10.5216/o.v17i2.44613

A fábula da princesa herege que veio de longe. Ainda sobre Guglielma

Marina Benedetti[*]

Resumo: Dividido em duas partes (biografia e hagiografia), o artigo mostra várias tendências de criar "o conto da princesa herética vinda de longe". A autora aborda as diferentes fontes relacionadas com uma mulher de nome Guglielma, que morreu em Milão, em 1281-1282, conhecida através dos atos de um processo inquisitorial, realizado em 1300. Embora saibamos muito pouco sobre ela, nas mais recentes tendências historiográficas, as informações são combinadas para criar uma única Guglielma, a partir de mosaicos de diferentes Guglielmas, como o famoso caso "Guglielma de Bohemia, Milão e Brunate" ou a suposta relação entre Guglielma e Inês de Praga, extremamente fascinante, mas totalmente desprovida de documentação segura.

Palavras-chave: Guglielma; Milão; Boêmia; Heresia medieval; Inquisição; Santa Guglielma.

[*] Professora Titular de História do Cristianismo na Università degli Studi de Milão (Itália). Ela estudou o caso de Guglielma (*Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di Guglielma*, editado por M. Benedetti, Milano, 1999; *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 2004[2]) e então ela se dedicou a heresia e inquisição (*Inquisitori Lombardi del Duecento*, Roma 2008). Ela também atua no campo dos estudos medievais valdenses. (*Donne valdesi nel medioevo*, Torino 2007; *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, edited by M. Benedetti, Torino 2009) focalizando a transmissão textual com especial atenção ao debate religioso na Europa do século XVII (*Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino 2007), mas também sobre a edição de ensaios inquisitórios (*I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2014[2]; *La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato (Oulx, 1495)*, Spoleto 2013). Ela publicou *Storia del cristianesimo*, II: *L'età medievale (secoli VIII-XV)*, editado por M. Benedetti, Roma, 2017.
E-mail: marina.benedetti@unimi.it

La favola della principessa eretica venuta da lontano. Ancora su Guglielma

Sintesi: Diviso in due parti (biografia e agiografia), l'articolo mostra le multiple tendenze di creare "la favola della principessa eretica venuta da lontano". L'autrice affronta le differenti fonti relative ad una donna di nome Guglielma che morì a Milano nel 1281-1282 conosciuta attraverso gli atti di un processo inquisitoriale tenutosi nel 1300. Sebbene si sappia molto poco su di lei, nelle più recenti tendenze storiografiche, le informazioni sono combinate per creare *una sola* Guglielma, una sorta di patchwork di diverse Guglielme, come il famoso caso "Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate" o la presunta relazione tra Guglielma e Agnese di Praga, estremamente affascinanti, ma totalmente prive di ancoraggi documentari.

Parole chiave: Guglielma; Milano, Boemia; Eresia medievale; Inquisizione; Santa Guglielma.

The fairy tale of the heretic princess coming from far away. Again on Guglielma

Abstract: Divided into two parts (biography and hagiography) the article shows the multiple tendencies to create "the fairy tale of the heretic princess coming from far away". The author takes into consideration different kinds of sources relating to a woman called Guglielma, who died in Milan in 1281-1282 known by the proceedings of an inquisitorial trial hold in 1300. Although we know very little about her, in the most recent tendencies information are just put together to create one Guglielma, a sort of patchwork of different Guglielmas, such as the famous case of "Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate" or the pretended relation between Guglielma and Agnes of Prague, extremely fascinating, but not supported by historical documents.

Keywords: Guglielma; Milan; Bohemia; Medieval heresy; Inquisition, Saint Guglielma.

Quem chega a Milão de trem e entra por curiosidade na livraria no interior da Estação Central, encontra, entre os guias turísticos sobre a cidade, um livro intitulado *Le grandi donne di Milano*, no qual um capítulo é dedicado a "Guglielmina la Boema: la forestiera venuta dal nulla" (FARRO, 2011, p. 28-36). Ao espanto por encontrar uma acolhida "no feminino" para quem chega à capital lombarda, alia-se a desilusão de uma leitura em que a pura fantasia domina sobre a concretude do dado histórico. Não obstante isso, o subtítulo – "la forestiera venuta dal nulla" – mostra um dos nervos expostos do recente debate da historiografia de gênero sobre Guglielma que, a esta altura, é uma personagem internacional, frequentemente dissociada da sua existência histórica, que se deu em Milão por volta da segunda metade do século XIII e que pode, sobretudo, ser reconstituída através da análise dos processos inquisitoriais instaurados, 20 anos após sua morte, contra os seus devotos e as suas devotas (*Milano 1300*, 1999).

Dissociada da sua existência histórica e projetada em um plano escatológico de salvação da humanidade no feminino, nas recentes propostas historiográficas, à Guglielma (de Milão) historicamente documentada se acrescentam outras mulheres de nome Guglielma – entre as quais uma próspera *Guglielma la Boema* (ou mesmo *Guglielma Boema*), assim chamada quando considerada filha do rei da Boêmia, e uma outra Guglielma filha do rei da Inglaterra e esposa do rei da Hungria – em um *patchwork* historiográfico no qual, às vezes, é fácil confundir as peças documentais específicas. Sem dúvida, Guglielma foi uma mulher carismática e fascinante: no passado, pelas suas palavras e pelas suas ações; no presente, pelo que representa graças a uma irresistível "força de contemporaneidade".

Ao entrar em qualquer livraria italiana, na estante dedicada à história medieval não faltará *Eretici ed eresie medievali*, de Grado Giovanni Merlo, no qual um capítulo – "Tra santità ed eresia al femminile?" – é dedicado à santa, e posteriormente herege, milanesa. Também nesse caso, desde o título se observa uma mudança da primeira à segunda edição: *Guglielma la Boema* se torna *Guglielma di Milano*, mostrando uma mudança de orientação historiográfica em uma contribuição que permanece como um ponto de referência pela clareza e solidez e também por introduzir, desde o título, a ambiguidade da relação entre santidade e heresia na Idade Média (MERLO, 2011, p. 123-128).

A figura de Guglielma é tão excepcional quanto a sobrevivência dos fascículos processuais é aventurosa. Encontrados, por sorte, na loja de um boticário no século XVII, são muito incompletos e representam os únicos exemplares remanescentes das operações do tribunal inquisitorial medieval milanês. Então, uma personagem fora do comum emerge de uma fonte cheia de lacunas, que não pode ser contextualizada em um amplo e complexo panorama judiciário e repressivo, além de religioso. Devem-se levar em conta, ao acolher a potencialidade do caso Guglielma, tais anomalias – e tais limites. A isso deve-se acrescentar que se passaram mais de três séculos de quando aconteceram os processos, em 1300, quando foram milagrosamente encontrados os autos, no século XVII. Nesse longo período, Guglielma continuou a "viver" – de maneira subterrânea e obscura – através da difusão de uma legenda de tipo orgiástico e, portanto, fortemente dessacralizadora. O fascínio de Guglielma consiste também em tal complexidade, que requer rigor metodológico e forte sensibilidade de análise.

