

MICHELE LODONE

## LA SANTA, LA REGINA E L'IMMACOLATA

### BEATRIZ DE SILVA E LE ORIGINI DELL'ORDINE CONCEZIONISTA

L'8 dicembre 1854, quando, con la costituzione apostolica *Ineffabilis Deus*, Pio IX la riconobbe come verità dogmatica, l'Immacolata Concezione di Maria aveva alle spalle una lunga storia di pratiche devote, di discussioni teologiche e di teorie scientifiche. Una storia plurisecolare e polifonica, tutt'altro che naturalmente orientata verso la sua consacrazione ottocentesca, ma attraversata piuttosto da rotture, discontinuità e momenti di svolta. Uno di questi momenti di svolta si verificò all'inizio del Seicento in Spagna, dove la dottrina del concepimento senza macchia di Maria rivestì un ruolo fondamentale, come ha mostrato Adriano Prosperi, nella «costruzione di un sentimento collettivo di appartenenza alla nazione e di uno specifico rapporto tra sudditi e sovrano», sotto il segno di una religione dell'onore maschile e della purezza femminile intesi come valori assoluti, da tutelare e difendere<sup>1</sup>. La purezza dell'ortodossia (in una nazione che si vantava di essere priva di macchie ereticali), la *limpieza* del sangue minacciata dagli ebrei, la verginità del corpo femminile furono i principali elementi di un quadro caratterizzato non solo dall'ossessione per la macchia e il disonore che essa comportava, ma anche dall'idea della natura indelebile ed ereditaria della colpa, della sua irrimediabile trasmissione genealogica.

La questione emerse nel 1588, e poi di nuovo tra il 1595 e il 1599, con quello straordinario esempio di eterogenesi dei fini che fu la scoperta dei *Libros plúmbeos* del Sacromonte. Questa serie di testi apocriefi, incisi su lamine di piombo, intendevano legittimare la presenza in Spagna dei *moriscos* inventando una loro mitica, antichissima adesione alla religione

Ringrazio Alessandra Bartolomei Romagnoli e Rebeca Sanmartín Bastida per avermi permesso, con i loro suggerimenti, di migliorare questo lavoro.

<sup>1</sup> Vd. A. Prosperi, *L'immacolata a Siviglia e la fondazione sacra della monarchia spagnola* [2006], in Id., *Eresie e devozioni, III: Devozioni e conversioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 415-447: 417.

cristiana, addirittura in età apostolica. Essi ebbero una fortuna enorme, tuttavia, soprattutto tra i sostenitori dell'Immacolata Concezione, i quali obliterarono il messaggio favorevole ai *moriscos*, per valorizzare esclusivamente i numerosi riferimenti alla perfetta e innata purezza di Maria. In tal modo, una dottrina che poteva trovare riscontro anche nel Corano (dove, in passi noti da tempo ai polemisti cristiani, si fa riferimento all'impeccabilità di Maria)<sup>2</sup>, fu di fatto utilizzata per costruire l'immagine del cattolicesimo spagnolo come fede pura, immutata e immutabile, alimentando l'ostilità e la chiusura nei confronti dei gruppi marginali o dei sospetti 'infedeli'.

Lo scontro mediatico e diplomatico che seguì la scoperta dei *plomos* del Sacromonte vide il fronte immacolista, guidato dai francescani e dai gesuiti, fare intenso ricorso alla stampa come forma di propaganda. Il consenso popolare che ne derivò fu utilizzato dalla monarchia spagnola come un argomento decisivo a sostegno della verità della dottrina, in una lunga e complessa trattativa con il papato e con Roma. A Roma, infatti, dove si nutriva più di un sospetto sull'autenticità dei recenti ritrovamenti, si era restii a riconoscere l'Immacolata Concezione di Maria come dogma di fede, sia per non scontentare il fronte contrario, che vedeva in prima linea l'Ordine domenicano, sia per l'ostilità della Curia a concedere un simile, clamoroso precedente di 'democrazia teologica', che vedeva il pastore – secondo l'espressione del nunzio apostolico a Madrid, Antonio Caetani – costretto ad ascoltare la voce delle pecore<sup>3</sup>.

Attorno alla questione dell'Immacolata si costruì dunque, nella Spagna di inizio Seicento, un rapporto strettissimo, e con una forte valenza iden-

<sup>2</sup> Vd. F. J. Martínez Medina, *Los ballazgos del Sacromonte a la luz de la historia de la iglesia y de la teología católica*, in *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, ed. M. Barrios Aguilera – M. García-Arenal, Valencia, Universitat de València, 2006, pp. 79-111: 107-108; A. G. Remensnyder, *Beyond Muslim and Christian: The Moriscos' Marian Scriptures*, «Journal of Medieval and Early Modern Studies», LXI (2011), pp. 545-576: 552 sgg.; M. García-Arenal – K. K. Starczewska – R. Szpiech, *The Perennial Importance of Mary's Virginity and Jesus's Divinity: Qur'anic Quotations in Iberian Polemics after the Conquest of Granada (1492)*, «Journal of Qur'anic Studies», XX (2018), pp. 51-80: 56-57.

