

**Di regine, sante e eretiche.
Su Guglielma e sulla recente storiografia**

di Marina Benedetti

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<<http://www.retimedievali.it>>



Firenze University Press

Di regine, sante e eretiche. Su Guglielma e sulla recente storiografia

di Marina Benedetti

Nella seconda metà del XIII secolo a Milano vive una donna di nome Guglielma ritenuta santa *in vita*, e per tale ragione sepolta nel cimitero dell'abbazia cisterciense di Chiaravalle, e condannata per eresia *post mortem* in un processo inquisitoriale svoltosi nel 1300. Il passaggio dalla santità, locale e pubblica, all'eresia è solo una delle molteplici metamorfosi di una donna che mostra una irresistibile "forza di contemporaneità". Attraverso il confronto con la storiografia internazionale il contributo analizza non solo la figura di Guglielma all'interno dei processi inquisitoriali, dove santità ed eresia coesistono, ma anche le molteplici *legendae* agiografiche e le sacre rappresentazioni che hanno indotto alcune studiose a sovrapposizioni e commistioni, secondo il modello del metodo filologico-combinatorio, accuratamente decostruite.

In the second half of the thirteenth century a woman named Guglielma who lived in Milan was considered a saint *in vita*. For this reason, she was buried in the churchyard of the Cistercian abbey of Chiaravalle, only to be condemned *post mortem* as heretic following an inquisitorial trial that took place in 1300. The shift from sainthood, publicly recognized at a local level, to heresy, is just one of the many metamorphoses of a woman that embodies an irresistible connection to our contemporary present. Against the backdrop of international scholarship, the article considers Guglielma not merely as a historical figure, by analysing the inquisitorial trials in which sanctity and heresy tend to coexist, but also the many hagiographies and sacre rappresentazioni which induced many scholars to overlap and blend different sources in order to produce *one* Guglielma (according to the so-called philological combinatorial method), here accurately deconstructed.

Medioevo; secoli XIII-XIV; Milano; Lombardia; Guglielma; eresia; inquisizione; agiografia.

Middle Ages; 13th-14th Century; Milan; Lombardy; Guglielma; Heresy; Inquisition; Hagiography.

Il fascino dell'abbazia di Chiaravalle vicino a Milano continua ad attrarre visitatori sempre più attenti al sacro e desiderosi di conoscere un luogo di arte e di religiosità. *Andare per le abbazie cistercensi* sembrerebbe la lettura più adatta per essere guidati in un viaggio nel passato: visibile (architetture) e invisibile (personaggi). Un po' si rimane delusi nel trovare riferimenti ai Templari – che in quell'abbazia non sono mai stati – e nessuna notizia su una donna di nome Guglielma, lì sepolta e venerata come santa negli anni Ottanta del XIII secolo¹. Nel volume *Le grandi donne di Milano*, invece, un intero capitolo è dedicato a *Guglielmina la Boema: la forestiera venuta dal nulla* in cui, purtroppo, la pura fantasia domina sulla concretezza del dato storico². Ciononostante, il sottotitolo – *la forestiera venuta dal nulla* – mostra uno dei nervi scoperti del recente dibattito storiografico su Guglielma, ormai personaggio internazionale, se non addirittura vera e propria icona. Unica donna in una rassegna di eresie medievali – *Tra eresia e santità al femminile? Guglielma di Milano*³ – mostra le analogie (e le differenze) con altri episodi di non conformismo religioso.

Scardinata dalla sua esistenza storica, svoltasi a Milano nella seconda metà del XIII secolo, la vicenda di Guglielma è ricostruibile per lo più attraverso l'analisi dei processi inquisitoriali intentati nell'anno 1300, vent'anni dopo la sua morte, contro i suoi devoti e le sue devote. Personaggio *out of joint* proiettato su un piano escatologico di salvezza dell'umanità al femminile, nelle recenti proposte storiografiche alla Guglielma (di Milano) storicamente documentata si sovrappongono altre donne di nome Guglielma – tra cui una fortunatissima Guglielma la Boema (o addirittura Guglielma Boema) così chiamata in quanto ritenuta figlia del re di Boemia e un'altra Guglielma figlia del re d'Inghilterra e moglie del re d'Ungheria – in un *patchwork* di fonti e documenti secondo la migliore tradizione filologico-combinatoria⁴. Senza alcun dubbio, Guglielma fu una donna carismatica e affascinante: nel passato per le sue parole e per le sue azioni, nel presente per ciò che rappresenta grazie a una irresistibile “forza di contemporaneità”.

Tanto la figura di Guglielma è eccezionale, quanto la sopravvivenza dei documenti che parlano di lei è avventurosa. Rinvenuti fortunosamente presso la bottega di un droghiere nel XVII secolo, i quaderni contenenti i processi intentati contro le sue devote e i suoi devoti sono incompleti, e sono tra i rarissimi superstiti dell'operato del tribunale inquisitoriale medievale milanese⁵. Un personaggio fuori dal comune emerge da una fonte lacunosa non contestualizzabile in un ampio e complesso panorama giudiziario e repressivo, oltre che religioso. Di tali anomalie – e di tali limiti – si dovrà tener conto nel cogliere le

¹ Tosco, *Andare per le abbazie cistercensi*, p. 42.

² Farro, *Le grandi donne di Milano*, pp. 28-36.

³ Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, pp. 123-128.

⁴ Sulle insidie del metodo filologico-combinatorio e sul suo superamento, proprio nel campo dell'eresia medievale, si rimanda a Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del XII secolo*.

⁵ Milano, Biblioteca Ambrosiana, A. 227 inf., ora edito in *Milano 1300*.

potenzialità del caso-Guglielma. A ciò si deve aggiungere che trascorsero oltre tre secoli da quando si svolsero i processi (nell'anno 1300) a quando sono stati miracolosamente rinvenuti gli atti (nel XVII secolo). In questo lungo periodo, Guglielma ha continuato a “vivere” – in maniera sotterranea e oscura – attraverso la diffusione di una leggenda orgiastica fortemente dissacratoria⁶. Il fascino della vicenda di Guglielma consiste anche nella complessità contraddittoria delle fonti superstiti.

Su tale presupposto si basa una lunga panoramica di fonti precedenti all'*inventio* del processo su cui Paulette L'Hermite-Leclercq, autrice di *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines a la fin du Moyen Âge*⁷, induce a riflettere, soprattutto in relazione alle «*délicates questions méthodologique*», ravvisando in questa vicenda documentaria in primo luogo «*une magistrale leçon de prudence*»⁸. Il fondamentale richiamo al *metodo* e alla *prudenza* della storica francese – già altrove utilizzato per illustrare il rapporto tra fonte e recezione storiografica dal XVII al XX secolo⁹ – non è stato tenuto in debita considerazione negli anni successivi. Nel medesimo studio la storica francese pone un'altra questione importante: quale immagine si sarebbe trasmessa di Guglielma se i processi non fossero mai stati rinvenuti? La risposta è semplice: avremmo la memoria di una donna sotto la cui guida si tenevano orge in luoghi sotterranei. Basti solo questo a segnalare la facilità con cui al variare della fonte superstite possa cambiare la direzione della ricostruzione storica, in questo caso falsata dalla diffusione di uno stereotipo antiereticale – e antifemminile – che nulla ha a che vedere con la realtà dell'esperienza religiosa di Guglielma, delle devote e dei devoti, in una trasformazione denigratoria: una “verità di fantasia” o letteraria nel suo miscelare realtà e finzione che perdurò fino al rinvenimento dei processi (e anche oltre)¹⁰ sostituendo la “verità giudiziaria” (del 1300). Questa “sostituzione” rappresenta la prima deviazione dal percorso del cammino religioso di Guglielma. Ne troveremo altre, insidiose, e ancor più attrattive.

