è stato affrontato su altre basi da Richard Abels e Ellen Harrison.⁷ Il loro contributo si distingue per l'intento precipuo di offrire una risposta, basata su una rigorosa indagine di tipo statistico, a coloro che, nel trattare la partecipazione femminile all'eresia catara nella Francia meridionale, avevano implicitamente assunto una decisa rilevanza del numero delle donne.⁸ ciò si rivelerà essere, alla luce dei loro risultati, un vero e proprio luogo comune.⁹ I dati, ricavati da documenti del secolo XIII, mostrano in effetti una elevata percentuale di donne (quasi il 45%) rispetto al numero totale dei *perfecti*. Ma ciò non conduce Abels e Harrison ad accogliere l'idea di una effettiva singolarità della situazione femminile in seno al catarismo, presto ridimensionata da una valutazione della loro attività: ciò che ne emerge è l'idea di un sostanziale isolamento delle *bonnes femmes*, penalizzate dai pericoli del viaggio e dalla tendenza a condurre una vita di reclusione non troppo diversa da quella delle monache cattoliche, e di norma escluse dall'esercizio delle funzioni sacerdotali.¹⁰ Ne consegue il rifiuto dell'ipotesi di una separata motivazione femminile nella partecipazione all'eresia.

Anche Peter Segl si è rivolto al «movimento religioso femminile», concentrandosi sul panorama languadocano tra XII e XIII secolo.¹¹

⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁷ Richard Abels, Helen Harrison, *The participation of women in Languedocian catharism*, «Medieval Studies», 41, 1979, pp. 215-251.

⁸ Koch, *Die Frau im Mittelalterlichen*; Zoé Oldenbourg, *Massacre at Montségur. A history of the Albigensian Crusade*, New York, Pantheon Books, 1961, p. 61; cfr. anche Walter Wakefield, *Heresy, crusade and inquisition in southern France, 1100-1250*, London, Allen and Unwin, 1974, p. 74: «It was often remarked by medieval observers that women were particularly susceptible to heretical teaching. This was surely true in Languedoc [...]».

⁹ Abels, Harrison, *The participation of women*, p. 215.

¹⁰ *Ibidem* p. 225. Addirittura, dei 177 perfetti di cui si ha notizia nel Lauragais prima del 1217 e menzionati nel ms. 609 della Bibliothèque municipale de Toulouse, il 51,4% sono donne, cfr. Abels, Harrison, *The participation of women*, pp. 226-233.

¹¹ Peter Segl, *Il movimento religioso femminile nel Sud della Francia, nei secoli XII e XIII, tra eresia e ortodossia*, in Marco Vannini (a cura di), *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1993, pp. 131-148.

Egli sostiene che «nel movimento religioso non-chiesastico del sud della Francia, nei secoli XII e XIII, la partecipazione delle donne non fu affatto trascurabile»,¹² contraddicendo nella sostanza lo scetticismo di McLaughlin circa l'effettiva partecipazione femminile all'eresia. Ma quali furono le cause e i caratteri di tale adesione? Secondo Segl, una indagine sulla forza d'attrazione esercitata dal catarismo, sia sugli uomini che sulle donne, difficilmente potrà incentrarsi su questioni teologico-dogmatiche, le quali erano conosciute solo sommariamente, se non ignorate, dagli stessi credenti. Non le sottigliezze dottrinali, dunque, né le motivazioni sociali, economiche e politiche di Koch, ma piuttosto i motivi religiosi sono considerati prioritari nella nascita e nello sviluppo dei maggiori movimenti ereticali del Medioevo: sullo sfondo di una Chiesa ufficiale non di rado carente sul piano morale e pastorale, il rigorismo ascetico e la vita apostolica esercitavano una durevole impressione su uomini e donne lasciati soli nei loro bisogni spirituali.¹³

Nel 1992 comparve la monografia di Anne Brenon su *Les Femmes Cathares*.¹⁴ Perché dedicare un intero libro alle donne catare? In nome di che cosa individuare nelle donne soggetti speciali nell'adesione all'eresia? Brenon si colloca a metà strada tra quanti avevano amplificato la portata della partecipazione femminile al catarismo e quanti invece l'avevano ridimensionata negando che l'eresia costituisse per le donne una vera alternativa, in senso sociale o spirituale, al cattolicesimo.

Se è vero che di rado fu attribuito alle *bonnes femmes* un ruolo di rilievo, che non ci furono diaconesse, che rara fu la predicazione femminile e quasi assenti i *consolamenta* ad opera di perfette, Brenon mette tuttavia in risalto l'impegno personale delle donne nella scelta religiosa. L'avventura spirituale in seno al catarismo rappresentava inoltre «una via più degna» per molte di loro: il sistema teologico dualista ignorava infatti l'ineguaglianza dei sessi e permetteva di confrontarsi senza mediazioni con la problematica della salvezza, autorizzava le donne ad amministrare il *consolamentum* e a predicare. L'appartenenza di ogni anima a Dio e al mondo del bene, e di ogni corpo al diavolo e al mondo del male conduceva ad una sorta di «egualitarismo metafisico» che smorzava la visione negativa del corpo femminile che, sottolinea Brenon, caratterizzava invece la

¹² *Ibidem*, p. 140.

¹³ *Ibidem*, p. 143.

¹⁴ Anne Brenon, *Les femmes cathares*, Paris, Perrin, 1992.

Chiesa romana.¹⁵ Altri aspetti spingono la studiosa ad enfatizzare il concetto di scelta consapevole della religione, anziché quello di un passivo indottrinamento: la desacralizzazione del matrimonio e la pratica delle libere unioni sembravano accordare un maggiore rilievo ai legami d'amore, mentre le *maisons cathares* offrivano un'alternativa a molti matrimoni infelici.¹⁶ Inoltre, la mutata concezione della gravidanza –il feto non è considerato una «creatura di Dio», ma piuttosto una «tunica di carne»– sembrava conciliarsi meglio con l'esigenza di limitare l'*iperfecondité* femminile.¹⁷

Peter Biller ha ulteriormente articolato la discussione circa il significato della partecipazione femminile all'eresia dualista.¹⁸ Abbiamo rilevato, negli studi di Abels e Harrison ed Anne Brenon, una vera e propria divaricazione di prospettive: mentre i due americani proponevano un quadro neutrale nel quale il *gender* risulta irrilevante per motivare la partecipazione all'eresia, la studiosa francese propendeva ad enfatizzare una particolare attrazione delle donne per il catarismo. Definendosi «a feminist (but male) historian, a lapsed Catholic, and an academic who is frustrated by orthodoxies»,¹⁹ Biller affronta il tema della visione catara del corpo femminile: emerge una concezione estremamente negativa, fondata su un disprezzo e un orrore di fondo per il *female material body*. Egli si assesta dunque su una posizione equidistante fra l'esaltazione delle spinte femminili verso la scelta catara e l'inconsistenza di una differenza «di genere» nell'adesione all'eresia: ai suoi occhi vanno piuttosto messe in evidenza le componenti misogine della dottrina dualista. I risultati della sua ricerca complicano dunque il quadro del rapporto fra donne e catarismo e lo stesso autore invita a tener conto di queste articolazioni, evitando generalizzazioni e semplicistiche assimilazioni di tutte le donne entro un unico blocco indifferenziato.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 102-105.

¹⁶ Brenon sostiene che, al pari dell'amor cortese della letteratura trobadorica, la spiritualità catara stabilisce una uguaglianza dell'uomo e della donna davanti all'amore imperniato sul rifiuto del matrimonio, *Ibidem*, pp. 66-69.

¹⁷ *Ibidem*, p. 106.