<sup>3</sup> Vd. Prosperi, *L'immacolata a Siviglia*, pp. 438-439. Su polemiche e censure seicentesche relative all'Immacolata vd. anche V. Lavenia, *La scienza dell'Immacolata. Invenzione teologica, politica e censura romana nella vicenda di Juan Bautista Poza*, in *Teologia e teologi nella Roma dei papi (XVI-XVII secolo)*, a cura di P. Broggio – F. Cantù, «Roma moderna e contemporanea», XVIII (2010), pp. 179-211; P. Broggio, *Teologia, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di Maria tra Roma e Madrid*, «Hispania Sacra», LXV (2013), pp. 255-281; sulla propaganda immacolista, P. González Tornel, *El éxito social de la Inmaculada Concepción en España: textos, imágenes y fiestas*, in *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*, ed. P. González Tornel, Valencia, Generalitat Valenciana, 2017, pp. 87-98.

titaria, tra l'opinione pubblica (sapientemente orchestrata) e la corona. Si trattò di un momento decisivo nella formazione di una 'via spagnola alla monarchia sacra' molto diversa da quella francese, che negli stessi decenni – appena terminata la crisi delle guerre di religione – attinse a sua volta ai simboli cattolici e alla devozione mariana, ma senza l'ossessiva preoccupazione ispanica per la purezza senza macchia di Maria, «concebida sin pecado original»<sup>4</sup>. La lunga storia dei rapporti tra monarchia spagnola e immacolismo aveva vissuto del resto un altro momento di svolta oltre un secolo prima, negli anni immediatamente successivi alla nascita della 'Spagna imperiale', la cui premessa fu, nel 1469, il matrimonio di Isabella di Castiglia con Ferdinando di Aragona e la conseguente unione delle due corone<sup>5</sup>. Con i sovrani cattolici l'Immacolata – che nella penisola spagnola aveva una storia già antica – assunse una centralità nuova, all'interno di un progetto 'totale' di propagazione della fede cristiana, dentro e fuori i confini del regno. In una realtà attraversata da alterità linguistiche, culturali e religiose, la formazione di uno stato posto sotto il segno dell'unità e purezza della fede impose l'esclusione del diverso: l'eretico, il selvaggio, soprattutto l'ebreo<sup>6</sup>. L'espulsione degli ebrei non convertiti al cristianesimo, nel 1492, coincise con la conquista di Granada, ultimo baluardo musulmano in terra iberica, e fu accompagnata dall'accentuazione di un elemento biologico antisemita già presente nella tradizione antiggiudaica cristiana a base religiosa, ma ora sempre più focalizzato sui pretesi caratteri naturali ed ereditari della diversità. Agli inizi del Seicento sarebbe stata la volta dei *moriscos*, i musulmani spagnoli già obbligati a convertirsi al cristianesimo agli inizi del XVI secolo, e definitivamente espulsi da una serie di decreti emanati da Filippo III tra il 1609 e il 1614<sup>7</sup>. L'ossessione

<sup>4</sup> Prospero, *L'immacolata a Siviglia*, p. 446. I rapporti, tutt'altro che scontati, tra dottrine teologiche e rappresentazioni politiche e sociali sono al centro anche degli studi di A. Rucquoi, *Mancilla y limpieza: La obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV*, in *Os "últimos fins" na cultura ibérica dos séculos XV-XVIII*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa, 1997, pp. 113-135; E. Ruiz-Gálvez Priego, *Sine Labe. El immaculismo en la España de los siglos XV a XVII: la proyección social de un imaginario religioso*, «Revista de dialectología y tradiciones populares», LXIII (2008), pp. 197-241; Ead., *Du Péché originel au péché des origines: évolution et socialisation de la notion de macula*, in *L'immaculisme. Un imaginaire religieux dans sa projection sociale*, coord. de E. Ruiz-Gálvez Priego, Paris, Indigo, 2009, pp. 98-126.

<sup>5</sup> Classico J. H. Elliott, *Imperial Spain, 1469-1716*, London, Edward Arnold, 1963 e successive riedizioni; trad. it. di A. Ca' Rossa, Bologna, il Mulino, 1982.

<sup>6</sup> Vd. A. Prospero, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011, in particolare pp. 53-89.

<sup>7</sup> Vd. la sintesi di M. García-Arenal, *Moriscos, Spagna*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prospero, con la collaborazione di V. Lavenia – J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 1075-1081.

per la purezza *sine macula* della fede, e la conseguente intolleranza nei confronti del diverso (giudicato tale, per motivi ereditari, anche dopo la conversione, come mostra la pur contrastata affermazione dell'Inquisizione spagnola, promossa proprio dai re cattolici) collega, come un filo rosso, la nascita della monarchia spagnola nella seconda metà del XV secolo, e la sua ricerca, nella prima metà del XVII, di una legittimazione sacra.

