

# STUDI STORICI

---

RIVISTA TRIMESTRALE  
DELL'ISTITUTO GRAMSCI

2

APRILE-GIUGNO 2006 ANNO 47



Carocci editore

Comitato di direzione

*Francesco Barbagallo* (direttore), *Andrea Giardina*, *Luisa Mangoni*, *Giovanni Miccoli*, *Giorgio Mori*, *Adriano Prospero*, *Anna Maria Rao*, *Nicola Tranfaglia*, *Giovanni Vitolo*, *Albertina Vittoria*

Comitato scientifico

*Aldo Agosti*, *Giuseppe Barone*, *Francesco Benvenuti*, *Franco Bonelli*, *Bruno Bongiovanni*, *Gian Mario Bravo*, *Giovanni Bruno*, *Innocenzo Cervelli*, *Michele Ciliberto*, *Rinaldo Comba*, *Pietro Corrao*, *Vincenzo Ferrone*, *Roberto Finzi*, *Massimo Firpo*, *Augusto Fraschetti*, *Luciano Guerci*, *Mario Liverani*, *Fiamma Lussana*, *Luigi Masella*, *Guido Melis*, *Alberto Merola*, *Giovanni Montroni*, *Reinhold C. Mueller*, *Giovanni Muto*, *Claudio Natoli*, *Ottavia Niccoli*, *Gabriella Piccini*, *Silvio Pons*, *Giuliano Procacci*, *Leonardo Rapone*, *Giuseppe Ricuperati*, *Federico Romero*, *Luciano Segreto*, *Eugenio Sonnino*, *Maurizio Vaudagna*, *Guido Verucci*, *Rosario Villari*, *Corrado Vivanti*, *Renato Zangheri*

Direttore responsabile

*Francesco Barbagallo*

Segreteria di redazione

*Franca Franchi*, *Benedetta Garzarelli* (responsabile)

Direzione e redazione

Fondazione Istituto Gramsci onlus, via Portuense 95c, 00153 Roma  
tel. 06 5806646, fax 06 5897167  
e-mail [studistorici@fondazionegramsci.org](mailto:studistorici@fondazionegramsci.org)  
<http://www.fondazionegramsci.org>

*Amministrazione*: Carocci editore spa, via Sardegna 50, 00187 Roma  
Ufficio riviste (per abbonamenti): via Sardegna 50, 00187 Roma,  
tel. 06 42014260, fax 06 42747931, e-mail: [riviste@carocci.it](mailto:riviste@carocci.it)

*Abbonamento 2006*: Italia € 52,00 (singoli), € 57,60 (biblioteche e istituzioni);  
estero € 68,50; un fascicolo € 16,40; fascicolo arretrato € 19,15  
tramite ccp 77228005 o assegno bancario intestato a Carocci editore spa

*Fotocomposizione*: Coop. Sociale Sinnos, via dei Foscari 18, 00162 Roma

*Stampa*: Arti grafiche editoriali srl, Urbino

*Distribuzione in libreria*: Messaggerie libri spa, via G. Verdi 8, 20090 Assago (Mi)  
tel. 02 457741, fax 02 45701032

*Rete promozionale*: Vivalibri, via Isonzo 25, 00198 Roma  
tel. 06 84242153, fax 06 84085679

Autorizzazione del tribunale di Roma n. 6733, 10-2-1959

Finito di stampare nell'ottobre 2006 per i tipi delle Arti grafiche editoriali srl, Urbino



Associato all'USPI – Unione stampa periodica italiana

## SOMMARIO

- 313 Ricordo di Pierre Vidal-Naquet  
Ricostruzioni di una repubblica
- 317 *Giuseppe Zecchini*, Presentazione
- 319 *Karl-Joachim Hölkeskamp*, Rituali e cerimonie «alla romana». Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana
- 365 *Jean-Michel David*, Una repubblica in cantiere
- 377 *Alexander Yakobson*, Il popolo romano, il sistema e l'«élite»: il dibattito continua
- 395 *Giuseppe Zecchini*, In margine a «Rekonstruktionen einer Republik» di K.-J. Hölkeskamp  
*Il presente come storia*
- 405 *Andrea Brazzoduro*, Una storia di Stato? Leggi memoriali, religione civile, conflitto  
*Opinioni e dibattiti*
- 423 *Gianni Cervetti*, Togliatti: Mario e Cesare Correnti  
*Ricerche*
- 437 *Domenico Vera*, L'altra faccia della luna: la società contadina nella Sicilia di Gregorio Magno
- 463 *Ottavia Niccoli*, Maternità critiche. Donne che partoriscono agli inizi dell'età moderna
- 481 *Adriano Prosperi*, L'Immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola
- 511 *Giuseppe Cengiarotti*, Astrea, Vertumnus, Oceana. Forme ideologiche nel momento rosacrociano
- 557 *Pasquale Palmieri*, Gli sposi della libertà. Il sacramento del matrimonio durante la rivoluzione napoletana del 1799  
*Note critiche*
- 587 *Giovanni Miccoli*, A proposito di una nuova «Storia della Shoah»
- 601 *Libri ricevuti*

L'IMMACOLATA A SIVIGLIA E LA FONDAZIONE SACRA  
DELLA MONARCHIA SPAGNOLA

*Adriano Prosperi*

Nella lunga storia della dottrina dell'Immacolata Concezione quel che avvenne in Spagna nel primo Seicento rappresentò una fase straordinariamente importante non solo per la storia di una dottrina religiosa ma anche per la storia politica. Per quanto riguarda la storia della devozione e della dottrina l'importanza dei fatti spagnoli è un dato acquisito: fu allora che una tradizione cristiana ricca di dispute teologiche e di elaborazioni devote fece il passo decisivo sulla via di quella definizione di verità dogmatica per tutti i cattolici che doveva essere formalizzata solennemente nel 1854 dalla bolla di papa Pio IX. Meno evidente invece è l'aspetto dell'uso politico della religione sul quale richiameremo qui l'attenzione. Esso tuttavia è evidente in tutte le fasi della vicenda e riguarda il modo in cui emozioni collettive e strategie di potere si saldarono intorno a una potente immagine simbolica: quella della purezza senza macchia della candida figura femminile ammantata d'azzurro e sospesa tra cielo e terra.

Non mancano certo studi sulle devozioni e sulle dispute dottrinali che hanno costellato nei secoli la vita delle Chiese cristiane su questo argomento<sup>1</sup>. Ne risulta l'immagine di un lunghissimo percorso disseminato di tappe anticipatrici di quella conclusione che appare dunque necessaria e irresistibile. Ma se si abbandona questa visione più o meno ingenuamente provvidenzialistica il paesaggio del passato cambia ed emergono discontinuità e svolte in una storia che abbraccia devozioni e rituali, dottrine teologiche e culture popolari, poteri della Chiesa e poteri degli Stati. Ora nei pur numerosi passaggi che la questione conobbe è certo che l'episodio spagnolo del primo Seicento rappresentò non solo un momento di svolta fondamentale ma anche una vicenda nella quale le ragioni del potere statale pesarono in modo speciale. Le recenti celebrazioni

<sup>1</sup> Oltre al recente ampio studio di M. Lamy, *L'Immaculée Conception. Etapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge. XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 2000 (Collection des études augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps modernes, 35, éd. Brépols), si deve segnalare lo studio di T.M. Izbicki, *The Immaculate Conception and Ecclesiastical Politics from the Council of Basel to the Council of Trent: the Dominicans and their Foes*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», XCVI, 2005, pp. 145-170.

spagnole e specialmente sivigliane del centenario della definizione di Pio IX hanno giustamente sottolineato il fatto che quello fu il vero inizio della fase moderna del trionfo della dottrina: Joaquín A. Delgado-Roig Pazos, «hermano mayor» della confraternita di Gesù Nazareno di Siviglia, ne ha dedicato la memoria a Tomás Pérez, l'anziano («hermano mayor») che il 29 settembre 1615 riunì la confraternita e fece il solenne «voto de sangre», l'impegno a difendere la dottrina dell'Immacolata a costo della vita<sup>2</sup>. Quel voto non era una novità. Ma lo fu invece la mobilitazione di grandi forze che si produsse in Spagna. La narrazione documentata degli avvenimenti spagnoli che prese posto fin da allora nella storiografia degli ordini religiosi impegnati a favore della definizione dottrinale dell'Immacolata Concezione, i francescani e i gesuiti, presentò i fatti di quegli anni come manifestazioni spontanee di una devozione collettiva, miracolosa affermazione di una verità di fede vanamente ostacolata dagli avversari<sup>3</sup>. Ma è anche evidente che la questione ebbe allora un eminente carattere politico sul quale vorremmo concentrare qui l'attenzione. L'ipotesi da verificare riguarda l'importanza dell'adesione alla dottrina del concepimento senza macchia della Madonna ai fini della costruzione di una religione nazionale e di uno specifico rapporto tra sudditi e sovrano.

1. Uno sguardo sulle premesse delle vicende spagnole servirà a ricordare che si era trattato di una lunga storia. Ben prima che papa Pio IX sancisse formalmente la dottrina dell'Immacolata Concezione come dogma di fede per tutti i cattolici era durata per secoli la disputa fra chi sosteneva che la Ma-

<sup>2</sup> *Inmaculada. 150 años de la Proclamación del Dogma*, catalogo della mostra di Siviglia, Córdoba, 2004, p. 17. La letteratura sull'argomento è vastissima: si ricordano per gli aspetti qui affrontati lo scritto di L. Wadding, «*Presbeia*» sive *legatio Philippi III et IV Catholicorum Regum Hispaniarum ad SS. DD. NN. Paulum PP V et Gregorium XV De definienda controversia Immaculatae Conceptionis D. Virginis Mariae per Illustriss. et Reverendiss. Dom. D Fray Antonium a Trejo, Episcopum Carthaginensium Regium Conciliarium et Oratorem, ex Ordine Minorum*, ex officina Henrici Hastenii, Lovaina, 1624; L. Frías, *Felipe III y la Inmaculada Concepción*, in «*Razón y fe*», 1904, 10, pp. 21-33; J.M. Pou y Martí OFM, *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María*, in «*Archivo Ibero-Americano*», XVIII, 1931, 103, pp. 371-417; 104, pp. 508-534; O. Gómez OFM, *Juramentos Concepcionistas de las Universidades españolas en el siglo XVII*, ivi, XV, 1955, pp. 867-1045. In tempi recenti diversi studi sono tornati sull'argomento. Cfr. recentemente J.A. Ollero Pina, «*Sine labe concepta*»: *conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII*, in *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, a cura di C.A. Gonzalez S.-E. Vila Vilar, Mexico, Fondo de cultura economica, 2003, pp. 301-335 (ringrazio Michele Olivari per la segnalazione).

<sup>3</sup> Quanto ai francescani si vedano di Lucas Wadding, «*Presbeia*», cit., e gli *Annales Minorum* pubblicati a poca distanza dagli avvenimenti. Quanto all'opera dei membri della Compagnia di Gesù oltre ai numerosi scritti pubblicati nel corso della vicenda si rinvia al saggio di L. Frías, *Felipe III y la Inmaculada Concepción*, cit.

donna era stata libera dalla macchia del peccato originale fin dal suo concepimento e chi invece proponeva soluzioni di altro tipo per il problema in discussione. Problema indubbiamente gravissimo: ne dipendeva quello che a partire dal simbolo niceno si era fissato come il nucleo centrale della fede cristiana, il dogma della natura divina e umana di Cristo, vero Dio incarnato in un corpo di uomo. La questione del modo in cui Maria madre di Gesù era stata concepita ricavava la sua importanza teologica dalla dottrina cristiana del peccato di Adamo e della Redenzione di Cristo. Era attraverso la Madonna che si realizzava il contatto salvifico tra Dio e il genere umano. Un tratto originale del cristianesimo rispetto ad altre religioni è riconoscibile non tanto nella dottrina della discesa di Dio fra gli uomini quanto piuttosto nella spiegazione del modo in cui sarebbe avvenuta la trasformazione del Verbo in carne. E in questa spiegazione un ruolo decisivo ha avuto l'interpretazione del ruolo di chi ha dato la sua carne e il suo sangue per l'Incarnazione: la Madonna.