¹⁸ Peter Biller, *Cathars and material women*, in Peter Biller, Alastair J. Minnis (a cura di), *Medieval theology and the natural body*, Rochester (NY), York Medieval Press, 1997, pp. 61-107; di Peter Biller si veda anche *The common woman in the western church in the thirteenth and early fourteenth centuries*, in Diana Wood, William J. Sheils (a cura di), *Women in the church*, Oxford (UK) - Cambridge, Mass. (USA), B. Blackwell, 1990, pp. 127-157; e *Women and text in Languedocian catharism*, in Lesley Smith, Jane H.M. Taylor (a cura di), *Woman, the book and the Godly: selected proceedings of the St. Hilda's Conference, 1993*, Cambridge, Brewer, 1995, pp. 171-182.

¹⁹ Biller, *Cathars and material women*, p. 81.

Da quanto emerso fin qui, la maggior parte degli studi condotti sulla partecipazione delle donne all'eresia catara si sono concentrati sui secoli XII e XIII. Tale orientamento trova la sua più naturale spiegazione nella peculiare presenza di *perfectae* nel panorama religioso del Midi francese. In questa regione, le *maisons cathares* costituivano il luogo privilegiato dell'esperienza femminile nella fede e nella chiesa eretica: qui si viveva in una piccola comunità, si insegnava la dottrina, si incontravano i perfetti, si rendeva il *melhoramentum* e si riceveva il *consolamentum*. La vita condotta in comune nella *domus* catara offriva una risposta all'aspirazione a vivere come i primi cristiani e allo stesso tempo consentiva di esperire una relativa separazione dal mondo, diabolico e maligno. Ma questo tipo di comunità si distingueva dalla tradizione monastico-conventuale cattolica per il rifiuto del rigore claustrale e per una certa apertura verso l'esterno: le case catare costituivano infatti dei luoghi di incontro e di ospitalità per perfetti e credenti e rappresentavano anche centri economici, sociali, culturali. D'altro canto, le case delle perfette si configuravano in una certa misura come una variante della scelta monastica: nella quasi totale assenza di istituzioni monastiche in Linguadoca fino al XII secolo, le famiglie aristocratiche locali, che usavano spesso affidare le giovani ragazze all'educazione di case religiose, si orientavano verso le *domus* catare.²⁰ La presenza, nel XII-XIII secolo, di figure particolari come le perfette, autorizzate almeno in teoria a predicare come a impartire il *consolamentum*, ha comprensibilmente spinto molti storici ad interrogarsi sulle ragioni di fondo della loro scelta eterodossa, individuandole, come è emerso, ora sul terreno dottrinario, ora su quello più latamente spirituale, ora su quello socio-economico.

Ma le persecuzioni furono destinate ad incidere in maniera consistente su questo scenario. A partire dagli anni trenta-quaranta del Duecento una vita stabile di tipo monastico cominciò a farsi sempre più pericolosa e divenne urgente la necessità di abbandonare le *domus*. Molte *bonnes femmes* rinunciarono subito all'eresia, altre preferirono cercare rifugio o prendere la via dell'esilio verso la Lombardia. Ma un certo numero di perfette scelse di rimanere sulla strada, in mezzo ai credenti, viaggiando da un villaggio all'altro, nascondendosi nelle foreste ed affidandosi all'ospitalità dei fedeli, esponendosi a rischi sempre maggiori: uno stile di vita che si rivelò in conclusione troppo

²⁰ *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII-XIV s.)*, Cahiers de Fanjeaux, 23, Toulouse, Privat, 1988.

difficile e pericoloso. Verso la metà del XIII secolo si assiste ad un drastico tracollo del numero delle perfette, già diminuite negli anni 1250-57 ad una percentuale dell'11% rispetto al totale dei ministri eretici.²¹ La scomparsa delle *bonnes femmes* fu uno dei segni più evidenti di un quadro ormai mutato, nel quale la segretezza e il timore della delazione si caricavano di una urgenza estrema. Mentre anche il numero dei perfetti risultava abbastanza contenuto, sul finire del XIII secolo i semplici fedeli assumevano invece un ruolo centrale: i credenti e le credenti risposero con fervore alla diffusione di un catarismo che ormai penetrava nelle case dei più umili.

Come impostare dunque il problema della partecipazione femminile all'eresia per la fase più tarda del catarismo linguadocano? Se le *domus* cattare e l'azione delle perfette avevano costituito la spina dorsale dell'esperienza religiosa femminile in Linguadoca, su quali elementi si incardinava la scelta dell'eresia da parte delle *credentes* dopo la scomparsa delle *bonnes femmes*? È ancora legittimo parlare di separate motivazioni femminili nella preferenza del credo dualista o questo tipo di osservazioni perde adesso la sua rilevanza? Questo lavoro guarda principalmente all'esperienza delle donne cattare negli anni 1300-1325 ed intende avviare una riflessione circa i presupposti della loro conversione.

Insegnare l'eresia: 1318-1325

Il registro inquisitoriale di Jacques Fournier, vescovo di Pamiers, esito delle interrogazioni da lui condotte negli anni 1318-1325 all'interno della sua diocesi, contiene la maggior parte del materiale documentario qui analizzato.²² Come è noto, si tratta dei verbali di 89 processi, in maggioranza rivolti contro «eretici della setta dei manichei».²³ L'eccezionale ampiezza e articolazione delle deposizioni fa di questo registro un serbatoio di informazioni di indubbio valore, all'in-

²¹ I dati sono di Abels, Harrison, *The participation of women*, p. 240.

²² *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, ed. a cura di Jean Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965 (da ora in poi *Registre*).

²³ Jean-Marie Vidal, *Le tribunal d'Inquisition à Pamiers*, Toulouse, Privat, 1906; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'Inquisizione (1294-1324)*, tr. it. Milano, Rizzoli, 1977; Matthias Benad, *Domus und Religion in Montaillou. Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarres Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr, 1990; Giuseppe Sergi, Giovanni Filoramo, Grado Giovanni Merlo e Armando Petrucci, *Storia totale fra ricerca e divulgazione: il "Montaillou" di Le Roy Ladurie*, «Quaderni storici», 1979, n. 40, pp. 205-227.

terno del quale ogni testimonianza supera di gran lunga l'ambito tematico delle persecuzioni per eresia e fornisce di per sé un quadro etnografico e sociologico di grande interesse.

È certo opportuno tenere conto della parzialità di questo tipo di fonte, fortemente condizionata dagli obiettivi dell'operazione inquisitoriale. Resta aperto un problema di fondo: disponendo quasi essenzialmente di una documentazione di parte avversa, molto difficilmente potremo raggiungere l'eretico nelle sue motivazioni più profonde, nel suo quotidiano, guardarlo attraverso occhi che non siano quelli dell'autorità che lo giudicava. Nell'esame dei registri si aprono dubbi e sospetti sulle molteplici "distorsioni" operate, per il proprio imprescindibile universo mentale, dall'inquisitore.²⁴ Di fronte a lui e ai suoi strumenti per ottenere una "confessione totale", l'accusato opponeva inoltre le sue strategie finalizzate a rispondere senza confessare, giocando sull'equivoco, la bugia, l'omissione o la dimenticanza. L'interrogatorio si risolve sostanzialmente nell'impossibile dialogo fra due individui che si fronteggiano, nonché separati da una incolmabile distanza culturale: è difficile presumere che un registro inquisitoriale, sia pure eccezionale come quello di Fournier, possa racchiudere una oggettiva memoria dei fatti.