In tale promiscuità di fonti e di informazioni è importante cercare di capire chi fosse realmente Guglielma e con quali parole lei e i suoi compagni di

⁶ Donati Bosii *Chronica*, Milano, s.e., 1492, *ad annum* (tradotta in Bernardino Corio, *Historia di Milano*, pp. 367-368); valorizzata dalla pubblicazione in Costa, *Guglielma la Boema. L'“eretica” di Chiaravalle*, pp. 117-118. Anche in *Novissime Hystoriarum omnium repercussiones, noviter a reverendissimo padre Iacobo Philippo Bergomense*, p. 324. Ripresa senza variazioni e con attenzione soprattutto al caso dei fraticelli nel *Capistranus triumphans*, p. 236 e, di nuovo in collegamento con i fraticelli, in Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, p. 274. Unico riferimento su Guglielma, la leggenda approda anche nell'opera apologetica di Vincenzo Ludovico Gotti, frate Predicatore e inquisitore di Milano dal 1717 al 1719, che la accosta a Dolcino da Novara in *Veritas religionis Christianae*, p. 381. Sulla *legenda* agiografica si veda ora Benedetti, *Il fascino indiscreto dell'eresia*, in corso di stampa.

⁷ L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien*; L'Hermite-Leclercq, *Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge*.

⁸ L'Hermite-Leclercq, *Historiographie d'une hérésie: les guillemites de Milan (1300)*, pp. 76, 78.

⁹ Si veda l'*excursus* storiografico in Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 109-157.

¹⁰ Compare soltanto la leggenda orgiastica, ad esempio, in C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, p. 274, e Gotti, *Veritas religionis Christianae*, p. 381.

avventura religiosa si definirono: per identificarsi. L'espressione *Guglielma la Boema*, evocativa e di grande fortuna – ormai forma onomastica inossidabile senza la quale il personaggio risulterebbe quasi irriconoscibile – non compare *mai* nei processi. Fu coniata da Giovanni Pietro Puricelli, colui che per primo nel XVII secolo studiò gli atti giudiziari e scrisse *De Guillelma Boema, vulgo Guilelmina, deque ipsius fidelis et verax dissertatio*¹¹. La formulazione onomastica è ripresa nel titolo di due importanti studi di Felice Tocco (*Guglielma Boema e i guglielmiti*) e di Gerolamo Biscaro (*Guglielma la Boema e i Guglielmiti*)¹². La sola presenza nel titolo di studi così significativi sancisce la legittimità storica dell'espressione *Guglielma la Boema* o, ancor peggio, *Guglielma Boema*. In più, appare il termine *guglielmiti* – di nuovo *mai* riscontrabile nelle deposizioni – con cui comunemente si fa riferimento a coloro definiti *devoti e devote di Guglielma* o autodefiniti *Figli dello Spirito santo* o, in modo ancor più significativo, *Apostoli dello Spirito santo*. Sia «Guglielma la Boema» o «Boema», sia «guglielmiti» sono un conio storiografico che continua a conformare – o a deformare – il lessico degli studi contemporanei. In ultima analisi, si tratta di identità attribuite dagli storici e non di identità proprie dei protagonisti di un'esperienza religiosa¹³. Per una definizione meno fuorviante bisogna sfogliare le carte giudiziarie per trovare che Guglielma è *domina, sancta o beata* e, infine, *heretica* nella progressione delle fasi processuali. *Domina*: perché appartenente a un ceto sociale elevato. *Sancta o beata*: perché molti uomini e donne, ma anche i monaci cisterciensi dell'abbazia di Chiaravalle di Milano, avevano trovato in lei le virtù di una santa e come tale la veneravano. *Heretica*: perché i frati inquisitori individuano nelle riunioni dei devoti e delle devote deviazioni perseguibili.

Queste differenti definizioni mostrano una sovrapposizione e un intreccio di più piani all'interno della medesima fonte inquisitoriale: biografico (*domina*), agiografico (*sancta/beata*) e giudiziario-inquisitoriale (*heretica*). La difficoltà consiste nel disgiungere queste stratificazioni di significato in processi inquisitoriali che diventano inaspettate fonti agiografiche – come ha sostenuto anche Dyan Elliot¹⁴ – contenenti informazioni sia sulla santa (venerata dai devoti) sia sull'eretica (indagata dagli inquisitori): informazioni raccolte, non lo si dimentichi, quasi vent'anni dopo la morte di una donna destinata alla santità e concretizzatesi nell'accusa che Guglielma fosse ritenuta l'incarnazione al femminile dello Spirito santo. Questa è la novità stupefacente che proietta l'avventura religiosa di Guglielma nella contemporaneità e, con un ruolo del tutto peculiare, nel campo degli studi di genere con l'immagine di

¹¹ Milano, Biblioteca Ambrosiana, C. 1 inf., Giovanni Pietro Puricelli, *De Guillelma Boema, vulgo Guilelmina, deque ipsius fidelis et verax dissertatio*.

¹² Tocco, *Guglielma Boema e i guglielmiti*, pp. 1-32; Biscaro, *Guglielma la Boema e i Guglielmiti*, pp. 1-67.

¹³ Sulla terminologia relativa a Guglielma e, più ampiamente, sul problema dell'identità nell'eresia femminile, si veda Benedetti, *Condannate al silenzio*, pp. 7-10, 13-17, 31-32, 41-43.

¹⁴ Elliot, *Proving Woman*, pp. 152-163.

“Dio al femminile”. Si tratta di un tema delicatissimo che pone non pochi problemi interpretativi e che la storica tedesca Daniela Müller ha sviluppato nelle interessanti e inevitabili relazioni con altre esperienze religiose femminili sensibili all’influsso dello Spirito santo: con altre «mittelalterliche Frauenu-topien»¹⁵. La vicenda di Guglielma si colloca nel delicato rapporto tra storia, santità e genere. In questo dialogo serrato e triangolato affronterò prima la vita e poi la santità di Guglielma in un confronto tra le fonti superstiti e le recenti proposte interpretative.

1. *La biografia*

Una peculiarità della vicenda di Guglielma consiste nell’essere stata considerata santa in vita e di essere stata condannata come eretica dopo la morte, e nel convergere – di questa apparente contraddizione – nelle parole di frammentari processi inquisitoriali. Partiamo da una domanda per fissare i cardini biografici: che cosa sappiamo della vita di una donna di nome Guglielma attraverso i processi inquisitoriali? Le testimonianze dei devoti e delle devote riferiscono che era arrivata a Milano con un figlio; conosciamo i luoghi in cui visse (si è conservato addirittura l’atto di acquisto di una casa); abbiamo testimonianze inequivocabili circa i suoi stretti legami con i monaci del monastero cisterciense di Chiaravalle che ospitarono la sua tomba e che, in precedenza, avevano comprato per lei la casa in cui aveva abitato negli ultimi anni della sua esistenza; abbiamo alcune frasi a lei attribuite; sappiamo con certezza che morì il 24 agosto e, in modo meno precisabile, nel 1281 o nel 1282¹⁶. Tali dati biografici compariranno circa vent’anni dopo la morte in un processo inquisitoriale che stravolgerà il senso della sua “esistenza” proiettata verso la santità: infatti, morta santa, Guglielma rinascerà eretica nel 1300. Da questi pochi elementi si coglie la fragilità di un’impalcatura biografica fortemente permeata di evangelismo (come emerge dalle parole a lei attribuite) che il legame con il monastero cisterciense di Chiaravalle, con chiese cittadine e con uomini e donne di Chiesa mostra in prospettiva ortodossa.

A completamento di questo quadro va aggiunto un ulteriore presupposto “biografico” che la storiografia contemporanea tende ad enfatizzare: la presunta origine boema di Guglielma – consolidata dall’espressione “Guglielma la Boema”: tanto bella e fascinosa quanto priva di collegamenti con qualsiasi documento – e il conseguente legame parentale con la dinastia dei Premislidi che farebbe di lei una “principessa venuta da lontano”. Va detto che l’origine boema, in particolar modo l’appartenenza alla stirpe dei Premislidi, non è affatto certa. L’attributo di origine si trova nei processi nelle seguenti formu-

¹⁵ Müller, *Mittelalterliche Frauenu-topien*, pp. 165-177; ora anche Müller, *Frauen und Häresie*, pp. 172-177.