Em tal pressuposto se baseia um longo panorama de fontes relativas a Guglielma e posteriores ao processo em que Paulette L'Hermite-Leclercq, autora de *L'Église et le femmes dans l'Occident chrétien des origines a la fin du Moyen Âge* (L'HERMITE-LECLERCQ, 1997), induz

a refletir sobre as "delicadas questões metodológicas" ("délicates questions méthodologiques"), notando em primeiro lugar nesse caso-documentário "uma magistral lição de prudência" ("une magistrale leçon de prudence") (L'HERMITE-LECLERCQ, 1998, ver também BENEDETTI, 2003b, p. 114-116). O chamado fundamental ao *método* e à *prudência* da historiadora francesa no ensaio publicado na *Revue Mabillon*, em 1998 – em plena convergência com o que eu também escrevera a partir de 1994 –, não me parece ter tido a devida consideração nos anos posteriores. No mesmo estudo, a historiadora francesa apresenta outra questão crucial: qual imagem de Guglielma teria sido transmitida se os processos nunca tivessem sido encontrados? A resposta é simples: com base nas legendas sobrevividas, teríamos a memória de uma mulher sob cuja direção aconteciam orgias em lugares subterrâneos. Isso é suficiente para marcar a facilidade com que a variação das fontes – ou de sua sobrevivência – pode mudar a direção da reconstrução histórica, nesse caso falseada pela difusão de um estereótipo anticlerical – e antifeminino – que não tem nada a ver com a realidade da experiência religiosa de Guglielma, das devotas e dos devotos, mas com a sua transformação difamatória: uma verdade "fantasiosa" ou literária, no seu misturar realidade e ficção que perdurou até a descoberta dos processos (senão além), substitui a verdade "judiciária" (de 1300). E isso é somente a primeira descoberta de um novo e diferente traçado que desvia o percurso histórico do caminho religioso de Guglielma. Encontraremos outros insidiosos e ainda mais atraentes.

Em tal promiscuidade de fontes e de informações, é importante procurar entender quem foi realmente Guglielma e com quais palavras ela e seus companheiros de aventura religiosa gostavam de se definir, para se identificarem. A expressão evocativa – e de grande fortuna – *Guglielma la Boema* nunca aparece nos processos, mas é cunhada por aquele que primeiramente, no século XVII, estudou os processos e que intitulou o seu estudo *De Guillelma Boema, vulgo Guglielmina, deque fidelis et verax dissertatio* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, C. 1 inf.). Nos depoimentos nunca é encontrado o termo *guglielmiti* com o qual comumente se refere àqueles que, ao invés, são, especificamente, definidos *devotos et devotas de Guglielma* ou *Filhos do Espírito Santo*. Seja *Guglielma la Boema*, seja *guglielmiti*, são invenções historiográficas que continuam a conformar – ou a deformar – o léxico dos estudos contemporâneos: em última análise, trata-se de identidades atribuídas e não de identidades próprias. Se folhearmos os documentos judiciários à procura de definições precisas, veremos que Guglielma é definida variadamente *domina*, *sancta* ou *beata* e, por fim, *herética*, na progressão das fases processuais. *Domina*: porque pertence a uma casta social elevada. *Sancta* ou *beata*: porque muitos homens e mulheres, mas também os monges cistercienses da Abadia de Chiaravalle de Milão, tinham encontrado nela as virtudes de uma santa e como tal a veneravam. *Herética*: porque os frades inquisidores identificam, nas reuniões dos devotos e das devotas, desvios passíveis de perseguição.

Essas diferentes definições mostram uma sobreposição e um entrelaçamento de vários planos no interior da mesma fonte inquisitorial: biográfico (*domina*), hagiográfico (*sancta/beata*) e jurídico-inquisitorial (*herética*). A dificuldade de colher a verdadeira Guglielma está também no fato de que, nesse caso, como já dito anteriormente, os processos inquisitoriais também são fontes de tipo hagiográfico – reafirmado também por Dyan Elliot (ELLIOT, 2004, p. 152-163) – que contêm informações tanto sobre a santa (venerada pelos devotos) como

sobre a herética (indagada pelos inquisidores): informações recolhidas – não se esqueça – quase 20 anos após a morte da mulher, que se concretizam na acusação de que Guglielma era considerada a encarnação do Espírito Santo.

Essa novidade projeta a aventura religiosa de Guglielma na contemporaneidade e, com um papel muito peculiar, no campo dos estudos de gênero, com uma imagem excepcional de "Deus no feminino". Trata-se de um tema delicadíssimo que implica não poucos problemas interpretativos e que a historiadora alemã Daniela Müller desenvolveu nas interessantes e inevitáveis relações com outras "utopias femininas medievais" ("mittelalterliche Frauenutopien") (MÜLLER, 2002, p. 177; MÜLLER, 2015, p. 172-177). Na delicada relação entre história, santidade e gênero, o caso de Guglielma se coloca extraordinária e problematicamente. No que se refere aos meus estudos, passados e presentes, eu me movi em múltiplas direções: escavei no contexto político, social e religioso milanês e no âmbito jurídico-inquisitorial da Itália setentrional, com atenção à natureza dos documentos analisados e a sua situação de conservação na especificidade do caso feminino, em um contexto cronológico e geográfico ampliado (BENEDETTI, 2004, p. 109-157; BENEDETTI, 2008, p. 227-313; BENEDETTI, 2015, p. 83-99). No diálogo travado e triangulado entre história, santidade e gênero, discutirei primeiro a vida e depois a santidade de Guglielma, confrontando as fontes sobreviventes e as recentes propostas interpretativas, sobretudo da historiografia de gênero.

1. Por uma biografia de Guglielma

Partamos de uma pergunta elementar: quem era Guglielma? A peculiaridade do seu caso consiste em ter sido venerada como santa em vida e de ter sido condenada como herege após a morte; e na convergência da aparente contradição nas palavras dos processos inquisitoriais (fragmentários) que poderíamos definir também uma espécie de "biografia póstuma". Uma outra pergunta para estabelecer as bases biográficas: o que sabemos da vida de uma mulher de nome Guglielma através dos processos inquisitoriais? Através dos testemunhos dos seus devotos e das suas devotas, sabemos que chegou a Milão com um filho; conhecemos os lugares em que viveu (conservou-se até o documento de aquisição de uma casa); temos testemunhas inequívocas sobre as suas estreitas ligações com os monges do monastério cisterciense de Chiaravalle, que hospedaram o seu túmulo e que, precedentemente, haviam comprado para ela a casa em que vivera nos últimos anos de sua existência; temos algumas frases atribuídas a ela; sabemos, com certeza, que morrera em 24 de agosto e, de modo menos preciso, em 1281 ou 1282 (BENEDETTI, 2003a, p. 704-708). Os dados de sua "biografia póstuma" apareceram cerca de 20 anos após a sua morte, em um processo inquisitorial que distorceria o sentido de sua "existência". De fato, como já sabemos, Guglielma, morta *santa*, renasceria, em 1300, *herética*. É evidente o valor dos processos inquisitoriais para compreender a aventura religiosa de Guglielma. Desses poucos elementos se colhe a fragilidade de uma construção biográfica fortemente permeada pelo evangelismo (como emerge das palavras que lhe são atribuídas), pela ligação com o monastério cisterciense de Chiaravalle, com igrejas urbanas e com homens e mulheres da Igreja, mostrada em uma perspectiva ortodoxa.