Nell'età della Riforma il drammatico acutizzarsi del problema della salvezza rese più viva l'attenzione al mistero dell'Incarnazione. In quale misura quel corpo materno aveva condiviso l'eredità del peccato di Adamo? Poiché da quel corpo era stata offerta la carne al corpo del Figlio divino bisognava che si resolvesse il conflitto tra la possibile eredità di peccato della Madre e la necessaria divinità impeccabile del Figlio. Era così che si era aperta la lunga e dibattutissima questione della esenzione o meno della Madonna dal peccato originale. E poiché si riteneva che il peccato originale si trasmettesse attraverso il seme paterno nell'atto stesso del concepimento della nuova vita si vennero divaricando le posizioni opposte di chi sosteneva che fin dall'inizio la Madonna era stata concepita senza peccato e di chi proponeva una via diversa per interrompere il meccanismo ereditario. È così che la questione del concepimento della Madonna si fece preminente perché era proprio lì che poteva essere sospesa la trasmissione ereditaria del peccato di Adamo. L'intervento della filosofia naturale e della medicina antica complicò la materia portando nel cuore della teologia cristiana gli strumenti e le domande di una conoscenza analitica in materia di sesso e riproduzione. Per elaborare una spiegazione dettagliata c'è voluta una plurisecolare discussione nel corso della quale la cultura occidentale ha dato fondo alle riserve del suo sapere teologico e scientifico. Questo ha richiesto un riversamento nella sfera delle cose divine studiate dalla teologia di tutte le conoscenze relative alle cose umane studiate dalla scienza, nelle sue varie denominazioni e figure: la filosofia naturale, la medicina, l'anatomia. Tutti questi saperi sono entrati in gioco per rispondere alla domanda fondamentale: come poteva essere che la carne e il sangue di una creatura umana fossero totalmente esenti dall'eredità del peccato di Adamo?

Il corpo ha dominato i pensieri e le pratiche del lungo Medioevo: gli studi di Peter Brown e Jacques Le Goff ce lo hanno insegnato. L'analisi dell'Incarna-

zione che leggiamo nelle opere dei teologi ne è una prova. Non si è trattato di un percorso gradevole per una religione che condannava il sesso. «Turpis et foeda est materia»: così l'agostiniano Tommaso da Strasburgo trattando del concepimento virginale di Cristo giustificava la propria riluttanza a entrare nei dettagli del concepimento di un essere umano nel corpo femminile<sup>4</sup>. Ma era difficile non parlarne: la religione cristiana aveva al centro l'annuncio di un Dio che assumeva carne umana nel corpo di una vergine. Bisognava dunque spiegare come questo era avvenuto. E l'esigenza di spiegare si accompagnò a quella di credere come una imprevista compagna di viaggio, in un percorso in cui dottrine teologiche e nozioni di scienze naturali dovevano trovare un accordo tra di loro e una via di comunicazione al popolo dei cristiani. La predicazione fu a lungo il veicolo principale e offrì una serie ampia di scelte discorsive: per spiegare l'inspiegabile si poteva sempre ricorrere al registro fiabesco del miracolo. Ne offre un esempio notevole la predica sull'Immacolata di Jean Gerson, il celebre cancelliere dell'Università di Parigi, delicata novella in cui confluiscono la letteratura amorosa e cortese medievale e la *Bibbia*, il *Roman de la Rose* e il *Cantico dei Cantici*, Agostino e Ovidio<sup>5</sup>. Nell'apologo raccontato dal predicatore il momento decisivo del concepimento della Vergine poteva essere sorvolato e coperto da un volo d'angelo: dalla corte divina l'Angelo messaggero vola a portare a Gioacchino e ad Anna la buona novella di ciò che è stato deciso e così, per l'opera congiunta di Dio e della Natura, «ceste Dame fut conceue et vivifiée tant au corps comme a l'ame sans que Pechié quelconque y osast approcher»<sup>6</sup>. La casta preterizione a cui ricorre il predicatore è l'equivalente retorico dell'iconografia allora usuale dell'incontro di sant'Anna e san Gioacchino davanti alla Porta Dorata; un incontro tra un uomo e una donna anziani che si scambiano un bacio. Da qui nacque la convinzione che bastasse un bacio per concepire un figlio. Davanti a questo esito imprevisto di un modulo narrativo improntato alla castità scattò il senso di responsabilità dei teologi: e proprio a Siviglia nel 1616 fu scritto chiaramente che quella iconografia era da evitare per non dare occasione di errore agli ignoranti<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Il passo dalla sua *Summa*, ed. Genova, 1582, dist. 4, art. 2, è citato da M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, 2004, p. 366.

<sup>5</sup> Cfr. Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, vol. VII, *L'oeuvre française. Sermons et discours*, Paris, 1968, n. 393, pp. 1057-1080.

<sup>6</sup> Ivi, p. 1068.

<sup>7</sup> L'immagine di quell'abbraccio – scrisse allora Pedro de Ojeda – «no está en uso, y con razón, porque no se de ocasión a los ignorantes de que piensen, que la concepción de la virgen consistió en aquel encuentro de sus santos padres a la puerta de Oro» (*Información eclesiástica en defensa de la limpia Concepción de la Madre de Dios*, Sevilla, 1616, cc. 16v-17r). Cfr. S. Stratton, *La immaculada Concepción en el arte español*, in «Cuadernos de arte

Era una preoccupazione nuova. I tempi erano cambiati, le favole cavalleresche di dame e cavalieri erano guardate con sospetto come testimonia il *Don Quijote* di Cervantes e la questione di come si concepissero gli esseri umani impegnava la cultura teologica e quella scientifica. Su quel terreno si cercava la risposta a un problema evidente. La carne e il sangue per costruire il corpo di Cristo erano stati offerti dalla madre; ma se la madre era stata soggetta al peccato che Adamo aveva lasciato in eredità attraverso il suo seme all'intera umanità come evitare che quell'eredità di peccato macchiasse anche il Dio incarnato? Si proposero molte soluzioni, tutte fondate sull'intervento eccezionale di Dio ma diverse fra di loro nel graduare e datare la miracolosa alterazione della regola fondamentale che restava la necessaria trasmissione dell'eredità di Adamo. Finì con l'affermarsi la dottrina dell'Immacolata Concezione della Madonna, secondo la quale Maria madre di Gesù «fin dal primo istante del suo concepimento, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente e in previsione dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, fu preservata immune da ogni macchia di peccato originale». Così suona la definizione che dall'8 dicembre 1854, con la bolla *Ineffabilis Deus* ha segnato la consacrazione ufficiale della dottrina nel mondo cattolico. Ma la storia del percorso di questa convinzione è lunghissima e la si può indagare a diversi livelli: devozioni di credenti, dottrine di teologi, teorie di medici e di scienziati. Insieme alla fede cristiana nell'Incarnazione, costituisce l'altro paradosso religioso che sfida le leggi naturali e la comune esperienza e che entra in conflitto con le forme della generazione naturale. Come il Verbo sia diventato carne è la prima e fondamentale questione; ma, una volta escluso che l'umanità di quel corpo fosse illusoria e che Maria avesse semplicemente ospitato un corpo divino già formato come lo rappresentavano certe immagini<sup>8</sup>, restava da affrontare la questione della misura in cui la carne e il sangue della madre potevano discostarsi dalla normale e peccaminosa umanità. Nel modo di trattare questo problema predicatori e semplici devoti elaborarono una ritualità e un mondo di immagini che si trasformarono col tempo in aggressive formulazioni teologiche e scientifiche. Proprio perché – contrariamente a quanto si pensava del concepimento degli esseri umani, opera esclusiva del seme e del sangue paterno ospitati nel corpo della madre – il corpo di Cristo doveva essere costruito col sangue e con la carne della madre, non era possibile che quella carne materna fosse di natura ordinaria. Un mondo di domande e di costruzioni intellettuali crebbe così intorno al concepimento di

e iconografia», t. I, n. 2, Madrid, 1988 (poi pubblicato in volume: *The Immaculate Conception in Spanish Art*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994), pp. 33-34.

<sup>8</sup> Cfr. E. Guldán, «*Et verbum caro factum est*». *Die Darstellung der Inkarnation Christi im Verkündigungsbild*, in «*Römisches Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*», 1968, 35, pp. 145-170.



Cristo e a quello della Madonna; si trattava di casi eccezionali nell'ambito della maniera umana di riprodursi. Ma l'eccezione per sua natura implica la regola: il caso della Madonna divenne così lo specchio nel quale riflettere la norma generale a cui quel caso si sottraeva. Di fatto la straordinaria attenzione che la cultura cristiana europea ha dedicato al problema del concepimento della Madonna e di Cristo si è riversata in una scienza del funzionamento ordinario della riproduzione umana elaborata da anatomisti e scienziati.

Ma – come mostra l'osservazione di Tommaso da Strasburgo – col tardo Medioevo un velo di imbarazzo sembra calare sulla fisiologia della maternità divina lasciando trapelare un conflitto tra la volontà di sapere e la riluttanza dei teologi a soffermarsi troppo sulla fisicità della Madonna. Inoltre un evidente disagio trapela dalle opinioni di riformatori e autorità ecclesiastiche davanti alle forme di devozione che insistono sulla figura della Madonna gravida. Nel Quattrocento Jean Gerson criticò una immagine della Madonna gravida della Trinità, da lui vista presso i carmelitani di Parigi; uno stesso disagio davanti a una devozione della maternità portò in seguito la Chiesa tridentina a proibire riti popolari e devozioni speciali alla Madonna incinta. Due secoli dopo una processione con l'immagine della Madonna gravida portata nelle singole abitazioni per benedire i letti coniugali fu proibita dal vicario della diocesi di Osnabrück<sup>9</sup>. Anche qui la storia delle rappresentazioni pittoriche offre indizi utili per capire i mutamenti di sensibilità. Rientra tra questi la tendenziale scomparsa delle immagini della Madonna incinta che è stata notata dagli studiosi di iconologia. È difficile indicare tutte le cause che contribuirono a questo cambiamento. Un fatto è certo: nelle rappresentazioni e nelle spiegazioni del concepimento della Madonna e di quello da cui nacque il suo divino figlio si riflettono mutamenti complessivi nel rapporto tra la società cristiana e il ruolo della donna come madre. Protagonista del cambiamento fu la famiglia, sulla quale si concentrarono poteri politici e religiosi per disciplinarne forme e funzionamento. Gli storici hanno dibattuto a lungo su quando e come sia avvenuto il passaggio moderno dalla famiglia come aggregato molteplice e affollato, dotato di una memoria genealogica e parentale lunga, alla famiglia coniugale ristretta governata da regole. Ora, chi segue l'evoluzione delle rappresentazioni della nascita della Madonna trova qualche indizio di un processo del genere sia pure nella sfera dell'immaginario. Per ricondurre Gesù alla discendenza regale dalla tribù di Giuda, necessaria per verificare l'esattezza della profezia, si era fatto ricorso agli apocrifi e attraverso la tradizione degli apocrifi si era affacciata una famiglia matriarcale allargata, con-

<sup>9</sup> Il passo di Gerson e l'episodio di Osnabrück del 1624-25 sono citati nella vasta ricerca sui simboli e le immagini della Madonna di K. Schreiner, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München-Wien, 1994, pp. 289-291 (ma Schreiner non si sofferma sul tema dell'Immacolata Concezione).

centrata intorno a sant'Anna. A quanto racconta Jacopo da Varazze nella *Legenda Aurea* sant'Anna aveva una sorella (Ismeria) e ben tre mariti, il cosiddetto «trinubium»: tre matrimoni successivi di sant'Anna con Gioacchino, Cleofa e Salome. Da Gioacchino era nata Maria, da Cleofa un'altra figlia di nome Maria, da Salome una terza Maria. La prima fu la madre di Gesù; la seconda Maria generò Giacomo Minore, Giuseppe il giusto, Simone e Giuda. La terza Maria ebbe come figli Giacomo Maggiore e Giovanni Evangelista. La sorella di Anna, Ismeria, ebbe una figlia Elisabetta che generò Giovanni il Battista. Era un modo per avvicinare la storia della Redenzione alla vita quotidiana. Nella nuova immagine della sacra famiglia quale venne raffigurata da Michelangelo nel *Tondo Doni* – una iconografia fortemente innovativa la cui genesi resta tuttavia misteriosa – si rifletteva una duplice metamorfosi, come ha osservato John Bossy: quella della «storia umana di Cristo e insieme, forse, quella della famiglia europea»<sup>10</sup>. Si passava dall'immagine della famiglia come aggregato numeroso dove la memoria genealogica era ben radicata a quella di un mondo di affetti e di legami stretti tra madre, padre e figlio. Avere figli ed essere uniti in matrimonio non furono più due realtà distinte o distinguibili, da associare in modo libero: la normativa sul matrimonio fissata al Concilio di Trento e quella a cui dettero voce gli editti sovrani e i poteri statali misero l'istituzione familiare al riparo delle leggi. I rapporti sessuali fuori del matrimonio furono condannati mentre le gravidanze e i parti venivano sottoposti a controlli d'ogni genere. La barriera dell'onore che allora si venne alzando contribuì a fare della verginità femminile un valore fondamentale. Processi di questo tipo trasformarono l'antica vicenda della devozione all'Immacolata e delle dispute dottrinali tra scuole diverse in un tema dalle vaste risonanze politiche e sociali.

