

Filii Spiritus Sancti: un'aggregazione religiosa per i 'tempi nuovi'

Marina Benedetti

Negli *Annales Colmarienses maiores* all'anno 1301 così si legge:

In precedenti anno venit de Anglia virgo decora valde pariterque facunda dicens se Spiritum Sanctum in redemptionem mulierum; et baptizavit mulieres in nomine Patris et Filii ac sui. Que mortua ducta fuit in Mediolanum, et ibi cremata; cuius cineres frater Iohannes de Wissenburc, ordinis fratrum Praedicatorum, se vidisse pluribus referebat¹.

La precisazione geografica della città di Milano affiancata a quella della presenza di una donna *dicens se Spiritum Sanctum* sembra suggerire l'identificazione con Guglielma, detta la Boema², nonostante le imprecisioni e i numerosi problemi interpretativi che questa testimonianza solleva, tra i quali la specificazione *venit de Anglia*, mentre tradizionalmente si ritiene che Guglielma provenga dalla Boemia³. La presenza di tale notizia negli *Annales Colmarienses maiores*, compilati da un cronista domenicano, si rivela assai interessante: per la circolazione e trasmissione di informazioni e per le notizie, autentiche o immaginifiche, sul mondo religioso femminile che il cronista fornisce, ed alle quali Herbert Grundmann fa ampiamente riferimento nel suo pionieristico lavoro sulle *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*⁴. Dagli atti preparatori del secondo concilio di Lione del 1274, e in particolar modo dai resoconti inviati al pontefice per conoscere la situazione generale della Chiesa, emerge la ricchezza e la varietà delle forme aggregative femminili ed anche la volontà delle donne di leggere e commentare la Sacra Scrittura⁵. Sebbene le disposizioni normative conciliari non si occupino direttamente di questi aspetti e problemi, tuttavia la condizione religio-

sa femminile è destinata progressivamente o a un disciplinato inquadramento o alla repressione⁶.

L'assoluta novità della vicenda di una donna identificata, o identificatasi, con lo Spirito Santo è stata colta sia dalla tradizione storiografica di impostazione apologetica e confessionale – che ne ha perpetuato i caratteri stereotipi –, sia, più di recente, dal filone di studi legato alla storia delle donne che mostra molta attenzione al tema del rapporto tra donne e religiosità – ed anche all'intreccio donne-eresia – perché legato a «più polemicisti nodi teorici»⁷. I tratti del profilo di Guglielma ancor oggi sfuggono e la sua presunta identificazione con lo Spirito Santo – che per secoli ha animato un vivace dibattito storiografico –, appare un problema non facilmente risolvibile, benché, in riferimento a questo contributo, risulti piuttosto influente: la dicotomia tra identità propria e identità attribuita è superata dal riconoscimento legittimante da parte del gruppo dei devoti⁸. L'avventura religiosa di Guglielma e dei suoi devoti è nota attraverso le deposizioni di un processo inquisitoriale svoltosi a Milano nel 1300 contro Guglielma, sebbene già da tempo il suo corpo fosse sepolto presso l'abbazia cisterciense di Chiaravalle. La fonte inquisitoriale quindi, in modo involontario, assume la funzione di tramandare quella stessa memoria che in realtà voleva colpire e cancellare attraverso una drastica *damnatio*⁹. Fino ad ora l'aggregazione delle devote e dei devoti non è mai stata studiata quale *religio*: ossia quale gruppo religioso che costruisce una propria identità fortemente caratterizzata da segni esteriori e animata da consapevolezze spirituali in un'epoca di attesa dell'«età nuova».

Un primo importante elemento di identificazione formale è costituito dalle vesti – una connotazione esteriore già di per sé indicativa di uno stile di vita comune – che indossavano i membri del gruppo, donne e uomini, nel dichiarato intento di conformarsi a Guglielma: *domina Guillelma portabat vestes de bruna moreta et ideo propter conformitatem ad vestes eius induebantur de moreto comuniter omnes ut viderentur omnes de eadem congregatione et devotione*¹⁰; veste uniforme, da un lato, e, dall'altro, ritualizzazione dei momenti comuni tramite pratiche religiose che si esplicano in processioni al sepolcro di Guglielma presso l'abbazia di Chiaravalle milanese, in banchetti 'sacri', in lettura e com-

mento di testi, in prediche e feste, sempre in onore di Guglielma¹¹. Frate Girardo da Novazzano, all'inquisitore che gli domanda come sapesse che un elenco di persone da lui appena fornito corrispondesse ai devoti di Guglielma, risponde: *quia ipse ibat cum eis et ipsi cum eo in Clarevale ad festa et solemnitates que fiebant ad honorem dicte Guillelme*¹². La sola partecipazione a tali momenti aggregativi, di per sé, sembra indicare l'adesione, o l'appartenenza, di un individuo al gruppo. Quelli che potrebbero apparire in superficie modi e le forme di vita di una confraternita laicale legata a Chiaravalle, in sostanza presentano tali caratteri di identità da non permettere una riduttiva definizione in tal senso.

Come è recepita, se diffusa, la loro specifica configurazione nella opinione collettiva e, soprattutto, nella rappresentazione fornita dagli inquisitori? Nonostante lo stato frammentario degli atti processuali e il loro carattere piatto – che schiacciando lo spessore temporale impedisce di cogliere linee evolutive –, il livello dell'analisi lessicale permette alcune brevi osservazioni. Il termine identificativo più ampiamente usato dalla storiografia passata e recente – *guglielmiti* – non compare mai nelle deposizioni processuali che, invece, mostrano una vasta gamma di termini più generici, ma indicativi di un orizzonte religioso tendente ad istituzionalizzarsi. *Congregatio, conventiculum, devotio, brigata, amicitia, credentia, secta*¹³: da tale insieme lessicale non emerge un termine, né si segnala un accoppiamento di parole prevalente, considerando inoltre che l'abbinamento e l'ordine delle combinazioni varia senza logica apparente. Altri termini sono usati per definire i membri del gruppo: *devoti, devote, discipuli, amici, fideles, sotii, consotii, consotii devoti, complices* e, in riferimento alle umiliate, *sorores consotie*¹⁴.