¹⁶ Per una ricostruzione biografica, si veda Benedetti, *Guglielma di Milano*, pp. 704-708.

lazioni: «Guglielma era figlia del defunto re di Boemia, come *si diceva*», «Guglielma che *si dice* fosse della Boemia», «[Guglielma] era una donna di buona condizione e *si diceva* che fosse sorella del re di Boemia»¹⁷. L'incertezza del *si diceva/si dice* sembra scontrarsi con la concretezza di un viaggio in Boemia: dopo la morte della donna, un prete, Mirano da Garbagnate, cappellano della chiesa di San Fermo di Milano, e uno dei più stretti devoti, Andrea Saramita, andarono «fino dal re di Boemia»¹⁸. La testimonianza è tanto più importante in quanto rappresenta una delle prime domande ad Andrea Saramita, il principale imputato, da parte degli inquisitori che, tuttavia, sembrerebbero più interessati a indagare le manifestazioni della sua santità. Inoltre, circolava voce che delle vesti sarebbero state procurate perché «Guglielma doveva essere portata in Boemia»¹⁹. Nei processi non c'è altro. Bisogna tenere ben presente che il legame di Guglielma con la stirpe regia boema è ipotizzabile solo in quanto testimoniato da queste parole nei processi milanesi e che il recente convincimento storiografico si è consolidato tramite una catena di citazioni reciproche da parte degli autori: non per la scoperta di nuovi documenti. Inoltre, non va dimenticato che nella tradizione cristiana la regalità è attribuito crismimimico: e anche Guglielma è paragonata a Gesù.

A questo punto è necessario ripercorrere la dimostrazione di come il mito dell'origine boema si sia potuto creare e abbia ottenuto consenso attraverso apparenti consolidamenti documentari. Impegnato a scrivere una storia di Boemia, nel 1837 lo storico ceco František Palacký parte per una missione scientifica in Italia con sosta a Milano e visita alla Biblioteca Ambrosiana dove legge gli atti inquisitoriali e trova le espressioni che abbiamo appena segnalato. Nel resoconto del viaggio, si dice scettico circa la possibile origine boema di Guglielma²⁰ e precisa che, al momento del presunto viaggio dei due devoti (Andrea Saramita e Mirano da Garbagnate) in Boemia la dinastia dei Premislidi viveva una fase di incertezza dinastica (Ottocaro II era morto e Venceslao era ancora piccolo) e definisce le parole di Andrea «fantasia speculativa»²¹. Poi, cambia idea. In una tavola genealogica della sua risorgimentale *Storia della nazione ceca nella Boemia e nella Moravia* tra i figli di re Ottocaro I compare *Vilemina* morta a Milano nel 1281²². Da questa notizia ottocentesca si consolida la tradizione circa la parentela reale e regale di Guglielma con le sante Agnese di Boemia e Elisabetta di Turingia: in un «eccesso di santità» che continua ad abbagliare gli studiosi o, meglio, le studiose contemporanee. Un elemento del tutto marginale quale il dato dinastico – la «principessa Guglielma di Boemia», ragionevolmente più agiografico che anagrafico – si pone

¹⁷ *Milano 1300*, pp. 58, 130, 302.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 58, 70.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ Palacký, *Literarische Reise*, p. 72.

²¹ *Ibidem*, pp. 74-75.

²² Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, p. 580.

al centro della ricostruzione della vita di Guglielma mostrando un caso macroscopico di dipendenza reciproca tra gli autori.

Rispetto a questo quadro – documentariamente invariato – vediamo la posizione e le proposte di alcune studiose. Lo squilibrio del peso dell'origine di Guglielma nell'analisi della paucità dei dati biografici è da attribuire a Luisa Muraro nel suo *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*²³. Tale posizione si configura come l'adesione personale a una ipotesi più che una dimostrazione storica ed è stata variamente accolta e portata a conseguenze esemplari, tra gli altri, da Barbara Newman, Paulette L'Hermite-Leclercq, Dávid Falvay e, infine, Janine Larmon Peterson. Quest'ultima al termine di una catena di citazioni bibliografiche – per lo più non verificate – giunge a enunciare: «current scholarship has confirmed that Guillelma was indeed the daughter of King Ottokar I of Bohemia and Constance of Hungary»²⁴. Ci si aspetterebbe che l'impegnativa affermazione si basi su rinvenimenti documentari o si confronti con quanto dimostrato in precedenza. Nient'affatto. L'autrice dirime una questione delicata e controversa limitandosi a citare un articolo di Barbara Newman, la quale a sua volta aveva scritto: «recent investigations have confirmed the fact: Guglielma was indeed Princess Blažena Vilemina, daughter of King Přemysl Ottokar I of Bohemia and his queen, Constance of Hungary»²⁵. Tale “conferma” viene rafforzata e portata alle estreme conseguenze in un altro studio in cui, coerentemente con questo assunto di partenza, Barbara Newman si impegna a trovare analogie tra le vite delle due presunte sorelle: *Agnes of Prague and Guglielma of Milan*²⁶. Non siamo qui di fronte ad un caso di storia romanzata, bensì a una vera e propria *fanta-storia* in cui il modello delle “vite parallele” è piegato all'individuazione di eventuali punti di contatto che diventano sempre più credibili e verosimili in virtù del loro accumulo nel “dimostrare” la presupposta parentela tra Agnese di Boemia e Guglielma di Milano. Lo scenario è tanto affascinante quanto inesi-

²³ Muraro, *Guglielma e Maifreda*, pp. 11-13; riprende e ribadisce le sue posizioni alcuni anni dopo nella postfazione ad una nuova edizione del 2003 intitolata *La terza scelta* (pp. 278-280). L'ampia e pluridirezionale produzione di Luisa Muraro è stata raccolta in *Luisa Muraro. Bibliografia degli anni 1963-2009*. Si veda anche Muraro, *La messa celebrata da Maifreda*, pp. 51-63, dove si limita a illustrare le testimonianze processuali.

²⁴ Larmon Peterson, *Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect*, p. 205. L'autrice s'impegna in una riproposizione dei principali elementi della vicenda che nessuna acquisizione nuova portano a ciò che già è stato ampiamente scritto e ripetuto, se non nelle considerazioni finali in cui non solo si teorizza un rovesciamento di genere, ma si individua una lotta tra Andrea Saramita e Maifreda da Pirovano per la *leadership* del gruppo in cui Maifreda è percepita come «usurper» (pp. 216-219). Se nel ribadire un rovesciamento di genere siamo di fronte ad una intuizione storiografica (peraltro già ampiamente affrontata da Luisa Muraro, a cui va dato il primato di questa innovativa lettura), nel teorizzare una rivalità tra i due principali devoti di Guglielma è proposta una vera e propria invenzione frutto di una personale fantasia dell'autrice che mostra la propria creatività anche nel caso della reliquia della «farfalla rossa», come vedremo in seguito. Inoltre, tutto il saggio di Janine Larmon Peterson è costellato da grossolani errori sia di traduzione sia di interpretazione. Della medesima autrice si veda anche il più recente *Holy Heretics in Later Medieval Italy*, pp. 201-216.

²⁵ Newman, *From Virile Woman to Woman Christ*, p. 185.

²⁶ Newman, *Agnes of Prague and Guglielma of Milan*, pp. 557-579.

stente, dal momento che non è dimostrato l'assunto iniziale: l'appartenenza di Guglielma alla famiglia reale boema.

Di nuovo, è opportuno addentrarsi in una analisi specifica. Senza badare alle argomentazioni che attraverso un percorso dimostrativo avevano già indotto alla cautela circa questa affermazione radicale, si fa riferimento a *recent investigations* contenute in un volume di Jaroslav Polc del 1989 dedicato ad Agnese di Boemia. Qualora si avesse la determinazione di consultarlo, si potrebbe verificare personalmente la totale assenza di *recent investigations*. Pochissimi e datati riferimenti a Guglielma ancorati alla citazione di un ancor più vecchio articolo del 1940 in cui Guglielma compare "in breve" («kurz», specifica Jaroslav Polc), mentre circa la sua origine boema («über ihren böhmischen Ursprung») viene indicato soltanto il processo milanese²⁷. Nulla di nuovo rispetto alle posizioni ottocentesche di František Palacký la cui scelta di inserire il nome *Vilemina* in una tavola genealogica aveva dato origine a questa macroscopica distorsione dinastica derivante da intenti patriottico-risorgimentali di celebrare il ruolo internazionale dei Premislidi. Perché utilizzare lo studio di Jaroslav Polc per affermare una notizia che non contiene? Piuttosto sbrigativamente, l'origine boema di Guglielma è presupposta piuttosto che dimostrata²⁸. Non rimane che ribadire: «Allo stato attuale delle ricerche e in attesa di nuovi ed attendibili documenti, le testimonianze dei processi milanesi rappresentano il punto di partenza e di arrivo di un processo dimostrativo»²⁹.