Sul piano teologico si era configurato da tempo lo scenario di uno scontro fra due ordini religiosi, quello domenicano fermo nella ricerca di una saldatura senza scosse tra ordine naturale e ordine soprannaturale e quello francescano, sostenitore di una idea della infinita potenza di Dio che poteva eccettuare la Madonna dalle leggi dell'ereditarietà del peccato di Adamo. La polemica tra i due fronti era antica: ma era una discussione aperta nella quale ognuno investiva i propri mezzi intellettuali e sosteneva le proprie opinioni in un clima di libertà che lasciava aperta la porta anche a scelte individuali difformi dalle dottrine dell'ordine di appartenenza.

La forza degli schieramenti era stata tale da costringere il papato a una politica di continui aggiustamenti tattici per non urtare nessuno dei due grandi ordini su cui si reggeva la sua possibilità di manovra. La cosa fu particolarmente evidente nel modo in cui il papa francescano Sisto IV, personalmente favo-

<sup>10</sup> J. Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, 1985 (trad. it. *L'Occidente cristiano 1400-1700*, Torino, 1990, p. 14).

revoles alla dottrina dell'Immacolata Concezione, dovette sospendere ogni decisione in proposito ordinando ai due ordini religiosi rivali di evitare di difendere le loro opinioni come verità di fede. I progressi della devozione alla Madonna e la sua crescente popolarità si resero tuttavia avvertibili in vario modo. La Madonna, madre divina tutrice delle maternità umane, fu il punto di riferimento di una ricerca della difesa dalle epidemie e dal pericolo delle morti premature, protettrice deputata della specie umana minacciata. Nel 1439 la sessione 36 del Concilio di Basilea aveva approvato un decreto secondo cui l'Immacolata Concezione era dottrina «piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae». Ma poiché la validità degli atti di quel Concilio non fu accolta dal papato romano il decreto rimase scarsamente utilizzabile nelle controversie teologiche. Invece fu un decreto del Concilio di Firenze, in quello stesso anno 1439, che stimolò lo sviluppo di una nuova devozione. Stabilendo che i bambini morti senza battesimo erano destinati a scendere immediatamente all'inferno quel Concilio dette un impulso indiretto ma potente a una nuova specializzazione dei santuari della Madonna: quella per cui i neonati morti senza battesimo vi potevano essere riportati in vita per il tempo necessario per l'amministrazione del sacramento.

Fra tutte le nascite ce n'era una sulla quale da tempo si concentravano immaginazioni e speranze: quella della Madonna. Le rappresentazioni pittoriche della nascita della Vergine avevano dato espressione a una devozione molto diffusa. La scritta che commenta l'immagine musiva in Santa Maria in Trastevere indirizza lo spettatore alla contemplazione della neonata che è fonte di speranza per l'umanità peccatrice. Proposta alla devozione delle partorienti, la nascita della Madonna venne raffigurata con scene di vita quotidiana che restituiscono lo specchio fedele degli interni domestici nel momento del parto. Su questa tradizione di tipo devoto la rinascita dell'antico doveva sovrapporre i temi del mondo pagano e le immagini mitologiche della bellezza e dell'amore: furono questi i temi più diffusi sui deschi da parto di moda nella Firenze del Quattrocento e del Cinquecento. La fusione delle due tradizioni è ben rappresentata dal modello lucreziano dell'inno a Venere che traspare con evidenza nell'inno alla Vergine di Jacopo Sannazzaro<sup>11</sup>. Fu allora che nella storia delle immagini della maternità e della famiglia si verificò quel passaggio in secondo piano della figura di sant'Anna e della tradizione genealogica a lei collegata di cui si è detto.

Alle dottrine elaborate dai teologi si ispirarono le immagini dipinte e scolpite per essere offerte alla devozione. Si svolse allora nell'arte figurativa il tentativo di rappresentare la storia del mondo come riassunta intorno al corpo della Ma-

<sup>11</sup> Cfr. V. Prosperi, «Di soavi licor gli orli del vaso». *La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino, 2004, pp. 151-152. Sui deschi cfr. C. Daübler-Hauschke, *Geburt und Memoria. Zum italienischen Bildtyp der «deschi da parto»*, München-Berlin, 2003.

donna, con esiti diversi che sono stati indagati in molti studi<sup>12</sup>. Una svolta significativa nella tradizione iconografica è stata individuata proprio nella pittura spagnola intorno al 1480: fu allora che la tradizione figurativa del tema dell'albero di Jesse si collegò alla rappresentazione dell'Immacolata<sup>13</sup>. Nella profezia di *Isaia* 11, 10 («Et egredietur virga de radice Jesse») si era ravvisato fin dal commento di san Girolamo un riferimento alla Madonna fondandolo sul nesso tra «virga» e «virgo». Nella Spagna dei re cattolici la fioritura di un'arte «especificamente immaculista» (S. Stratton) portò a spostare in questa direzione il significato del tema iconografico dell'albero di Jesse. Gli esiti figurativi di questa tradizione mostrano quanto fosse complicata e di ardua lettura la traduzione in immagini di una sintesi profetico-teologica che riassumeva tutta la storia della salvezza. Si tratta di un caso speciale del rapporto tra spazio pittorico e durata temporale. Quanto fosse difficile per i pittori trovare una soluzione figurativa a una rappresentazione della storia genealogica del piano divino della salvezza del genere umano lo mostra il dipinto di Vasari nella Cappella Altoviti di Firenze nel 1540-41. Vasari stesso commentò così il suo tentativo di fare «una storia che dimostrassi la Concezione di Nostra Donna»:

Figurato l'albero del peccato originale nel mezzo della tavola, alle radici di esso come primi transgressori del comandamento di Dio feci ignudi e legati Adamo et Eva; et dopo agl'altri rami feci legati di mano in mano Abram, Isac, Iacob, Moisè, Aron, Iosue, Davit, e gl'altri re successivamente secondo i tempi: tutti dico legati per ambedue le braccia, eccetto Samuel e S. Giovanni Battista i quali sono legati per un solo braccio, per essere stati santificati nel ventre [...] Io non avea fino allora fatto opera, per quello che mi ricorda, né con più studio né con più amore e fatica di questa<sup>14</sup>.

L'opera del Vasari maturò in un ambiente guadagnato alla devozione all'Immacolata: non è stato ancora fatto un censimento delle confraternite che si raccoglievano sotto quel nome ma si hanno diversi indizi di una loro diffusione intensificata nel corso del Cinquecento, specialmente in Toscana<sup>15</sup>. Con

<sup>12</sup> Ricordiamo i più importanti: M. Levi D'Ancona, *The Iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Early Renaissance*, New York, 1957, e soprattutto S. Stratton, *La immaculada Concepción en el arte español*, cit. Di recente la questione è stata riesaminata con osservazioni originali da M. Moretti, *La «Concezione» di Maria in Spagna: profili storici e iconografici*, in *Una donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri*, Milano, F. Motta editore, 2005, pp. 79-218.

<sup>13</sup> Cfr. S. Stratton, *La immaculada Concepción en el arte español*, cit., p. 15.

<sup>14</sup> G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori*, a cura di P. Barocchi e R. Bettarini, Firenze, 1987, vol. VI, pp. 380-381 (*Descrizione dell'opere di Giorgio Vasari, pittore et architetto aretino*).

<sup>15</sup> Alcune indicazioni sull'ambiente toscano tra Quattrocento e Cinquecento sono offerte da L. Dal Prà, «*Publica disputatio peracta est*». *Esiti iconografici della controversia sull'Immacolata Concezione a Firenze*, in «*Medioevo e Rinascimento*», II, 1988, pp. 267-281, e da M.P. Paoli, *Nell'Italia delle «Vergini belle»: a proposito di Chiara Matraini e di pietà mariana nel*

la Toscana ebbe rapporti significativi il dotto orientalista francese Guillaume Postel, editore della versione latina del *Protoevangelo di San Giacomo* (Basilea, 1552), un testo fondamentale della devozione mariana. L'influenza spagnola e la ripresa dell'idea di crociata intorno alla Lega santa e alla battaglia di Lepanto contribuirono ad accentuare una tendenza di cui si hanno varie tracce<sup>16</sup>. Nel corso del secolo la controversia fra cattolici e protestanti toccò solo marginalmente la questione ma la polemica dei riformatori contro le immagini e la vittoria di tendenze rigoristiche e moralistiche nel mondo cattolico fecero sentire i loro effetti anche in questo campo. Ne è documento la vicenda del quadro dipinto nel 1566 dal pittore toscano Carlo Portelli oggi alla Galleria dell'Accademia. Era stato dipinto per la cappella detta dell'Immacolata nella chiesa di Ognissanti per conto del cavaliere spagnolo Orlando Tapia, un nobile della corte di Eleonora di Toledo granduchessa di Toscana. Vi ritroviamo il nesso proposto da Vasari tra Eva peccatrice e Maria Immacolata. Ma l'immagine di Eva nuda di spalle fu giudicata sconveniente da Raffaello Borghini che nel 1584 ne dette un giudizio severissimo:

percioché oltre all'haver mal disposte tutte le figure ha messo innanzi una gran femina ignuda, che mostra tutte le parti di dietro, e occupa più di meza la tavola, e poi le ha fatto sopra la Madonna che pare se le posi sopra le spalle; l'altre figure fanno attitudini sforzate, e disconvenevoli, e sono di membra mal composte e senza disegno alcuno<sup>17</sup>.

Il nudo fu ricoperto, e più tardi l'opera fu rimossa.

Rappresentare l'Immacolata appariva alla prudenza teologica del Borghini un tentativo arrischiato a prescindere dalle diverse soluzioni figurative semplicemente perché le Scritture non parlavano del concepimento della Madonna. E dunque perfino l'opera dell'autorevole Vasari era guardata con qualche disapprovazione. Ma resta il fatto che il corpo nudo di Eva e i segni della gravidanza su quello della Madonna risultavano allora intollerabili per ragioni diverse ma convergenti. D'altra parte l'indagine sul corpo umano riaperta dall'avvio della nuova anatomia sperimentale conduceva all'esplorazione delle funzioni fisiologiche e in special modo di quelle della riproduzione. Intanto quel corpo della Madonna venerato fra tutti, unico corpo umano sottratto alla corruzione e assunto nella gloria eterna prima del Giudizio, diventava sem-

*la Lucca di fine Cinquecento*, in *Religione cultura e politica nell'Europa dell'età moderna*, a cura di C. Ossola, M. Verga, M.A. Visceglia, Firenze, 2003, pp. 521-545.

<sup>16</sup> Proprio nel 1570 il nuovo vescovo di Fiesole Francesco Cattani da Diacceto il giovane pubblicò *La vita dell'immacolata et gloriosissima sempre Vergine Maria Madre di Dio et Signor nostro Giesú Christo* (in Firenze, appresso Bartolomeo Sermartelli).

<sup>17</sup> Raffaello Borghini, *Il Riposo*, Firenze, 1584, p. 202; cfr. sul contesto M.B. Hall, *Renovation and Counter-Reformation. Vasari and Duke Cosimo I in Sta Maria Novella and Sta Croce, 1565-1577*, Oxford, Oxford-Warburg Studies, 1979.

pre piú oggetto di una devozione che investiva tutto quel che l'aveva sfiorato, come prova la vicenda della Santa Casa di Loreto. E fu proprio l'immagine della Madonna Assunta a fornire il modulo destinato a dominare nella rappresentazione dell'Immacolata: una vittoria favorita dalla semplicità dello schema – una figura femminile sospesa tra cielo e terra – e dalla congruenza teologica e piú generalmente religiosa di assunzione in cielo e di concepimento senza macchia originale. Questa soluzione si affermò in Spagna e piú precisamente a Siviglia e da lí doveva influenzare il nuovo corso dell'arte italiana con l'opera di Guido Reni: com'è stato notato, il dipinto di Guido Reni del 1627 inviato dall'ambasciatore spagnolo all'Infanta non sollevò in Spagna molti commenti<sup>18</sup>. Il fatto è che la fase decisiva per la vittoria sia dell'iconografia sia della dottrina dell'Immacolata si era svolta non in Italia e non a Roma, ma in Spagna e precisamente in Andalusia. Lo scenario principale fu offerto da Siviglia e da Granada. Sugli avvenimenti di queste città si inserirono le reazioni e le iniziative della corte di Madrid e della Curia romana.