All'incertezza terminologica corrisponde un'altrettanto fluida situazione istituzionale: se, da una parte, è evidente l'attrazione verso un orizzonte monastico ancora vitale che accoglie intorno a sé altre realtà ed altri gruppi – ad esempio, Umiliati – in comunità religiose «estese»¹⁵, dall'altra emergono la compenetrazione e la sovrapposizione di realtà, religiose e sociali, e l'appropriazione di spazi e tempi non integrati: tali componenti rappresentano una forte rottura delle forme di conformismo sociale e religioso che, proprio in quegli anni, soprattutto nei confronti delle donne – la decretale *Periculoso* ne è un esempio¹⁶ –, si stava-

no irrigidendo. Lo spettro lessicale prima segnalato rappresenta, in ultima analisi, l'evidente prova della consapevolezza dell'esistenza di una struttura comunitaria e della incapacità – o dell'indifferenza – da parte degli inquisitori di evidenziarne la specificità formale in un contesto religioso dinamico e variegato.

Un rovesciamento prospettico permette di cogliere la viva realtà esistente sotto le parole. L'inquisitore Rainerio da Pirovano ha nelle proprie mani alcune lettere del *clericus* Francesco da Garbagnate e ne cita alcuni frammenti: *sciatis quod sum sanus et illaris, quod de vobis et domino meo, domino Vicario, totaque eius familia cupio audire*¹⁷. Non sappiamo a chi fosse diretta la lettera: *vobis* starebbe ad indicare il gruppo o una singola persona, forse Andrea Saramita? Dalla risposta alle precise domande dell'inquisitore veniamo a conoscenza che per *domino Vicario* si intende suor Maifreda, che *ipse Francischus credebat esse vicarium in terra Guillelme*, e per *familia* – il termine che quindi meglio esprime la consapevolezza della loro identità collettiva – tutti gli uomini e le donne che facevano parte *de conventiculo et congregatione et devotione Guillelme*. L'espressione identificativa propria del gruppo riproduce la consueta terminologia utilizzata nel processo. Vi si deve leggere una reale identificazione o una forzatura fittizia per omologare il termine e ribadire lo schema logico degli inquisitori?

I membri più influenti del gruppo compaiono con una qualifica che determina sia i ruoli, sia i rapporti con gli altri. Nelle formule di saluto di altre lettere – mostrate dall'inquisitore durante lo stesso interrogatorio – Francesco da Garbagnate fa riferimento a *soror* Maifreda con l'espressione di *domina Dei gratie*, mentre ad Andrea Saramita attribuisce le parole *Primus Unigenitus*, facendole derivare da Guglielma stessa – *Guillelma appellabat ipsum Andream Primogenitum*, poiché *Andreas primo instructus fuit ab ipsa Guillelma* – secondo quanto appreso da *soror* Maifreda. Insomma, la *familia* religiosa possiede una precisa e riconosciuta gerarchia interna. Non conosciamo il contenuto complessivo delle lettere – l'inquisitore legge solo ciò che a lui interessa e di cui vuole avere spiegazione –, né abbiamo altre attestazioni dell'utilizzo di questa specifica terminologia. Tuttavia, non è irrilevante che Francesco da Garbagnate, oltre ad appartenere ad una famiglia eminente di Milano mol-

to vicina a Matteo Visconti¹⁸, sia un *clericus*¹⁹: in quale modo ha influito la sua personale preparazione culturale? e soprattutto, in quale modo il patrimonio dottrinale di donne e uomini legati ad istituzioni ecclesastiche – di cui abbiamo abbondanti testimonianze negli atti processuali – ha interagito con quella di laici, uomini e donne, colti o illetterati, appartenenti sia ai ceti eminenti cittadini, sia agli strati sociali inferiori?

La presenza di probabili scambi epistolari apre nuove prospettive sui livelli culturali dei membri del gruppo e sulla definizione della loro identità. Il *clericus* Francesco da Garbagnate in onore di Guglielma aveva scritto anche *duas cantiones* nelle quali *nominabat ipsam Guillelmam Spiritum Sanctum* e che Carabella Toscano – si noti, una delle devote legate spiritualmente e materialmente al monastero di Chiaravalle²⁰ – chiede a Francesco di cantargliele. Nella loro personale 'coscienza' religiosa, quindi, lo stato clericale per Francesco ed il legame col monastero per Carabella non contrastano con il culto di Guglielma.

Il chierico Francesco dice ancora di aver comprato *unum drapum pulcherrimum* e *unam toaliam deauratam pro calice, unam toaliam octo brachiorum vel idcirca de sita alba laboratam de auro et sita rubea in utroque capite*, ed anche *unum drapum ultramarinum vergatum de sita et auro*²¹. Sono tessuti preziosi: qual era la loro destinazione? Lo stesso chierico indica che *omnia emit ad cultum et venerationem predicte Guillelme sive Spiritus Sancti*. Quando e dove venissero usati non è dato sapere. Da un'altra testimonianza veniamo a conoscenza che alcuni paramenti procurati dai devoti sono stati portati a Chiaravalle²². Si doveva attribuire grande importanza alla vita liturgica sviluppatasi intorno al culto di Guglielma se l'abate del monastero cisterciense aveva nominato un monaco a sacrestano del sepolcro di Guglielma e – più precisamente – dell'altare che lì era stato posto. La testimonianza così recita: *Ubertinum monachum Clarevalis, qui erat sacrista eorum que utebantur circa sepulturam dicte Guillelme, datum per dominum abbatem monasteri Clarevalis*²³. Il compito di tenere *deposita paramentorum et cereorum pro veneratione ipsius Guillelme*²⁴, invece, era stato affidato a Carabella Toscano, che col marito – secondo gli accordi previsti dal contratto stipulato il 1 gennaio 1277²⁵ –, vive in un *hospitium* messo a loro disposizione dall'abbazia cisterciense.