Con questo non si vuole intendere che il regno di Isabella e Ferdinando rappresenti in qualche modo un'anticipazione di quanto avverrà oltre un secolo dopo, né si vuole tantomeno dimenticare la distanza tra le due situazioni, diverse agli occhi dello storico per quantità e qualità della documentazione, nonché per le strategie culturali e i mezzi di comunicazione utilizzati. È chiaro che la propaganda popolare organizzata dai gesuiti agli inizi del Seicento (e sfruttata da Filippo III come un'arma diplomatica nei confronti di Roma) si pone su un altro piano rispetto ai complessi rapporti dei sovrani cattolici con le sante vive del loro tempo, e in particolare al rapporto di Isabella con la sfuggente protagonista delle pagine che seguono, Beatriz de Silva. Più che alla propaganda, tale rapporto rimanda a quella che è stata definita una «politica de lo simbólico, de significación femenina libre en sociedades tan alejadas de la nuestra»<sup>8</sup>, in una cultura che tendeva peraltro a non distinguere il simbolo dal suo segno (per cui il simbolico va inteso in un'accezione molto meno astratta della nostra). Solo una prospettiva di lungo periodo, tuttavia, può permettere di misurare gli elementi di continuità e di rottura nella storia della fondazione o legittimazione sacra della monarchia spagnola e dei suoi rapporti con l'immacolismo, che la accompagnano durante il lungo strascico della *Reconquista* che va dall'espulsione degli ebrei nel 1492 a quella dei *moriscos* nel 1609-1614. L'Ordine francescano, che affiancò la Compagnia di Gesù nella campagna immacolista del primo Seicento, rappresenta un altro *trait d'union* con il regno di Isabella. Allora, infatti, i frati minori osservanti si appropriarono (non senza resistenze) dell'eredità spirituale di Beatriz de Silva, riplasmandola in un nuovo Ordine religioso femminile intitolato all'Immacolata Concezione.

Ma chi era Beatriz de Silva? Quali erano i suoi rapporti con Isabella di Castiglia? In che senso la beata portoghese si può ritenere 'fondatrice' di una congregazione nuova? Si tenterà di rispondere a tali interrogativi dividendo il discorso in tre parti. La prima è dedicata alla vita di Beatriz, ricostruibile quasi esclusivamente attraverso fonti agiografiche e solo attorno ad alcuni momenti decisivi. Tra questi, in particolare, l'incontro

<sup>8</sup> M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *Beatriz de Silva (c. 1426-c. 1491)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004, p. 64.

con Isabella. La seconda parte prende in considerazione la devozione all'Immacolata – che legò la santa viva e la regina – tra strategie politiche ed esperienza religiosa, ideologia della razza e questioni di genere. Infine, ci si concentrerà sulla nascita dell'Ordine dell'Immacolata Concezione, come esito della negoziazione di istanze diverse: da un lato il desiderio di autonomia delle compagne e discepolo di Beatriz, dall'altro l'opera di riforma e centralizzazione portata avanti dai frati minori osservanti.

### 1. *La regina e la santa viva.*

Beatriz de Silva nacque intorno al 1426, forse a Ceuta (in Nord Africa, di fronte a Gibilterra). Il padre, Ruy Gómez de Silva, apparteneva alla media nobiltà portoghese e fu alcalde di Campo Maior, dove Beatriz trascorse almeno una parte della sua infanzia. La madre, Isabel de Meneses, era figlia naturale del conte di Viana don Pedro de Meneses, primo governatore di Ceuta (conquistata dai portoghesi nel 1415) e imparentato alla lontana con la famiglia regnante degli Aviz<sup>9</sup>.

Tra le incerte notizie sui primi anni di vita di Beatriz, la storiografia ha dato particolare importanza al suo legame con un fratello maggiore, forse di nome Juan. Noto in seguito come il beato Amadeo, questi fu confessore personale di papa Sisto IV (1471-1484) e fondatore di una congregazione francescana che – già prima della morte del frate, avvenuta nel 1482 – incontrò rapida diffusione in Italia centro-settentrionale<sup>10</sup>. Nell'enigmatico testo noto come *Apocalypsis nova* e attribuito al beato Amadeo, l'Immacolata Concezione di Maria riveste un ruolo fondamentale, ed è tra i principali misteri della fede svelati alla cristianità dal papa

<sup>9</sup> Per la vita di Beatriz de Silva vd. da ultimo M. Bergonzini, *Il culto dell'Immacolata Concezione in Portogallo*, «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVII (2014), pp. 119-174: 135-139; e J. F. Duque, *Santa Beatriz de Silva fundadora de la Orden de la Inmaculada Concepción*, Maia, Cosmorama, 2015, con abbondante bibliografia.

<sup>10</sup> Vd. A. Domingues de Sousa Costa, *Studio critico e documenti inediti sulla vita del beato Amadeo da Silva nel quinto centenario della morte*, in *Noscere sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore OFM († 1982)*, a cura di I. Vázquez Janeiro, II: *Liturgia, agiografia*, Romae, Antonianum, 1985, pp. 101-360: 190-196; Id., *Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia*, in *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua época*, vol. V: *Espiritualidade e evangelização*, Porto, Universidade do Porto – Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1989, pp. 159-341; G. G. Merlo, *Menes Silva, Amadeo de (Amadeo Lusitano, Amedeus Hispanus)*, in *Dizionario biografico degli italiani*, LXXXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009, pp. 461-463.

angelico destinato a riformare la Chiesa. La dottrina è inquadrata in una tradizione scotista che vede la Vergine preservata fin dalla concezione dal peccato, ma non per questo sottratta al necessario intervento salvifico di suo figlio, né per questo meno obbligata nei confronti del Padre<sup>11</sup>.