Completando esse quadro, acrescente-se um ulterior pressuposto "biográfico" que a historiografia contemporânea tende a enfatizar: a suposta origem boêmia de Guglielma – consolidada pela expressão *Guglielma la Boema*: tão bela e fascinante quanto carente de ligações com qualquer documento – e a consequente ligação de parentesco com a dinastia dos Premislidas, que faria dela uma "princesa vinda de longe". Deve-se dizer que a origem boêmia, particularmente o pertencimento à estirpe régia dos Premislidi, não é realmente certa. Tal atribuição de origem se encontra nos processos nas seguintes formulações: "Guglielma era filha do falecido rei da Boêmia, *como se dizia*", "Guglielma que, *diz-se*, fosse da Boêmia", "[Guglielma] era uma mulher de boa condição financeira e *se dizia que era irmã do rei da Boêmia*" (*Milano 1300*, 1999, p. 58, 130, 302). A incerteza do *se dizia/diz-se* parece confrontar-se com a concretude de uma viagem à Boêmia: após a morte da mulher, um padre, Mirano de Garbagnate, capelão da igreja de São Firmo de Milão, e um dos devotos mais próximos de Guglielma, Andrea Saramita, foram "até o rei da Boêmia" (*Milano 1300*, 1999, p. 58, 70). O testemunho é tão importante porque representa a primeira pergunta sobre Guglielma por parte dos inquisidores – que, todavia, pareceriam mais interessados em indagar sobre as manifestações da sua santidade – a Andrea Saramita, o principal acusado. Além disso, circulava o boato que tinham-lhe arranjado algumas vestes porque "Guglielma devia ser levada à Boêmia" (*Milano 1300*, 1999, p. 64). Nos processos não há nada mais. É preciso ter presente que a ligação de Guglielma com a estirpe régia boêmia é uma hipótese somente porque testemunhada por essas palavras nos processos milaneses e que o recente convencimento historiográfico se consolidou por uma cadeia de citações recíprocas por parte dos autores: não pela descoberta de novos documentos. Além disso, não deve ser esquecido que, na tradição cristã, a realeza é um atributo cristomimético.

A esta altura, é preciso retomar a demonstração de como o mito da origem boêmia pode ter sido criado e tenha obtido consenso através de aparentes "consolidações documentárias". Em 1837, o historiador tcheco Frantiɯek Palacký, comprometido em escrever uma história da Boêmia, se diz cético acerca da possível origem boêmia de Guglielma. Depois, dirige-se a Milão, lê os atos inquisitoriais e encontra as expressões que acabamos de destacar. Muda de ideia. Em uma árvore genealógica entre os filhos do rei Ottocaro I, aparece *Vilemina* morta em Milão em 1281. Dessa notícia oitocentista, se consolida a tradição sobre o parentesco *real* e *régio* de Guglielma com as santas Agnese de Boêmia e Elisabetta da Turíngia: em um "excesso de santidade" que continua a ofuscar os estudiosos, ou melhor, as estudiosas contemporâneas. Um elemento totalmente marginal como o dado dinástico – a meu ver mais hagiográfico que anagráfico – coloca-se no centro da reconstrução da vida de Guglielma, mostrando um caso macroscópico de dependência recíproca entre os autores.

Vejamos, especificamente, a posição e as propostas de algumas estudiosas. O desequilíbrio do peso da origem de Guglielma em relação a uma equilibrada análise da escassez dos dados biográficos deve ser atribuído a Luisa Muraro no seu famoso *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista* (MURARO, 1985; ver também MURARO, 2004, p. 51-63)[1]. Tal posição se configura como a *adesão pessoal* a uma hipótese mais que a uma *demonstração histórica* e foi diversamente acolhida e levada a consequências exemplares, entre outros, por Barbara Newman, Paulette L'Hermite-Leclercq, Dávid Falvay e, enfim, Janine Larmon

Peterson. Esta última, ao término de uma cadeia de citações bibliográficas chega a enunciar: "current scholarship has confirmed that Guillelma was indeed the daughter of King Ottokar I of Bohemia and Constance of Hungary" (LARMON PETERSON, 2004, p. 205)[2]. Seria de se esperar que a empenhadíssima afirmação se baseasse em descobertas documentais ou se confrontasse com o que foi demonstrado precedentemente. Nada disso. A autora dirime uma questão delicada e controversa – central, para alguns – citando um artigo de Bárbara Newman, a qual, por sua vez escrevera: "recent investigations have confirmed the fact: Guglielma was indeed Princess Blazena Vilemina, daughter of King Premysl Ottokar I of Bohemia and his Queen, Constance of Hungary" (NEWMAN, 1995, p. 185). Tal 'confirmação' é reforçada e levada às extremas consequências em outro estudo em que, coerentemente com esse assunto de partida, Barbara Newman se empenha em encontrar analogias entre as vidas das duas supostas irmãs: "Agnes of Prague and Guglielma of Milan" (NEWMAN, 2010, p. 557-579). Aqui não estamos diante de um caso de história romanceada, mas de verdadeira e própria *ficção-história*, na qual o modelo das "vidas paralelas" se curva à individuação de eventuais pontos de contato que se tornam sempre mais críveis e verossímeis em virtude de seu acúmulo. O cenário é tão fascinante quanto inexistente, a partir do momento que o assunto inicial não é demonstrado: o vínculo de Guglielma com a família real e boêmia e, portanto, os pontos de contato no pressuposto parentesco entre Agnese de Boêmia e Guglielma de Milão.

Novamente é oportuno adentrar em uma análise específica. Sem se importar com as argumentações que, através de um percurso demonstrativo, já haviam induzido à cautela acerca dessa afirmação radical, as historiadoras – porque se trata, sobretudo, de mulheres – atingem a *recent investigations* que estariam em um livro de Jaroslav Polc de 1989 dedicado a Agnese de Boemia, a suposta irmã de Guglielma. Não obstante a dificuldade em conseguir esse livro (na Itália, estranhamente, nenhuma biblioteca o tem), uma vez, e com dificuldade, que chega às mãos e é folheado, dá-se conta de que na verdade não contém *recent investigations*, mas pouquíssimas e velhas linhas sobre Guglielma, ancoradas na citação de um velho artigo de 1940, em que Guglielma aparece brevemente (*kurz*, especifica Jaroslav Polc), enquanto sobre a sua origem boêmia, para nossa grande surpresa, é mencionado somente o processo milanês (POLC, 1989, p. 15, 198)[3] !. Nada de novo em relação aos posicionamentos de Frantisek Palacký, cuja escolha de inserir o nome *Vilemina* em uma árvore genealógica dera origem a essa macroscópica distorção dinástica. Então e agora, mas em ambos os casos muito mais superficialmente, a origem boêmia de Guglielma é *presumida* muito mais que *demonstrada*. Não resta senão reforçar sem nenhum ceticismo: "No atual estado das pesquisas e à espera de novos e confiáveis documentos, os testemunhos dos processos milaneses representam o ponto de partida e de chegada de um processo demonstrativo" (BENEDETTI, 2004, p. 144).