Nonostante l'evidente progettualità dei monaci nei confronti del culto di Guglielma, il legame con Chiaravalle, tuttavia, non appare esclusivo e le devote ed i devoti progettano e individuano parallelamente momenti e luoghi di autonomia liturgica. Franceschino Malconzati confessa di aver visto *calicem, turribulum, frontalem et tres cappas sive tria pivialia de sirico que (...) facta sunt ad usum cantandi missam*²⁶: una messa che sarebbe stata celebrata – si ponga attenzione – da *soror* Maifreda, una donna, e dallo stesso Franceschino, un ragazzo di 15 anni²⁷. L'autonomia dei devoti e delle devote si manifesta principalmente nell'interpretazione della futura missione di Guglielma: fin dal tempo della morte della donna, Andrea Saramita si era procurato e aveva conservato in casa sua *unam clamidem de purpura cum fibialia una argenti (...), unum vestitum de purpura et duos subtulares deauratos* nell'attesa della resurrezione di Guglielma²⁸. Le capacità organizzative, la volontà di promozione e di trasmissione della memoria 'santa' di Guglielma, l'investimento di risorse economiche di non poco conto, mostrano la consapevole progettualità e lo sforzo preparatorio delle devote e dei devoti verso qualcosa di nuovo, in una forma di vita religiosa aperta a varie sperimentazioni ed elaborazioni più personali e coinvolgenti.

Dagli interrogatori di Gerardo da Novazzano nuove informazioni concorrono a delineare il quadro dell'autodefinizione del gruppo ed a sollevare il problema della presenza di testi sacri, della loro circolazione e del loro utilizzo e, in ultima analisi, del bagaglio religioso-culturale dei devoti e delle devote. Gerardo, frate terziario²⁹, rivela all'inquisitore Lanfranco *de Amiziis*³⁰ di aver rinvenuto all'interno di un salterio, prestatogli da Andrea Saramita, una carta *de palperio*³¹ in cui era scritto: *fili Spiritus Sancti erant dispersi et in carcere positi*³². Se conferiamo attendibilità a tale testimonianza – l'inquisitore, in questo caso, non mostra lo scritto e, inoltre, non sappiamo con certezza chi abbia scritto tali parole, sebbene si possa ragionevolmente presumere che sia Andrea – apprendiamo che i devoti e le devote vengono definiti o, meglio, si definiscono: *fili Spiritus Sancti*. La gerarchia delle funzioni si viene chiarendo: i devoti e le devote – *fili Spiritus Sancti* – si considerano membri di una *familia* i cui referenti principali sono *dominus Vicarius*, o *dominus Dei gratie* (nonostante il genere maschile devono essere riferiti a *soror*

Maifreda) e *Primus Unigenitus*, cioè Andrea Saramita. L'identità di figli dello Spirito Santo si costruisce e si precisa ulteriormente nella convenzione onomastica in vigore tra alcuni devoti i cui figli vengono chiamati *Filixollus, Filixolla, Felix, Filixinus* e *Paraclitulus*³³, perché *Guillelma nominata fuit primo Felix et credebatur Spiritus Paraclitus*, come spiega Andrea Saramita³⁴. Si configurerebbe così un programma di omologazione interno al gruppo che, muovendo dalla risemantizzazione Guglielma / *Felix / Spiritus Paraclitus* si allarga fino a proiettare la *familia* spirituale in uno sfondo universale.

La testimonianza in cui il terziario Gerardo attribuisce ad Andrea la proprietà di un salterio, è arricchita dalla successiva in cui precisa che Andrea possedeva *libros et scripturas de illa sancta Guillelma* e, quando Gerardo talvolta era andato nel luogo in cui i devoti si riunivano, li aveva visti e aveva visto Andrea leggerli³⁵. Non sappiamo se Andrea avesse scritto tali testi, se fossero in latino o in volgare, è certo comunque che l'inquisitore mostra interesse nei loro confronti³⁶. L'orizzonte culturale si evidenzia nella marcata ed ambiziosa progettualità di rinnovamento di Vangeli, Epistole e profezie che Andrea – *mutando titulos* – stava adattando alla avventura religiosa dei devoti: ecco comparire un testo dal lungo titolo *In illo tempore dixit Spiritus Sanctus discipulis suis, una Epistola Sibillie ad Novarienses, e una Prophetia Carmei prophete ad tales civitates et gentes*³⁷. È pensabile che sia Sibilla, sia Carmeo siano devoti di Guglielma, mentre non è dato capire perché una *epistola* sia rivolta specificamente ai Novaresi. Emergerebbero così altri personaggi 'carismatici' all'interno del gruppo? Sibilla, se va identificata con Sibilla Malconzati, fa parte di uno dei nuclei familiari più partecipi alle attività religiose del gruppo, strettamente legato a *soror* Maifreda: tale legame è sottolineato, per fare un solo esempio, dalle disposizioni testamentarie di Beltrame, marito di Sibilla, che prevedevano la consegna quasi quotidiana di alimenti a *soror* Maifreda. Ed infatti il figlio Franceschino, dal quale abbiamo notizia di tale consuetudine, *mittebat sorori Maifrede cibaria quasi omni die, quia pater ipsius Franceschini ordinavit hoc in testamento suo*³⁸. La solidarietà si connetteva con una personale devozione del ragazzo nei confronti di Guglielma: egli infatti *propter devotionem dicte doctrine libentius et plus mittebat*³⁹. Di Carmeo da Crema – colui

che sembra aver indirizzato una profezia ad imprecisate città e genti – sappiamo ben poco. Risulta già defunto nel 1274: nell'acquisto di un *hospitium* destinato a Guglielma nella contrada di San Pietro all'Orto compare *Carmerius de Pagazano, filius quondam Carmerii de Crema*⁴⁰. Tuttavia, con molta probabilità è il ricordo del ruolo che Carmeo ebbe nelle fasi iniziali di vita della congregazione che si intende sottolineare. Oppure dobbiamo supporre che gli scritti di ambiente guglielmita siano anteriori al 1274?