Non è chiaro per quale ragione si insista su questa questione, come se crollando l'avamposto dinastico dovesse traballare tutta la credibilità del personaggio Guglielma che, qualora fosse stata davvero figlia del re di Boemia, aveva lasciato la propria famiglia rinunciando al proprio lignaggio per una svolta esistenziale evangelica e palingenetica: il dato centrale della sua scelta cristiana. Alla fine di questo percorso dimostrativo rimane la sensazione di una vicenda che il passare del tempo e l'allargamento dell'orizzonte storiografico tendono ad aggrovigliare rendendola sempre più simile a una favola. Giustamente Luisa Muraro riconosce che il suo libro avrebbe potuto iniziare «C'era una volta una regina...»³⁰, esplicitando la pulsione a trasformare la

²⁷ Polc, *Agnes von Böhmen*, pp. 15, 198. A conferma dell'esiguità di tale posizione, nessun dato documentario emerge dagli specialisti della dinastia dei Premislidi, su cui si veda Žemlička, *Přemysl Otakar I*, pp. 316-7; e in generale Žemlička, *Přemysl Otakar II*; precedentemente breve, divulgativo, ma per lungo tempo unico riferimento alle due donne, il riferimento in Molnár, *Anežka Česká, Vilema Česká*, p. 25. Nonostante il titolo invitante (Lundt, *Eine vergessene Premyslidenprinzessin*, pp. 260-269), è solo una lunga recensione alla traduzione tedesca nel 1987 del volume di Luisa Muraro che non apporta nuovi elementi al dibattito sull'origine. Il riferimento a Guglielma scompare nelle ricostruzioni genealogiche recenti, si veda ad esempio Vaniček, *Velké dějiny zemí Koruny České*, tavola genealogica a p. 516.

²⁸ Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, p. 126.

²⁹ Benedetti, *Io non sono Dio*, p. 144, dove era già stata dimostrata l'impossibilità di confermare l'origine boema di Guglielma attraverso l'analisi delle fonti e nel confronto con la storiografia antica e recente (pp. 22-29, 118-120, 141-145, 151).

³⁰ Muraro, *Guglielma e Maifreda*, p. 279.

storia in letteratura (di fantasia). Se poi pensiamo che tutto ciò si colloca all'interno di studi di genere, viene da chiedersi che vantaggio possano trarre le donne da questa confusione, da questi pasticci dimostrativi, da questa cementazione di ipotesi e convincimenti personali, e se le favole del passato servano davvero alle donne del presente. O se il passato debba essere studiato con rispetto e rigore anche per il presente. Francamente continua a sfuggirmi l'assoluta necessità di provare senza prove ovvero senza riscontri documentari, di sostituire alle dimostrazioni una catena di ipotesi, o di citazioni altrui, che si consolidano grazie al loro accumulo o, ancor peggio, di forzare la realtà del passato usando il perno ideologico. Sulla base degli elementi in nostro possesso, è sproporzionata l'attenzione al dato dinastico rispetto all'eccezionalità intrinseca del caso-Guglielma. Sarebbe una donna meno carismatica se non fosse stata figlia di re? Sarebbe meno interessante da studiare? Non credo.

Torniamo a Milano nella seconda metà del XIII secolo. Non sappiamo se Guglielma fosse figlia di re, con certezza invece era considerata santa. Guglielma – morta santa nel 1281 (o 1282) e rinata eretica nel 1300 – attraverso un processo condotto dagli inquisitori milanesi, in venti lunghi anni si era incamminata sulla via di una santità fatta di parole e di riconoscimenti materiali espliciti. Questo percorso è agevolmente ricostruibile a partire dall'atteggiamento dei monaci di Chiaravalle che non esitano a ricordare i suoi miracoli, anche nei confronti dei monaci³¹. Non siamo a conoscenza dell'attivazione di una seppur embrionale procedura formale di canonizzazione: l'anomalia del caso-Guglielma consiste nell'aver gli elementi per ricostruire il culto di una santa all'interno di un processo inquisitoriale, ma i monaci contribuirono in maniera concreta alla costruzione di santità promuovendo il culto pubblico presso l'abbazia cisterciense di Chiaravalle, dove in occasione della festa di Guglielma predicavano. A tal proposito, la descrizione dettagliata è illuminante: recitavano numerosi *exempla* di santi e poi li "adattavano" a santa Guglielma, così che potessero essere attribuiti a santa Guglielma³². Il meccanismo di attribuzione di santità attraverso le virtù di altri santi e sante è evidente e concorre alla costruzione di una *legenda* agiografica per analogia e, quindi, stereotipa: come stereotipo può essere considerato il *topos* dell'origine regale.

A questo punto non stupisce che Guglielma sia raffigurata sotto le spoglie delle sante Caterina e Margherita in diverse chiese milanesi; non stupisce che Andrea Saramita possedesse libri e scritti di santa Guglielma riguardanti anche la sua vita («habent libros et scripturas de illa sancta Guillelma et de vita sua»)³³ mostrando che un processo di rappresentazione e di scrittura di san-

³¹ *Milano 1300*, pp. 184, 188, 190.

³² «Illi qui predicabant proponebant et recitabant plura exempla sanctorum et postea adaptabant ad ipsam sanctam Guillelma, quod ita poterat dici de illa sancta Guillelma» (*ibidem*, p. 152).

³³ *Ibidem*, p. 96; Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 95-99.

tità era già avviato e diffuso. Nei vent'anni circa che trascorrono dalla morte di Guglielma alle inchieste inquisitoriali è coerente individuare una diffusione – pubblica e privata – della sua santità attraverso prediche, immagini, scritti, parole tramandate, feste, processioni, pranzi celebrativi e, infine, reliquie. Un'immagine assai diversa è percepita e trasmessa da Janine Larmon Peterson quando scrive che i “guglielmiti” erano «a private, secret, heretical sect»³⁴. Prediligendo lo stereotipo dell'eretico occulto, si dimostra soprattutto una lontananza oceanica dal contesto milanese in cui la devozione a Guglielma nacque, si sviluppò, venne distrutta.

Ma la studiosa americana aggiunge altro in relazione al rito di traslazione. In una ricostruzione a tinte forti scrive ancora: «one avid believer who was present during the translation, Sibilla dei Malconzato (*sic*), captured a red butterfly that had hovered above Guglielma's coffin during the translation, keeping it as a relic»³⁵ ovvero «una fervente devota che era presente durante la traslazione, Sibilla dei Malconzati, catturò una *farfalla* rossa che volava sulla bara di Guglielma durante la traslazione e la conservò come una reliquia». Di colei che viene definita *avid believer* e che avrebbe catturato e conservato una farfalla è sopravvissuto il testamento: Sibilla, oltre a essere una delle testimoni dirette delle parole di Guglielma, ha fatto la medesima scelta religioso-devozionale donando i propri beni al monastero cisterciense di Chiaravalle e vivendo con un vitalizio in una casa comprata dai monaci a questo scopo³⁶: una scelta che accomuna l'ideale religioso dei devoti rappresentandone la radice comune.

Il brano a cui Janine Larmon Peterson fa riferimento è di indubbio interesse, tanto che nel manoscritto è indicato da una *manicula* da parte di qualcuno che ne aveva individuato la peculiarità, ma non corrisponde affatto a ciò che scrive la studiosa americana. Leggiamolo: «*ipsa [Sibilla] habet in domo sua papilionem de çendato vermegio in uno saculo qui portatus fuit super cassam, vel super funus dicte sancte Guillelme, quando portata fuit in Clarevale*»³⁷. La traduzione così scorre: «[Sibilla] ha a casa sua una *tenda* di seta rossa in un sacco che era stato tenuto sulla cassa ossia sul feretro di santa Guglielma, quando era stata portata in Chiaravalle»³⁸. Al di là della scorretta traduzione di *papilio* (ossia *tenda*) in *farfalla* e della fantasiosa interpretazione conseguente, il buon senso suggerisce di non credere che una farfalla possa lungamente conservarsi in un sacco, sebbene in forma di reliquia.