Não fica claro por que razão se insiste sobre tal questão, como se desmontando a situação dinástica se devesse colocar em dúvida toda a credibilidade da personagem Guglielma que, caso realmente fosse filha do rei da Boêmia, deixara a própria família, renunciando a própria linhagem para uma reviravolta existencial evangélica e palingenética que é o dado central de sua escolha cristã. Ao final desse percurso demonstrativo – que, por falta de elementos novos, me induz a repetir o que eu escrevera em 1998 –, fica a sensação de um caso que, com o passar do tempo e o alargamento do horizonte historiográfico, tende a se enrolar, tornando-o

sempre mais parecido a uma fábula. Justamente Luisa Muraro reconhece que o seu livro poderia começar assim ("Era uma vez uma rainha...") (MURARO, 2003, p. 279), explicitando a pulsão em transformar a *história* em *literatura* (*de fantasia*). Se pensarmos, então, que tudo isso se coloca no interior de estudos de gênero, é de se perguntar que vantagem as mulheres podem tirar dessa confusão, dessas desordens demonstrativas, dessa consolidação de hipóteses e convencimentos pessoais, e se as fábulas do passado servem realmente às mulheres do presente. Ou se o passado deva ser estudado com respeito e rigor *também* pelo presente. Francamente, continua a escapar-me a necessidade absoluta de *provar* sem *provas*, ou seja, sem correspondências documentais, de substituir as demonstrações por uma cadeia de hipóteses que se consolidam graças ao seu acúmulo ou, pior ainda, de forçar a realidade do passado usando o braço ideológico. Com base nos elementos à disposição, continuo a considerar desproporcional a atenção ao dado dinástico em relação à excepcionalidade intrínseca do caso Guglielma. Seria uma mulher menos carismática se não tivesse sido a filha de rei? Seria menos interessante de ser estudada? Não acho mesmo.

Voltemos a Milão na segunda metade do século XIII. Não sabemos se Guglielma era filha do rei, sabemos, ao contrário, que era considerada uma santa. Guglielma, morta santa em 1281-1282 e renascida herética em 1300, através de um processo conduzido pelos inquisidores milaneses naqueles 20 longos anos, tinha se encaminhado na via de uma santidade feita de palavras e de reconhecimentos materiais explícitos. Esse percurso pode ser facilmente reconstruído a partir da atitude dos monges de Chiaravalle, que não hesitam em recordar os milagres de Guglielma, até em confronto com os monges (*Milano 1300*, 1999, p. 184, 188, 190). Não temos conhecimento da ativação de um, ainda que embrionário, procedimento formal de canonização: a anomalia do caso Guglielma consiste em ter os elementos para reconstruir o culto de uma santa no interior de um processo inquisitorial, mas os monges contribuíram concretamente para a construção da santidade promovendo publicamente o culto na Abadia de Chiaravalle, onde pregavam por ocasião da festa de Guglielma. Como o faziam? A descrição detalhada é esclarecedora: "aqueles que pregavam propunham e recitavam numerosos exemplos de santos e depois adaptavam-nos à santa Guglielma, de modo que pudessem ser atribuídos àquela santa Guglielma" ("Illi qui predicabant proponebant et recitabant plura exempla sanctorum et postea adaptabant ad ipsam sanctam Guillelmam, quod ita poterat dici de illa sancta Guillelma", *Milano 1300*, 1999, p. 152). O mecanismo de atribuição de santidade através das virtudes de outros santos e santas é evidente e concorre para a construção de uma *legenda* hagiográfica *por analogia* e, portanto, estereotipada: como estereótipo, pode ser considerado o *topos* da origem régia.

A esta altura, não é de se espantar que Guglielma seja representada com as vestes das santas Catarina e Margarida em diversas igrejas milanesas: não é de se espantar que Andrea Saramita "possuísse livros e escritos de santa Guglielma referentes também à sua vida" ("habent libros et scripturas de illa sancta Guillelma et de vita sua") (BENEDETTI, 2004, p. 95-99), mostrando que um processo de representação e de escritura de santidade já estava aviado e difundido. Nos 20 anos, mais ou menos, que se passam da morte de Guglielma às investigações inquisitoriais, é coerente individuar uma imagem – pública e privada – da sua santidade através de pregações, imagens, escritos, palavras perpetuadas, festas, procissões,

almoços celebrativos e, enfim, relíquias. Uma imagem muito diferente é percebida e transmitida por Janine Larmon Peterson, que escreve que os "guglielmiti" eram "uma seita privada, secreta e herética" ("a privat, secret, heretical sect") (LARMON PETERSON, 2004, p. 216). Trabalhando com o estereótipo do herético oculto, a estudiosa mostra uma distância oceânica do contexto milanês do qual a devoção a Guglielma nascera, se desenvolvera e fora destruída.

Mas acrescenta outras coisas. Em uma reconstrução carregada nas tintas escreve: "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" (LARMON PETERSON, 2004, p. 206), ou seja, uma ávida devota que estava presente durante o traslado, Sibilla dei Malconzati, teria capturado uma *borboleta* vermelha que voava sobre o caixão de Guglielma durante o traslado e a teria conservado como uma relíquia. Sobre aquela que é definida como *avid believer*, eu me debrucei recentemente de maneira detalhada para observar o caso Guglielma com uma perspectiva interna: a rica documentação sobre os devotos e as devotas compreende também o testamento de Sibilla Malconzati que, além de ser uma das testemunhas diretas das palavras de Guglielma, fez a mesma escolha religioso-devocional: doando os próprios bens ao monastério cisterciense de Chiaravalle e vivendo com uma renda vitalícia em uma casa comprada pelos monges para esse fim (BENEDETTI, 2010, p. 489-511). Uma escolha religiosa que me parece muito distante de sentimentos de avidez.

O trecho a que Janine Larmon Peterson faz referência é de indubitável interesse, tanto é que o manuscrito é indicado pelo sinal de uma *manicula* por parte de alguém que individuara a sua peculiaridade, mas não corresponde realmente ao que escreve a estudiosa americana. Leiamos: "ipsa [Sibilla] habet in domo sua papilionem de çendato vermegio in uno sáculo qui portatus fuit super cassam, vel super funus dicte sancte Guillelme, quando portata fuit in Clarevale" (*Milano 1300*, 1999, p. 156-158) e a sua tradução assim diz: "[Sibilla] tem em sua casa uma *tenda* de seda vermelha em um saco que tinha sido colocado sobre a caixa ou sobre o féretro de santa Guglielma, quando fora levada a Chiaravalle" (*Milano 1300*, 1999, p. 157-159). Além da tradução incorreta do vocábulo latino *papilio*, que significa *tenda*, e não *borboleta* (provavelmente confundido com o francês *papillon*), e da sucessiva interpretação fantasiosa, o bom senso sugere não acreditar que uma borboleta possa conservar-se longamente em um saco, ainda que em forma de relíquia.

Mas o que é mais grave é que muda completamente o seu contexto: a chamada tenda que Sibilla conserva em sua casa era o tecido de cor vermelha do baldaquim que cobria e protegia o féretro de Guglielma durante a procissão fúnebre de Milão a Chiaravalle, um objeto que até hoje cobre as estátuas dos santos durante as procissões e – portanto – símbolo de forte valência visual de uma santidade pública e conclamada (BENEDETTI, 2015b, p. 25-34). Os devotos e as devotas de Guglielma não eram "a private, secret, heretical sect", aqueles que se autodefiniam os Filhos de Espírito Santo não representavam um covil de hereges, mas uma congregação espiritual que envolvia as elites citadinas milanesas. Os Filhos do Espírito Santo não fazem escolhas devocionais às margens da religião oficial: o culto envolve não poucos homens e mulheres de igreja (padre Mirano de Garbagnate, titular da igreja de San Fermo, o clérigo Francesco de Garbagnate, Guglielmo, capelão da igreja de San Benedetto, as sórores humilhadas Maifreda, Fiordebellina, Agnese, Migliore, Giacoma, Pietra) e não poucos edifícios

sacros (Santa Maria alla Canonica, Santa Eufemia, Santa Maria Minore, a Abadia cisterciense de Chiaravalle, além da *domus* das humilhadas de Biassono).