Anche *soror* Maifreda partecipa attivamente al cammino di rinnovamento: scrive *letanias et ritimos de Spiritu Sanctu*⁴¹, ma dice anche *bona verba de Evangeliiis et de Epistulis et de miraculis et maxime de ipsa Guglielma*⁴². Dunque, *soror* Maifreda scrive, predica e celebra funzioni liturgiche in nome di Guglielma. La volontà di conservare e trasmettere la sua memoria appartiene quindi sia ad un uomo sia ad una donna, che interpretano Guglielma, seppur con modalità diverse. Maifreda da Pirovano, una *soror professa in ordine Humiliatorum* della *domus* di Biassono in Milano⁴³, e Andrea Saramita, un laico legato alla abbazia cisterciense di Chiaravalle⁴⁴. Anche questo aspetto rappresenta una peculiarità nel panorama della promozione della santità femminile in cui tradizionalmente è l'uomo l'artefice del consenso intorno ad una figura femminile⁴⁵.

L'eco della frequentazione di testi sacri si riverbera nelle espressioni e nella personale interpretazione dell'universo religioso dei devoti. Nonostante la frammentarietà delle informazioni, il momento della morte di Guglielma – quale osservatorio privilegiato della progettualità e della religiosità di una persona o di un gruppo⁴⁶ – assume rilevanza nuova: le parole a lei attribuite sono tramandate da quei membri della comunità che fin dalla prima ora erano stati con lei e che in seguito saranno il nucleo promotore del suo culto⁴⁷. Lo stesso inquisitore ne conferma l'importanza chiedendo ad Andrea Saramita *si ipse recordatur que verba dixerit Guglielma circa horam mortis suae*⁴⁸. In punto di morte Guglielma avrebbe raccomandato ai devoti, tra le altre cose, di *se tenere, amare et honorare ad invicem*⁴⁹, e profetizzato una sua imminente resurrezione: *modicum et non videbitis me, et iterum modicum et videbitis me*⁵⁰. Sono versetti tratti dal Vangelo di Giovanni (13, 34, e 16, 16-19) e, in parti-

colar modo, dal discorso di addio di Gesù ai discepoli. Oltre a rilevare una analogia di contesto, già di per sé importante, si deve aggiungere che proprio in questa fase della narrazione viene inserita l'ampia parentesi sul Paraclito: nella specifica accezione giovannea lo Spirito Santo è Spirito di verità, annunziatore di cose future (Giovanni 16, 13), assume il significato di consolatore, è connotato quale persona, ma soprattutto è successore di Gesù e continuatore della sua opera nella veste di un 'altro' promesso Paraclito che dovrà tornare ad insegnare ogni cosa (Giovanni 14, 16)⁵¹. Tali specifiche interpretazioni giovannee sembrano essere colte dai devoti nella loro costruzione dell'immagine di Guglielma-Spirito Santo⁵².

L'adesione all'orizzonte evangelico, la sua disinibita interpretazione e la consapevolezza di vivere la propria esistenza proiettata in un cammino nuovo di salvezza, emergono con forza come momento religioso, ma anche culturale⁵³. Un intervento di *soror* Maifreda, il cui interesse da parte degli inquisitori è evidenziato da una sequenza d'interrogatori, lo sottolinea nuovamente. Alcuni devoti, che non credono unanimemente nel ritorno di Guglielma-Spirito Santo, vengono apostrofati nel modo seguente: *domina nostra dixit mihi quod vobis debeam dicere quod ipsa est Spiritus Sanctus et ego vobis dico licet inter vos sint multe Thome, hoc est increduli*⁵⁴, riproponendo così l'atteggiamento di Tommaso quando aveva avuto incertezze sul ritorno del Cristo (Giovanni 20, 24-29). In Giovanni tale pericope, posta a conclusione del Vangelo, intende sottolineare la necessità di credere senza vedere⁵⁵: ed in tal senso viene riproposta da Maifreda. Di nuovo alla conoscenza ed alla interpretazione di brani evangelici segue l'utilizzazione e l'applicazione in un contesto appropriato adattato alle esigenze della comunità.

In tale prospettiva il messaggio *fili Spiritus Sancti erant dispersi et in carcere positi* assume un nuovo significato escatologico, svincolato dall'interpretazione letterale fornita da frate Gerardo⁵⁶. La dispersione dei figli dello Spirito Santo – altrove definiti anche *apostoli Spiritus Sancti*⁵⁷ – riproporrebbe nuovamente la dispersione dei discepoli al momento della morte del Cristo (Giovanni 16, 32): dispersione che, tuttavia, contiene in sé l'idea della loro riunione⁵⁸. L'immagine del carcere, posta a completamento del messaggio escatologico, riveste partico-

lare importanza per i devoti, ed infatti viene utilizzata anche in un altro contesto. L'inquisitore Guido da Cocconato interrogando *soror* Maifreda chiede chiarimenti riguardo ad un panno raffigurato che si trova sopra l'altare della casa delle umiliate di Biassono. In esso sono dipinte *tres persone, quarum due a dexteris et (una) a sinistris videntur trahere captivos de carcere*⁵⁹. Maifreda risponde che a sinistra sono raffigurati Giudei e Saraceni, salvati da Guglielma, la terza persona della Trinità⁶⁰. Possiamo ragionevolmente pensare che Guglielma, lo Spirito Santo, sia il personaggio raffigurato a sinistra nell'atto di liberare Giudei e Saraceni dal carcere; e se così fosse, le altre due persone potrebbero essere il Padre ed il Figlio avvalorando l'ipotesi che le tre persone raffigurate rappresentino la Trinità. La liberazione dei prigionieri dal carcere è una tappa del cammino di salvezza di quella che potremmo definire una escatologia attualizzante.