Che la sorella di Amadeo fosse altrettanto devota all'Immacolata, tanto da dedicarle una nuova fondazione religiosa, sembra dunque non fare una piega. Ma al di là della suggestiva – e in verità abbastanza vaga – consonanza di vedute, uno sguardo ravvicinato alla documentazione mostra che questa parentela è tutt'altro che certa. Premesso che alla stesura dell'*Apocalypsis nova* contribuirono autori diversi (in particolare il teologo bosniaco Giorgio Benigno Salviasi), e che è difficile specificare quanto, al suo interno, sia effettivamente riconducibile ad Amadeo, l'unica fonte da cui apprendiamo che questi era fratello di Beatriz è di natura agiografica (con gli ovvi problemi interpretativi posti da un testo del genere), ed è peraltro successiva alla morte di entrambi, avvenuta a distanza di pochi anni (1482 Amadeo, 1491 Beatriz). Si tratta della *Vida* di quest'ultima, giunta a noi in due redazioni databili rispettivamente a poco prima del 1517 e al 1526 circa. In essa si legge di un genovese di nome Matteo, che all'età di sette anni era stato resuscitato da Amadeo e che, ormai adulto, nel 1496, si sarebbe recato a Toledo per conoscere l'Ordine fondato dalla sorella del suo benefattore<sup>12</sup>. Non ho trovato

<sup>11</sup> Vd. Beato Amadeu, *Nova Apocalipse*, ed. D. Lucas Dias – A. do Espírito Santo – S. Tavares De Pinho, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2014 («Portugaliae Monumenta Neolatina», XIV), IV *raptus*, pp. 152-168; e le considerazioni di G. Le Cuff, *Gabriel énonciateur. Voix prophétique, voies doctrinales et visions de l'Apocalypsis nova*, in *L'Ange Gabriel, interprète et messenger*, dir. J.-M. Vercruysse, Arras, Artois Presses Université, 2019, pp. 81-111: 84 sgg. Sull'opera, che ebbe enorme fortuna nella prima età moderna, e i complessi problemi di metodo che essa pone vd. E. Fernández Guerrero, *Profetizar la Reforma. Paolo Angelo y el Apocalypsis nova*, in *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*, ed. por S. Pastore – M. García-Arenal, Madrid, Abada, 2018, pp. 103-126: 111-116. Per le posizioni di Scotto sull'Immacolata vd. K. E. Børresen, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo-Bergen-Tromsø, Universitetsforlaget, 1971, pp. 46-69 (disponibile ora anche in una trad. it. a cura di A. Rotondo: *Maria nel Medioevo tra antropologia e teologia*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2019); M. Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000, pp. 336 sgg. (devo la segnalazione di questo volume a Maria Oen, che ringrazio vivamente).

<sup>12</sup> Le due redazioni sono edite da I. Omaechevarría, *Orígenes de la Concepción de Toledo. Documentos primitivos sobre Santa Beatriz de Silva y la Orden de la Inmaculada*, Burgos, Aldecoa, 1976, pp. 58-59 (tra parentesi segnalo le varianti e aggiunte della II redazione): «Tuvo asimismo por hermanos al conde de Portalegre, ayo del rey don Manuel, a Alonso Vélez, señor de Campo-Mayor, y al bienaventurado Fr. Amador, según lo pregonan sus obras, que fue de la Orden de N. P. San Francisco, y tomó el hábito en

riscontri utili ad identificare questo Matteo. Vero è che Amadeo passò effettivamente da Genova, ma quanto alle sue origini familiari sembra che egli abbia sempre mantenuto, in segno di umiltà, il massimo riserbo (i pochi cenni autobiografici, filtrati dalla memoria dei confratelli, si leggono in un testo agiografico pubblicato dopo la sua morte)<sup>13</sup>.

Tornando a Beatriz, sappiamo che nel 1447 seguì come damigella di corte la principessa Isabella di Portogallo, andata in moglie a Giovanni II di Castiglia. Dal matrimonio, nel 1451, sarebbe nata Isabella, futura regina di Castiglia e protettrice di Beatriz. Ma quando Isabella aveva appena uno o due anni, intorno al 1453, Beatriz lasciò la corte. Questa scelta dipese da uno scontro con la regina di cui è difficile ricostruire l'effettiva dinamica. Nel racconto a noi pervenuto, motivi agiografici e riferimenti storici si sovrappongono e intrecciano inestricabilmente nella gelosia (*celos*) di Isabella di Portogallo per la bellezza della giovane, che la regina fece rinchiodere in un guardaroba.

Questa gelosia va intesa probabilmente anche in senso politico. Nel 1453 Isabella era riuscita a sottrarre il marito Giovanni II all'influenza del suo potente favorito, il connestabile di Castiglia don Álvaro de Luna, appoggiato da buona parte della nobiltà portoghese, compresa la famiglia di Beatriz (e in particolare lo zio, il Conte di Cifuentes)<sup>14</sup>. Don Álvaro de Luna fu condannato per aver tentato di controllare con arti magiche la mente del re, e giustiziato a Valladolid il 2 giugno 1453. A Beatriz andò meglio. Sopravvissuta per tre giorni senza cibo né acqua, fu sostenuta e rifocillata dalla «Virgen sin mancilla», la quale secondo l'agiografia le apparve vestita dell'«hábito blanco y azul» che avrebbe

Italia, donde vivió muy santamente. Hizo muchos milagros. Uno de ellos fue que por sus ruegos y merecimientos resucitó Dios un niño llamado Mateo [II: *resucitó después de muerto a un niño de Génova llamado Mateo*], de edad de siete años; el cual, siendo ya hombre, vino a Toledo [II: *en el año del Señor de mil y cuatrocientos y noventa y seis*], oyendo decir cómo había instituido esta dichosa señora, hermana del varón Amador, la Orden de la Purísima Concepción. A este hombre vio, habló y oyó la venerable Madre Juana de San Miguel, que al presente era abadesa de este dicho convento».