2. Nel contesto spagnolo di quegli anni la questione godette di una speciale attenzione, come risulta dalla quantità di fonti scritte e di immagini che ebbero come oggetto la definizione della dottrina teologica, la sua diffusione, la mobilitazione della società e delle forze politiche. Tutto questo avvenne sotto il segno di una religione dell'onore maschile e della purezza femminile come valori assoluti da tutelare e difendere: purezza della dottrina ortodossa, della «limpieza» del sangue minacciata dagli ebrei, della verginità del corpo femminile. Fu così che sulle basi di concezioni tradizionalmente mediterranee dell'onore femminile si innestò la difesa della Madonna «purísima» presentata come missione speciale della Spagna. Il tema dell'Immacolata non poteva mancare nell'opera di un autore di immensa popolarità come Lope de Vega, grande interprete dei sentimenti del suo popolo e del suo tempo<sup>19</sup>. Le rappresentazioni ufficiali dell'ortodossia religiosa del popolo spagnolo ne celebravano la purezza da macchie ereticali come motivo di superiorità su tutti i popoli europei. Così non è un caso se nella letteratura devota spagnola sulla Madonna affiorarono spesso simboli e concetti tratti dall'opera dell'Inquisizione. Valga come esempio il testo di una predica pubblicata a Barcellona nel 1611 da fra Diego de la Vega, lettore di teologia nell'importante convento di San Juan de los Reyes di Toledo. L'autore, volendo difendere la dottrina dell'Immacolata e farne comprendere tutta l'importanza, non esitò a ricorrere a

<sup>18</sup> Cfr. S. Stratton, *La inmaculada Concepción en el arte español*, cit., pp. 48, 52, che cita una osservazione di H. Hibbert, *Guido Reni's Painting of the Immaculate Conception*, in «Metropolitan Museum Bulletin», n.s., XXVIII, 1969-70.

<sup>19</sup> Lope de Vega, *La limpieza no manchada: comedia de la Concepción Inmaculada de la Beatissima Virgen Maria* (cfr. l'edizione Salamanca, 1972).

un argomento tratto dall'auto da fe inquisitoriale. Nel rito dell'auto da fe il penitente indossava l'«abitello» o «sambenito» per manifestare al pubblico la sua condizione di colpevole pentito. Fra Diego osservò che al termine del rito il penitente poteva – è vero – togliersi l'abitello: ma niente poteva ormai togliere a lui e alla sua famiglia il disonore di averlo dovuto indossare. Ebbene – concludeva il frate – se si accetta che la Madonna abbia ereditato sia pure per un istante il peccato originale, niente potrà togliere quella macchia a lei e al Figlio nato da lei. Inoltre il fatto di aver portato sia pure per breve o anche brevissimo tempo il peso dell'eredità di Adamo porrebbe la Madonna a un livello inferiore rispetto a Eva che invece era stata creata senza peccato<sup>20</sup>.

L'argomento del predicatore è significativo per due ragioni: da un lato c'è l'ossessione dell'eresia come macchia disonorante, dall'altro c'è l'idea della trasmissione genealogica della colpa, quella originale come quella dell'eretico e del giudaizzante. Il nesso istituito fra la purezza senza macchia della Madonna e l'esigenza di evitare la macchia ereditaria dell'eresia ci avverte dei valori in gioco dietro quella formula devota. La purezza della Madonna era il valore simbolico supremo che definiva il cristianesimo come legame unificante della nazione spagnola e separava i veri spagnoli da giudaizzanti e *moriscos*, le componenti sospette della popolazione iberica. L'opposizione religiosa nei loro confronti era antica, così come l'elaborazione di valori cavallereschi intorno all'obbligo del cristiano di difendere l'onore della Madonna. Ignazio di Loyola nel celebre *Racconto del pellegrino* aveva raccontato l'episodio di quando era stato tentato di inseguire e uccidere un musulmano che aveva negato la verginità della Madonna. Qualcosa di quello stesso dovere cavalleresco di difendere l'onore di Nostra Donna lo ritroviamo nelle polemiche spagnole del primo Seicento sull'Immacolata. Ma stavolta si è davanti a un trasferimento

<sup>20</sup> «Quando en un acto de Inquisición sacan un penitenciado al tablado, con un sambenito, para que lo tenga no mas de mientras durare en leer la sentencia, y que luego se le quiten: aunque aquello sea por aquel breve tiempo no mas, no por esso dexa de quedar por infame, y afrentados sus parientes y deudos: y los privilegios que despues vienen, no son bastantes para purgar esta deshonorra. Si vos poneys en la Virgen, por un instante, el sambenito afrentoso de la culpa, que tanto el cielo aborrece, que se me da a mi que le hagays la salva, con dezir que luego tras esso llego el privilegio y la santificación? Parece que no pudieramos escapar a la madre y al hijo de alguna indecencia y deshonorra. Bueno fuera que la Eva pudiera preciarse de mas bien nacida que la Virgen, la esclava que la Señora, la madre de la culpa que la madre de la gracia, y la hija de primer Adam, que la madre del segundo. Pues fue la Eva criada en gracia, o sino lo fue, sela dieron luego al pie de la obra: y quereys vos que la Virgen fuesse concebida en pecado?» (*Parayso de la gloria de los santos. Donde se trata de sus prerogativas y excelencias. Y agora van añadidos al fin desta ultima impression, cinco sermones, por el propio autor*, Tomo primero compuesto por el P.F. Diego de la Vega, Lector de Teologia, en el insigne Convento de San Juan de los Reyes de Toledo, 1611, en Barcelona, por Sebastian de Cormellas, al Call, pp. 51-52).

di quel dovere al di là del mondo degli *hidalgos*, fino a farne un tratto caratteristico dell'appartenenza al popolo spagnolo.

Un filo lega le vicende sivigliane a Granada e agli esiti della questione dei *moriscos*; più in generale, al rapporto tra politica e religione nella Spagna degli anni critici che seguirono al terribile 1588 e alla sconfitta dell'Invincibile Armata.

Proprio nel 1588 a Granada ci fu una scoperta clamorosa. Durante la demolizione della Torre Turpiana, minareto dell'antica grande moschea, fu trovata una cassetta di piombo. Conteneva: una pergamena col testo di una profezia sulla fine del mondo attribuita a san Giovanni evangelista, con allusioni a Maometto e a Lutero; una reliquia di santo Stefano protomartire; un panno col quale – secondo la scritta che lo accompagnava – la Madonna aveva asciugato le lacrime del figlio. Testi e reliquie si presentavano come risalenti al I secolo d.C. e raccolti da san Cecilio, un leggendario arabo cristiano, discepolo dell'apostolo san Giacomo e primo vescovo di Granada. Il messaggio era in arabo oltre che in castigliano e si rivolgeva agli arabi cristiani di Spagna che li avrebbero scoperti e conosciuti solo quando Dio avesse giudicato maturi i tempi per questo. Il messaggio comportava una apertura di credito per i *moriscos* la cui sorte era in discussione: come primi abitanti cristiani di una Granada antichissima, fedeli di un santo vescovo arabo, erano evidentemente legittimati a restare nella città<sup>21</sup>. In questa direzione andava anche l'ulteriore scoperta, avvenuta a partire dal 1595 sul Monte Valpaiso presso Granada, di testi incisi su di un supporto di lamine di piombo di forma rotonda: supporto insolito, così desueto da apparire arcaico. Vi compariva un san Tesifone, arabo convertito al cristianesimo di epoca neroniana, autore di un *Liber de essentia Dei* scritto in caratteri arabi. Ma emergevano anche altri temi. Uno di quei testi, la cui traduzione latina si intitolò *Liber fundamentorum ecclesiae*, definiva Maria come preservata dal peccato originale<sup>22</sup>; un altro, scoperto nel 1596, affermava che la fede nell'Immacolata Concezione era stata condivisa da tutti gli apostoli e che non accettandola si commetteva peccato mortale. Il

<sup>21</sup> Lo sottolinea quella che resta ancor oggi la migliore introduzione a tutta questa vicenda: T.D. Kendrick, *St. James in Spain*, London, 1960, p. 71. Ma si vedano A. Katie Harris, *Forging History: The Plomos of the Sacromonte of Granada in Francisco Bermudez de Pedraza's Historia Ecclesiastica*, in «Sixteenth Century Journal», XXX, 1999, pp. 945-966, e soprattutto l'ampia e accurata tesi della stessa studiosa (*Forging Identity: The Plomos of Sacromonte and the Creation of Civic Identity in Early Modern Granada, Spain*; PhD Dissertation, Johns Hopkins University, 2000), che ho potuto leggere grazie all'aiuto amichevole del prof. Pierroberto Scaramella solo quando questo lavoro era già in bozze. Sulla questione dei *moriscos* cfr. F. Marquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1991.

<sup>22</sup> «Formatus est Iesus ex matre sine patre et propterea Mariam non comprehendit peccatum originale» (la traduzione latina interlineare di Bartolomeus a Pectorano, è riprodotta da T.D. Kendrick, *op. cit.*, docc. VIIIa, e VIIIb). Cfr F.-J. Martinez Medina, *El Sacromonte de Granada y los discursos Inmaculistas postridentistas*, in «Archivo teológico granadino», LIX, 1996, pp. 5-57.



Monte Valpaiso divenne il centro di una devozione che gli decretò il nome di «Sacromonte» e fu per anni il laboratorio di una prolungata serie di «scoperte» di testi apparentemente antichissimi, incisi su lamine di piombo: il cardinal Girolamo Casanate, a cui i testi, giunti a Roma nel 1643 dopo una difficile trattativa, furono sottoposti tra il 1663 e il 1665, in una relazione per il papa ne contò diciannove<sup>23</sup>.

Nacque così la celebre questione dei «libros plumbeos», variante spagnola di una florida tradizione di uso dell'apocrifo. I documenti suggerivano una storia: e la storia fu scritta in quelli che divennero per definizione i «falsos cronicones» del gesuita Jeronimo Roman de la Higuera. Gli esercizi storiografici nati in questo contesto furono improntati al modello di Annio da Viterbo nella ricerca di verità nascoste in antichissime origini sacrali e nella costruzione delle basi di prova. Ma quel che ci interessa qui è il rapporto tra il progetto originario e gli esiti effettivi. Il canale dei falsi era stato inaugurato dal tentativo di legittimare la presenza dei *moriscos* inventando un loro mitico passato cristiano di età apostolica<sup>24</sup>. Ma si risolse in un caso di eterogenesi dei fini. Di fatto gli apocrifi del Sacromonte conobbero una fortuna crescente tra i sostenitori dell'Immacolata, mentre invece l'originario carattere di messaggio a difesa dei *moriscos* venne lasciato cadere; anzi, la diffusione di una immagine del cattolicesimo spagnolo come religione antichissima e senza macchia alimentò la chiusura e l'ostilità nei confronti dei gruppi marginali e dei sospetti «infedeli».

L'arcivescovo di Granada don Pedro de Castro Vaca y Quiñones sostenne con decisione l'autenticità dei testi e promosse ulteriori scavi che dettero frutti copiosi. Erano gli anni della scoperta delle catacombe romane e della nascita dell'archeologia sacra che doveva avere esiti di vario genere<sup>25</sup>. Ma erano anche anni di un ricorso diffuso a testi apocrifi: profezie, lettere della Madonna e così via<sup>26</sup>.

Don Pedro de Castro, trasferito a Siviglia dal 1610, continuò a battersi perché fosse riconosciuta l'autenticità dei testi granadini e ne mise in evidenza gli

<sup>23</sup> La relazione di Casanate, s.d., occupa le carte 167r-200v di un manoscritto conservato presso l'Archivio della Congregazione Vaticana per la dottrina della fede (da qui in avanti ASU), St. st., I 3-i. Secondo l'accurata analisi di Casanate i termini cronologici di composizione dei testi erano compresi tra il 1571 e il 1588.

<sup>24</sup> Come ha osservato Juan Gil, «lo que intentaba el autor de la famosa superchería era realzar el papel de los moriscos en la sociedad española del siglo XVI, dotándolos de un pasado mítico que los redimiese por fin de la postración en que se veían sumidos» (cfr. J. Gil, *Judíos y conversos en los falsos cronicones*, in «Inquisition d'Espagne. Iberica», 2003, n. 14, pp. 21-43).