Per coloro che l'hanno conosciuta, Guglielma rappresenta il momento ispirativo di una forma di vita religiosa – una nuova *religio* per l'appunto – che individua il proprio nucleo forte intorno al ricordo della donna ed il proprio referente istituzionale presso l'abbazia di Chiaravalle di Milano. Qui, in principal modo, vengono ordite e dirette le trame della trasmissione e conservazione della sua memoria santa; qui il gruppo sembrerebbe assumere una forma aggregativa di tipo devozionale; qui il gruppo potrebbe aver assimilato una specifica sensibilità verso l'immagine femminile⁶¹. Altrove, invece, parallelamente e con intendimenti diversi, ha luogo un ulteriore processo di elaborazione del ricordo e di trasformazione dell'assenza di Guglielma in consapevole pratica attiva attraverso una diversa percezione e trasmissione della sua memoria nell'attesa di tempi nuovi e del suo ritorno.

Dall'analisi degli atti processuali emerge la volontà di costruire una identità collettiva facendo riferimento anche a forme di vita ed ideali tradizionali: non solo legate all'orizzonte monastico, ma anche a quello evangelico. Dal Vangelo di Giovanni – il più spirituale tra i quattro scritti evangelici – la comunità sembrerebbe aver tratto alcuni tra i temi cardine della propria riflessione religiosa: la cosiddetta 'teologia del presente', per la quale il ritorno dello Spirito Santo è atteso in tempi prossimi⁶² e l'idea di missione che riecheggia in alcuni titoli – *Epistola Sibi-*

lie ad Novarienses, Prophetia Carmei prophete ad tales civitates et gentes – ma soprattutto nel messaggio *fili Spiritus Sancti erant dispersi et in carcere positi* dove alla dispersione, nel testo giovanneo, segue la raccolta dei «figli di Dio»⁶³. A tale aspetto si affianca l'adesione e l'adeguamento ai consueti aspetti promozionali del culto, articolati nel piano liturgico e agiografico. Il conferimento del titolo di vicario e primogenito a Maifreda e ad Andrea si inserisce anch'esso nel solco di una tradizione nota: san Francesco di Assisi, avvicinandosi il momento della morte, benedice il suo primogenito ed il suo vicario, legittimandoli di fronte alla comunità⁶⁴. Nel nostro caso, tuttavia, ciò rappresenta una novità assoluta: per il ruolo di una donna e di un uomo nella vita della comunità affiancati dalla partecipazione di uomini e donne di diverso *status* religioso, oltre che sociale ed economico a conferma della validità del modello di riferimento.

1. *Annales Colmarienses maiores*, in MGH, *Scriptores*, XVII, Hannover 1963, p. 226.
2. È il Muratori che per primo coglie il legame tra Guglielma e la 'donna inglese' e lo sottolinea nella sessantesima dissertazione delle *Antiquitates*, alla cui forma sintetica, aggiornata e di agevole fruizione, si deve il merito di aver contribuito alla diffusione della vicenda di Guglielma (L.A. Muratori, *Antiquitates Italicae medii aevi*, Milano 1738-1742, V, coll. 90-93). Tale informazione merita più accurati approfondimenti soprattutto in relazione a taluni racconti agiografici nei quali è presente una santa di nome Guglielma di stirpe nobile inglese (A. Bonfandini, *Vite di santa Guglielma e santa Eufrosia*, Bologna 1878, pp. 1-67).
3. Per quel che riguarda la presunta origine boema di Guglielma si veda: L. Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milano 1985, p. 11 sg., 194 sg., e soprattutto Eadem, *Unde fuerit illa Guillelma in Heresy on Eastern Europe*. Congress of Slavonic and East European Studies School (London, 7-10 July 1994), in corso di pubblicazione. Considerazioni di tipo diverso in M. Benedetti, *Per una riconsiderazione dell'eresia guglielmita*, Università degli studi di Milano, Facoltà di lettere e filosofia, a.a. 1992-1993, rel. G.G. Merlo, p. 17 sg.
4. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo*, Bologna 1980 (Berlin 1935), pp. 264, 273, 322, 350.
5. *Ibidem*, p. 302 sgg.
6. *Ibidem*, p. 193-293. Sul processo parallelo di affermazione degli ordini Mendicanti e di soppressione delle altre religioni: F. Dal Pino, *L'evoluzione dell'idea di mendicizia nel Duecento*, in "Le Venezie francescane", 2 (1985), p. 11-36; G.G. Merlo, *Controllo ed emarginazione della dissidenza religiosa*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel Duecento*, Atti dell'VIII convegno internazionale della società di studi francescani (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 367-388.
7. L. Scaraffia, G. Zarri, *Introduzione*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari 1994, p. VII: «Il discorso femminista su questo tema è passato dalla iniziale ricerca delle tracce di presenza e di intervento femminili nella sfera religiosa, per lo più nell'ambito di esperienze eterodosse e giudicate dai contemporanei come eresia o stregoneria, ad una esplicita richiesta di revisione del punto fondamentale, l'immagine stessa di un Dio unico di genere maschile». Per un quadro generale del panorama italiano si veda: M.G. Muzzarelli, *Tematiche della storiografia italiana recente dedicata alla donna medievale*, in "Studi medievali", ser. III, 30 (1989), pp. 883-908; mentre per un aggiornato dibattito storiografico, si veda: *Women in Medieval History and Historiography*, Philadelphia 1987.
8. Sul concetto di identità si veda: G.G. Merlo, *Intorno a frate Francesco*, Milano 1993, p. 95 sg.