<sup>13</sup> Vd. la *Vita e conversazione angelica del beato Amadio ispano* [Milano, Antonio Zarotto, c. 1486], cc. non numerate, ma 2v-3r: «E fin ch'el vivete non se curò mai de manifestare la sua progenia e parentado per non essere notato de iactantia, quantuncha de ciò da molti fusse richiesto, la quale era nobilissima. Nondimeno d'alcuni soi molto familiari è stato narrato como alcuna volta, quasi mutizando, confessava ch'el padre era de Castiglia et spagnolo, e la madre de Portugaglia, bene che con grande difficultade. E la comuna opinione si è che l'era de la casa regale de Castiglia spagnola».

<sup>14</sup> Vd. E. Gutiérrez, *Santa Beatriz de Silva e historia de la Orden de la Concepción en Toledo en sus primeros años (1484-1511)*, Toledo, Convento Casa Madre, 1988, p. 90; Duque, *Santa Beatriz de Silva*, pp. 119-139.

poi contraddistinto le monache dell'Ordine concezionista<sup>15</sup>. Uscita dalla forzata clausura, la giovane decise non solo di abbandonare la Corte ma, in segno di gratitudine verso la Vergine immacolata, di fare inoltre voto di «limpieza y perpetua castidad» e di confinarsi (questa volta volontariamente) in un luogo sacro: il convento domenicano di Santo Domingo el Real, a Toledo. Qui Beatriz visse in abito secolare, seguendo una forma di vita 'semi-religiosa'<sup>16</sup> scandita dall'orazione e dalla penitenza, ma anche da opere di carità e dal lavoro manuale (in particolare la tessitura o cucitura di lenzuola per gli altari e di abiti per i poveri). Da quel momento indossò un velo bianco, e sembra che nessuno abbia più visto il suo volto.

A Santo Domingo el Real Beatriz trascorse così circa trent'anni, durante i quali, in modi e tempi imprecisati, entrò in contatto con Isabella di Castiglia. La regina fu attirata probabilmente dalla fama di santità dell'antica dama di corte della madre, e sappiamo che le fece visita insieme al suo confessore Hernando de Talavera e a *el gran cardinal* Pedro González de Mendoza. Nel 1484 Isabella concesse a Beatriz e a undici compagne di risiedere nei Palacios de Galiana, a fianco della chiesa di Santa Fe di Toledo. Cominciò in tal modo un periodo di sperimentazione in cui le dodici donne (tra le quali vi era anche una nipote di Beatriz, Felipa) formarono un *beaterio*, una comunità non istituzionalizzata di donne dedite alla vita religiosa. In continuità con il periodo trascorso a Santo Domingo el Real, Beatriz non professò alcuna regola, ma rispetto agli anni precedenti questa nuova esperienza – vissuta in un contesto vicino al locale convento francescano, e caratterizzata da una più accentuata devozione per il mistero dell'Immacolata – ebbe certamente una maggiore visibilità sociale.

Si trattava di un *beaterio* non diverso dai molti altri diffusi nella Castiglia del tempo, ma reso peculiare dal legame personale di Beatriz con Isabella. Non sappiamo se la prima avesse l'intenzione di fondare una nuova congregazione, ma certo la seconda spinse in questa direzione, ottenendo il 30 aprile 1489 – con la bolla *Inter universa* emanata da Innocenzo VIII – il riconoscimento del monastero sotto il nome della Concepción de la Santísima Virgen María. Beatriz e le compagne avrebbero dovuto seguire la regola cistercense, attenendosi alla clausura più stretta e vestendo un abito azzurro, con lo scapolario bianco proprio delle domenicane e il

<sup>15</sup> Omaechevarría, *Orígenes de la Concepción de Toledo*, p. 60 (I redazione).

<sup>16</sup> Vd. K. Elm, *Vita regularis sine regula. Significato, collocazione giuridica e autocoscienza dello stato semireligioso nel Medioevo*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, a cura di C. Andenna – G. Melville, Münster, LIT-Verlag, 2005 («Vita regularis», XXV), pp. 407-421.

cordone francescano<sup>17</sup>. La nuova fondazione era posta sotto la protezione dell'Immacolata, e all'Immacolata era dedicata una liturgia apposita, la cui recitazione era obbligatoria per le monache. Queste godevano peraltro di un'autonomia giuridica relativamente ampia, ferma restando l'obbedienza al vescovo di Toledo<sup>18</sup>.