Ma ancora più grave è il cambiamento di contesto: la tenda – non la farfalla – che Sibilla conserva a casa sua era il tessuto color vermiglio del baldacchino che copriva e proteggeva il feretro di Guglielma durante la processione

³⁴ Larmon Peterson, *Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect*, p. 216.

³⁵ *Ibidem*, p. 20.

³⁶ Benedetti, *Le ultime volontà di un'eretica*, pp. 489-511.

³⁷ *Milano 1300*, pp. 156-158.

³⁸ *Ibidem*, pp. 157-159.

funebre da Milano a Chiaravalle³⁹. Si noti che il baldacchino tuttora copre le statue dei santi durante le processioni: è quindi un riconoscibile – ora ed allora – simbolo visivo di santità pubblica e conclamata. I devoti e le devote di Guglielma non erano «a private, secret, heretical sect», coloro che si autodefiniscono i Figli dello Spirito santo non rappresentano un covo di eretici, ma una congregazione spirituale coinvolgente élites cittadine milanesi in modo manifesto. I Figli dello Spirito santo non fanno scelte devozionali ai margini della religione ufficiale: il culto pubblico coinvolge non pochi uomini e donne di chiesa (prete Mirano da Garbagnate titolare della chiesa di San Fermo, il chierico Francesco da Garbagnate, Guglielmo cappellano della chiesa di San Benedetto, le *sorores* umiliate Maifreda, Fiordebellina, Agnese, Migliore, Giacoma, Pietra) e non pochi edifici sacri (Santa Maria alla Canonica, Santa Eufemia, Santa Maria Minore, l'abbazia cisterciense di Chiaravalle, oltre che la *domus* delle umiliate di Biassono). La santità era evidentemente pubblica, riconosciuta nella Chiesa milanese, di cui alcuni rappresentanti erano parenti dei membri del gruppo dei devoti di Guglielma, e forse non era ignota alla Chiesa di Roma se *soror* Maifreda da Pirovano, la principale inquisita, era addirittura nipote del cardinale Conte Casati⁴⁰.

Non è più accettabile l'immagine di Milano «sentina di eretici» («fovea hereticorum»)⁴¹, non è plausibile pensare che i vertici della Chiesa milanese fossero eretici, anzi: i rapporti con le istituzioni ecclesiastiche diventano una linea di indagine sempre meno sottovalutabile. Tutti questi elementi fanno pensare a un avanzato stato di costruzione della sua santità dove la regalità è contestuale, coerentemente con le tendenze agiografiche del momento. Perché non pensare che santa Guglielma a Milano, per esigenze agiografiche, si agganci attrattivamente alle sante dell'Europa centrale? Perché non leggere il percorso che lega Milano alla Boemia in senso inverso? Guglielma non viene dalla Boemia, ma il suo culto si collega alla Boemia⁴². È opportuno ricordare che se il momento della morte di Guglielma coincideva con una fase di debolezza dinastica (a causa della recente morte di Ottocaro II nel 1278 e alla giovane età del figlio Venceslao), nel settembre 1300 – quando i resti di Guglielma vengono disseppelliti e distrutti – Venceslao II è incoronato re di Polonia: mentre si svolgono i processi la potenza dei Premislidi è in piena espansione nell'Europa centrale (il figlio di Venceslao II viene incoronato re di Ungheria nel 1301). Tale politica preoccupa Bonifacio VIII, come è noto sostenitore degli Angiò.

³⁹ Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 91-92.

⁴⁰ Benedetti, *Guglielma. Un'icona milanese nel medioevo e nella contemporaneità*, p. 30.

⁴¹ Su cui ha opportunamente scritto Montanari, *Milano «fovea hereticorum»*, pp. 33-74.

⁴² Benedetti, *Io non sono Dio*, pp. 22-25.

2. *L'agiografia*

Non ci sono dubbi che Guglielma in vita fosse considerata santa e che i processi inquisitoriali siano impregnati di riferimenti agiografici. In tale direzione si sviluppa il contributo di Dyan Elliot nel suo *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*⁴³. Si tratta di una santità la cui immagine è incoativa, bloccata dal processo inquisitoriale, tanto è che nel calendario liturgico non esiste alcuna santa Guglielma. Ciò non ha impedito la nascita e la diffusione di *legendae* agiografiche operando uno scivolamento dal piano propriamente storico dei documenti inquisitoriali a quello storico-letterario delle narrazioni agiografiche. In tale ambito si assiste a una moltiplicazione di Guglielma (o, meglio, del suo nome): Guglielma che visse a Milano (un dato storico), Guglielma figlia del re d'Inghilterra e moglie del re d'Ungheria (una *legenda* agiografica) accanto alle quali emerge Guglielma imperatrice di Roma (una scelta editoriale). Non siamo sempre di fronte a personaggi storici: non è mai esistita Guglielma regina d'Ungheria e tantomeno una imperatrice Guglielma. Si tratta di *legendae* i cui addentellati con la realtà devono essere accuratamente dimostrati. Se il processo inquisitoriale è frammentario, contraddittorio e di complessa interpretazione, anche la poligenetica tradizione agiografica si presenta non lineare soprattutto nello stabilire una identificazione tra Guglielma (eretica milanese) e Guglielma (regina d'Ungheria e santa), congiunte – sembrerebbe – solo da un caso di omonimia.

Questo intricato garbuglio agio-genealogico richiede un rigoroso censimento del ricco e complesso materiale agiografico. Un taglio comparativo hanno i contributi dello studioso ungherese Dávid Falvay dapprima in un breve articolo intitolato *Santa Guglielma, regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia* (poi ripreso in molti altri studi)⁴⁴. Ma ciò che più interessa è l'approccio filologico: l'incontro tra la tradizione di studi ungherese della *legenda* agiografica di Guglielma e lo studio degli abbondanti manoscritti attraverso una minuziosa indagine sulla tradizione testuale avviene per merito di un'altra studiosa ungherese, Zsuzsa Kovács, che rinviene ventuno manoscritti in volgare e due edizioni a stampa⁴⁵. Mi sembra interessante rilevare che nessun manoscritto è conservato a Milano, solo le tipogra-

⁴³ Elliot, *Proving Woman*, pp. 152-163. Per quel che riguarda gli studi agiografici in tale contesto si segnalano il volume *Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters* e il contributo Ann Matter, *Italian Holy Women*, pp. 529-555, dove non solo Guglielma (pp. 533-534), ma anche *soror* Maifreda è stranamente protagonista di santità (p. 550).

⁴⁴ Falvay, *Santa Guglielma, regina d'Ungheria*, pp. 116-122, ampliato in Falvay, *A Lady Wandering in Faraway Land*, pp. 157-179; il ruolo delle sante Elisabetta e Guglielma in relazione all'origine reale ungherese come *topos* in Italia, come recita il titolo, vengono ripresi nel breve Falvay, *Szent Erzsébet, Szent Vilma*, pp. 64-76. Si veda anche Falvay, Pullia, *La sacra rappresentazione fiorentina di Santa Guglielma*, pp. 235-248, e pubblicato anche in altre sedi.

⁴⁵ Kovács, *La leggenda di santa Guglielma*, p. 30. Per una individuazione degli strati storici della leggenda di Guglielma, si veda Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendájának egy 16. századi adaptációja*, pp. 7-29, e ora Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*.

fie delle edizioni a stampa del 1525 e 1549 si trovano nella città in cui è vissuta Guglielma. In attesa di una edizione critica che possa spiegare le oscurità di una leggenda di ampia e fortunata circolazione, l'autrice sembra escludere la possibilità che santa Guglielma regina di Ungheria coincida con la santa milanese dei processi inquisitoriali sulla base di osservazioni contenutistiche e della diffusione dei manoscritti della *legenda*⁴⁶. Ciononostante, a Milano, una leggenda agiografica circolava.