<sup>25</sup> Cfr. F. Bouza Alvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

<sup>26</sup> Cfr. M.P. Fantini, *La lettera della Madonna ai messinesi: apocrifa, vera o verisimile? Il dibattito tra il 1562 e il 1632*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, atti del convegno a cura di M. Sangalli, Roma, 2003, pp. 523-555.

argomenti a favore della dottrina dell'Immacolata. In questo trovò il sostegno dei gesuiti. Mentre procedevano gli scavi sul Sacromonte granadino il gesuita P. Diego Granado pubblicò un opuscolo per sostenere che la dottrina dell'Immacolata Concezione era stata già approvata in un antichissimo Concilio di Granada: e portò come prova proprio i «libri Granatenses». I testi delle lamine permettevano di retrodatare al I secolo d.C. la fedeltà spagnola all'Immacolata. Da lí si trasse argomento per una campagna tendente a persuadere il re Filippo III e il papa Clemente VIII che era giunto il momento per definire ufficialmente la dottrina dell'Immacolata come verità di fede<sup>27</sup>.

La polemica sull'autenticità di quei documenti si fece subito molto aspra opponendo i fautori spagnoli a interlocutori romani perplessi e dubbiosi. Il cardinal Baronio non ebbe incertezze: sulla base delle prime informazioni, prima ancora che si riuscisse a far venire a Roma gli originali, ne dette un giudizio durissimo: per lui erano «cantafavole»<sup>28</sup>. In una Roma dove giungevano le notizie sulla congiura calabrese di Tommaso Campanella quel misto di profezie e di rivelazioni dovette apparire ben poco credibile; si temette invece molto che in Spagna si arrivasse a concedere ai *moriscos* la libertà di coscienza per ragioni di convenienza politica<sup>29</sup>. Le trattative tra Roma, Madrid e Granada approdarono a una divisione di compiti che lasciò alle autorità ecclesiastiche di Granada il compito di definire l'autenticità delle reliquie riservando a Roma il diritto di dare risposta al problema dell'autenticità delle scritture. Ma le trattative per far uscire da Granada i «libros plumbeos» e per avere i testi a Roma durarono a lungo: inutilmente si insisteva da parte romana che, trattandosi di cose della fede, era giusto che venissero esaminati dal Sant'Uffizio che disponeva tra l'altro di lettori esperti di arabo<sup>30</sup>. Le resistenze spa-

<sup>27</sup> Cfr. su questo M. Barrios Aguilera, *Estudio preliminar. Don Pedro de Castro y el Sacromonte de Granada en el «Místico Ramillete» de Heredia Barnuevo*, in D.N. Heredia Barnuevo, *Místico Ramillete. Vida de D. Pedro de Castro, fundador del Sacromonte*, Granada, Universidad, 1998. Una lucida e attenta ricostruzione dell'episodio è stata fornita da A.L. Cortés Peña, *Andalucía y la Inmaculada Concepción en el siglo XVII*, in Id., *Religiòn y política durante el antiguo Régimen*, Granada, 2001, pp. 103-148.

<sup>28</sup> Così riferiva il cardinal Pietro Aldobrandini al nunzio in Spagna N. Ginnasi (lettera del 28 agosto 1603; cfr. *Correspondencia entre la Nunciatura en España y la S. Sede, Reinado de Felipe III [1598-1621]*, a cura di J. De Olarra y M.L. de Larramendi, viuda de Olarra, Roma, Iglesia Nacional Española, 1960, p. 167, n. 964). La lettera del nunzio è riprodotta in ASU, St. st., I 3-i, c. 171r: sul retro è riportata la risposta del papa che mostra di quanto credito godesse il Baronio: «Il cardinal Baronio gli ha visti, e giudica che sia una cantafavola. Faccia il nunzio ogni diligenza di cavarli di mano dell'arcivescovo e li mandi a Roma, che qui saranno interpretati fedelmente».

<sup>29</sup> Sulla questione si vedano le lettere di Aldobrandini al nunzio Ginnasi del 14 marzo e del 6 aprile 1604, in *Correspondencia*, cit., pp. 213, 219, nn. 1246, 1285.

<sup>30</sup> Lettere della segreteria del 10 novembre e 8 dicembre 1609, ivi, pp. 232, 235, nn. 1410, 1426.

gnole erano forti e durarono a lungo mentre la polemica sulla autenticità si manteneva vivacissima. Di fatto i «libros plumbeos» dettero nuovo impulso alla questione dell'Immacolata e la propaganda della devozione non rinunziò a servirsi dei documenti di Granada nemmeno quando fu evidente che si trattava di falsi<sup>31</sup>. Prediche e scritti di membri degli ordini religiosi impegnati a favore della dottrina in discussione ne portarono gli echi a distanza di tempo e di luogo: incontriamo il nome di san Tesifone nelle prediche di un cappuccino italiano a Como l'8 dicembre del 1640 il quale citò testualmente il passo dell'apocrifo<sup>32</sup>.

Ma fu in Spagna che la questione dell'Immacolata conobbe la massima attualità. Il modo in cui questo avvenne è stato più volte raccontato sottolineando la dimensione collettiva della devozione alla Madonna come forza capace di trascinare con sé le istituzioni e i poteri. La vastità e l'intensità del consenso furono evidenti anche per i contemporanei. Le autorità politiche e religiose furono poste davanti alla minaccia di una forza capace di imporre dal basso i contenuti della fede e di sottrarre la definizione delle verità teologiche alle sedi tradizionalmente preposte a quel compito. Baluardo della tradizione fu l'Ordine domenicano, schierato a favore della dottrina fissata da san Tommaso. Il conflitto sulla dottrina oppose i domenicani a quasi tutti gli altri a partire dal momento in cui, l'8 settembre 1613, un frate del convento sivigliano di Regina Angelorum parlò dal pulpito contro la dottrina immacolista. Fu quello il segno d'inizio di una violenta propaganda scatenata da francescani e gesuiti per coinvolgere la popolazione in difesa di quella medesima dottrina. I rapporti tra domenicani e gesuiti erano da tempo molto tesi: dissidii su materie dottrinali si sommavano a contrasti, maldicenze e denunce in cui trovava espressione una sorda conflittualità<sup>33</sup>. È in

<sup>31</sup> È indicativo a questo riguardo il *Propugnaculum theologicum diffinibilitatis proximae sententiae piae negantis Beatissimam Virginem Mariam in primo suae conceptionis instante originali labe fuisse infectam* a Ludovico Crespi a Borgia Episcopo Oriolensi, Valentia, per Bernardum Noguès, 1653, che a proposito delle lamine di Granada afferma che hanno valore di prova anche se Roma le definisce apocrife: cfr. pp. 103-105, e 111-114.

<sup>32</sup> Il frate cappuccino predicando nella cattedrale di Como per la festa dell'8 dicembre 1640 aveva sostenuto i seguenti punti: «prima che il concilio di Trento haveva determinato che la B. Vergine sia stata immune et esente da ogni peccato sí attuale come originale. Secondo, che l'istesso confermava l'Alcorano di Maccometto. Terzo apportò un auctorità d'un beato Tisifone discepolo di san Giacomo, il quale diceva: Qui huic – parlando della Conceptione – non consenserint, non consequentur salutem aeternam» (dalla denuncia rilasciata in forma di «spontanea comparitio» il 12 dicembre dal domenicano Vincenzo da Sondrio e inviata al Sant'Uffizio dall'inquisitore fra Pietro Martire d'Acquanegra; ASV, St. st., M 6 h, fasc. 11, cc. 3r-6v).

<sup>33</sup> È lungo l'elenco dei casi e delle occasioni in cui, come scrive uno storico gesuita, i domenicani «ejercitaron la paciencia de la Compañía» (A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, 1902-1925, t. I, pp. 339 sgg.). I conflitti riguarda-

un contesto di questo tipo che i domenicani dettero battaglia. L'8 dicembre 1614 il sermone in cattedrale fu tenuto da fra Cristobal de Torres, domenicano del convento di San Pablo, che prese pubblicamente posizione contro la dottrina immacolista. Il potente capitolo della cattedrale denunciò all'Inquisizione i domenicani, rei di aver dato scandalo al popolo. In un memoriale datato 20 febbraio 1615 il decano e il capitolo della cattedrale riferirono quel che era accaduto a Siviglia per la festa dell'8 dicembre: secondo la loro relazione fra Cristobal «fundò l'opinione di che la Madonna fosse conceputa in peccato originale probandola con le ragioni et autorità che gli parse, reprobando la contraria con una libertà incredibile contra la forma de SS. Canoni et disprezzo del Motu proprio di Pio V»; ne era nato «scandalo grandissimo al popolo, et molti delli secolari per non sentire simil cose che tanto gli offendeva se ne uscirono dalla chiesa». Era una mancanza grave al dovere fondamentale dei buoni religiosi, tenuti «a indurre il popolo a maggiore devotione verso la purità della Madonna». Il Sant'Uffizio ascoltò la relazione dei fatti e come tutta risposta decise che si scrivesse al nunzio di far osservare la costituzione di Pio V<sup>34</sup>. La questione andò aggravandosi nei mesi successivi. I domenicani di Siviglia dovettero implorare la protezione del re, del nunzio apostolico e dell'arcivescovo di Toledo contro l'aggressivo avanzare di una forte pressione collettiva. L'appello da loro redatto il 28 maggio 1615 parla di processioni notturne, canzoni polemiche, aggressioni di ragazzi per la strada, accuse di eresia<sup>35</sup>. E le prove di quella pressione non mancano. Ebbe un gran successo il canto collettivo di un ritornello scritto dal poeta Miguel del Cid che divenne un vero e proprio slogan, ripetuto per le strade da folle fanatiche: il ritornello finiva sempre con le stesse parole:

Todo el mundo en general  
a voces, Reyna escogida,  
diga que soys concebida  
sin pecado original<sup>36</sup>.

rono questioni teologiche come la controversia «de auxiliis» e problemi disciplinari e di amministrazione dei sacramenti, come la rivelazione del complice in confessione. Le «primeras luchas con los dominicos» sono datate a partire dal 1581, al tempo di Acquaviva (ivi, cap. III, pp. 250 sgg.).

<sup>34</sup> La delibera fu presa nella Congregazione del 3 marzo 1615 (ASV, St. st., m 6 a, cc. 5r-8v; ivi, M 6-g, un inventario analitico degli *Acta in materia Conceptionis B. Mariae Virginis 1587-1738* contenuti nei 6 volumi precedenti).

<sup>35</sup> «[...] Cantaletas, conventículos, procesiones de noche, persecución de muchachos de las escuelas, y llamarnos herejes y que vamos contra la iglesia, así en pùlpitos como por las calles públicas» (cfr. J.A. Ollero Pina, «*Sine labe concepta*», cit., pp. 309-310).

<sup>36</sup> Sull'autore cfr. S. Vranich, *Miguel Cid (c.1550-1615): un bosquejo biográfico*, in «*Archivo Hispalense*», LVI, 171-173, pp. 185-207.

Ma il punto sul quale dobbiamo fermare l'attenzione non è tanto il fervore popolare per la devozione dell'Immacolata quanto piuttosto il fatto che quel successo fu accuratamente progettato e costruito. Ci furono certamente le grandi manifestazioni popolari su cui fecero leva i francescani e i gesuiti per spingere il re e il papa ad approvare la dottrina. Ma quello che risulta chiaramente dai documenti che furono allora spediti all'Inquisizione romana è che c'era stata una paziente e capillare azione di indottrinamento. Immagini e canzoni furono utilizzate a questo fine. La canzone di Miguel del Cid fu stampata in un opuscolo con le istruzioni per l'uso: doveva essere insegnata in tutte le scuole («en las escuelas a los niños») ogni giorno, per due o tre settimane in modo che i bambini la imparassero bene. Una volta completato l'apprendimento, allora la canzoncina doveva essere cantata ogni sabato e ai vesperi della Madonna, e ripetuta all'inizio e alla fine in tutte le scuole di dottrina cristiana. Una stampa del testo doveva essere esposta al pubblico nelle scuole e nei conventi di frati e di monache in modo che «todos lo puedan leer, y aprender»<sup>37</sup>. In tutto questo ebbe gran parte l'impegno diretto della Compagnia di Gesù che mise in atto nella campagna devozionale tutti gli strumenti elaborati e sperimentati sul terreno missionario, in primo luogo il ricorso alle processioni di bambini con i canti e il ritmo segnato dal suono di campanelli. Il consenso popolare così organizzato diventava poi l'argomento per sostenere la verità della dottrina. Questo fu il procedimento usato dal gesuita Juan de Pineda nel sermone predicato per la confraternita di Santa Cruz en Jerusalén de los Nazarenos il 26 aprile 1615: era la «gente llana i vulgar» quella a cui Dio dava la sua voce, non i «letrados», non i dotti domenicani. Il canto che si levava da Siviglia era la musica di un concerto diretto dallo Spirito Santo come maestro di cappella. Da quella musica erano trascinati tutti: anche i re cattolici, con l'intera nobiltà spagnola e con i vari ordini religiosi esclusi solo i domenicani<sup>38</sup>.