Il riconoscimento riguardava il solo monastero di Toledo, ma di lì a cinque anni (con la bolla *Ex supernae providentia* promulgata da Alessandro VI il 19 agosto 1494) sarebbe stata esplicitamente prevista un'espansione fondativa di quella che a tutti gli effetti diventava una congregazione religiosa femminile, legata tuttavia alla Regola di Santa Chiara e posta sotto la giurisdizione francescana osservante<sup>19</sup>. Beatriz non assistette a questi sviluppi: morì nella seconda metà del 1491, subito dopo aver preso i voti. Torneremo tra breve sugli scontri nati intorno alla sua eredità spirituale. Resta da chiedersi intanto cosa è possibile dire, stando alla documentazione esistente, sui caratteri originali dell'esperienza religiosa di Beatriz e sulla natura dei suoi rapporti con la regina. Le due questioni, per forza di cose intrecciate tra loro, possono riassumersi in una sola: quella dello sfuggente profilo di Beatriz de Silva in quanto 'santa viva'. Un profilo difficile da cogliere, attraverso il filtro delle fonti, quasi quanto era difficile scorgere il volto della donna al di sotto del velo che lo copriva.

Questa ritrosia è propria del resto di un'esperienza religiosa di contemplazione e clausura come quella di Beatriz, appena costellata, secondo gli agiografi, da qualche visione, come quella – già menzionata – della Vergine o l'altra relativa alle tribolazioni cui era destinato il suo Ordine (secondo un *topos* probabilmente di origine francescana, forse da ascrivere più all'agiografia che all'effettiva biografia della beata)<sup>20</sup>. Non

<sup>17</sup> Vd. S. Gieben, *Concezioniste*, in *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in Occidente*, a cura di G. Rocca, Roma, Paoline, 2000, pp. 366-367. Sull'iconografia immacolista legata alla visione della Vergine da parte di Beatriz vd. 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*, a cura di G. Morello – V. Francia – V. Fusco, Milano, Motta, 2005, pp. 79-89: 80.

<sup>18</sup> La bolla è edita in Omaechevarría, *Orígenes de la Concepción de Toledo*, pp. 94-100.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 101-106.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 73 (*Vida*, I redazione): «Cerca de esto, esta señora doña Beatriz, yendo una vez a maitines, según que acostumbra, halló la lámpara del Santísimo Sacramento muerta; y, poniéndose en oración, la vio manifiestamente encender, no viendo quién la encendió; y tras esto oyó una voz, según ella después lo descubrió, que bajamente le dijo: "Tu Orden ha de ser como esto que has visto, que toda ha de ser deshecha por tu muerte; mas, como la Iglesia de Dios fue perseguida al principio y después floreció y fue muy ensalzada, así ella florecerá y será multiplicada por todas las partes del mundo: tanto que en su tiempo no se edificará casa alguna de otra Orden; mas primero será muy

si riscontra in Beatriz alcuna difesa delle doti profetiche o dei rapimenti estatici, né l'uso di armi spirituali per sconfiggere il maligno, come nelle sante vive italiane delle generazioni immediatamente successive alla sua studiate da Gabriella Zarri<sup>21</sup>. Il suo non è neppure il profilo di una beata di corte (Beatriz visse a corte, ma se ne allontanò presto), né di una profetessa o di una «pia consigliera» dei governanti del tempo. Due aspetti riconducono tuttavia alla fenomenologia delle sante vive. In primo luogo, il fatto che la sua esperienza silenziosa e appartata (divisa, piuttosto tradizionalmente, tra orazioni, disciplina, digiuni e carità per il prossimo) rientrò nella strategia di legittimazione carismatica del potere portata avanti da un sovrano nuovo quale era Isabella. E rientrò in tale strategia non tanto, forse, come strumento di prestigio e dunque di consolidamento del potere, ma in quanto tale esperienza – secondo una relazione in cui sarebbe eccessivamente schematico separare spiritualità e politica<sup>22</sup> – convergeva con la politica del simbolico promossa da Isabella, intesa come costruzione di spazi di autonomia femminile e come risemantizzazione di simboli in termini propri.

Veniamo così alla seconda 'somiglianza di famiglia' che accomuna Beatriz ad altre sante vive: l'accentuazione del ruolo delle donne nella mediazione con il divino. Questo elemento è visibile sia nella pratica della clausura – almeno nel periodo precedente l'assoggettamento al controllo giurisdizionale e alla direzione spirituale osservante – come spazio di relativa autonomia femminile, rispetto ad esempio all'alimentazione e

perseguida de amigos y enemigos, y habrá en ella tanta tribulación, que muchas veces llegará a ser asolada". Todo lo hemos visto cumplido a la letra, que luego que la Orden comenzó en la dicha ciudad, hubo en ella tanta revuelta y persecución, que es maravilla cómo pudo permanecer». Per le previsioni sulle future tribolazioni del suo Ordine attribuite a Francesco vd. M. Lodone, *La profezia di san Francesco. Autorità, autenticità e identità francescana tra XIV e XV secolo*, «Rivista di storia del cristianesimo», XVI (2019), pp. 359-374.

<sup>21</sup> Vd. G. Zarri, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi* [1977], in Ead., *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 51-85; Ead., *Le sante vive* [1980], *ibidem*, pp. 87-163.