9. F. Tocco, *Il processo dei guglielmiti*, in "Rendiconti della r. Accademia dei Lincei, Atti della classe di scienze morali", ser. V, VIII, Roma 1899, pp. 309-342, 351-384, 407-432, 437-469. Ogni riferimento agli atti processuali è necessariamente tratto dalla trascrizione del Tocco. Per le sempre più indispensabili verifiche della fonte si attende la riapertura della Biblioteca Ambrosiana.
10. F. Tocco, *Il processo*, pp. 360, 411. L'adozione di un abito uniforme già di per sé indicherebbe l'appartenenza ad una religio se gli apostolici di Gherardo Segarelli - tra i gruppi colpiti dai provvedimenti del concilio del 1274 - «al di fuori di un abito proprio ritenuto dal Segarelli conforme a quello degli apostoli, non sembrano aver mai raggiunto lo statuto proprio di un ordine religioso. (...) non sono dotati di una regola né legati formalmente da voti religiosi, solo eccezionalmente possiedono case proprie» (Dal Pino, *L'evoluzione dell'idea di mendicizia*, p. 16). Per un tentativo di identificazione delle vesti dei devoti con gli abiti semplici color beretino degli Umiliati si veda: P.M. Costa, *Guglielma la Boema. L'eretica di Chiaravalle*, Milano 1985, p. 89; tuttavia, né lo Zanoni (L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti*, Milano 1911), né il Tiraboschi (G. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta*, I-III, Mediolani 1766-1768) offrono indicazioni in questo senso. Si veda inoltre: M. Benedetti, *I devoti e le devote di Guglielma*, in "Quaderni di storia religiosa", 1 (1994), p. 118.
11. *Ibidem*, p. 115 sgg.
12. Tocco, *Il processo*, p. 442.
13. Le definizioni sono presenti nelle seguenti forme: *congregatio* (*ibidem*, pp. 331, 361), *congregatio, conventiculum et devotio* (*ibidem*, p. 360), *conventiculum et congregatio* (*ibidem*, pp. 420, 460), *devotio et congregatio* (*ibidem*, pp. 419, 427, 444), *congregatio et bregata et amicitia et devotione* (*ibidem*, p. 424), *congregatio, conventiculum et credentia* (*ibidem*, p. 421), *devotio vel secta* (*ibidem*, p. 429), *conventiculum, congregatio et devotio* (*ibidem*, p. 431), *devotio* (*ibidem*, p. 423), *credentia et devotio* (*ibidem*, p. 444), *secta* (*ibidem*, pp. 312, 315, 429, 439). Per alcune considerazioni sull'uso di tale terminologia, si veda: G.G. Merlo, *Uomini e donne in comunità "estese". Indagini su realtà piemontesi tra XII e XIII secolo*, in "Quaderni di storia religiosa", 1 (1994), p. 26. Il termine *brigata* si ritrova quale connotazione del gruppo legato all'esperienza penitenziale di Giovanni Colombini che, dopo una prima fase di 'libertà' ottiene il riconoscimento pontificale con il nome di Gesuati (C. Gennaro, *Giovanni Colombini e la sua "brigata"*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano e Archivio Muratoriano", 81, (1969), p. 237 sg.). Su tale 'contraddittoria' esperienza cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia, II: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, p. 924 sg.
14. Le definizioni si presentano nella seguente forma: *devoti* (Tocco, *Il processo*, pp. 333, 365, 369, 379, 380, 382, 414, 421, 422, 425, 430, 440, 441, 442, 443), *devoti et*

devote (*ibidem*, pp. 325, 382), *discipuli, amici et devoti* (*ibidem*, pp. 352, 355, 364, 368), *amici et devoti* (*ibidem*, pp. 379, 424, 425), *fideles* (*ibidem*, p. 421), *complices vel devoti et devote* (*ibidem*, p. 441), *sotii* (*ibidem*, pp. 360, 427, 428, 429, 420, 421, 419), *consotii* (*ibidem*, pp. 418, 428, 430), *consotii devoti* (*ibidem*, p. 428), *sorores consotie* (*ibidem*, p. 359).

15. Su tale concetto si veda: Merlo, *Uomini e donne in comunità "estese"*, pp. 10, 26.

16. La decretale emanata da Bonifacio VIII nel 1293 è rimasta alla base della legislazione sulla clausura delle monache fino quasi ai nostri giorni (J. Leclercq, *La figura della donna nel medioevo*, Milano 1994, p. 134). Le conseguenze sulla realtà religioso-istituzionale milanese del XIII secolo sono efficacemente illustrate da E. Occhipinti, *Clausura a Milano alla fine del XIII secolo: il caso del monastero di S. Margherita*, in *Felix olim Lombardia. Studi di storia padana dedicati dagli allievi a Giuseppe Martini*, Milano 1978, pp. 197-212.

17. Tocco, *Il processo*, p. 431. Il termine *familia* non ricompare nel testo inquisitoriale, mentre è presente più volte l'identificazione Maifreda-vicaria di Guglielma (*ibidem*, pp. 340, 353, 355, 358, 373, 368, 416).

18. Francesco da Garbagnate ed il fratello Ottorino – anch'esso coinvolto nel processo – sono membri di una influente famiglia milanese: il padre, Gaspare da Garbagnate, è stretto collaboratore di Matteo Visconti e proprio nel 1300 ricopre la carica di capitano del popolo a Pavia (G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo e alla descrizione della città e della campagna di Milano nei secoli bassi*, IV, Milano 1954, p. 360).