Argomenti di questo genere circolarono largamente nei sermoni predicati a Siviglia come nei documenti ufficiali inviati a corte e sottoposti al papa. Inutilmente i domenicani di Siviglia protestarono nel loro appello del 28 maggio 1615 che si trattava in realtà di una campagna condotta contro di loro da persone sobillate dalla Compagnia di Gesù. L'argomento del consenso popolare come fondamento della verità della dottrina ottenne credito a corte. Fu a Ro-

<sup>37</sup> L'opuscolo, conservato in copia nell'archivio del Sant'Uffizio romano, è stato analizzato da P. Civil, *Iconografía y relaciones en pliegos. La exaltación de la Inmaculada en la Sevilla de principios del siglo XVII*, in *Las «relaciones de sucesos» en España (1500-1750)*, Madrid, 1996, pp. 70-71 (cfr. anche A.L. Cortés Peña, *op. cit.*, p. 120).

<sup>38</sup> *Sermón del Padre Ioan de Pineda, de la Compañía de Jesus, en el primer día del Octavario votivo a la inmaculada Concepción de la Santísima Virgen, Madre de Dios, Señora nuestra...*, Sevilla, 1615, por Alonso Rodríguez Gamarra (un esemplare è conservato in ASU, St. st., m 6 a, *Acta in controversia Conceptionis Immaculatae B.M. Virginis ad anno 1615 ad 1617*).

ma, invece, che la tesi di una specie di «democrazia» teologica suscitò reazioni ostili.

Nunzio a Madrid era allora Antonio Caetani arcivescovo di Capua. Le sue lettere indirizzate al cardinal Borghese dettero un quadro molto allarmante della situazione che si stava creando a Siviglia: il «disordine della contesa suscitata tra religiosi» aveva provocato «nel popolo una subbollitione scandalosa». I domenicani avrebbero dovuto «cedere e tacere, già che hanno tutto il popolo contrario»; non l'avevano fatto. E ora era intervenuto il re che a Valladolid aveva chiesto al nunzio di ottenere un breve papale che sospendesse ogni disputa in materia<sup>39</sup>. La sua lettera venne letta nella Congregazione del Sant'Uffizio del 4 settembre e fu deciso di scrivere al cardinale di Toledo perché intervenisse come inquisitore generale di Spagna per punire i disobbedienti<sup>40</sup>. Accogliendo le sollecitazioni che gli giungevano dalla Spagna inoltre il papa fece notificare a tutti i predicatori delle chiese romane l'obbligo di osservare sull'argomento le costituzioni di Sisto IV e di Pio V che sospendevano ogni decisione sull'argomento e imponevano silenzio.

Si venne così prospettando la necessità che la Congregazione del Sant'Uffizio affrontasse il problema. Non era la prima volta che i contrasti fra domenicani e francescani rendevano necessaria una decisione romana. Nel giugno 1587 il potente inquisitore generale cardinal Santoro aveva dovuto intervenire con un decreto della Congregazione per chiudere l'incidente provocato dalla predica di un cappuccino calabrese, fra Vincenzo da Catanzaro che parlando a Monteleone l'8 dicembre dell'anno prima aveva affermato di ritenere personalmente «che la concettione della Madonna sia stata senza peccato originale»; ma poiché il cappuccino aveva precisato che si trattava di una pia opinione personale «lasciando a ciascheduno di tenere qualsivoglia delle due opinioni, poiché la Chiesa admette et quella della concettione et quella della santificatione», tutto si concluse con una benevola reprimenda del predicatore definito «aliquantum audax»<sup>41</sup>. Questo precedente dovette tornare alla memoria della Congregazione quando giunsero le proteste e le pressioni dei diversi gruppi schieratisi in Spagna a favore della dottrina dell'Immacolata.

La situazione a Siviglia era però ormai violentemente accesa: mentre il vescovo ordinava la sospensione delle dispute, si moltiplicavano i solenni «voti di sangue» non solo da parte di confraternite ma anche da parte di autorità cittadine, come l'«ayuntamiento» di Ecija e quello di Jerez de la Frontera<sup>42</sup>. Le misure prese per arginare le polemiche finirono per aggravarle: tale fu il decreto del presidente della Real Cancelleria di Granada Bernardo de Olmedil-

<sup>39</sup> Lettera da Madrid 31 luglio 1615; *ivi*, c. 10*rv*.

<sup>40</sup> *Ivi*, cc. 17*r*-18*r*. La lettera al cardinal di Toledo è datata 14 settembre 1615.

<sup>41</sup> L'episodio fu richiamato in occasione della controversia spagnola: cfr. *ivi*, cc. 2*r*-3*r*.

<sup>42</sup> A.L. Cortés Peña, *op. cit.*, pp. 114-115.

la che impose di ritirare dalla circolazione le immagini dedicate all'Immacolata. L'atto provocò una dura reazione del nuovo arcivescovo di Granada, il francescano Pedro Gonzalez de Mendoza, il quale in data 21 ottobre 1615 scrisse al presidente del Consiglio di Castiglia rivendicando la radice spagnola della devozione all'Immacolata («los que nacimos en España, y nos criamos a los pechos desta devoción») e ricordando minacciosamente che la forza degli antenati del sovrano era stata dovuta al legame antico di fedeltà alla Madonna: se quel legame si rompeva anche la monarchia spagnola entrava in crisi<sup>43</sup>. L'arcivescovo non si limitava a protestare: attestò la sua devozione all'Immacolata con la pubblicazione di un *Tratado de la generación de la Virgen* che reca tracce del clima infuocato creatosi su quell'argomento a Siviglia e in tutta l'Andalusia. La devozione era così fortemente diffusa che secondo l'arcivescovo la gente leggeva e scriveva dovunque, perfino nel cielo, il motto degli «immacolisti»: «Ahora en Sevilla las mujeres escriben, pintan, la gente grida: "Hasta el aire esta escrito: Tota pulchra es, Maria"». Il punto di riferimento obbligato di quelle proteste e di quei movimenti di opinione era dunque la corte madrileña. Qui erano attivissimi come al solito gli opposti partiti: qui il confessore del re Filippo III, il domenicano Luis Aliaga, si adoperava per controbilanciare le pulsioni devote del partito dell'Immacolata. Il carattere politico della partita che si giocava intorno alla questione non sfuggiva ai contemporanei. Le espressioni collettive della devozione erano stimulate e organizzate in modo da premere sulle scelte dei centri di potere.

Una forma efficace di diffusione delle opinioni e dei sentimenti era ovviamente costituita dalle immagini. E fu proprio allora che avvenne la svolta nelle rappresentazioni dell'Immacolata che doveva fissarne stabilmente l'iconografia secondo un preciso modello: la figura della Vergine librata fra cielo e terra, cinta di stelle e coronata dalla luna. Ne troviamo numerosi esempi proprio in Spagna, all'inizio del Seicento. Possiamo prendere a titolo d'esempio fra le tante bellissime opere della pittura spagnola del primo Seicento l'*Immacolata* di Marchena dipinta da Francisco Zurbarán intorno al 1635-37. Ma più delle opere dei grandi pittori le autorità si preoccupavano allora delle immagini povere incise nei libri di preghiere o fatte oggetto di devozione nelle chiese e nelle piazze. Ne è prova il controllo attento che la Congregazione del Sant'Uffizio di Roma esercitò sulle rappresentazioni dell'Immacolata che circolavano in chiese e confraternite italiane e che vennero sottoposte alla verifica dottrinale delle autorità romane<sup>44</sup>. Così non meraviglia che tra i documenti sotto-

<sup>43</sup> Ivi, pp. 117-118.

<sup>44</sup> In realtà l'attenzione del Sant'Uffizio si concentrò soprattutto sulla correttezza delle didascalie. Il 20 ottobre 1644 fra Matteo da Faenza inviò al Sant'Uffizio romano una immagine a colori dell'Immacolata in uso nella Compagnia dell'Immacolata di Faenza. Il 20 gennaio il Sant'Uffizio decise che se ne modificasse la scritta: non più *Concepcio Immaculata*

posti alla Congregazione vi fosse anche una incisione contenuta in un testo a stampa pubblicato a Siviglia dai gesuiti. Si tratta di un opuscolo pubblicato per dimostrare che la Madonna era stata concepita «absque originali culpa»: e la data nella quale fu fissata la difesa delle tesi teologiche a favore dell'Immacolata è proprio quel 21 ottobre 1615 in cui Pedro Gonzalez de Mendoza scriveva al presidente della Castiglia, a conferma che la questione aveva aspetti politici e di potere<sup>45</sup>. La disadorna immagine che figura nell'opuscolo del gesuita ha un valore documentario maggiore delle bellissime opere di Zurbaràn o di quelle di altri pittori per una ragione molto semplice: fu incisa per servire da illustrazione di un opuscolo di propaganda che circolò ampiamente per cui fu vista da moltissime persone. La contesa scoppiata intorno a questo opuscolo rese più aspro il contrasto tra ordini religiosi mentre la questione veniva sottoposta alla attenzione delle autorità: del re di Spagna da un lato e dell'Inquisizione romana dall'altro. È infatti tra le carte dell'Inquisizione romana che l'opuscolo approdò allora e si conserva ancor oggi.

Agli occhi delle autorità ecclesiastiche romane la questione apparve coi caratteri di una controversia tra grandi ordini religiosi capaci di premere sia sui movimenti di folla sia sulle decisioni del sovrano. Il peso che un sovrano poteva esercitare nella scelta delle dottrine religiose dei suoi sudditi non poteva preoccupare Roma. Qui d'altra parte si rifletteva anche la divisione tra i potenti ordini religiosi in conflitto sulla materia. Sul terreno che aveva opposto tradizionalmente francescani e domenicani erano scesi con energie e argomenti nuovi i gesuiti, ben decisi a esercitare il loro peso non solo sulle coscienze dei singoli cristiani ma soprattutto su quelle dei sovrani. D'altra parte i caratteri suggestivi e sentimentali della devozione alla Madonna furono al centro della spiritualità gesuitica e del modo in cui la Compagnia promosse la religiosità dell'epoca. La devozione alla Madonna fu stimolata allora in vario modo in tutte le aree dove la Compagnia fu presente. Perciò l'impegno dimostrato in Spagna nella questione dell'Immacolata non può stupire. Ma fu solo in Spagna che la devozione mariana dei gesuiti si concentrò su questo tema spingendosi talvolta ben oltre i limiti fissati dalla regola dell'obbedienza al papato. Anche nella Germania investita dalla reazione cattolica e poi dalla guerra dei Trent'anni o nella Francia degli stessi anni l'impegno dei gesuiti nella devozione alla Madonna fu altissimo e lasciò testimonianze nelle pratiche religiose dei pellegrinaggi, nella letteratura religiosa, nelle immagini e negli edifici sacri. La basilica dell'Assunzione a Colonia edificata nel decennio

*Virginis* ma *Concepcio Immaculatae Virginis* (la lettera e l'immagine sono conservate in ASU, St. st., M. 6-b, cc. 165r-166r; ivi, c. 179r il decreto del Sant'Uffizio).

<sup>45</sup> *Conclusiones theologicae Divae Virgini absque originali culpa conceptae... Defendentur Hispali ad D. Hermenegildi Societatis Iesu diem totam 21 mensis Octobris anni 1615* (copia dell'opuscolo a stampa è conservata in ASU, St. st., m 6 a, tra c. 91r e c. 93v).



dal 1618 al 1629 è un monumento significativo e imponente di tale tendenza<sup>46</sup>. Ma fu solo in Spagna che la Compagnia concentrò la sua opera nella difesa della dottrina dell'Immacolata. La stampa delle *Conclusiones theologicae* segna il momento di una dichiarazione pubblica di scelta di campo a cui i gesuiti si dovevano mantenere fedeli anche in seguito. Il loro contributo fu decisivo. Le radici andaluse della devozione speciale per l'Immacolata sono un dato storico conosciuto e spesso invocato per spiegare il trionfo di questa dottrina. Ma fu grazie all'intervento deciso e battagliero dei gesuiti che l'antico contrasto tra francescani e domenicani si riaccese di nuovo. E fu grazie alla loro opera che il movimento popolare a favore della devozione venne organizzato e diretto sapientemente.