<sup>22</sup> Data anche l'intensa religiosità di Isabella, su cui vd. L. Suárez Fernández, *Dimensiones religiosas en Isabel la Católica*, in *Isabel la Católica: la magnificencia de un reinado*, Madrid-Salamanca, Sociedad Estatal de conmemoraciones culturales – Junta de Castilla y León, 2004, pp. 49-62. Il rapporto tra carisma femminile e potere, d'altra parte, non si esaurì con la morte di Isabella (1504), come mostra ad es. il legame di María de Santo Domingo con il II Duca d'Alba Don Fadrique Álvarez de Toledo y Enríquez, e soprattutto con il re Ferdinando e il cardinal Cisneros: vd. J. Bilinkoff, *A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo*, «The Sixteenth Century Journal», XXIII (1992), pp. 21-34.

al proprio corpo<sup>23</sup>; sia nella particolare declinazione di quello che è stato definito il «progetto immacolista» di Beatriz de Silva, condiviso in parte e poi ampiamente ripasmato da Isabella. Ma quale fu il significato della devozione, da parte di Beatriz, per l'Immacolata Concezione di Maria? E che ruolo ebbe tale devozione nella rappresentazione e auto-rappresentazione pubblica di Isabella?

## 2. Sine macula. *Religione, politica e questione di genere.*

Nel dicembre del 1474 Isabella salì sul trono di Castiglia e León, succedendo al fratellastro Enrico IV. In precedenza, tuttavia, disapprovando il suo matrimonio con il futuro re di Aragona Ferdinando, Enrico l'aveva diseredata. Fu così che Isabella dovette affrontare, per cinque lunghi anni, una guerra di successione contro la figlia del fratellastro, Giovanna, detta *la Beltraneja* (per il sospetto che fosse figlia non di Enrico, ma della moglie di lui e di uno dei suoi uomini di fiducia, Beltrán de la Cueva). Si trattò di uno scontro non solo militare, ma anche ideologico e propagandistico, e Isabella risultò infine vincitrice da tutti i punti di vista. Particolarmente attenta alla propria immagine pubblica, la futura Regina Cattolica coltivò e favorì una rappresentazione di se stessa come redentrice del regno da anni di decadenza e corruzione<sup>24</sup>. Le figure messianiche a lei associate, nella letteratura propagandistica di quegli anni, furono diverse, ma tra queste spicca sicuramente quella della madre di Cristo. «Asy como nuestro Señor quiso en este mundo nasciese la gloriosa Señora nuestra, porque della procediese el universal Redentor del linaje humano, asy determinó, vos, Señora, nasciédeses para reformar é restaurar estos reynos é sacarlos de la tyránica governacion en que tan

<sup>23</sup> Vd. A. Muñoz Fernández, *El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina*, in *Pautas Históricas de Sociabilidad Femenina. Rituales y modelos de representación*, eds. M. Nash, M. J. de la Pascua Sánchez, G. Espigado, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999, pp. 71-89: 78 sgg.; M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *¿Mujeres divinas? Autoría femenina e identidad monástica en los orígenes de la Orden de la Inmaculada Concepción (1484-1526)*, «Miscelánea Comillas», LVIII (2000), pp. 117-153: 123-129.

<sup>24</sup> Vd. P. K. Liss, *Isabel the Queen: Life and Times* [1992], rev. ed., University Park, University of Pennsylvania Press, 2004, cap. IX (*Signs and Revelations: 1478*); B. F. Weissberger, *Isabel Rules: Constructing Queenship, Wielding Power*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2003, pp. 28 sgg.; C. Guardiola-Griffiths, *Legitimizing the Queen: Propaganda and Ideology in the Reign of Isabel I of Castile*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2011, pp. 45-68.

luenga mente han estado»<sup>25</sup>. Così scriveva il vecchio Diego de Valera in una lettera alla regina, in modo forse iperbolico ma certo non isolato.

In almeno un altro caso un'importante regina europea, che regnò direttamente e effettivamente sui propri sudditi (come Isabella in Castiglia e Léon, dove Ferdinando aveva il ruolo di sovrano consorte), fu associata in modo esplicito e ricorrente alla Madonna. A partire dagli anni '80 del Cinquecento, accantonata definitivamente ogni ipotesi di matrimonio, Elisabetta I d'Inghilterra volse infatti a suo vantaggio il motivo della propria verginità<sup>26</sup>. Anche se dalle sue nozze con Ferdinando nacquero cinque figli, lo stesso motivo fu utilizzato nella propaganda favorevole ad Isabella. Isabella era comparata alla Vergine in quanto destinata, come lei, a liberare il regno da ogni impurità. Tali impurità rimandavano anzitutto agli aspetti negativi che caratterizzavano la figura pubblica di Enrico IV, rappresentato come impotente e forse omosessuale, militarmente debole, incapace di portare a termine la *Reconquista* e troppo ben disposto nei confronti di ebrei e musulmani. Al contrario, la verginità immacolata di Maria, e quindi di Isabella, rimandava, più che alla verginità in quanto tale, all'idea di una purezza *sine macula*: la purezza innata della fede, contrapposta alla pericolosa, innata e immodificabile impurità di ebrei e musulmani – anche se convertiti – contro i quali furono presi provvedimenti che fecero epoca (al 1480 risale la già menzionata nascita dell'Inquisizione, al 1492 la conquista di Granada e l'espulsione degli ebrei). Fu così che un immaginario variegato e di per sé molto diffuso nell'arte e nella letteratura spagnole del Quattrocento<sup>27</sup> fu sviluppato in una direzione nuova e precisa. Isabella fu identificata con le diverse ma convergenti figure della Vergine immacolata: l'anti-Eva, capace di risanare l'errore della progeneratrice e schiacciare la testa del serpente tentatore; la madre del Salvatore; la donna vestita di sole di cui si legge nell'Apocalisse di Giovanni (12, 1), con la luna sotto i piedi e sul capo una corona di stelle. Questo campo metaforico mariano e immacolista informò di sé non solo la sfera della propaganda politica, ma anche quella delle rappresentazioni teologiche e sociali dei rapporti di genere, la cui impostazione allora tradizionale (che