Questa dimostrazione scioglierebbe un ulteriore assunto di Barbara Newman presente in un saggio ammiccante fin dal titolo – *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate*⁴⁷ – che riunisce in una triade di riferimento geografica tre punti problematici della “biografia” di Guglielma che, secondo l'autrice, era figlia del re di Boemia, visse a Milano e fu venerata a Brunate come santa e moglie del re di Ungheria. La possibilità che il culto di Guglielma si fosse perpetuato a Brunate, una località vicino a Como – come una proposta ottocentesca peraltro aveva già avanzato⁴⁸ – è appassionante, ed era già stata precedentemente investigata ripercorrendo le tracce alla ricerca di una plausibilità che non era stato possibile riscontrare se non a livello di pura ipotesi e, in ultima analisi, in modo inattendibile⁴⁹. Barbara Newman collega le diverse vicende di tre donne di nome Guglielma convertendole in tre fasi della vita di una sola persona. Il metodo filologico-combinatorio mostra la sua perdurante vitalità. La credibilità della ricostruzione della storica americana – che utilizza tutte le potenzialità letterarie di racconti affascinanti – si scontra con la mancanza di prove documentarie.

L'omonimia e la successione cronologica sono i criteri di una sintesi che contiene almeno due dati indocumentabili: l'origine boema, di cui abbiamo appena dimostrato l'infondatezza, e il culto a Brunate, dove un'antica tradizione locale su una donna di nome Guglielma si è conservata anche in lacerti pittorici. Ciò consente alla studiosa di affermare che siamo di fronte ad un probabile ritratto della *fierceness* di Guglielma (di Milano): «although the faces have likely been retouched over the centuries, they have a portrait-like specificity: Guglielma's expression is stern to the point of fierceness»⁵⁰. Nel suo lavoro viene ulteriormente consolidata la parentela con le sante dell'Europa orientale nella discendenza dinastica boema, sebbene non manchi un piccolo ripensamento finale: «The only problem with this scenario is the absence

⁴⁶ L'autrice fa notare che la leggenda agiografica racconta la storia assai differente di una regina, poi santa, che sposò il re d'Ungheria e che contribuì alla conversione degli Ungari alla fede cristiana. Tale episodio sarebbe storicamente collocabile nel secolo VIII con la sconfitta degli Ungari, o Avari, da parte delle truppe di Carlo Magno. Inoltre, le più antiche testimonianze manoscritte trecentesche si collocano soprattutto in Veneto e in Toscana (Kovács, *La leggenda di santa Guglielma*, p. 37; Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*, pp. 106-113, 224-231).

⁴⁷ Newman, *The Heretic Saint*, pp. 1-38; su cui Kovács, *La leggenda di santa Guglielma*, p. 37.

⁴⁸ Benedetti, *Io non sono Dio*, p. 120.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 25 nota 34, 120.

⁵⁰ Newman, *The Heretic Saint*, p. 6. Un collegamento tra il dipinto di Brunate e una sinopia della Trinità nella chiesa dell'abbazia di Viboldone, destinato a rianimare il dibattito sul rapporto tra documenti e immagini, è stato individuato da Caciola, *A Guglielmite Trinity?*, pp. 1-20.

af any corroborating Bohemian documents»⁵¹. Di nuovo, occorre ribadire che allo stato attuale delle ricerche la presenza di una leggenda su Guglielma (a Brunate) non può essere storicamente collegata con la vicenda di Guglielma (di Milano), se non per una mera – e fallace – coincidenza onomastica.

3. Oltre la biografia e l'agiografia

A questo punto dobbiamo affrontare un'altra fonte che fa parte del gruppo di leggende in cui compare il nome di Guglielma. Si tratta di un cantare, un incunabolo in ottave e in volgare, studiato con cautela interpretativa da Paola Casciano⁵². Il cantare era solitamente declamato nelle piazze per intrattenere ed educare il pubblico con temi di argomento religioso, quali le vite dei santi e dei martiri. In questo cantare Guglielma non è né figlia del re di Boemia, né moglie del re d'Ungheria, e tantomeno proviene dall'Inghilterra: è addirittura imperatrice di Roma⁵³. In realtà, il cantare riguarda un'anonima imperatrice di Roma a cui in una edizione viene aggiunto il nome Guglielma divenendo *Sancta Ghuglielma (sic) imperatrice di Roma*, da cui il recente titolo del saggio di Paola Casciano: *Il cantare di santa Guglielma*. Il legame con la nostra Guglielma sembra estremamente allentato, al punto che l'autrice nemmeno tenta connessioni con la protagonista della vicenda milanese: la fonte latina da cui si ritiene sia stata tradotta – lo *Speculum historiale* del frate Predicatore Vincent de Beauvais collocabile intorno alla metà del XIII secolo – esclude qualsiasi ragionevole connessione per evidenti impedimenti cronologici⁵⁴. La matrice colta della leggenda calata in un genere popolare quale il cantare di piazza presuppone un dotto estensore del rifacimento. Ed è proprio nell'individuazione dell'autore che il cantare dell'"imperatrice Guglielma" si potrebbe collegare con una sacra rappresentazione di "santa Guglielma". Il *trait d'union* è rappresentato da due autori fiorentini tardo quattrocenteschi, Bernardo e Antonia Pulci, marito e moglie, che svolgevano il proprio lavoro in coppia. In questo caso creano due ramificazioni narrative: *Il cantare dell'imperatrice di Roma* – dove l'imperatrice è anonima (e solo successivamente acquisirà il nome Guglielma) – è attribuito a Bernardo, mentre la *Rappresentazione di*

⁵¹ Newman, *The Heretic Saint*, p. 9. Dávid Falvay condivide tale dimostrazione «estremamente convincente nel dimostrare la sopravvivenza, la modificazione e gli aspetti politici quattro-cinquecenteschi del culto condannato» dove «l'anello mancante» tra l'eretica Guglielma di Milano e il culto di santa Guglielma non è altro che la famiglia Visconti» (Falvay, *Szent Erzsébet, Szent Vilma*, pp. 67, 70).

⁵² Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, pp. 23-43.

⁵³ *Ibidem*, p. 28. Il modello della moglie innocente e perseguitata – una donna anonima a cui non è stato ancora dato il nome di Guglielma – si trova in *Bibliotheca mundi seu Speculi Maior Vincentii Burgundi*, p. 254.

⁵⁴ Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, pp. 30-33. Su questa complessa questione si rimanda a Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*, pp. 60-64.

Santa Guglielma è stata scritta dalla moglie Antonia. Bernardo è autore di un cantare, Antonia di una rappresentazione⁵⁵.

Da Milano siamo passati alla Boemia, all'Inghilterra, all'Ungheria, a Brunate e a Roma. Dobbiamo infine spostare la nostra attenzione sulla Firenze tardo Quattrocentesca di Lorenzo de' Medici. La storiografia americana ha dedicato grande attenzione alla produzione teatrale italiana, soprattutto femminile, quattrocentesca. Tra le autrici considerate di maggior spicco nel panorama della produzione italiana di quel tempo c'è proprio il nome di Antonia Pulci che ha composto una famosa *Rappresentazione di Santa Guglielma*⁵⁶. Anche qui il legame con la Guglielma di Milano consiste nell'identità onomastica – oltre che nella forza carismatica e nell'energia eroica di un comportamento femminile di totale obbedienza cristiana – ma allargato a dimostrazione di ciò che è stata definita una «emergente consapevolezza femminile europea» («emergent European female consciousness»)⁵⁷: un'attenzione nuova (verso le donne) da parte della più antica scrittrice di rappresentazioni sacre (per le donne). Infatti, è stata avanzata l'ipotesi che Antonia Pulci, colei che per prima ha valorizzato un repertorio di donne, di vergini e di martiri, del Nuovo e del Vecchio Testamento, e che in una rappresentazione “semiprofana” ha portato alla ribalta santa Guglielma, avesse scelto questi temi per un selezionato pubblico femminile o, addirittura, per rappresentazioni teatrali nei monasteri («were likely intended for convent performance»⁵⁸). Senza alcun dubbio la *Rappresentazione di Santa Guglielma* è la creazione di maggior successo di Antonia Pulci⁵⁹. Il raccordo tra colei che è stata considerata dalle femministe americane la prima femminista della storia (Guglielma di Milano)⁶⁰ e l'autrice di una sacra rappresentazione su santa Guglielma che sarebbe la prima voce di una «emergent European female consciousness» (Antonia Pulci) non viene consolidato dalla storiografia americana specializzata in storia del teatro⁶¹, bensì da Barbara Newman per la quale lo scritto di Antonia Pulci rappresenterebbe «the exoteric revival of Guglielma's cult»⁶². La “logica

⁵⁵ Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, pp. 33-35. Sulle modalità di lavoro in coppia, si vedano Ventrone, *Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina*, pp. 195-225, e Ulysses, *Un couple d'écrivains: les sacre rappresentazioni de Bernardo et Antonia Pulci*, pp. 177-196. Sulla famiglia Pulci, si veda Orvieto, *Pulci. Luigi e una famiglia di poeti*.