L'8 dicembre 1615, festa tradizionale della Concezione della Vergine, fu segnata da sviluppi drammatici proprio a Siviglia. E il segnale fu dato dalla scelta dei gesuiti di impegnarsi a fondo nella campagna in atto, scendendo naturalmente in campo contro i domenicani coi quali avevano da tempo rapporti conflittuali. I gesuiti scatenarono una battaglia di scritture: furono pubblicati opuscoli di propaganda e furono organizzate molte manifestazioni popolari. La questione prese un aspetto decisamente politico con l'intervento di re Filippo III a favore della devozione collettiva per l'Immacolata. La fanatizzazione devota delle masse popolari arrivò al punto che la resistenza dei domenicani costò loro l'accusa di essere «mezo heretici»: così scriveva il nunzio da Madrid il 24 marzo 1616<sup>47</sup>. Nella sua lettera il nunzio si diffondeva sullo scenario preoccupante di una devozione popolare che vinceva contro la dottrina dei teologi di professione e dei sacerdoti che governavano la Chiesa. Era una prospettiva che il nunzio riteneva gravissima: non era il popolo a poter dettare le dottrine ufficiali della religione. Questo era un compito che spettava ai capi religiosi del popolo. Non si dovevano rovesciare le parti tra chi guida e chi è guidato. Il popolo doveva essere stimolato e incoraggiato sulla via della devozione; doveva essere illuminato in modo da vincere la sua ignoranza. Ma non lo si poteva lasciare correre ciecamente come un gregge impazzito verso obbiettivi sbagliati. Chi aveva il potere e il dovere di guidarlo doveva intervenire e porre rimedio alla situazione che si stava creando in Spagna. Certo, aggiungeva il nunzio, c'era il timore della rivolta del popolo: le autorità politiche – in una parola il re di Spagna Filippo III – ritenevano che bisognasse assecondare il popolo «per non dargli occasione di sollevarsi». Il popolo spagnolo, aggiungeva, è molto devoto ma bisogna stare attenti a non seguirlo perché si lascia trascinare da tutto ciò che assomiglia al miracolo. E

<sup>46</sup> Cfr. J. Chipps Smith, *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 165-187.

<sup>47</sup> Le lettere del nunzio sulla questione si citano dalla raccolta del Sant'Uffizio romano (ASU, St. st., m 6 a).

questo non era bene, diceva il nunzio: «Bisogna che le pecore odano e seguano la voce del pastore, e non il pastore quella delle pecore».

Il problema era evidente a tutti e non poteva essere ignorato. Circolava a corte uno scritto anonimo intitolato: *Utrum vulgus definire possit in rebus fidei*: domanda retorica tendente a ricondurre nelle mani delle autorità tradizionali il compito di definire le verità di fede<sup>48</sup>. Il «consensus Ecclesiae», una delle vie tradizionali di fondazione della verità di una dottrina, si trasformava così in qualcosa di diverso, opponendosi la devozione del popolo alle opinioni elaborate dai teologi di professione. L'argomento non era certo trascurabile né per i gesuiti spagnoli nella loro antica rivalità coi domenicani né soprattutto per il sovrano di un paese dalle molte differenze e divisioni interne in un momento politico difficile.

Sulla questione fu composto allora un ampio memoriale da parte del vescovo di Cartagena che cercò di ridimensionare la minaccia di un conflitto tra verità definita dai teologi e opinione popolare<sup>49</sup>. Vi fece presente che a favore della dottrina dell'Immacolata non era schierata una moltitudine di popolo rozzo e ignorante, di «plebs» inesperta, «infirma». C'erano le Università, i dotti, gli uomini esperti di diritto e di teologia. E in primo luogo c'era l'Università di Salamanca. Dunque, il consenso di opinioni così qualificate doveva essere tenuto presente dalle autorità della Chiesa. Né si doveva disprezzare quella del popolo. Se c'era una tradizione teologica antica e ben fondata che invitava a non seguire le mutevoli opinioni del volgo ma piuttosto a illuminarlo con la sana dottrina, c'era anche viva nella Chiesa la consapevolezza dell'importanza del consenso universale e delle tradizioni non scritte nella definizione della verità. E d'altra parte l'autore sottolineava che, seguendo il principio del rispetto per le conoscenze dei dotti, si era fatto ricorso al «consilium sapientis» per approfondire la questione sul piano delle conoscenze di scienza naturale. Trattandosi di gravidanza era l'opinione dei medici che bisognava ascoltare. Frate Antonio de Trejo, dal 1618 vescovo di Cartagena, riproduceva a questo proposito una scrittura con la quale si era chiesto a medici e alchimisti di pronunciarsi su di una serie di punti relativi al concepimento virginale. La sostanza della domanda era se si potevano dare nel corpo femminile i requisiti e le sostanze adeguate perché un intervento soprannaturale po-

<sup>48</sup> L'opuscolo fu vietato: cfr. J.M. Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III*, cit., p. 399. La tesi che «ex publico populi consensu posse decretum accipi de fide» fu sottolineata e messa al primo punto tra le questioni discusse nella Congregazione del Sant'Uffizio del 14 gennaio 1616 (ASU, St. st., m 6 a, cc. 103r-107r). Si conferma così quanto ha osservato M. Olivari sulla questione generale della vitalità e del peso delle opinioni che si formavano nella vita civile e politica spagnola dell'epoca e sul conflitto che ne derivava con l'Inquisizione (*Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Venezia, 2002).

<sup>49</sup> *Memoriale del vescovo di Cartagena sopra il negotio della Concettione*, Biblioteca Nazionale di Napoli, ms. Branc. IV, C. (cc. 32r-198v).

tesse portare all'unione di tali sostanze fino a rimpiazzare la funzione del seme maschile<sup>50</sup>. Non sappiamo se ci furono risposte a quelle domande. Ma si può facilmente immaginare che l'inchiesta spagnola stimolasse quel dibattito sulla natura dell'embrione che impegnò una cultura medica dominata da problemi teologici, nella quale l'indagine sul concepimento dell'essere umano era proprio in quegli anni all'ordine del giorno.

Dallo scritto del vescovo di Cartagena emerge un fatto: non c'era solo un generico conflitto tra pecore e pastori, ma era in atto un movimento a favore della ratifica dogmatica della tesi dell'Immacolata Concezione che abbracciava corpi importanti della società e poteva esercitare una pressione efficace sul sovrano spagnolo e sulle autorità romane. È questo un dato reale che permette di capire perché rimanessero allora isolati e sconfitti i domenicani, i soli a protestare contro la vittoria delle pecore sui pastori. Filippo III prese decisamente posizione perché il papa approvasse definitivamente la dottrina della Immacolata così come veniva richiesto a gran voce dal popolo di Siviglia fanatizzato dalla predicazione di francescani e gesuiti. Il 2 giugno 1616 accolse una richiesta della città di Siviglia appoggiata da sua zia, suor Margherita de la Cruz, del convento delle Descalzas Reales e nominò una «Real Junta» di prelati e teologi per sostenere la campagna a favore dell'Immacolata. Dando in parte seguito a richieste dell'infaticabile Pedro de Castro che si era offerto volontario per una missione a Roma, inviò al papa – che aveva tentato inutilmente di scongiurare l'iniziativa – il vescovo benedettino di Guadix fra Placido Tosantos<sup>51</sup>. Le istruzioni che furono date all'inviato erano molto chiare: il papa davanti a «los grandes escandalos» che accadevano in Spagna e per evitare sommovimenti popolari maggiori doveva o approvare ufficialmente la dottrina dell'Immacolata o almeno lasciarla liberamente insegnare «al pueblo» vietando invece che si predicasse e si insegnasse «en los pulpitos y en las escuelas» l'opinione «menos pia» dei negatori<sup>52</sup>. Filippo III procedette per conto suo in Spagna vietando ogni difesa della dottrina ostile all'Immacolata Concezione e imponendo intanto l'obbligo di predicare ufficialmente la dottrina favorevole nell'isola di Maiorca: lo fece sulla base del diritto che, secondo un antico privilegio – contestato da Roma – gli consentiva di governare anche le

<sup>50</sup> *Scrittura data da uno di corte di Mons. Vescovo di Cartagena ad alcuni medici perché ne dicono il suo parere a fin di valersene nella materia della concezione: «An mulier ex se praestare possit id, quod semen maris essentialiter praestare solet in naturali generatione»* (ivi, cc. 39r-40v). Non conosciamo l'esito di questa inchiesta.

<sup>51</sup> Copia dei documenti presentati a Roma e dei dispacci a Madrid relativi alle ambascierie spagnole in materia dal 1615 in poi si trova in tre tomi dell'Archivo del Ministerio de Estado descritti e utilizzati da diversi studi: si veda in particolare J.M. Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III*, cit. In questo studio si segnalano anche le scritture originali presentate al papa dall'inviato e conservate in Archivio Segreto Vaticano, Fondo Borghese, serie I, 967.

<sup>52</sup> J.M. Pou y Martí, *Embajadas de Felipe III*, cit., pp. 391-392.

cose ecclesiastiche. Questi fatti preoccupavano molto le autorità centrali della Chiesa cattolica. Nei suoi messaggi il nunzio papale sosteneva che si era davanti a un vero scisma spagnolo, simile a quello di Enrico VIII in Inghilterra: secondo lui era la «abominevole eresia del regno di Inghilterra» che si avanzava sul regno di Spagna. Quali fossero le ragioni che spingevano Filippo III a piegarsi alle spinte della propaganda dei gesuiti e alle manifestazioni popolari da essi guidate è facile dirlo. È possibile che il re condividesse i sentimenti popolari di devozione alla Madonna. Ma alla convinzione personale si aggiungevano altre cause: prima fra tutte l'investitura religiosa che si proponeva al sovrano, spinto a diventare titolare di un potere sacro oltre che di quello politico.

La prudenza romana davanti alle tensioni che si erano create in Spagna è comprensibile: non si poteva trascurare la minaccia di uno scisma che separasse la Spagna dall'obbedienza alla Sede romana. Le considerazioni politiche del nunzio esprimevano bene il punto di vista di Roma davanti alla minaccia di una rivolta religiosa in Spagna causata dalla dottrina dell'Immacolata Concezione. La Congregazione del Sant'Uffizio si riunì e deliberò sotto l'urgenza della pressione devota e con la minaccia di uno scisma proclamato dal re di Spagna. Ma la norma che fu ribadita in un dispaccio del cardinal nipote al nunzio del 5 febbraio 1616 fu che si dovesse tenere per ferma la regola imposta da Sisto IV e da Pio V; un breve papale del 6 agosto si limitò a confermare l'ordine<sup>53</sup>. Il 31 agosto 1617 il cardinal Roberto Bellarmino, che già aveva avuto occasione di richiamare Galileo in materia di teoria copernicana, propose il suo voto sull'Immacolata Concezione, sostenendo che era necessario e opportuno definire («expedire definire») pia e santa la fede nella Immacolata Concezione. Ma il risultato fu in parte deludente. Il papa con la costituzione *Sanctissimus Dominus noster* (12 settembre 1617) si limitò a ribadire le norme esistenti in materia con una sola concessione: visti gli scandali che si erano creati, proibiva che la devota opinione dell'Immacolata venisse fatta oggetto di critiche e di attacchi in pubblico. Il documento fu considerato una vittoria dai francescani di Siviglia che la festeggiarono il 22 ottobre con fuochi d'artificio e corride di tori<sup>54</sup>.

Eppure la minaccia era davvero molto forte e si avvertiva anche vicino a Roma. Nel vicereame spagnolo di Napoli il vicerè impose a tutti i membri del governo e a tutte le autorità dello Stato di sottoscrivere un giuramento solenne col quale si impegnavano con ogni mezzo e perfino col proprio sangue a difendere e sostenere la dottrina dell'Immacolata Concezione. Lo fece con grande solennità nella festa liturgica del dicembre 1618. Ma i domenicani non vol-

<sup>53</sup> Ivi, p. 380.

<sup>54</sup> J.M. González Gómez, *Reflejos de la perfecta hermosura. Escultura, iconografía y devoción immaculista en Sevilla*, in *Inmaculada. 150 años*, cit., pp. 87-134, p. 94.

lero giurare. A Napoli i domenicani avevano una sede importante, uno studio e una biblioteca ricchissima. Qui aveva studiato Giordano Bruno. Il loro prestigio era molto alto. E tuttavia davanti al rifiuto di prestare giuramento il vicerè ricorse al provvedimento durissimo di sospenderli dall'insegnamento e – naturalmente – dallo stipendio. Ne nacque un grande scandalo cittadino. Le proteste si fecero sentire fino a Roma dove intanto gli inviati di Filippo III trattavano direttamente col papa sulla materia. Solo nel maggio 1619, dopo lunghe trattative, l'inviato papale poté considerare appianata la controversia sulla questione del giuramento. Tuttavia non venne meno per questo la spinta proveniente dalla Spagna. Basterebbe seguire la diffusione nelle università dei domini spagnoli dell'obbligo di giurare di difendere anche a prezzo della vita la dottrina dell'Immacolata. Inutilmente le autorità romane, spinte dalla pressione dell'Ordine domenicano, cercarono di arginarne le forme più aggressive<sup>55</sup>. Nel 1620 la morte di papa Paolo V e del re di Spagna Felipe III cambiò il quadro politico e rese meno urgente il problema. Ma non per questo si interruppe la campagna spagnola per ottenere da Roma una definizione capace di fissare definitivamente la dottrina. Fra i tanti episodi di questa storia ci fu l'impegno teologico di un autore gesuita di gran successo, Juan Bautista Poza (1588-1659), che dedicò la sua opera maggiore a fissare una teologia della Madonna e vi inserì una sezione speciale «pro definiendo immaculato conceptu» (Compluti 1626). Nonostante ripetute condanne all'Indice Poza tornò a più riprese a riproporre le sue idee manifestando, come ha scritto Sommervogel, «de grandes connoissances et aussi un entêtement que rien ne pouvait fléchir»<sup>56</sup>.