A santidade era evidentemente pública, reconhecida na Igreja milanesa, da qual alguns representantes eram parentes dos membros do grupo dos devotos de Guglielma, e talvez não fosse desconhecido pela Igreja de Roma que sóror Maifreda da Pirovano, a principal investigada, era sobrinha do cardeal Conte Casati (BENEDETTI, 2010, p. 494, 495). Não é mais aceitável a imagem da Milão "ralé de heréticos" ("fovea hereticorum"), não é plausível pensar que os vértices da Igreja milanesa fossem hereges, pelo contrário: as relações com as instituições eclesiásticas se tornam uma linha de pesquisa sempre menos desconsiderável. Por que é necessário legitimar Guglielma com uma origem suntuosa, quando todos esses elementos fazem pensar em um avançado estado de construção de sua santidade em que a condição régia é contextual, coerentemente com as tendências hagiográficas daquele momento? Por que não pensar que santa Guglielma em Milão, por exigências hagiográficas, se liga atrativamente aos santos da Europa central? Por que não ler o percurso que liga Milão à Boêmia em sentido inverso: Guglielma não vem da Boêmia, mas o seu culto se liga à Boêmia (BENEDETTI, 2004[2], p. 22-25). Provavelmente para fortalecer uma santidade local estendida além dos confins estreitos demais.

2. Por uma hagiografia de Guglielma

Não há dúvidas que Guglielma, em vida, era considerada santa e que os processos inquisitoriais estejam impregnados de referências hagiográficas. Em tal direção se desenvolve também a contribuição de Dyan Elliot no seu *Proving Woman. Female Spiritually and Inquisitorial Culture in the Later Middle Age*, uma coerente contextualização em um âmbito de repressão anti-herética amplo e problemático (ELLIOT, 2004, p. 152-163)[4]. Trata-se de uma santidade cuja imagem é incoativa, interrompida pelo processo inquisitorial, tanto é que no calendário litúrgico não existe nenhuma santa Guglielma. Isso não impediu o nascimento e a difusão de *legendae* hagiográficas operando um deslizamento do plano propriamente histórico dos documentos inquisitoriais àquele que poderíamos definir *literário* das narrações hagiográficas. Em tal âmbito se presencia uma ulterior multiplicação de Guglielma (ou melhor, do seu nome): à Guglielma que vivera em Milão (um dado histórico) substitui Guglielma filha do rei da Boêmia, a quem se acrescenta uma Guglielma filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria (trata-se de diferentes projeções hagiográficas), ao lado das quais emerge uma Guglielma imperatriz de Roma. Pelo que se sabe até agora, não estamos diante de personagens históricos: nunca existiu uma santa Guglielma, nunca existiu uma rainha da Hungria de nome Guglielma e muito menos uma imperatriz Guglielma. Trata-se de legendas cujas conexões com a realidade devem ser cuidadosamente demonstradas. Se o processo inquisitorial é fragmentário, contraditório e de complexa interpretação, também a poligenética tradição hagiográfica se apresenta não linear, sobretudo ao estabelecer uma identificação entre Guglielma (herética milanesa) e Guglielma (santa e europeia) ligadas – pareceria – somente por um caso de homonímia.

Esse intricado novelo hágio-genealógico me parecera tão denso (BENEDETTI, 2004, p. 22-29, 142-145) que me obrigou a aguardar um censo rigoroso que permitisse o estudo por parte de especialistas do riquíssimo e complexo material hagiográfico que, em boa parte, eu recolhi, estudei, indiquei e doei a outros estudiosos, como – e não é o único – no caso de um inédito manuscrito paduano indicado ao estudioso húngaro Dávid Falvay que logo o valorizou com um recorte comparativo em um breve artigo intitulado "Santa Guglielma, Regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia" (FALVAY, 2001, p. 116-122; ver também FALVAY, 2002, p. 157-179; o papel das santas Elisabete e Guglielma em relação "à origem régia húngara como topos na Italia", assim diz o título, são retomados brevemente. FALVAY, 2008, p. 64-76; FALVAY, PULLIA, 2012, p. 235-248, publicado também em outros lugares). Mas o que mais interessa é a abordagem filológica. O encontro entre a tradição dos estudos húngaros da legenda hagiográfica de Guglielma e o estudo dos abundantes manuscritos através de uma minuciosa pesquisa sobre a tradição textual acontece por mérito de outra estudiosa húngara, Zsuzsa Kovács, que localiza 21 manuscritos em vulgar e duas edições impressas (KOVÁCS, 2010a, p. 30; KOVÁCS, 2010b, p. 7-29; KOVÁCS, 2010c). Parece-me digno de nota salientar que nenhum manuscrito está conservado em Milão (enquanto as tipografias das duas edições impressas de 1525 e 1549 estão ambas nessa cidade). À espera de uma edição crítica que possa explicar as obscuridades de uma legenda de ampla e rica circulação, a autora parece excluir a possibilidade que santa Guglielma rainha da Hungria coincida com a santa milanesa dos processos inquisitoriais com base em observações sobre o conteúdo e a difusão dos manuscritos da *legenda*[5].

Essa demonstração desmontaria uma conexão ulterior considerada por Barbara Newman, presente em um ensaio sugestivo desde o título – "The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate" (NEWMAN, 2005) –, que reúne em uma tríade de referências geográficas três pontos problemáticos da "biografia" de Guglielma que, segundo a autora, era filha do rei da Boêmia, vivera em Milão e era venerada em Brunate como santa e mulher do rei da Hungria. Devo admitir que a possibilidade de que o culto de Guglielma se perpetuasse em Brunate, uma localidade próxima a Como – como uma proposta oitocentista também já tinha acenado –, tinha apaixonado também a mim: eu tinha refeito os traços à procura de plausabilidate que não fora possível encontrar senão no âmbito da pura hipótese e, em última análise, de modo inacreditável. Portanto, novamente eu preferira ficar à espera de estudos novos, rigorosos, aprofundados. No seu ensaio, Bárbara Newman, corajosamente, escolhe aproximar cronologicamente casos com protagonistas de nome Guglielma, ligando-as em fases diversas da vida de uma única pessoa. A credibilidade dessa reconstrução que utiliza todas as potencialidades literárias de contos fascinantes vai de encontro à falta de provas documentárias.