19. Tocco, *Il processo*, pp. 431, 437; il nome compare senza la qualifica *clericus: ibidem*, p. 415.

20. Benedetti, *I devoti e le devote di Guglielma*, p. 121.

21. Tocco, *Il processo*, p. 431.

22. *Ibidem*, p. 321.

23. *Ibidem*, p. 444. Sulla figura del sacrestano alcune informazioni in: M. Tagliabue, *Gli abati di Chiaravalle nel medioevo (1135-1465)*, in *Chiaravalle. Arte e storia di una abbazia cistercense*, Milano 1992, pp. 53, 86. Un'altra attestazione dell'esistenza di un qualche tipo di relazione viene dalle disposizioni testamentarie della devota Allegranza Perusio che lascia cinque lire di terzoli non solo ad alcuni monaci, ma anche al sacrestano di Chiaravalle (Archivio di Stato di Milano (d'ora in poi ASMi), *Archivio Diplomatico, Pergamene per fondi, Chiaravalle*, cart. 561, 12 agosto 1307)

24. Tocco, *Il processo*, p. 420.

25. ASMi, *Archivio Diplomatico, Pergamene per fondi, Chiaravalle*, cart. 578, fasc. 24, *Memoria fictuum*, p. 19 sg (numerazione moderna).

26. Tocco, *Il processo*, p. 355; *domina Flos* testimonia di aver visto dei paramenti – *camisum et dalmaticam et stollam* – per la celebrazione della messa (*ibidem*, p. 359), mentre dalla testimonianza di Stefano Crimella sappiamo che egli fece fare quattro dalmatiche senza maniche, che teneva in casa sua, da utilizzare – stando alla sua deposizione – in occasione della messa di canonizzazione di Guglielma (*ibidem*, p. 422).

27. Tocco, *Il processo*, p. 356.

28. *Ibidem*, p. 321. Altre testimonianze: *ibidem*, pp. 329, 359.

29. *Ibidem*, pp. 432, 443, 449, 458.

30. Sulla figura di questo inquisitore: E. Rossi, *Un inquisitore domenicano a Pavia: Lanfranco da Bergamo (1292-1305)*, in "Annali di storia pavese", 18 (1989), pp. 113-120. Non ci sono riferimenti espliciti alla vicenda di Guglielma nel suo libro dei conti, mentre compaiono, all'anno 1300, in quello di frate Tommaso da Gorzano: *steti in Mediolanum cum aliis inquisitoribus pro negotio officii et specialiter domine Guillelme et Manfredi et domini Pagani de Petrasanta circa VII dies* [G. Biscaro, *Inquisitori ed eretici lombardi (1292-1318)*, in "Miscellanea di storia italiana", ser. III, 19, (1921), p. 529].

31. Secondo Michele Caffi è una carta di stracci che da poco tempo era stata inventata (M. Caffi, *Dell'abbazia di Chiaravalle in Lombardia. Aggiuntavi la storia dell'eretica Guglielmina Boema*, Milano 1843, p. 96).

32. Tocco, *Il processo*, pp. 329 sg., 441 sg.

33. *Ibidem*, pp. 320, 334, 360, 365, 378, 432.

34. *Ibidem*, p. 360.

35. *Ibidem*, p. 331.

36. *Ibidem*, p. 317 sg.

37. *Ibidem*, p. 333.

38. *Ibidem*, p. 356.

39. *Ibidem*.

40. E. Bonomi, *Tabularium monasterii Claravallensis*, Biblioteca Nazionale Braid-

se, Milano, AE XV 27, doc. del 9 aprile 1274; si veda: Benedetti, *I devoti e le devote*, p. 122.

41. Tocco, *Il processo*, pp. 322, 383.

42. *Ibidem*, p. 370.

43. *Ibidem*, p. 331.

44. Nell'atto in cui l'abbazia di Chiaravalle compra una casa destinata a Guglielma compare Andrea Saramita con la qualifica *nuntius et syndicus abbatiss et conventus monasterii Clarevalis* (Bonomi, *Tabularium monasterii Claravallensis*, doc. del 9 aprile 1274). Amizone Toscano nel suo testamento definisce Andrea *dilectus* (ASMi, *Archivio Diplomatico, Pergamene per fondi, Chiaravalle*, cart. 563, 11 marzo 1292).

45. Scaraffia, Zarri, *Introduzione*, p. XIV: «Il rapporto con gli uomini da parte delle protagoniste della vita religiosa cristiana si configura quasi sempre come rapporto di coppia. (...) Sono coppie contraddistinte da un tipo particolare di fecondità, quella spirituale, realizzata attraverso intensi rapporti di collaborazione, mai di tipo paritario, ma sempre strutturati in un legame gerarchico che riconosce esplicitamente la superiorità maschile». Nel nostro caso, non potendo ben delimitare il rapporto tra Guglielma e Andrea, possiamo osservare che tra Andrea e *soror* Maifreda non esiste tale tradizionale fissità di ruoli. Ad una prima fase in cui la storiografia aveva evidenziato il personaggio di Maifreda si sta passando ora ad una più equilibrata riflessione sulla condizione paritaria tra uomini e donne presenti nel gruppo. B. Newman, *From Virile Woman to Woman Christ: Studies in Medieval Religion and Literature*, Philadelphia 1995, p. 190: «The theological primacy ascribed to Guglielma and Maifreda facilitated a rare and genuine equality between the sexes. It is still more remarkable that this leveling occurred without the usual correlate of celibacy». Ringrazio Barbara Newman per avermi gentilmente spedito le bozze dell'articolo *Woman Spirit, Woman Pope* nel sopraindicato volume.

46. P. Henriot, «*Silentium usque ad mortem servaret*». *La scène de la mort chez les ermites italiens du XI^e siècle*, in «*Mélanges de l'École française de Rome, Moyen âge*», 105 (1993) p. 266.