Ormai sprovvista del supporto un tempo fornito da sedi stabili, l'ultima generazione di perfetti legava fortemente la propria condizione itinerante e precaria al sostegno dei credenti. Questi li introducevano segretamente nelle loro cantine, nei solai o nei granai, convocavano i fedeli e li radunavano nella *foganha* (cucina) per ascoltare i sermoni e assistere ai riti. Poteva poi passare molto tempo prima che si potessero incontrare nuovamente i perfetti, che dovevano coprire una regione troppo ampia rispetto al loro esiguo numero: erano dunque i credenti più impegnati che si sforzavano di integrare la loro attività ripetendone gli insegnamenti e cercando nuovi proseliti. Gli stessi perfetti, ormai ridotti ad un esiguo manipolo, invitavano i credenti all'insegnamento e alla diffusione della fede: per questo il perfetto Pierre Authié indicò ad una donna l'esempio edificante di due sorelle di Tarascon, «bone credentes et amice» degli eretici, che inducevano quante più persone potessero a credere nell'eresia ed in questo modo «raddoppiavano ciò che avevano ricevuto dagli eretici»: come nella parabola del vangelo di

²⁴ Daniele Solvi, *La parola all'accusa. L'inquisitore nei risultati della recente storiografia*, «Studi Medievali», s. III, 39, 1998, pp. 367-395; John J. Arnold, *Inquisition and Power*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

Matteo, somigliavano a quei servi che, avendo ricevuto dei talenti dal loro padrone, li mettevano a frutto e ne rendevano il doppio.²⁵

Le relazioni familiari costituivano un segmento di primaria importanza nel tessuto sociale in cui i *credentes* erano inseriti. Ma, come ha mostrato Emmanuel Le Roy Ladurie, l'insegnamento religioso fra credenti correva anche lungo binari di amicizia o vincoli di vicinato, si articolava sui legami fra madrine e padrini e i loro figliocci, o fra comari e compari. Rapporti di conoscenza e amicizia spesso traevano la loro linfa dai luoghi comunemente frequentati e dalle attività svolte insieme: questa condivisione di esperienze ed affetti predisponeva il terreno sul quale si schiudevano le riflessioni sulla vita e sulla morte, si tenevano discussioni sulla fede, si insegnava e si imparava il credo dei *boni homines*.²⁶ Queste relazioni costituivano il principale e imprescindibile veicolo dell'insegnamento religioso.

Ma quali erano i motivi di fondo della predicazione?²⁷ L'insegnamento aveva un carattere progressivo, avveniva per tappe successive che, anche grazie al supporto dei miti, avvicinavano gradualmente il neofita al nucleo centrale della metafisica dualista. In primo luogo si tentava di mostrare le contraddizioni più appariscenti della chiesa romana ed il cattivo comportamento dei suoi ministri, attratti dal potere temporale e inclini alla fornicazione. Immediatamente aveva luogo il confronto con l'altra chiesa, quella dei *boni christiani*: secondo le parole del perfetto Bélibaste, «Ci sono due chiese: l'una fugge e perdona, l'altra trattiene e scortica. Quella che fugge e perdona segue la retta via degli apostoli: essa non mente né inganna. E questa chiesa che trattiene e scortica è la chiesa romana».²⁸ L'opposizione tra la forma di vita

²⁵ «Dixit quod erant de illis qui recepta talenta a Domino reddiderant duplicata», *Registre*, II, p. 426.

²⁶ Le Roy Ladurie, *Montaillou*.

²⁷ Si vedano John Arnold, *The preaching of the cathars*, in Carolyn Muessig (a cura di), *Medieval monastic preaching*, Leiden, Brill, 1998, pp. 183-205; Grado Giovanni Merlo, *Sulla predicazione degli eretici medievali. Pretesti storiografici e metodologici*, in Mariaclara Rossi, Gian Maria Varanini (a cura di), *Chiesa, vita religiosa, società nel Medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Roma, Herder, 2005, pp. 445-459; Beverly M. Kienzle, *La prédication: pierre de touche de la dissidence et l'orthodoxie*, in Ead. (a cura di), *La prédication sur un mode dissident: laïcs, femmes, hérétiques...*, XI^e-XIV^e, Carcassonne, Centre d'études cathares-René Nelli, 1999, pp. 11-51 (numero monografico di «Heresis», 1999, n. 30, che pubblica gli Actes du 9^e colloque du Centre d'études cathares-René Nelli, Couiza, 26-30 août 1996); Anne Brenon, *Le catharisme des montagnes. À la recherche d'un catharisme populaire*, «Heresis», 1988, n. 11, pp. 53-74.

²⁸ «Quia due Ecclesie sunt, et una fugit et parciat, et alia tenet et scoriat, et illa que fugit et parciat tenet rectam viam apostolorum: que non mentitur nec fallat. Et illa Ecclesia que tenet et scoriat est Ecclesia romana», *Registre*, III, p. 123.

dei perfetti e la condotta avida, menzognera e corrotta dei preti cattolici costituiva di per sé un'acquisizione cruciale che in molti casi era sufficiente a determinare una conversione. In effetti, la descrizione dei *boni homines* e delle loro qualità si poneva di norma al centro della predicazione, ruotando attorno ad alcuni temi di fondo: la bontà e la santità di questi uomini che ripetono il modello evangelico e che conducono alla salvezza. La contrapposizione al cattolicesimo faceva leva sulla vita eccellente condotta dai *boni et sancti viri*: essi seguono la via di Dio, la stessa che avevano seguito gli apostoli Pietro, Paolo e Giovanni, e per Dio sopportano molti mali; non rubano, non mentono, non toccano le donne, non fanno male a nessuno, non uccidono gli altri uomini e neppure gli animali, né mangiano alimenti carnei, praticano frequentemente il digiuno. Se l'esempio della vita evangelica dei perfetti era un modo empirico per avvicinare loro l'iniziando, la questione verteva presto sulla preoccupazione circa la salvezza dell'anima: i perfetti detengono la *bona fide* ed hanno il potere di salvare le anime; non è possibile salvarsi se non «per manus eorum» e coloro che vengono consolati da loro entreranno dopo la morte immediatamente in paradiso.²⁹ Poteva allora seguire l'attacco contro i sacramenti della chiesa romana, volto a scardinare il suo ruolo di veicolo essenziale alla salvezza, e sostituirvi la funzione soteriologica dei *boni christiani*.

Non necessariamente i *credentes* si allontanavano dai livelli più superficiali di una contestazione che in molti casi, come suggerisce Chiffolleau, è possibile inquadrare semplicemente come "anticlericale"³⁰ ed è verosimile che la loro conoscenza dottrinale fosse generalmente piuttosto scarsa. Non tutti erano consapevoli dei fondamenti del cristianesimo dualista: rivolti ad un pubblico del tutto impreparato a sottigliezze dottrinali, sermoni e prediche si avvalevano spesso di miti, parabole, racconti che toccavano i temi delle reincarnazioni successive dell'anima dopo la morte del corpo e della funzione centrale del *consolamentum*, unico vero viatico verso la salvezza. I registri dell'ultima inquisizione languadocana conservano concreti esempi della frequente traduzione della cosmogonia dualista in termini semplici ed accessibili.³¹

²⁹ La chiesa cattolica, al contrario, mente, non perdona, perseguita, uccide; essa viola i precetti del Vangelo, trova nella croce e nelle immagini sacre le sue forme di idolatria, è omicida poiché approva i metodi della giustizia secolare. I suoi rappresentanti sono demoni incarnati e lupi feroci.

³⁰ Il riferimento è a Jacques Chiffolleau, *Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône du début du XIIIe s. au début du XIVe s.*, in *Effacement du Catharisme? (XIIIe-XIVe siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, 20, Toulouse, Privat, 1985, pp. 73-99.