A homonímia e a sucessão cronológica são os critérios de uma síntese que contém pelo menos dois dados não documentados: a origem boêmia, como já referimos, e o culto em Brunate, onde uma antiga tradição local sobre uma mulher de nome Guglielma conservou-se entre os fragmentos pictóricos. Isso consente à estudiosa afirmar que estamos diante de um provável retrato da 'alegria' de Guglielma (di Milano): "embora as faces provavelmente tenham sido retocadas ao longo dos séculos, tinham uma especificidade: a expressão de Guglielma

é forte ao ponto de parecer digna" ("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") (NEWMAN, 2005). No seu trabalho, é ulteriormente consolidado o parentesco com as santas da Europa oriental na descendência dinástica boêmia, ainda que não falte uma pequena reconsideração final: "O único problema com esse cenário é a ausência de qualquer documento boêmio que o corrobore" ("The only problem with this scenario is the absence af any corroborting Bohemian documents") (NEWMAN, 2005, p. 9). No estado atual das pesquisas, a presença de uma legenda sobre Guglielma em Brunate não pode estar ligada historicamente com o caso de Guglielma (de Milão), senão por uma mera – e fugaz – coincidência onomástica.

A esta altura, devemos enfrentar preventivamente outra fonte que, para dizer a verdade, ainda não foi relacionada à Guglielma (de Milão), mas que faz parte do grupo de legendas em que aparece o seu nome. Trata-se de um cantar, de um livreto em oitavas e em vulgar, estudado com cautela interpretativa por Paola Casciano (CASCIANO, 2005, p. 23-43). O cantar geralmente era declamado nas praças para entreter e educar o público com temas de conteúdo religioso, como as vidas dos santos e dos martírios. No cantar de praça, essa Guglielma não é nem filha do rei da Boêmia, nem mulher do rei da Hungria, e muito menos provém da Inglaterra: é nada menos que a imperatriz de Roma (CASCIANO, 2005, p. 28)[6]. Mas não é nem mesmo uma mulher de nome Guglielma: o cantar se refere a uma anônima imperatriz de Roma que em uma publicação recebe o título de *Sancta Ghuglielma (sic) imperatrice di Roma*, do qual vem o título do recente artigo de Paola Casciano, "Il cantare di santa Guglielma".

A ligação com a *nossa* Guglielma parece extremamente mitigada, ao ponto que a autora nem mesmo tenta conexões com a protagonista do caso milanês, uma vez que a fonte latina da qual se considera que tenha sido traduzida – o *Speculum Historiale*, do frade pregador Vincent de Beauvais, uma obra da metade do século XIII mais ou menos – excluiria qualquer conexão razoável por evidentes impedimentos cronológicos (CASCIANO, 2005, p. 30-33; sobre essa complexa questão, ver KOVÁCS, 2010b, p. 60-64). A matriz culta da *legenda*, que caiu no gênero popular como o cantar de praça, pressupõe um canal extensor da reconstrução. E é justamente na individuação do autor que o cantar da imperatriz Guglielma se ligaria com uma representação sacra de santa Guglielma. O *trait d'union* são dois autores florentinos, quatrocentistas tardios, Bernardo e Antonia Pulci, marido e mulher, que desenvolviam o próprio trabalho em dupla e, nesse caso, criam duas ramificações narrativas: de um lado, *Il cantare dell'imperatrice di Roma* – em que a imperatriz é anônima (e só sucessivamente receberá o nome de Guglielma) –, atribuído a Bernardo; do outro, a *Rappresentazione di Santa Guglielma*. O marido é o autor de um cantar, a mulher escreve sobre uma representação (CASCIANO, 2005, p. 33-35; sobre as modalidades de trabalho em dupla, ver VENTRONE, 1988, p. 195-225; ver também ULYSSE, 1994, p. 177-196).

De Milão passamos à Boêmia, à Inglaterra, à Hungria, a Brunate e à Roma. Devemos, enfim, deslocar a nossa atenção para a Florença quatrocentista tardia de Lorenzo de' Medici. A historiografia americana dedicou grande atenção à produção teatral italiana, sobretudo feminina, quatrocentista. Entre as autoras consideradas de maior relevância no panorama da produção italiana daquele tempo, há o nome de Antonia Pulci, que compôs a Rappresentazione di Santa Guglielma (PULCI, 1538). Aqui também a ligação com a Guglielma de Milão consiste na

identidade onomástica – além da força carismática e na energia heroica de um comportamento feminino de total obediência cristã –, mas é ampliada em uma demonstração disso e foi definida como uma "emergente consciência feminina europeia" ("emergent European female consciousness") (PULCI, 1996, p. 4): uma atenção nova para com as mulheres por parte da mais antiga escritora de representações sacras (para as mulheres). De fato, cresceu a hipótese de que Antônia Pulci – aquela que primeiramente valorizou um repertório de mulheres, de virgens e de mártires, do Novo e do Velho Testamento, e que em uma representação "semiprofana" levou santa Guglielma à ribalta – tivesse escolhido esses temas para um selecionado público feminino ou, até mesmo, para representações teatrais nos monastérios ("were likely intended for convent performance", propõe Elissa Weaver) (Weaver, 2002a, p. 99; sobre a biografia da escritora, ler especificamente: Weaver, 2003, p. 23-36; Weaver, 2002b, p. 3-19). Ainda que essa afirmação sugestiva deva ser limitada ao campo da hipótese a ser demonstrada, sem nenhuma dúvida a Rappresentazione di Santa Guglielma é a criação de maior sucesso de Antonia Pulci ("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, 2002a, p. 103).

A coligação entre aquela que foi considerada pelas feministas americanas a primeira feminista da história (Guglielma de Milão) e a autora de uma representação sacra de santa Guglielma, que seria a primeira voz de uma "emergente consciência feminina europeia" (Antonia Pulci), não é consolidada pela historiografia americana especializada na história do teatro (BRYCE, 2004, p. 34), mas por Barbara Newman, para quem o texto de Antonia Pulci representaria "only the exoteric revival of Guglielma's Cult" (NEWMAN, 2005, p. 27). A "lógica cumulativa", homonímica e cronológica, é assim levada às extremas consequências.

Permanecem um só problema e uma única fonte que permitiria uma aproximação plausível entre a Guglielma (de Milão) e a Guglielma (filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria). Nos *Annales* da cidade de Colmar em relação ao ano de 1300, se leem notícias que colocam em relação Milão e aquela "que dizia ser o Espírito Santo pela redenção das mulheres" – com toda evidência se trata de Guglielma – com a Inglaterra:

> No ano precedente [1300] viera da Inglaterra uma mulher muito bela e igualmente falaz que dizia ser o Espírito Santo pela redenção das mulheres; e batizara no nome do Pai, do Filho e seu. Morta, fora conduzida a Milão e ali cremada: frade Giovanni di Wissengurg, da ordem dos frades Pregadores, dizia a muitos que vira as suas cinzas (*Annales Colmarienses maiores*, p. 226).

O aparecimento da Inglaterra é pouco claro – em um vago "viera da Inglaterra", sem atribuições régias – em um contexto no qual Guglielma, nos processos, era considerada "da Boêmia" e é plausível que tenha ocorrido certa confusão por parte de quem levara ou transcrevera a notícia. Não é demais lembrar a presença nos processos milaneses de um frade de Strasburgo, cidade não distante de Colmar onde a presença dominicana era radicada, como demonstração de ligações diretas que podem ter contribuído para transformar o testemunho visual de um fato ("frade Giovanni de Wissenburg, da ordem dos frades Pregadores, dizia a muitos que vira as suas cinzas") em vetor de transmissão da memória: de uma notícia digna de ser mencionada de forma analítica. Não obstante as estranhezas do breve relato, os elementos

de conexão parecem convincentes (os dados cronotópicos – o ano de 1300 e Milão – mas, sobretudo, a referência ao Espírito Santo) e permitem ligá-los a Guglielma (de Milão), em quem foi implantado o elemento alógeno de origem inglesa: um motivo hagiográfico, mais que biográfico, que não permite ligações mecânicas com a *legenda* de Guglielma, filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria, mas somente a constatação que, se Guglielma realmente não provinha da Inglaterra, hagiograficamente já circulava uma *legenda*. Qual era tal *legenda*, não é possível dizer.