⁵⁶ Antonia Pulci, *Rappresentazione di Santa Guglielma*, su cui si veda Stallini, *Du religieux au politique: la Sacra Rappresentazione chez Antonia e Bernardo Pulci*, pp. 327-376.

⁵⁷ Antonia Pulci, *Florentine Drama for Convent and Festival*, p. 4, che contiene una traduzione in inglese della *Rappresentazione di Santa Guglielma* (pp. 103-133).

⁵⁸ Weaver, *Convent theatre in early modern Italy*, p. 99. Sulla biografia della scrittrice si legga in modo specifico Weaver, *Antonia Tanini (1452-1501)*, pp. 23-36, e Weaver, *Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile*, pp. 3-19.

⁵⁹ «The longest and most complex of her plays, is among the sacre rappresentazioni most often published in the sixteenth century and most often anthologized today» (Weaver, *Convent theatre in early modern Italy*, p. 103).

⁶⁰ Benedetti, *Io non sono Dio*, p. 154.

⁶¹ Tra cui segnaliamo anche Bryce, “Or altra via mi convien cercare”, p. 34 nota 9.

⁶² Newman, *The Heretic Saint*, p. 27.

accumulativa”, omonimica e cronologica, a cui si aggiunge un «exoteric revival», è così portata alle estreme conseguenze.

Rimane un solo problema e un’unica fonte che permetterebbe un plausibile avvicinamento tra la Guglielma (di Milano) e la Guglielma (figlia del re d’Inghilterra e moglie del re d’Ungheria). Negli *Annales* della città di Colmar in relazione all’anno 1300 si leggono notizie che mettono in relazione Guglielma, colei «che diceva di essere lo Spirito santo per la redenzione delle donne», Milano e l’Inghilterra:

In precedenti anno [1300] venit de Anglia virgo decora valde pariterque facunda dicens se Spiritum sanctum in redemptionem mulierum; et baptizavit mulieres in nomine Patris ac Filii ac sui. Que mortua ducta fuit in Mediolano, et ibi cremata; cuius cineres frater Iohannes de Wissenburc, ordinis fratrum Predicatorum, se vidisse pluribus referebat⁶³.

La comparsa dell’Inghilterra – «venne dall’Inghilterra» senza alcuna attribuzione regale – in un contesto in cui nei processi Guglielma era ritenuta «de Boemia» potrebbe suggerire una certa confusione da parte di chi trasferì o trascrisse la notizia. Non è irrisorio ricordare la presenza nei processi milanesi di un frate di Strasburgo, città non lontana da Colmar dove la presenza domenicana era radicata, a dimostrazione di collegamenti diretti che possono aver contribuito a trasformare la testimonianza visiva di un fatto («frate Giovanni di Wissenburg, dell’ordine dei frati Predicatori, diceva a molti di aver visto le sue ceneri») in vettore di trasmissione della memoria: di una notizia degna di essere menzionata in forma annalistica. Nonostante le stranezze, gli elementi di connessione risultano convincenti (i dati cronotopici – l’anno 1300 e Milano – ma soprattutto il riferimento allo Spirito santo) e permettono un collegamento alla Guglielma (di Milano) in cui è stato innestato l’elemento allogeno dell’origine inglese: un motivo agiografico più che biografico che non induce a meccanici collegamenti con la *legenda* di Guglielma figlia del re d’Inghilterra e moglie del re d’Ungheria, ma soltanto a constatare che *già* circolava una *legenda* agiografica, come emerge – lo abbiamo visto – con chiarezza dai processi: coloro che predicavano presso il monastero di Chiaravalle recitavano numerosi *exempla* di santi e poi li adattavano a santa Guglielma, così che potessero essere attribuiti a santa Guglielma. È la costruzione di una santità mimetica che ben si adatta ad accogliere virtù e caratteristiche di altri santi. Al momento, non è possibile dire di più.

Allo stato attuale delle ricerche che certezze possiamo avanzare? La *legenda* di Guglielma, figlia del re d’Inghilterra e moglie del re d’Ungheria, non è collegabile a Guglielma (di Milano) per mancanza di dati che non siano

⁶³ «Nell’anno precedente [1300] venne dall’Inghilterra una donna molto bella e parimenti faconda che diceva di essere lo Spirito santo per la redenzione delle donne; e battezzò donne nel nome del Padre, del Figlio e suo. Morta, fu condotta a Milano e ivi cremata: frate Giovanni di Wissenburg, dell’ordine dei frati Predicatori, diceva a molti di aver visto le sue ceneri» (*Annales Colmarienses maiores*, p. 226).

ipotetici. Il cantare di Guglielma imperatrice nasce da un errore tipografico ovvero dall'inserzione di un titolo che non corrisponde al contenuto, quest'ultimo già si trovava nello *Speculum Historiale* del frate Predicatore Vincent de Beauvais della metà del XIII secolo – solo successivamente fu attribuito a una donna di nome Guglielma – da cui deriva il materiale utilizzato da Antonia Pulci per la sua *Rappresentazione di Santa Guglielma*, allontanando così ogni possibile collegamento con Guglielma (di Milano). Ciononostante, una narrazione agiografica con protagonista Guglielma – che a Milano visse e morì – era stata elaborata e diffusa. Con ogni evidenza, da questa analisi emerge come il *patchwork* leggendario investa la regalità boema e come il fascino attrattivo del nome Guglielma non abbiano condotto a un consolidamento della sua immagine, ma a uno scivolamento verso la “favola della principessa eretica”. Non è escluso che l'attrazione per le sante dell'Europa centrale nel medioevo e la ricca produzione di studi contemporanei sulla santità sempre dell'Europa centrale possano aver avuto qualche influsso agiografico (nel passato) e – sicuramente – storiografico (nel presente). Paradossalmente, le uniche notizie certe sulla santità di Guglielma sono presenti nei processi inquisitoriali ribadendo l'eccezionalità di una vicenda religiosa e documentaria.