³¹ Cfr. Raoul Manselli, *L'eresia del male*, Napoli, Morano, 1980; Christine Thouzellier, *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XII et au début du XIII siècle*,

Brune Pourcel, figlia illegittima del perfetto Prades Tavernier, testimonia il basso livello della conoscenza della dottrina che sembra proprio di molti credenti. Lo stretto rapporto che la legava alla casa di Alazaïs, sorella di suo padre, assume presto anche implicazioni religiose: le frequenti visite di Brune alla *domus* della zia ed amica diventano occasioni per ascoltare qualche insegnamento sui *boni homines* o per incontrare suo padre. Più ancora di lui, è Alazaïs che si preoccupa di avvicinare la nipote alla *bona fide* e che, a più riprese, insegna a Brune chi sono gli eretici: «Tuo padre e quelli della sua setta sono uomini buoni e santi e sono gli unici che possiedono la buona fede e che possono salvare. Gli uomini non si possono salvare se non vengono ricevuti nella loro setta e nella loro fede. Essi non mentono e non uccidono, né mangiano carne». ³² L'indottrinamento verte ancora una volta sull'elogio dei *boni homines* e della loro forma di vita, giocando in particolare sul tema della salvezza. Un nucleo elementare di insegnamenti che fu comunque sufficiente, a quanto pare, a vincere le esitazioni di Brune («Come posso salvare le anime questi uomini che vivono nascondendosi?») e a farle incontrare Prades Tavernier. ³³ Questi aggiungerà soltanto qualche particolare ai discorsi che Brune aveva già sentito dalla zia:

L'eretico diceva che loro erano santi e buoni, che soffrivano molti mali per Dio; che nel sacramento dell'altare ciò che il prete innalza non è altro che pane e vino. Diceva che se un uomo o una donna hanno compiuto mali grandi e numerosi e vengono ricevuti nella loro fede e nella loro setta, non vengono salvati; ma se non hanno compiuto molti mali, si salvano quando vengono da loro ricevuti. Diceva anche che coloro che venivano ricevuti da loro entravano immediatamente in paradiso. [...]

Diceva che tutte le anime di coloro che essi ricevono, siano essi grandi o piccoli, vanno in paradiso, ma che le anime che non sono ricevute da loro non si salvano che con grande difficoltà. Diceva anche che coloro che li perseguitano o denunciano o che fanno in modo che siano arrestati, o fanno loro qualcosa di male non entreranno mai in paradiso, ma andranno tutti all'inferno.

Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1989; Alessandra Greco, *Mitologia catara: il favoloso mondo delle origini*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000.

³² «Nam pater tuus et illi de secta eius sunt boni homines et sancti, et illi qui solum tenent bonam fidem et possunt animas salvare, et ipsi soli possunt animas salvare, nec homines possunt salvari, nisi per eos recipiantur ad sectam et fidem eorum, et dicti boni homines non menciuntur nec occidunt aliquam rem nec comedunt carnes», *Registre*, I, pp. 382-394, in particolare p. 383.

³³ «Et quomodo possunt isti homines animas salvare, qui vadunt latitando?», *Ibidem*.

Diceva anche che quelli della sua setta possono assolvere da tutti i peccati e che l'assoluzione fatta dai preti sottoposti alla chiesa romana non vale la loro.³⁴

Possiamo notare che la vita esemplare dei perfetti ed il loro potere di salvare le anime non lascia spazio ad alcuna considerazione sulla metempsicosi e sulla dottrina dualista. Vi sono molte testimonianze analoghe: il pastore Jean Pellicier si avvicinò all'eresia per un anno e mezzo, spinto dalle parole della nonna materna. La conversazione sulle *bone gentes* aveva avuto luogo a Montaillou verso il 1315 al chiuso di un *cabanatum* (capanna): la nonna piangeva addolorata per le persone di Montaillou che erano state arrestate dall'inquisitore e, quando udì il nipote insultare gli eretici definendoli «diavoli», cominciò ad insegnargli chi erano i *boni homines*: essi non rubavano e seguivano anzi la via degli apostoli Pietro e Giovanni, così come questi ultimi avevano seguito la via di Dio; avevano la *bona fe* e chi faceva loro del bene otteneva una grande grazia, mentre il danneggiarli costituiva un gravissimo peccato.³⁵

Per alcuni imputati risulta più sfuggente l'entità del coinvolgimento nell'eresia, mimetizzato davanti all'inquisitore fra silenzi e dissimulazioni. Raimonde Maury apparteneva ad una famiglia molto coinvolta nell'eresia, che frequentemente accoglieva gli eretici offrendo loro un rifugio sicuro. Ma Raimonde è sposata con un uomo che non ha abbracciato la stessa fede ed oppone forti resistenze all'insistenza con cui i suoi familiari tentavano di trasmetterle il loro *credo*. I suoi rapporti con la *domus* natale sono tuttavia frequenti, come frequenti sono i tentativi di insegnarle ad amare i *boni christiani*. È difficile comprendere se le esitazioni della donna siano soltanto il frutto

³⁴«Dicebat eciam dictus hereticus quod ipsi erant sancti et boni, et multa mala sustinebant propter Deum, et quod eciam in sacramento altaris illud quod sacerdos levabat non erat nisi pani set vinum. Dicebat eciam quod si homo et mulier mala magna fecissent et quantacumque, et per eos reciperentur ad fidem et sectam eorum, non salvarentur, set non fecissent mala magna, salvabantur quando recipiebantur per eos. Dicebat eciam quod recepti per eos incontinenti intrabant paradisum. [...] Dicebat eciam quod omnes anime illorum quos ipsi recipiebant, sive essent magni, sive parvi, intrarent paradisum, sed illorum anime qui non erant recepti per eos non salvarentur, nisi cum difficultate magna. Dicebat eciam quod illi qui eos persequuntur vel qui eos revelant, vel procurant quod capiantur vel aliquod malum eis faciunt, quod nunquam intrabant paradisum, sed omnes irent ad infernum. Dicebat eciam quod ipsi de secta sua poterant absolvere de omnibus peccatis, et quod non valebat tantum absolucio facta per presbiteros subiectos romane Ecclesie sicut eorum», *Ibidem*, I, pp. 386-387.

³⁵ *Ibidem*, III, pp. 75-88.

della sua ricostruzione dei fatti davanti all'inquisitore: a suo dire, il suo coinvolgimento nell'eresia durò tre anni, né in questo periodo era arrivata, ad esempio, a mettere in discussione un sacramento come l'eucarestia. Aveva tuttavia tenuto discussioni sui *boni homines* anche con una donna che era andata con lei alla fonte: non a caso li aveva descritti facendo ricorso a quella serie di insegnamenti, imperniati ancora una volta sul classico repertorio delle qualità esemplari che tante volte aveva udito dalla madre e dal fratello.³⁶

Ma alcune donne non fanno mistero di una più articolata conoscenza della dottrina catara. Avvicinatasi alla nuova fede nei suoi livelli più elementari attraverso le parole del marito, Guillemette Benet fu poi istruita in modo più approfondito dagli eretici che spesso si nascondevano nella sua casa. Aveva dunque sentito parlare anche del dualismo e di come si avvicendano le successive reincarnazioni di una stessa anima; le fu insegnato che Cristo non ricevette carne umana da Maria, non nacque realmente da lei, non mangiava né beveva.³⁷ La peculiare visione dell'incarnazione di Cristo, "adombrato" (*adumbratus*) in Maria ma privo di un reale corpo fatto di carne ed ossa, compare anche nella deposizione di Béatrice de Planissoles. La castellana di Montailou aveva sentito parlare del dualismo e della creazione delle anime e dei corpi da parte di Dio e del diavolo, della caduta delle anime dal paradiso e del ciclo della metempsicosi. Mentre Guillemette Benet aveva ascoltato di persona le prediche dei fratelli Authié, Béatrice aveva appreso gli elementi della dogmatica dualista –come vedremo più avanti– soprattutto dal prete di Montailou, maggiormente avvezzo alle sfumature dottrinali.³⁸

Insegnamenti "mirati"

È interessante a questo punto comprendere se e in quali termini sia possibile stabilire una connessione tra i fondamenti dottrinali dell'eresia catara e le esigenze di quelle donne che nei primi anni del Trecento si avvicinarono alla fede dualista. Come abbiamo visto, Abels e Harrison rifiutano l'idea di una separata motivazione femminile nella partecipazione all'eresia: questa posizione sembra effettivamente convincente alla luce di considerazioni che riguardano sia la dottrina che le funzioni proprie dei perfetti. Abbiamo infatti osservato che l'eresia

³⁶ *Ibidem*, III, pp. 99-109.