Quais as certezas podem ser acrescentadas ao estado atual das pesquisas e dos suportes documentais? Podemos afirmar que a *legenda* de Guglielma, filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria, não pode ser atribuída à Guglielma (de Milão) por falta de dados que não sejam hipotéticos; que o cantar de Guglielma imperatriz nasce por um erro tipográfico, ou seja, de inserção de um título que não corresponde ao conteúdo, o qual já se achava no *Speculum Historiale* do frade pregador Vincent de Beauvais da metade do século XIII – e só sucessivamente atribuído a uma mulher de nome Guglielma – e do qual deriva também o material utilizado por Antonia Pulci para a sua *Rappresentazione di Santa Guglielma*, distanciando-se, assim, qualquer ligação possível com Guglielma (de Milão). Não obstante isso, é preciso pensar que uma narração hagiográfica com Guglielma como protagonista – que vivera e morrera em Milão – foi difundida, sobretudo nos últimos dois decênios do século XII, e depois tenha se perdido em nível tanto de narração oral quanto de tradição manuscrita.

Muito provavelmente, dessa análise em um amplo espaço historiográfico e em um tempo histórico dilatado, emerge um *patchwork* legendário, que veste a realeza boêmia e, com a atração de nome Guglielma, não conduz a uma consolidação da imagem de Guglielma, mas a um deslize da fábula historiográfica da princesa herege. Não se deve excluir que a atração pelas santas da Europa Central na Idade Média e a rica produção de estudos contemporâneos sobre a santidade da Europa Central possam ter tido algum condicionamento hagiográfico (no passado) e historiográfico (no presente). Este é o ponto sobre a vida e sobre a santidade de Guglielma, além do qual a santa e herética milanesa prosseguiu, aquela que poderíamos definir com propriedade uma 'carreira', tornando-se uma verdadeira e real personagem literária, protagonista de romances e de obras teatrais (MARIANI, 1968; MONTALDI, 2008). Mas não é só isso. Em Milão, em seu louvor, espera-se erigir uma estátua. Em Verona, a autoridade de seu exemplo dá nome a uma sociedade de pesquisa e cooperação social (Studio Guglielma. Ricerca e creazione sociale). Naturalmente, composta por mulheres que se dedicam à causa social e à pesquisa, não esquecendo outras mulheres que continuamos a estudar não só por sua "força de contemporaneidade", mas também pela força de seu testemunho frequentemente silencioso por demais.

Traduzido por Marta Pereira dos Santos Zanini. Mestre em Letras e Linguística (UFG) e professora de Língua Portuguesa, na rede de ensino municipal de Goiânia, e de Língua Italiana.

Notas

1 A ampla e multidirecional produção de Luisa Muraro em Jourdan, 2010.

2 A autora se dedica a uma reproposição dos principais elementos do caso e nenhuma aquisição nova leva ao que já foi amplamente escrito e repetido, senão nas considerações finais em que não só se teoriza uma inversão de gênero, mas se individua uma luta entre Andrea Saramita e Maifreda da Pirovano pela liderança do grupo em que Maifreda é considerada usurpadora (LARMON PETERSON, 2004, p. 216-219). Se, no primeiro caso, ao reafirmar uma inversão de gênero, estamos diante de uma intuição historiográfica (além de já ser amplamente estudada por Luisa Muraro, a quem se deve creditar essa leitura inovadora), no segundo caso, a rivalidade entre os dois devotos de Guglielma é uma verdadeira invenção que nada tem a ver com o que a fonte transmite, nem mesmo hipoteticamente, mas só com a projeção de uma fantasia pessoal da autora, que mostra a própria criatividade também no caso da relíquia da "borboleta vermelha", como veremos a seguir. Lamento ter que destacar o fato que todo o ensaio de Janine Larmon Peterson é constelado de erros grosseiros, seja de tradução, seja de interpretação e que, no que me refere, em mais de um caso, são atribuídas a mim posições que não me pertencem e expressões minhas, muitas vezes, invertidas, mudando completamente o seu sentido – e incompreensivelmente – o conteúdo.

3 Juntamente ao conselho de consultá-lo, Janine Larmon Peterson assinala que eu teria negado a realidade da viagem de Andrea Saramita e Mirano da Garbagnate à Boêmia ("Benedetti denied that Andrea and Mirano actually went to Bohemia") (LARMON PETERSON, 2004, p. 205), mas nas páginas de referência a meu livro não aparece nenhuma afirmação em tal sentido. No máximo, eu reduzo o valor probatório daquela viagem: não desconheço uma evidência documental.

4 No que se refere aos estudos hagiográficos em tal contexto destacam-se Mooney, 1999, e um olhar sobre o caso italiano mais recente (MATTER, 2010), em que não só Guglielma (p. 533-534), mas também sóror Maifreda é estranhamente protagonista de santidade (p. 550).

5 A autora observa que a legenda hagiográfica conta a história muito diferente de uma rainha, posteriormente santa, que se casara com o rei da Hungria e que contribuíra para a conversão dos húngaros à fé cristã. Tal episódio poderia ser historicamente alocado no século VIII com a derrota dos húngaros, ou ávaros, por parte das tropas de Carlos Magno. Além disso, os mais antigos testemunhos manuscritos trecentistas se colocam, sobretudo, no Vêneto e na Toscana (KOVÁCS, 2010a, p. 37; KOVÁCS, 2010b, p. 106-113, p. 224-231).

6 O modelo da mulher inocente e perseguida – uma mulher anônima a quem ainda não foi dado o nome de Guglielma – encontra-se na riquíssima multidão de narrações reunidas em Biblioteca mundi seu Speculi Maior, 1624, p. 254.

Fontes

Annales Colmarienses maiores. In: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. XVII. Hannover, 1963.

Biblioteca mundi seu Speculi Maior Vincentii Burgundi. IV. Duaci. Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri. 1624.

Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma. A cura di Marina Benedetti. Milano: Libri Scheiwiller. 1999.

Milano. Biblioteca Ambrosiana. A. 227 inf.

Milano. Biblioteca Ambrosiana. C. 1 inf. PURICELLI. G.P. **De Guillelma Boema, vulgo Guillelmina, deque ipsius Fidelis et verax dissertatio.**

PULCI, Antonia. **Rappresentazione di Santa Guglielma**. Firenze: impressa pelo mestre Francesco Giovanni Benvenuto. 1538.

PULCI, Antonia. **Florentine Drama for Convent and Festival**. Translated by James Wyatt Cook. Edited by James Wyatt Cook and Barbara Collier Cook. (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Referências

BENEDETTI, Marina. **Guglielma di Milano.** Em. **Dizionario Biografico degli italiani**. Roma. Istituto della Enciclopedia Treccani. 2003a. p. 704-708. Disponível em: < http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielma-di-milano-detta-la-boema_(Dizionario-Biografico)/>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. Resenha de L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. Historiographie d'une hérésie: les guillelmites de Milan (1300). In: **Heresis**, 38, p. 114-116, (2003b): 114-116.