47. Benedetti, *I devoti e le devote di Guglielma*, p. 114.

48. Tocco, *Il processo*, p. 371.

49. *Ibidem*, p. 424.

50. *Ibidem*, p. 372.

51. *Il Vangelo di Giovanni*, in *Commentario teologico del nuovo testamento*, III, com-

mento di R. Schnackenburg, Brescia 1981, pp. 223 sgg., 255. Sulla concezione dello Spirito santo in Giovanni, si veda: *ibidem*, III, pp. 223-245; *ibidem*, IV, pp. 39-71.

52. A Guglielma viene anche attribuito lo specifico significato di 'consolatore': secondo le parole riportate da Andrea a Sibilla Malconzati, pare infatti avesse detto che *nomen suum non morietur in eternum et per eam multi haberent consolationem et multi haberent tribulationem* (Tocco, *Il processo*, p. 413).

53. Per una verifica del concetto di 'moto di cultura' legato alle eresie, si veda: G.G. Merlo, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino 1991, pp. 71 sg., 91 sg.

54. Tocco, *Il processo*, pp. 420, 422, 426, 442 sg., 446. Per una interpretazione dell'episodio si veda: Muraro, *Guglielma e Maifreda*, pp. 153-164.

55. *Il Vangelo di Giovanni*, III, p. 544.

56. All'inquisitore che domanda che cosa significasse tale espressione frate Girardo da Novazzano risponde che *inquisitores citaverat aliquos. ex devotis ipius sancte Guillelme* (Tocco, *Il processo*, p. 330); in un interrogatorio successivo – quando già il frate domenicano era a conoscenza del reale significato del dipinto – ripete la domanda ed ottenendo la stessa risposta vuole sapere come facesse a sapere che proprio così andava interpretato il messaggio, frate Girardo risponde che lo presumeva e che così era scritto (*ibidem*, p. 442).

57. *Ibidem*, pp. 369, 370.

58. *Il Vangelo di Giovanni*, III, p. 263.

59. Tocco, *Il processo*, p. 323. Il programma di diffusione della santità di Guglielma abbraccia quindi anche il piano delle immagini. Oltre al dipinto allegorico nella casa delle Umiliate alcune testimonianze parlano di altre raffigurazioni presenti in prestigiose chiese milanesi: *presbiter* Mirano da Garbagnate prima di essere ordinato sacerdote *suis propriis manibus pinxit eam (Guillelma) in ecclesia sancte Marie minoris et in ecclesia sancte Eufemie Mediolani et in alibi pluribus partibus* (*ibidem*, p. 320) e Stefano Crimella, che paga il pittore di santa Eufemia, fa illuminare il dipinto *cum duabus lampadibus suis propriis expensis* (*ibidem*, p. 423). Ser Danisio Cotta fece raffigurare Guglielma *in ecclesia fratrum sancte Marie matris domini extram portam Novam* e la fece anche illuminare perché lì era sepolto il fratello (*ibidem*, p. 425). Per l'affresco perduto nella cappella di Chiaravalle se ne veda una riproduzione in Caffi, *Dell'abbazia di Chiaravalle in Lombardia*, p. 69-70, ed una interpretazione in Muraro, *Guglielma e Maifreda*, p. 31 sg.

60. Alla domanda implicita dell'inquisitore che chiede perché fu fatto quel dipinto *soror* Maifreda risponde *quia credebatur quod predicta sancta Guillelma esset tertia persona in Trinitate et quod per eam deberent salvari Iudei et Sarraceni, et illi sunt illi, qui sunt picti a*

parte sinistra (Tocco, *Il processo*, p. 323). Sulle rappresentazioni femminili dello Spirito Santo alcuni spunti iconografici in Newman, *From Virile Woman to Woman Christ*, pp. 198 sgg.

61. S. Roisins, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", 39 (1943), pp. 342-378; C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982, pp. 146-154.

62. *Il Vangelo di Giovanni*, IV, p. 70.

63. *Ibidem*, p. 83 sg.

64. J. Dalarun, *La dernière volonté de saint François*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano", 94 (1988), p. 336.

Simeone Simeoni 'filatorio' di Vicenza (1570): il dibattito su *charitas* e *pauperes*

Achille Olivieri

Premessa

Nella storia di Vicenza il 1550 segna una svolta. Non solo si formano *novae religiones* o istituzioni religiose come le Convertite ma emergono figure di religiosi come p. Antonio Pagani e Vincenzo Cicogna che sviluppano i temi che risultano prevalenti fra gli intellettuali di Vicenza nel secondo '500: i caratteri ed il ruolo della *charitas*, la funzione religiosa e sociale delle 'virtù' che fanno parte dell'educazione del cristiano. Anche gli appartenenti ai movimenti calvinisti discutono gli stessi problemi. Niccolò Pellizzari, Alessandro Trissino sviluppano il problema della *charitas* intesa quale variante della 'tolleranza'. Il presente articolo prende in esame una figura di 'filatorio', Simeone Simeoni: per lui *charitas* e beneficenza si identificano. Importante in questo dibattito è la rilettura della tradizione religiosa e dottrinale del XII e XIII secolo; senza questa lettura il dibattito che si analizza perde la sua forza intellettuale. La tradizione catara si arricchisce in Simeoni con il fascino della predicazione di san Francesco; sant'Agostino si congiunge con la tradizione dei *sermones de fide* sviluppatasi nel secondo Quattrocento. In particolare è il mondo cataro che proietta la sua problematica e le sue immagini religiose nella storia del 'filatorio' di Vicenza processato nel 1570, Simeone Simeoni. La lunga durata del catarismo ingloba la problematica di Simeoni e del suo gruppo di 'eretici'. Ed il XIII secolo getta le sue luci sul '500 dei calvinisti vicentini.

Gli anni posteriori al 1550¹ a Vicenza segnano una svolta nella sto-