³⁷ *Ibidem*, I, pp. 472-473.

³⁸ *Ibidem*, I, pp. 220-231.

dualista del XIV secolo, incentrata sull'iniziativa e sul coinvolgimento dei ceti più umili, doveva risultare oscura a molti dei *credentes* sotto il profilo della più complessa elaborazione teologica; sembrerebbe pertanto una forzatura fare leva su elementi di tipo dottrinale per vedere nel catarismo una religione tendente alla misoginia o, viceversa, volta all'esaltazione del ruolo delle donne. Per esempio, se anche l'opposizione dualista tra anima e corpo potrebbe preludere all'uguaglianza metafisica delle anime degli uomini e delle donne, questo concetto era certamente ignorato dalla maggior parte dei credenti; anche la necessità, predicata dall'ultimo perfetto Bélibaste, che l'anima femminile si tramuti in maschile prima di entrare in paradiso sembra essere un principio del tutto marginale della dogmatica catara di questo tempo, della quale non abbiamo peraltro altre testimonianze.³⁹ La stessa concezione negativa della maternità, evidenziata da McLaughlin come spia delle tendenze misogine del catarismo, non costituì in realtà un vero deterrente nei confronti della scelta delle donne, benché si trattasse in questo caso di un argomento relativamente noto ai credenti.

Enfatizzando molto la conoscenza dottrinale di donne che facevano scelte teologicamente informate, anche Biller ha sottolineato una conoscenza del credo religioso che non tutte, come abbiamo visto, possedevano. Se si delinea ai nostri occhi nitida e marcata, la concezione negativa del *female material body* non era percepita altrettanto chiaramente dalle donne che aderirono all'eresia.⁴⁰

Se a questo aggiungiamo, con la scomparsa delle perfette nel Midi francese, la fine di un peculiare fenomeno di predicazione femminile, dobbiamo constatare che nei primi decenni del Trecento le prospet-

³⁹ *Ibidem*, III, p. 223.

⁴⁰ Biller, *The common woman*, p. 148. L'intenzione è quella di mettere in luce il generale rapporto fra *Cathares and material women*: il corpo femminile, in tutta la sua carnale materialità, diventa l'oggetto principale della sua ricerca condotta nel *milieu* cataro. Vari sono gli aspetti presi in considerazione prima giungere a constatare la sostanziale repulsione nutrita dai catari verso il *female material body*: la presenza del corpo femminile esclusivamente nel mondo materiale e maligno; l'interpretazione del peccato originale come corruzione meramente sessuale di Eva da parte del serpente; la negazione che Maria fosse una *foemina materialis*, giacché essa secondo Moneta da Cremona «nec sexum habebat foemineum, nec foemina erat in veritate»; la negazione dell'incarnazione e del ruolo di Maria come madre carnale, dovuta al fatto che Dio non si sarebbe mai umiliato a tal punto da porsi nell'utero di una donna; i vari miti sulla primigenia caduta delle anime dal paradiso, spesso incentrati sulla responsabilità di figure femminili; l'impossibilità di salvarsi nel sesso femminile e la necessaria conseguenza che le anime «egresse de corporis mulieris convertentur in viros»; la polemica catara contro il matrimonio in relazione al tema dell'unione carnale; il carattere demoniaco della gravidanza; la negazione del seno al bambino ereticato, cfr. Biller, *Cathares and material women*, pp. 61-107.

ve offerte alle donne che si avvicinavano alla *bona fide* erano tutt'altro che rilevanti. È quindi un errore rivolgersi a questa ultima fase del catarismo con l'idea di trovarvi ciò che era forse legittimo cercare solo in epoche anteriori: nel contesto storico qui preso in esame, è estremamente difficile poter parlare di ragioni che spinsero le donne, in modo diverso dagli uomini, a preferire l'eresia alla fede cattolica.

Nondimeno è possibile tentare di mettere in luce, nei sermoni dei perfetti come nell'insegnamento fra credenti, alcuni elementi che potessero interessare e colpire maggiormente la sensibilità di alcune donne, sia pure trattandosi di aspetti marginali e sostanzialmente ininfluenti ai fini della conversione al catarismo. Se uomini e donne continuavano ad abbracciare l'eresia sulla base dei comuni insegnamenti che abbiamo ricostruito, ricorrevano però nelle prediche alcuni temi che sembravano toccare più da vicino la sensibilità femminile: possiamo parlare a questo proposito di insegnamenti "mirati" dal momento che, in molti casi, furono rivolti deliberatamente ad un uditorio femminile in ragione delle problematiche che affrontavano.

Attraverso il racconto offerto a Jacques Fournier da Guillaume Autast è possibile ricomporre alcuni segmenti di un tipico percorso di insegnamento e apprendimento del credo cataro.⁴¹ Dopo una fase di esitazione nei riguardi della *bona fide*, egli si era lasciato convincere da sua madre e dalle sue considerazioni sulla reincarnazione delle anime e sulla mancata resurrezione dei corpi. La sera prima di recarsi a deporre presso l'inquisizione di Carcassonne, la donna gli aveva raccontato davanti al fuoco come era cominciato il suo coinvolgimento nell'eresia: Raimond Sabatier e la figlia del perfetto Pierre Authié l'avevano convinta ad incontrare i *boni homines* e ad ascoltare la loro predica e le avevano poi insegnato ad amarli. Il sermone di Pierre Authié si era incentrato su vari temi, ma la donna riporterà a sua volta al figlio tre argomenti in particolare:

Quando le anime dei bambini morti escono dai loro corpi, si incarnano poi nei corpi dei bambini che vengono generati e concepiti dopo la morte dei primi e ciò accade quando la madre dei figli morti concepirà e partorerà altri figli. [...] Ogni anima umana non ha il suo corpo particolare, poiché se così fosse il mondo potrebbe contenere a stento tante anime [...]. I corpi umani dopo la morte non resusciteranno né rivivranno.⁴²

⁴¹ *Registre*, I, pp. 191-213.

⁴² «Dictus hereticus dixit quod quando anime puerorum post mortem eorum egrediuntur de eorum corporibus, postea subingrediuntur corpora puerorum qui

Così per circa tre anni (a suo dire) Guillaume era stato credente della fede eretica ed in questo periodo ripeté ad altre persone gli stessi insegnamenti con i quali Pierre Authié aveva convinto sua madre. Non è forse un caso che Guillaume riferisca questi stessi argomenti ad un uditorio prevalentemente femminile: il tema della reincarnazione delle anime dei bambini morti sembra infatti interessare Gaillarde Rous e confortare donne come Bartolommée d'Urs e Alazaïs Monier, che avevano perduto i propri piccoli. Quest'ultima, in particolare, era addolorata per aver visto morire ben quattro figli in un breve periodo di tempo ed era convinta di poterli riabbracciare soltanto in paradiso. Ma Guillaume Aumat, che era suo *compater*, cercò di consolarla profilandole invece una prospettiva più terrena:

Guillaume disse ad Alazaïs che avrebbe recuperato i figli morti in questo mondo, perché sarebbe rimasta incinta e l'anima di uno dei bambini morti si sarebbe reincarnata nell'embrione appena concepito e così sarebbe accaduto poi alle anime degli altri figli morti, quando Alazaïs fosse rimasta di nuovo incinta.⁴³

Nelle parole di Guillaume, Alazaïs poteva dunque vedere schiudersi qualche speranza di ritrovare proprio in questo mondo i suoi piccoli: le loro anime si sarebbero infatti incarnate nei corpi dei figli che avrebbe un giorno concepito. La dottrina della metempsicosi viene qui evidentemente plasmata e modellata sulle esigenze di una donna che deve far fronte al dolore della perdita dei suoi figli.