Di fatto non mancarono segnali incoraggianti da parte papale. Gregorio XV nel 1622 dette un segno netto in questa direzione bloccando ogni forma pubblica di dissenso contro la dottrina dell'Immacolata e Alessandro VII, con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661), le fornì un avallo decisivo riconoscendo che la fede e il culto di tutte le chiese consideravano la Madonna esente dal peccato originale fin dal primo istante del suo concepimento. Era la conclusione sostanziale della storia. Gli esiti dottrinali successivi che vi

<sup>55</sup> Cfr. J. Polo Carrasco, *Los juramentos imaculistas de Zaragoza, 1617-1619*, Zaragoza, 1987. Ma la questione si trascinò a lungo. Nel 1631 il Sant'Uffizio romano dovette esaminare un memoriale relativo all'Università di Lima dove nessuno veniva ammesso alla licenza e ai gradi accademici se non pronunciava prima il voto solenne di difendere la dottrina dell'Immacolata. Il decreto emanato dalla Congregazione romana il 3 aprile 1631 stabilì che nessuno poteva essere obbligato a pronunciare quel voto (copia del decreto è conservata nel ms. 1009 della Biblioteca Universitaria di Barcellona, f. 385). Un contrasto tra Spagna e Santa Sede sul problema del giuramento a Milano e a Napoli si ripropose a partire dal 1672: documenti in ASU, St. st., m 6-d, m 6-e, m 6-f.

<sup>56</sup> *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, Bruxelles-Paris, 1895, coll. 1135-1142. Sul caso di Poza l'Archivio del Sant'Uffizio possiede un voluminoso incartamento.

sono implicitamente presenti non interessano in questa sede. Ci sono invece alcune considerazioni che si possono fare sulla vicenda spagnola qui ricostruita.

1) La prima riguarda il mezzo con cui si raggiunse il risultato della fanatizzazione di masse popolari: l'enorme sviluppo della propaganda per mezzo della stampa è dimostrato dalla statistica delle stampe: a Siviglia nel 1616 su 62 pubblicazioni, 34 si riferivano al tema dell'Immacolata; nel 1616, 47 su 76. E quanto alle immagini incise a stampa, nel 1616 su 19 incisioni a stampa 14 rappresentavano Maria Immacolata<sup>57</sup>. Possiamo dunque parlare di una campagna propagandistica per mezzo della stampa, diffusa sistematicamente nel corso di prediche, processioni, lezioni scolastiche, e così via. E il papato seguì con qualche resistenza la spinta travolgente della devozione dietro la quale si avvertiva la volontà politica della monarchia spagnola e la forza dei suoi alleati nella struttura ecclesiastica.

2) La seconda riguarda il rapporto tra le dottrine sul concepimento della Madonna e il modo di considerare la maternità umana e le gravidanze delle donne ordinarie. Nel mondo cattolico e specialmente nell'impero spagnolo si discuteva accesamente del modo e del momento in cui l'anima immortale veniva infusa nell'organismo degli esseri umani. Dalla dottrina che la Madonna aveva avuto un'anima purissima fin dalla sua esistenza embrionale derivò la convinzione che ogni embrione umano era dotato di un'anima fin dall'inizio del concepimento. Proprio in quel primo Seicento si venne affermando nella cultura di medici e filosofi la tesi dell'infusione dell'anima immortale fin dal primo istante. Nella forma più radicale la sostenne nel 1620 Thomas Feyens professore nell'Università cattolica di Lovanio, per il quale l'infusione dell'anima doveva darsi entro un margine di tre giorni dal concepimento e da V. Fortunato Pemplius per il quale si doveva parlare di animazione immediata proprio sulla base delle date liturgiche dell'Annunciazione e della Natività<sup>58</sup>. Nel mondo luterano fu Daniel Sennert, professore di medicina all'Università di Wittenberg, a sostenere che l'anima razionale veniva infusa attraverso il seme paterno e dunque era presente immediatamente dopo il concepimento<sup>59</sup>. Dalle tesi cattoliche della creazione immediata dell'anima immortale nell'embrione derivavano conseguenze importanti per la vita delle donne. Un filo-

<sup>57</sup> Cfr. A.L. Cortés Peña, *op. cit.*, pp. 127-128.

<sup>58</sup> Cfr. *De formatrice foetus liber, in quo ostenditur animam rationalem infundi tertia die*. Authore Thoma Fieno Belgi et Bavariae ducum medico cubiculario, et in Academia Lovaniensi professore primario, Antverpiae apud Gulielmum a Tongris sub signo Gryphi 1620. Il nome di V. Fortunatus Pemplius è citato nello scritto di Fiorentini, *De ministrando Baptismo humanis foetibus abortivorum*, Lugduni, 1658, sect. 6 (cfr. A. Lanza, *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*, Roma, 1939, p. 143 nota).

<sup>59</sup> I censori dell'Indice cattolico vietarono i suoi *Hypomnemata Physica* (Frankfurt, 1636). Cfr. J.M. De Bujanda, *Index librorum prohibitorum 1600-1966*, Genève, 2002, p. 828.

sofo spagnolo, Antonio Ponce de Santa Cruz nel 1622 in un'opera dedicata al conte duca di Olivares affrontò la questione se per l'aborto si dovesse irrogare la pena capitale. L'ambizione dell'autore era quella di tradurre in termini teologici le opinioni e le affermazioni dei medici<sup>60</sup>. L'obbiettivo restava quello della salvezza delle anime: obbiettivo supremo in un'epoca in cui, come ha scritto don Giuseppe De Luca, «la caduta d'un regno faceva meno rumore d'una caduta nel peccato»<sup>61</sup>. Si trattava di salvare le anime che, a differenza di quella della Madonna, nascevano macchiate dal peccato originale. Come salvarle? perché era ovvio nel mondo cattolico che senza il battesimo l'anima sarebbe stata condannata alla privazione eterna dalla visione beatifica di Dio. Si impose che i neonati venissero battezzati appena possibile e si sperimentarono forme di battesimo intrauterino per raggiungere i feti fin nelle viscere materne. La dottrina della maternità eccezionale, purissima, si offriva come un modello da adorare ma certo impossibile da seguire per le donne cristiane. Le quali proprio in quello stesso periodo videro indurirsi i divieti e le punizioni in materia di aborto e infanticidio e dovettero essere pronte, in caso di parto difficile, a subire l'apertura violenta del ventre per «dare l'anima» col battesimo al bambino che portavano in sé<sup>62</sup>.

3) La questione ebbe una relevantissima importanza nella elaborazione di un complesso simbolico capace di dare una fondazione sacrale alla monarchia spagnola. Fu in una vocazione guerriera e religiosa che lo Stato spagnolo cercò allora una base di unità e costruì la propria compattezza: proclamandosi difensori dell'onore della Madonna contro tutti i suoi nemici, gli spagnoli si strinsero attorno al re e alla religione combattendo ebrei e mussulmani ed espellendoli dalla comunità cattolica iberica. L'unità e l'intolleranza furono legate dallo stesso filo. Le forme di giuramento pubblico e solenne davanti al popolo imposte dal sovrano riempirono le piazze in Spagna e in Italia (precisamente a Napoli). Ludovico Antonio Muratori doveva criticare nel Settecento quello che definì «il voto sanguinario», cioè l'impegno a difendere la dottrina col proprio sangue. Ma l'invasione degli spazi pubblici con statue dell'Immacolata e altre forme di devozione dell'immagine dovevano restare il segno di una scelta dottrinale che non era più di teologi ma di emozioni collettive stimolate e controllate a scopo di potere.

La comparazione storica porta conferme della specificità della vicenda spagnola. La via spagnola alla monarchia sacra appare in tutta la sua originalità se la confrontiamo con quella francese. Anche in Francia la monarchia uscì-

<sup>60</sup> Antònio Ponce de Santa Cruz, *Philosophia Hippocratica*, Matriti apud Thomam Juntam Typographum regium, 1622 (come volume legato insieme al commento *In Avicennam primum primi*).

<sup>61</sup> Don G. De Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma, 1962, p. 82.

<sup>62</sup> Si veda dello scrivente *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*, Torino, 2005.

ta dalla crisi violenta delle guerre di religione cercò nei simboli cattolici la propria consacrazione simbolica. E anche in Francia si fece ricorso alla devozione alla Madonna. I pellegrinaggi ai santuari mariani disposti strategicamente ai confini nazionali trovarono tutto l'incoraggiamento dei sovrani: nel 1631 Luigi XIII consacrò solennemente la Francia alla Madonna, cosicché si può dire che «la dévotion mariale a participé à la construction de l'Etat moderne»<sup>63</sup>. E tuttavia mancò del tutto in Francia l'ossessiva preoccupazione spagnola per la purezza senza macchia della Madonna «concebida sin pecado original».

Nella fortuna spagnola della dottrina dell'Immacolata sono evidenti gli usi politici della religione. La monarchia spagnola era indubbiamente il più grande impero cristiano del tempo e aveva posto l'unità religiosa alla base dell'unificazione politica. E tuttavia era anche una monarchia relativamente recente che nel confronto con le altre casate regnanti europee appariva sostanzialmente priva degli attributi consueti della regalità sacra<sup>64</sup>. L'occasione per dotarsi di questo tipo di attributi simbolici fu offerta proprio dalle controversie che nacquero a Granada intorno all'autenticità delle lamine e a Siviglia intorno alla festa e alla dottrina dell'Immacolata Concezione. Finalmente – scrisse a questo proposito D. de la Serna Cantoral – «se habia descubierto la más segura noticia de la Concepción [...] y [...] pues Dios la puso en su mano en la provincia de España, era su voluntad [...] manifestar la elección del rey católico, y a los españoles para defensores de su inmunidad»<sup>65</sup>.

La ricerca di una regalità sacra era antica nella storia europea: Marc Bloch ne *Les rois thaumaturges* ha ricostruito la genesi e la lunga durata della credenza (dal basso) e della propaganda (dall'alto) del miracoloso potere regale della guarigione dei malati di scrofola. Nella Spagna dell'inizio del Seicento, minacciata da grandi tensioni politiche e religiose, la religione che aveva legittimato l'unificazione della penisola con la guerra della *reconquista*, era chiamata a offrire nuovi servizi. La sconfitta della flotta spagnola – la *Invincible Armada* – aveva lasciato dietro di sé una coda di presagi funesti. Una visionaria madrilenica, Lucrecia de León, faceva circolare profezie e annunci di prossimi disastri e accusava la corte di corruzione e di abbandono della religione<sup>66</sup>. La

<sup>63</sup> B. Maes, *Le roi, la Vierge et la nation. Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, 2002, p. 17.

<sup>64</sup> Secondo Paul Kléber Monod l'assenza di forme di sacralizzazione del potere monarchico in Spagna risale probabilmente alla religione musulmana che vi aveva dominato, per la quale l'idea stessa di una regalità sacra poteva sembrare «a terrible blasphemy» (*The Power of the King. Monarchy and Religion in Europe, 1589-1715*, New Haven-London, 1999, p. 43).

<sup>65</sup> Citato da A.L. Cortés Peña, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>66</sup> Cfr. N. Kagan, *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990.



guerra nei Paesi Bassi e nell'America meridionale consumava le risorse umane ed economiche del paese. La fine delle guerre di religione in Francia spingeva la monarchia spagnola a cercare in Europa una ripresa di iniziativa. Era in Europa che la casa degli Asburgo si proponeva come dinastia imperiale capace di unificare anche sul piano religioso il continente. Queste ragioni avrebbero portato di lì a non molto allo scoppio della guerra dei Trent'anni. Ma intanto la Spagna doveva completare il processo di unificazione culturale e religiosa che era cominciato con la *reconquista*: dopo l'espulsione degli ebrei era il turno dei *moriscos*. L'unità del popolo spagnolo, minacciata dalla presenza di popoli di culture e di lingue diverse, doveva essere cercata ancora una volta nella speciale investitura divina della monarchia cattolica.