_____. **Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998, 2004.

_____. **Inquisitori Lombardi del Duecento**. Roma. Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

_____. **Le ultime volontà di un'eretica. In**: ROSSI, Maria Clara (Org.). Margini di liberta: testamenti femminili nel medioevo. Verona: Cierre, 2010, p. 489-511.

_____. **The Bible, Women Heretics, and Inquisitors**. In: BØRRESEN, Kari Elisabeth; VALERIO, Adriana (Ed.). **The Bible and the Women, Middle Ages and the Early Modern Era**, VI/2: **The Hight Middle Ages**. Atlanta: SBL Press, 2015a. p. 83-99.

_____. **Guglielma. Un'icona milanese nel medioevo e nella contemporaneità**. In: CALVI, Maria Vittoria; PERASSI, Emilia (Ed.). **Milano città delle culture**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015b, p. 25-34.

BRYCE. Judith. **"Or altra via mi convien cercare". Marriage, Salvation and Sanctity in Antonia Tanini Pulci's Rappresentazione di santa Guglielma**. In: RICHARDSON, Brian; GILSON, Simon; KEEN, Catherine. **Theatre, Opera and Performance in Italy from the fifteenth Century to the Present. Essays in Honour of Richard Andrews**. Leeds: The Society for Italian Studies, 2004, p. 195-207.

CASCIANO, Paola. **Il cantare di santa Guglielma.** In: FARENGA, Paola. **Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento**. Roma: Roma nel Rinascimento, 2005.

ELLIOT, Dyan. **Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Midlle Ages.** Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004, p. 152-163.

FALVAY, Dávid. Santa Guglielma, regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia. **Nuova Corvina**. **Rivista di italianistica**, n. 9, p. 116-122, 2001.

_____. A Lady Wandering in Faraway Land. The Central European Queen/Princess motif in Italian Heretical Cults. **Annual of Medieval Studies at CEU**, n. 8, 2002. p. 157-179.

_____. **Szent Erzsébet, Szent Vilma és a magyar királyi származás mint toposz Itáliában**. Aetas, n. 23, v. 1, p. 64-76, 2008.

_____; PULLIA, Anna. **L'Ungheria a Firenze: La sacra rappresentazione di Santa Guglielma**, **regina d'Ungheria**. In: D'ELHOUNGNE HERVAI, Franciska; FALVAY, Dávid (Org.). **Sul fil ragno della memoria**. **Studi in onore di Ilona Fried**. Budapest, 2012, p. 235-248.

FARRO, Daniela. **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.** Roma: Newton Compton Editori, 2011.

JOURDAN, Clara (Ed.). **Luisa Muraro. Bibliografia degli anni 1963-2009.** Con la collaborazione di F. Cleis. Milano: Libreria delle donne di Milano, 2010.

KOVÁCS, Zsuzsa. La leggenda di santa Guglielma, figlia del re d'Inghilterra e donna del re d'Ungheria. **Rivista di studi ungheresi**, n. 9, 2010a. p. 27-44.

_____. **Szent Vilma magyar királyné legendájának egy 16. századi adaptációja: história a lengyel királynéról. Lymbus.** 2010b. p. 7-29. Disponível em: <http://epa.oszk.hu/01500/01500/00008/pdf/lymbus_2010_007-030-Kovacs.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. **Szent Vilma magyar királyné legendája.** Doktori (PhD) **értekezés.**

Szegedi. Tudományegyetem. 2010c. Disponível em: <http://doktori.bibl.uszeged.hu/744/1/Kov%C3%A1cs_Zs._Szent_Vilma_magyar_kir%C3%A1lyn%C3%A9_legend%C3%A1ja.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2016.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. **L'eglise et le femmes dans l'Occident chretien des origines a la fin du Moyen Age.** Turnhout: Brepols, 1997.

_____. Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique. CLIO. **Histoire, femmes e sociétés,** n. 8, 1998. Disponível em: <http://clio.revues.org/>.

_____, Historiographie d'une hérésie: les guillelmites de Milan (1300). **Revue Mabillon,** n. 70, 1998. p. 73-96.

LARMON PETERSON, Janine. Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect: the case of the Guglielmites. **Viator,** n. 35, 2004. p. 203-219.

MARIANI, Plinio. **Guglielma lo Spirito Santo.** Milano: Baldini & Castoldi, 1968.

MATTER, E. Ann. **Italian Holy Women. A survey.** In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (Ed.). **Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500).** Turnhout: Brepols, 2010. p. 529-555.

MERLO, Grado Giovanni. **Eretici ed eresie medievali.** Bologna: Il Mulino, 2011.

MONTALDI, Valeria. **Il signore del falco.** Casale Monferrato: Piemme, 2008.

MOONEY, Catherine. (Ed.). **Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

MURARO, Luisa. **Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista.** Milano: La Tartaruga, 1985/2003.

_____. **La messa celebrata da Maifreda a Milano nel 1300.** In: CORSI, Dinora (Ed.). Donne **cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea.** Roma: Viella, 2004. p. 51-63.

MÜLLER, Daniela. Mittlelalterliche Frauenutopien. Zun Leben der Guglielma von Mailand und der Prous Boneta. **Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft,** n. 13, 2002, p. 165-177.

_____. **Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe.** Münster: Lit Verlag. 2015.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

_____. The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia. Milan and Brunate. **Church History**, n. 74, p. 1-38, 2005.

_____. **Agnes of Prague and Guglielma of Milan.** In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (Ed.). **Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500).** Turnhout: Brepols, 2010. p. 557-579.

POLC, Jaroslav V. **Agnes von Böhmen (1211-1282). Königstochter-Äbtissin-Heilige.** München: Oldenbourg Verlag, 1989.

ULYSSE, Georges. **Un couple d'écrivains: les sacre rappresentazioni de Bernardo et Antonia Pulci. In: Les femmes écrivains en Italie au Moyen Age et à la Renaissance.** Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1994. p. 177-196.

VALERIO, Adriana. **Donne e Chiesa. Una storia di genere.** Roma: Carocci. 2016.

VENTRONE, Paola. Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina. In: GUARINO, Raimondo (Ed.). **Teatro e culture della rappresentazione. Lo spettacolo in Italia nel Quattrocento.** Bologna: Il Mulino, 1988.

WEAVER, Elissa. **Convent theatre in early modern Italy. Spiritual fun and learning for women.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.

_____. Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile. In: BRUNI, Francesco (Ed.). **La maschera e il volto. Il teatro in Italia.** Venezia: Marsilio. 2002b. p. 3-19.

_____. Antonia Tanini (1452-1501), Playright and wife of Bernardo Pulci (1438-1488). In: SANGUINETI WHITE, Laura; BALDI, Andrea; PHILIPS, Kristin (Ed.). **Essay in honor of Marga Cottino-Jones.** Fiesole: Cadmo, 2003. p. 23-36.

ARTIGO RECEBIDO EM 07 DE DEZEMBRO DE 2016
ARTIGO ACEITO EM 10 DE MAIO DE 2017