Del resto anche il frequente ricorso che si faceva in questo periodo all'eretizzazione dei bambini poteva avere su padri e madri che perdevano i loro figli un potere consolatorio: pur senza la prospettiva di poterli incontrare in terra, questi genitori trovavano sollievo nel sapere che le loro anime si erano assicurate la salvezza. Se si considera che nell'epoca più tarda il catarismo non escludeva affatto il *consolamentum* di neonati e bambini morenti, si può a maggior ragione ritenere che

generantur et concipiuntur, post mortem primorum puerorum, et hoc quando mater filiorum mortuorum postea filios alios concipit et parit. Item dicebat ei [cioè alla madre] dictus hereticus, ut ei [cioè al figlio Guillaume Aumat] dicta mater sua dixit, quod non quilibet anima humana habet suum proprium corpus, quia si hoc esset, vix mundus posset recidere tot animas [...]. Item dixit ei mater sua predicta [...] quod dictus hereticus dicebat eis quod corpora humana post mortem non resurgerent nec reviviscerent», *Ibidem*, I, p. 204.

⁴³ «Dictus Guillelmus dixit eidem Alazaici quod immo in hoc mundo dictos filios mortuos recuperaret, quia, ut dixit, impregnaretur, et anima unius ex defunctis pueris seu filiis reincorporaretur pregnatui, et sic esset successive de animabus aliorum predictorum filiorum mortuorum, cum ipsa Alazaicis impregnaretur», *Ibidem*, I, p. 193.

l'eresia fosse in grado di venire incontro al dolore di molte madri. Va osservato che, d'altro canto, secondo la concezione dualista il feto è generalmente considerato quale «tunica vel carne», un involucro materiale creato dal demonio e animato solo al momento della nascita, o poco prima, da uno spirito divino, uno di quegli spiriti caduti un tempo dal Regno del Bene e forse destinati, al termine del ciclo delle reincarnazioni, a farvi ritorno. A dispetto di questa visione negativa della gravidanza, è difficile vedere nella *credens* catara una donna svincolata dal fardello della procreazione o perfino, come sostiene Brenon, più facilmente incline a ricorrere all'interruzione volontaria delle gravidanze.⁴⁴ Al contrario, prevale nelle deposizioni il significato consolatorio di alcuni insegnamenti.

Ma non sempre il catarismo rappresentava un'alternativa accettabile: l'*endura*, digiuno completo che accelerava il decesso e l'ascesa dell'anima in paradiso e che nel XIV secolo era spesso associato all'eretizzazione per garantirne l'efficacia, appariva come una pratica orribile a molte donne. Con analogo sospetto alcune guardavano anche alle astensioni alimentari cui erano tenuti tutti coloro che, seppure in tenera età, avessero ricevuto il *consolamentum*. Mengarde Buscaïl, per esempio, ha un bambino di pochi mesi colpito da una grave malattia ed è intenzionata sulle prime a farlo ricevere dagli eretici; ma quando viene a sapere che il latte, alimento carneo, avrebbe compromesso gli effetti dell'eretizzazione, abbandona immediatamente l'idea, rinunciando a farne un «angelus Dei» proprio perché non è disposta a smettere di allattarlo.⁴⁵ Analogamente, Sibille Peyre racconta all'inquisitore che lei e suo marito avevano fatto ereticare la figlioletta di poco meno di un anno, che si era ammalata. La madre però non poté fare a meno di allattarla, facendo dispiacere il marito fino alle lacrime: la delusione fu tale che egli per lungo tempo non riusciva più ad amare né la moglie né la figlia. Tentando di consolarlo, Pierre Maury diceva alla bambina che aveva una «malam matrem», sentenziando più in generale che «le donne sono demoni».⁴⁶ Forse, più semplicemente, la madre finiva per prevalere sulla credente.

Va ancora sottolineato che l'eresia catara imponeva una forma di vita molto rigida solo ai perfetti, ma era sostanzialmente indulgente nei confronti dei credenti, cui concedeva di vivere in una certa libertà le unioni, la sessualità, la maternità, senza regolare di fatto queste

⁴⁴ Brenon, *Les femmes cathares*, pp. 105-106.

⁴⁵ *Registre*, I, p. 499-504.

⁴⁶ *Ibidem*, II, p. 415.

sfere mediante una severa disciplina. Un'analogia indefinitezza investiva certi temi particolari, sui quali la *bona fide* poteva rivelarsi ambigua e incoerente: ad esempio, l'ampia diffusione, nel periodo considerato, dell'eretizzazione ricevuta in tenera età rappresentava una notevole contraddizione, poiché finiva per coincidere proprio con una delle ragioni della critica mossa al battesimo cattolico, ossia la mancanza dell'assenso del bambino. D'altro canto, permaneva la convinzione che le anime dei neonati morti senza alcun sacramento andassero direttamente in paradiso: questa credenza, molto diffusa nel XIV secolo, sembrava a sua volta ridimensionare la centralità del *consolamentum*. Se su questi presupposti alcuni sottolineano che la *bona fide* lasciava sostanzialmente il fedele solo a se stesso,⁴⁷ nondimeno, come è emerso, proprio l'elasticità con cui alcuni temi venivano compresi e interpretati dai singoli credenti permetteva loro di trovare nell'eresia un sostegno e un conforto.

Che il ciclo della metempsicosi, centrato sull'incontro nel ventre della donna fra un corpo che nasce e un'anima che rinasce, potesse toccare da vicino la sensibilità femminile lo mostra un dialogo tenuto fra Béatrice de Planissoles e Raimond Roussel. Mentre l'uomo la istruiva sulla concezione catara delle nove incarnazioni successive al termine delle quali l'anima incorre nella salvezza o nella dannazione eterna, Béatrice pone domande molto più concrete, influenzate dall'esperienza delle sue gravidanze (tanto più viva poiché al tempo era incinta) e della maternità: si informa «in che modo l'anima di un uomo o di una donna che sono morti può entrare dalla bocca di una donna incinta e da lì fino alla bocca del frutto che porta nel suo ventre», oppure «perché i bambini non parlano fin dalla loro nascita, visto che hanno le vecchie anime di altre persone». A domande tanto precise, l'altro non poté offrire che risposte molto vaghe: le anime possono entrare da qualsiasi parte del corpo della donna incinta, mentre i neonati non sanno parlare semplicemente perché Dio non lo vuole.⁴⁸

La figura di Béatrice ci porta a mettere in evidenza un altro argomento privilegiato nelle conversazioni sull'eresia e nell'indottrinamen-

⁴⁷ Urte Bejick, *Die Katharerinnen. Haresieverdachtige Frauen im mittelalterlichen Sud-Frankreich*, Freiburg Basel Wien, Herder, 1993, p. 108.