Opere citate

- Annales Colmarienses maiores*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XVII, a cura di G.H. Pertz, Hannover 1963, pp. 202-232.
- A. Ann Matter, *Italian Holy Women. A survey*, in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500)*, a cura di A. Minnis, R. Voaden, Turnhout 2010, pp. 529-555.
- M. Benedetti, *Guglielma di Milano*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, 60, Roma 2003, pp. 704-708.
- M. Benedetti, *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 2004².
- M. Benedetti, *Le ultime volontà di un'eretica*, in *Margini di libertà: testamenti femminili nel medioevo*, a cura di M.C. Rossi, Verona 2010, pp. 489-511.
- M. Benedetti, *Guglielma. Un'icona milanese nel medioevo e nella contemporaneità*, in *Milano città delle culture*, a cura di M.V. Calvi, E. Perassi, Roma 2015, pp. 25-34.
- M. Benedetti, *Condannate al silenzio. Le eretiche medievali*, Milano 2017.
- M. Benedetti, *Il fascino indiscreto dell'eresia. Donne, eros, sabba*, in *Eretico ed erotico nel Medioevo*, in corso di stampa.
- Bernardino Corio, *Historia di Milano*, In Vinetia, presso Giorgio de' Cavalli, 1565.
- Bibliotheca mundi seu Speculi Maior Vincentii Burgundi*, IV, Duaci, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, 1624.
- G. Biscaro, *Guglielma la Boema e i guglielmiti*, in «Archivio storico lombardo», 57 (1930), pp. 1-67.
- J. Bryce, «Or altra via mi convien cercare». *Marriage, Salvation and Santity in Antonia Tanini Pulci's Rappresentazione di santa Guglielma*, in *Theatre, Opera and Performance in Italy from the fifteenth Century to the Present. Essays in Honour of Richard Andrews*, a cura di R. Richardson, S. Gilson, C. Keen, in «The Society for Italian Studies», 6 (2004), pp. 195-207.
- P. Casciano, *Il cantare di santa Guglielma*, in *Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento*, a cura di P. Farenga, Roma 2005, pp. 23-43.
- N. Caciola, *A Guglielmita Trinity?*, in «California Italian Studies», 6 (2016), pp. 1-20.
- Capistranus triumphans seu Historia Fundamentalis de sancto Joanne Capistrano*, Coloniae, apud Barthasarem Joachinum Endterum, 1700.
- P. Costa, *Guglielma la Boema. L'«eretica» di Chiaravalle*, Milano 1985.
- Donati Bosii *Chronica*, Milano, s.e., 1492.
- Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. Corsi, Roma 2004.
- C. Du Plessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus...*, I, Lutetiae Parisiorum, Apud Andream Cailleau, 1728.
- D. Elliot, *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton e Oxford 2004.
- D. Falvay, *Santa Guglielma, regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia*, in «Nuova Corvina. Rivista di italianistica», 9 (2001), pp. 116-122.
- D. Falvay, *A Lady Wandering in Faraway Land. The Central European Queen/Princess motif in Italian Heretical Cults*, in «Annual of Medieval Studies at CEU», 8 (2002), pp. 157-179.
- D. Falvay, *Szent Erzsébet, Szent Vilma és a magyar királyi származás mint toposz Itáliában*, in «Aetas», 23/1 (2008), pp. 64-76.
- D. Falvay, A. Pullia, *La sacra rappresentazione fiorentina di Santa Guglielma, regina d'Ungheria*, in «Sul fil ragno della memoria». *Studi in onore di Ilona Fried*, a cura di F. d'Elhoungne Hervai, D. Falvay, Budapest 2012, pp. 235-248.
- D. Farro, *Le grandi donne di Milano. Duemila anni di storia milanese al femminile: dall'imperatrice Eusebia alla monaca di Monza, da Giulia Beccaria alla marchesa Luisa Casati* *Stampa*, prefazione di I. Pivetti, introduzione di O. Piscitelli, Roma 2011, pp. 28-36.
- A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, introduzione di G. Sergi, Torino 1989².
- V.L. Gotti, *Veritas religionis Christianae et librorum quibus innitur contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et iudeos demonstrata*, II, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, 1750.
- Z. Kovács, *La leggenda di santa Guglielma, figlia del re d'Inghilterra e donna del re d'Ungheria*, in «Rivista di studi ungheresi», 9 (2010), pp. 27-44.
- Z. Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendájának egy 16. századi adaptációja: história a lengyel királynéről*, Lymbus, 2010, < http://epa.oszk.hu/01500/01500/00008/pdf/lymbus_2010_007-030-Kovacs.pdf >.

- Z. Kovács, *Szent Vilma magyar királyné legendája*, Doktori (PhD) értekezés, Szegedi Tudományegyetem, 2010, < http://doktori.bibl.u-szeged.hu/744/1/Kov%C3%A1cs_Zs._Szent_Vilma_magyar_kir%C3%A1lyn%C3%A9_legend%C3%A1ja.pdf >.
- Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters*, a cura di C.M. Mooney, con un'introduzione di C. Walker Bynum, Philadelphia 1999.
- P. L'Hermite-Leclercq, *L'Eglise et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout 1997.
- P. L'Hermite-Leclercq, *Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique*, in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», 8 (1998), < <http://clio.revues.org/> >.
- P. L'Hermite-Leclercq, *Historiographie d'une hérésie: les guillemites de Milan (1300)*, in «Revue Mabillon», 70 (1998), pp. 73-96.
- J. Larmon Peterson, *Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect: the case of the Guglielmites*, in «Viator», 35 (2004), pp. 203-209.
- J. Larmon Peterson, *Holy Heretics in Later Medieval Italy*, in «Past and Present», (2009), 204, pp. 201-216.
- Luisa Muraro, *Bibliografia degli anni 1963-2009*, a cura di C. Jourdan, con la collaborazione di F. Cleis, Milano 2010.
- B. Lundt, *Eine vergessene Premyslidenprinzessin. Neue Fragen und Forschungsergebnisse*, in «Bohemia», 31 (1990), pp. 260-269.
- G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 2011².
- Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, a cura di M. Benedetti, Milano 1999.
- A. Molnár, *Anežka Česká, Viléma Česká*, in «Kostniché jiskry», 72 (1987), p. 25.
- P. Montanari, *Milano «fovea hereticorum»*. *Le fonti di un'immagine*, in *Vite di eretici e storie di frati*, a cura di M. Benedetti, G.G. Merlo, A. Piazza, Milano 1998, pp. 33-74.
- D. Müller, *Mittelalterliche Frauenutopien. Zum Leben der Guglielma von Mailand und der Prou Boneta*, in «Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft», 13 (2002), pp. 165-177.
- D. Müller, *Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe*, Berlin 2015.
- L. Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milano 1985.
- L. Muraro, *La messa celebrata da Maifreda a Milano nel 1300*, in *Donne cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea*, a cura di D. Corsi, Roma 2004, pp. 51-63.
- B. Newman, *From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia 1995.
- B. Newman, *The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate*, in «Church History», 74 (2005), pp. 1-38.
- B. Newman, *Agnes of Prague and Guglielma of Milan*, in *Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500)*, a cura di A. Minnis, R. Voaden, Turnhout 2010, pp. 557-579.
- Novissime Hystoriarum omnium repercussiones, noviter a reverendissimo padre Iacobo Philippo Bergomense, ordinis heremitanum edite que Supplementum supplementi Cronicarum nuncupatur*, s.l., s.e., 1502.
- P. Orvieto, *Pulci. Luigi e una famiglia di poeti*, Roma 2017.
- F. Palacký, *Literarische Reise nach Italien im Jahre 1837*, in *Aufsuchung von Quellen der böhmischen und mährischen Geschichte*, Prag 1938.
- F. Palacký, *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě, 1848-1864*, a cura di M. Novotný, Praha 1939.
- J. Polc, *Agnes von Böhmen (1211-1282). Königstochter-Äbtissin-Heilige*, München 1989.
- A. Pulci, *Florentine Drama for Convent and Festival*, a cura di J. Wyatt Cook e B. Collier Cook, Chicago 1996.
- S. Stallini, *Du religieux au politique: la Sacra Rappresentazione chez Antonia et Bernardo Pulci*, in *La poésie politique dans l'Italie médiévale*, a cura di A. Fontes Baratto, M. Marietti, C. Perrus, Paris 2005, pp. 327-376.
- C. Tosco, *Andare per le abbazie cistercensi*, Bologna 2017.
- G. Ulysses, *Un couple d'écrivains: les sacre rappresentazioni de Bernardo et Antonia Pulci*, in *Les femmes écrivains en Italie au Moyen Âge et à la Renaissance*, Aix-en-Provence 1994, pp. 177-196.
- A. Valerio, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma 2016.
- V. Vaníček, *Velké dějiny zemi Koruny České, II (1197-1250)*, Praha 2000.

- P. Ventrone, *Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina*, in *Teatro e culture della rappresentazione. Lo spettacolo in Italia nel Quattrocento*, a cura di R. Guarino, Bologna 1988, pp. 195-225.
- Veritas religionis Christianae et librorum quibus innitur contra atheos, polytheos, idolatras, mahometanos et iudaeos demonstrata*, II, Venetiis, Ex Typographia Balleoniana, 1750.
- E.B. Weaver, *Convent theatre in early modern Italy. Spiritual fun and learning for women*, Cambridge 2002.
- E.B. Weaver, *Antonia Tanini (1452-1501), Playright and wife of Bernardo Pulci (1438-1488)*, in *Essays in Honor of Marga Cottino-Jones*, a cura di L. Sanguineti White, A. Baldi, K. Philips, Fiesole 2003, pp. 23-36.
- E.B. Weaver, *Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile*, in *La maschera e il volto. Il teatro in Italia*, a cura di F. Brunì, Venezia 2002, pp. 3-19.
- F. Tocco, *Guglielma Boema e i guglielmiti*, in «Memorie della Accademia dei Lincei», s. 5, 8 (1900), pp. 1-32.
- J. Žemlička, *Přemysl Otakar I. Panovník, stát a česká společnost na prahu vrcholného feudalismu*, Praha 1990.
- J. Žemlička, *Přemysl Otakar II. Král na rozhraní věků*, Praha 2011.

Marina Benedetti
Università degli Studi di Milano
marina.benedetti@unimi.it