⁴⁸ «Et cum ipsa que loquitur peteret a dicto Ramundo quomodo spiritus hominis vel mulieris mortui poterat entrare per os mulieris pregnantis set per os eius venire usque ad os partus quem gestabat in ventre, dictus Ramundus respondebat quod spiritus poterat intrare in partu existente in ventre mulieris per quamcumque partem corporis mulieris volebat; et cum ipsa etiam peteret ab eo quare pueri non statim loquuntur quando sunt nati, cum habent alias animas antiquas, dictus Ramundus respondebat quod hoc Deus non vult», *Registre*, I, p. 220.

to fra credenti: si tratta della critica catara del matrimonio e della connessa visione del *carnalis concubitus*. Ma, prima di tornare alle deposizioni della castellana, sarà tuttavia utile fare riferimento ad altri esempi.

Il buon matrimonio si ha quando la nostra anima si unisce a Dio per buona volontà, e questo è il sacramento del matrimonio. Ma il matrimonio carnale, cioè l'unione tra l'uomo e la donna, non è il matrimonio, bensì una specie di associazione; l'unione carnale tra di loro è sempre peccato, e maggiore che se l'uomo conosca carnalmente una donna estranea che non sia unita a lui in matrimonio, perché l'atto carnale si pratica di più tra gli sposi, che si uniscono con meno vergogna.⁴⁹

Attraverso la voce di Sibille Peyre di Arques, pervengono all'inquisitore queste parole del perfetto Pierre Authié, una chiarissima sintesi della concezione catara del matrimonio. Se, come nota Paolini, in quasi tutti i movimenti ereticali dei secoli XI-XIII si registra la condanna del matrimonio ed il rifiuto di quelle norme che ne avevano fatto un'istituzione ecclesiastica,⁵⁰ la matrice dualista del catarismo non poteva che approdare al rifiuto della visione tradizionale dell'unione coniugale: il senso del sacramento veniva indirizzato nella prospettiva dell'unione dell'anima con Dio, mentre ogni atto carnale, in primo luogo quello compiuto fra marito e moglie, veniva ricondotto a peccato. Coloro che ascoltavano le prediche degli eretici conoscevano bene quanto fosse drastico e severo il loro giudizio sul rapporto sessuale: Bélibaste, l'ultimo perfetto, dichiarava che ogni unione carnale fosse peccato mortale, ponendosi esattamente in linea con l'insegnamento degli altri *boni homines*. Aggiungeva poi: «Quando qualcuno conosceva carnalmente una donna, il puzzo di quel peccato ascendeva fino alla volta del cielo e si estendeva per tutto il mondo».⁵¹ In

⁴⁹ «Dicebat dictus hereticus quod bonum matrimonium erat quando anima nostra per bonam voluntatem Deo coniungitur, et illud erat sacramentum matrimonii, set matrimonium carnale, scilicet coniunctio mariti et mulieris non erat matrimonium, set quedam societas, et quod coniunctio carnalis inter eos semper erat peccatum, et maius quam si vir cognosceret carnaliter mulierem extraneam non sibi matrimonialiter copulatam, pro eo quia magis inter coniuges actus carnalis frequentabatur, et magis inverecunde coniugebatur », *Ibidem*, II, p. 411.

⁵⁰ Lorenzo Paolini, *Amore e matrimonio negli eretici medievali*, in Maria Consiglia De Matteis (a cura di), *A Ovidio Capitani. Scritti degli allievi bolognesi*, Bologna, Patron, 1990, pp. 125-158.

⁵¹ «Quando aliquis cognoscebat carnaliter mulierem, fetor illius peccati ascendebat usque ad capam celi, et dictus fetor se extendebat per totum mundum », *Registre*, II, p. 500.

linea con il rigore dei movimenti ascetici, che considerano ogni peccato equivalente giacché nella stessa misura compromette la salvezza dell'anima, il catarismo assimila e condanna ogni trasgressione alla castità assoluta.

Questo modello tuttavia si rivolgeva ai soli perfetti: i semplici credenti, ai quali non era richiesta alcuna rinuncia ai rapporti sessuali fino al momento dell'eventuale ereticazione, non avevano una forma di vita molto diversa dai fedeli cattolici e nel *Registre* emerge una sostanziale incertezza circa il vero comportamento ammesso. Essendo difficilmente percorribile la via suggerita e praticata dai perfetti catari, il singolo credente godeva di un certo spazio d'azione che finiva con l'interpretare a suo modo.

La critica del matrimonio costituiva dunque un argomento privilegiato nell'insegnamento dell'eresia tra donne o tra donne e uomini. Alla luce del *Registre* di Fournier possiamo evidenziare due ragioni per le quali questi argomenti venivano frequentemente destinati al pubblico femminile. In primo luogo vi era la gravidanza di un tema che interessava per la sua immediatezza, in quanto coinvolgeva uomini e donne nella loro dimensione quotidiana più concreta, ne toccava la vita coniugale ed extraconiugale, la sessualità. Inoltre non va dimenticato che l'equiparazione di ogni peccato sessuale, compreso quello fondato sul rapporto adulterino o incestuoso, e l'amplificazione della gravità della *fornicatio* condotta entro il matrimonio (poiché praticata più frequentemente e senza pentimento) erano stati i punti cardine sui quali molti uomini avevano impostato le loro *advances* a vergini, donne sposate, vedove, magari a loro legate da vincoli di parentela. Paradossalmente infatti, proprio la condanna di ogni rapporto sessuale li conduceva ad equipararli ed accettarli tutti ed apriva loro la strada dell'indulgenza verso un comportamento sessuale più libertino.

Ma quali furono le effettive influenze di questa concezione? Le variazioni in chiave utilitaristica che il parroco Pierre Clergue conduceva su un tema di ispirazione catara furono in grado di aprire dei varchi nel sentimento coniugale di varie donne, andandone a scalfire perfino la visione dell'incesto come atto peccaminoso. Che la critica al matrimonio venisse utilizzata quale fondamento teorico dei rapporti extraconiugali è un fatto che si può verificare in più occasioni. D'altro canto, va notato che la conoscenza delle mistificazioni che i perfetti facevano del sacramento del matrimonio spingeva probabilmente l'inquisitore a dare un certo risalto a relazioni adulterine o incestuose, amplificandole come se fossero automaticamente sintomatiche di tendenze eterodosse.

Raimonde Testanière venne istruita su questi temi da Arnaud Vital: egli le aveva detto che «il matrimonio che si fa in chiesa non vale niente»,⁵² poiché ogni rapporto sessuale è comunque un *peccatum*, anche quello compiuto fra coniugi. Ma accanto a questo motivo, ripetuto ogni volta con parole quasi identiche, egli aveva aggiunto anche che non vi è peccato se un credente si unisce con una non credente: vista la diversa fede di Arnaud e di Raimonde, non è difficile leggere nella forma generica dell'insegnamento una implicita allusione alla loro specifica situazione. Nel caso di Raimonde, il rapporto fra eresia e matrimonio era particolarmente delicato: la donna aveva avuto due figli da una relazione con Bernard Belot, credente degli eretici, e nutriva la speranza di diventare sua moglie. Ma la diversità di fede fu un deterrente troppo consistente e l'uomo preferì sposare una donna che condividesse la sua fede. La conversione di Raimonde al catarismo avvenne solo in seguito agli insegnamenti di Arnaud Vital. Ma presto venne meno l'adesione al credo eretico, evidentemente fondata su basi troppo precarie: la donna avrebbe abbandonato definitivamente la fede quando il suo maestro spirituale tentò di violentarla; non era certo l'unico caso in cui il desiderio sessuale si mascherava dietro l'insegnamento della fede e lo assumeva come pretesto per visite e incontri.⁵³

Anche l'idea della liceità dei rapporti extraconiugali fondati sul piacere appare come una variante di questi precetti dal doppio fine: di nuovo era stato il parroco Clergue ad insegnarla alla giovane Grazide Lizier.⁵⁴ Grazide, giovane vedova di Pierre Lizier, si presentò nel 1320 al cospetto dell'inquisitore, convocata per chiarire, oltre al proprio coinvolgimento nell'eresia, anche le modalità dell'incesto e stupro che il rettore della chiesa di Montaillou era accusato di aver commesso su di lei. I fatti risalivano a sette anni prima: la ragazza, allora quattordicenne, era ancora vergine e nubile e viveva assieme alla madre, Fabrissa. Non fu difficile per Clergue entrare nella casa delle due donne, cui era legato da vincoli di parentela, per sorprendervi Grazide e mettere in atto la sua opera di seduzione. Il pagliaccio divenne l'alcova in cui la ragazza consegnò al prete la sua verginità, senza che peraltro, essa specifica nella deposizione, avesse luogo alcuna violenza. La relazione anzi continuò per svariati mesi

⁵² «Item dixit ei dictus Arnaldus quod matrimonium quod fit in ecclesia nichil valebat», *Ibidem*, I, p. 457.

⁵³ *Ibidem*, I, pp. 455-470.

⁵⁴ *Ibidem*, I, pp. 302-306.

e con il consenso di Fabrissa gli incontri tra Pierre e Grazide avvenivano nella casa materna. Dopo aver di fatto compromesso Grazide, il parroco si curò di trovarle un marito. Né le nozze di Grazide e Pierre Lizier posero fine al gioco delle relazioni illecite e dei taciti consensi: la giovane donna e il parroco continuarono infatti ad unirsi con il consenso del marito, che si mostrava tollerante purché il tradimento non si estendesse ad altri uomini oltre al Clergue. L'ascendente che questi esercitava in quanto prete era infatti abbastanza forte da spingere Pierre Lizier ad accettare la relazione e convincere Grazide della liceità dei rapporti sessuali esterni al matrimonio. L'edonismo subentra ad ogni altro imperativo, rimpiazzando le tradizionali remore circa adulterio ed incesto: Grazide non crede di commettere peccato proprio in virtù del piacere che lei ed il suo amante traevano dall'unione. Benché infatti ogni rapporto sessuale fra un uomo e una donna dispiaccia a Dio, la donna era certa che il peccato non sussistesse proprio in virtù del piacere reciproco dei due amanti.

Deposizione senza dubbio atipica, quella di Grazide Lizier sembrerebbe dunque enfatizzare più che altrove il margine dell'iniziativa e autonomia femminile negli affetti, proiettando al centro delle esperienze amorose delle donne il piacere e non, come altrove, una passiva accettazione dell'intraprendenza dell'altro sesso. Ma d'altro canto è necessario arginare questa immagine di libertà sessuale e smorzarne l'enfasi. Anche se in una prima confessione Grazide negò di essere stata indottrinata ed ascrisse esclusivamente alla propria riflessione gli errori in cui era caduta, dopo quasi due mesi di carcere avrebbe ammesso di essere stata istruita sul tema del *carnalis concubitus* dal suddetto parroco. La donna era stata infatti persuasa in un primo tempo a non denunciarlo, visto che Clergue le era stato molto utile e l'aveva maritata, e il timore di essere uccisa o maltrattata da lui o dai suoi fratelli avevano rafforzato la decisione. Quando Grazide si convinse ad accusare il suo amante, l'ormai nota filosofia del rettore si delineò in tutta chiarezza: i dettami vertevano sulla derisione del peccato carnale quale la chiesa romana lo concepiva, sull'equiparazione di tutte le donne nel peccato stesso («tantum peccatum erat cum una et cum alia»), sul piacere come antidoto del peccato. L'ultimo concetto, più nuovo rispetto agli altri, sembra inserirsi entro la strategia di seduzione di Clergue e si rivela efficace e convincente.

Alcuni anni prima di Grazide, anche Béatrice de Planissoles era caduta nella rete delle insistenze di Pierre Clergue che divenne il suo amante nel periodo della sua prima vedovanza. Il corteggia-

mento era cominciato per l'appunto in chiesa, dietro l'altare di Maria, durante una confessione della donna. Ma il timore di compromettere la propria salvezza sarà un deterrente troppo forte per Béatrice, che aveva sentito dire che nessuna donna che avesse avuto rapporti sessuali con un prete avrebbe mai visto il volto di Dio. Preoccupata per la propria anima, essa aveva infatti dichiarato che avrebbe prima permesso di conoscerla ad altri quattro uomini che ad un sacerdote.

È dunque comprensibile che le pressioni del parroco si fossero strategicamente spostate sul terreno religioso: di nuovo, proprio il ricorso alla predica su matrimonio e peccato carnale gli avrebbe consentito di ribaltare in successo il difficile esordio. Il trucco si sarebbe ripetuto con Grazide e molte altre donne che, come Béatrice, prestarono fede agli insegnamenti del prete. I precetti sono sempre gli stessi: l'equivalenza del peccato carnale commesso con il proprio marito, con altri uomini o con un sacerdote; il ridimensionamento del peccato di incesto; lo svuotamento del matrimonio come sacramento. Su questi pilastri dottrinali si sviluppò per un anno e mezzo la relazione tra Béatrice e il prete. Il disprezzo spesso manifestato nei confronti delle menzogne della chiesa cattolica si unirà infine al vero e proprio gesto dissacratore: la relazione, iniziata durante una confessione dietro l'altare di Santa Maria, si chiude con l'immagine del letto fatto sistemare in chiesa. L'interesse dell'inquisitore per questi dettagli sembra essere giustificato non tanto dall'intenzione di disegnare di Béatrice un'immagine perversa, ma piuttosto dalla consapevolezza che lo sviluppo della relazione coincise con l'iniziazione della donna all'eresia: l'insegnamento della fede dualista aveva evidentemente un fine estraneo alla dottrina.⁵⁵

Alla luce delle considerazioni avviate in questo lavoro, il catarismo del XIV secolo non appare come una religione profondamente vicina alle donne: sotto il profilo delle risposte offerte alle sue fedeli, l'eresia catara, duramente provata dalle persecuzioni, non proponeva molto di più rispetto alla chiesa romana. I presupposti della conversione di uomini e donne vanno individuati altrove, in quel complesso di relazioni familiari, di amicizia o vicinato, che costituivano il tessuto sociale in cui i *credentes* si trovavano immersi. E tuttavia è interessante constatare che, accanto ai precetti fondamentali sui quali faceva perno la predicazione, vi erano alcuni temi che, pur rivestendo un'importanza secondaria ai fini della conversione, sem-

⁵⁵ *Ibidem*, I, pp. 214-250.

bravano colpire da vicino l'attenzione e l'interesse delle donne: non a caso, questi ricorrevano con frequenza nella predicazione rivolta alle nuove *credentes*, cogliendole nel vivo della loro condizione di madri, di mogli, di amanti.

Abstract: This essay is referred to the participation of women to Languedocian catharism in the early fourteenth century and opens up a discussion on the fundamentals of female conversions. These fundamentals are not to be found just in doctrinal elements - which were often ignored by many believers - but were mostly related to the complexity of social relations. Next to the basic tenets usually repeated while preaching, some other themes, though secondary for conversions, seem to touch the interest and attention of women: in fact, they frequently occurred in preaching to new female *credentes*.

Keywords: donne, eresia, catari, Linguadoca

Biodata: Irene Bueno, ha conseguito nel 2005 il Master in Medieval Studies presso la Central European University di Budapest; Dottoranda presso il Dipartimento di Storia e Civiltà dell'Istituto Universitario Europeo di Firenze (irenebuenow@yahoo.it).