<sup>25</sup> *Epístolas de Mosen Diego de Valera embiadas en diversos tiempos é á diversas personas*, publ. Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, Ginesta, 1878, n. XIII, p. 46.

<sup>26</sup> Vd. H. Hackett, *Virgin Mother, Maiden Queen: Elizabeth I and the Cult of the Virgin Mary*, New York, St. Martin's Press, 1995, pp. 108-110 e *passim*; C. Casanova, *Regine per caso. Donne al governo in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 123-134 (cui si rimanda anche per la bibliografia più recente).

<sup>27</sup> Vd. S. L. Stratton, *The Immaculate Conception in Spanish Art*, New York, Cambridge University Press, 1994, pp. 5-34; L. J. Twomey, *The Serpent and the Rose: The Immaculate Conception and Hispanic Poetry in the Late Medieval Period*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

prevedeva per la donna una posizione comunque subordinata) era messa a dura prova dall'esistenza di una sovrana libera e potente<sup>28</sup>.

La devozione di Isabella per l'Immacolata Concezione, ad ogni modo, non si limitava alla sfera più o meno astratta dell'ideologia. La regina fondò tre oratori dedicati all'Immacolata a Toledo, a Siviglia e a Guadalupe. L'oratorio di Guadalupe, affidato ai Geronimiti, fu istituito in seguito alla vittoria ottenuta nel 1476 a Toro contro i portoghesi. Ai Geronimiti di Guadalupe fu assegnata inoltre, dal 1477, una rendita annua di quattromila *maravedís* da impiegare per i solenni festeggiamenti del giorno dell'Immacolata<sup>29</sup>. Ma tra le varie prove della devozione di Isabella per quest'ultima – dalla pubblicazione, nel 1497, della *Vita Christi* di Isabel de Villena, che comincia con una lunga sezione sull'Immacolata Concezione, al favore accordato ad Ambrosio Montesino, il cui *Tratado del Santissimo Sacramento* celebrava la purezza originaria di Maria<sup>30</sup> – spicca soprattutto l'appoggio fornito a Beatriz de Silva e alle sue compagne. Quali furono le ragioni e il significato di tale appoggio?

È stato scritto che l'insistenza sull'Immacolata Concezione di Maria fu un elemento centrale di una sorta di 'teologia femminista' sviluppatasi nella Spagna del Rinascimento<sup>31</sup>. Per quanto l'aggettivo sia anacronistico, tale lettura coglie una parte di verità, nella misura in cui la dottrina immacolista ebbe per forza di cose delle conseguenze sul piano della rappresentazione dei rapporti di genere. Se non sappiamo sostanzialmente nulla delle concezioni teologiche di Beatriz de Silva, i paralleli, negli stessi anni, non mancano: basti pensare al ruolo attivo della Vergine, coredentrica del genere umano nell'opera di Isabel de Villena; o alla difesa della mediazione femminile nel rapporto col divino e all'importanza dell'Immacolata in Juana de la Cruz<sup>32</sup>. Ma l'idea di un corpo femminile

<sup>28</sup> Vd. E. A. Leffeldt, *Ruling Sexuality: The Political Legitimacy of Isabel of Castile*, «Renaissance Quarterly», LIII (2000), pp. 31-56; 49-52; Weissberger, *Isabel Rules*, pp. 121-124.

<sup>29</sup> Vd. Stratton, *The Immaculate Conception*, p. 9.

<sup>30</sup> Vd. L. J. Twomey, *The Fabric of Marian Devotion in Isabel de Villena's Vita Christi*, Woodbridge, Tamesis, 2013, pp. 42-62; Ead., *The Sacred Space of the Virgin Mary in Hispanic Literature from Gonzalo de Berceo to Ambrosio Montesino*, Woodbridge, Tamesis, 2019, pp. 327-376.

<sup>31</sup> Vd. M<sup>a</sup> M. Graña Cid, *La Inmaculada Concepción de María y la teología feminista hispana en el Renacimiento*, «Verdad y Vida», LXIII (2005), pp. 113-126.

<sup>32</sup> Vd. Ead., *Mariología, reginalidad y poder en Isabel de Villena. Una teoría política femenina del siglo XV*, «Mirabilia», XXII (2016), pp. 96-127; J. Gómez López, *El "Conorte" de sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María*, «Hispania sacra», XXXVI (1984), pp. 601-627; R. Sanmartín Bastida, *Un episodio en la vida de Juana de la Cruz: sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI*, «Edad de oro», XXXVIII (2019), pp. 55-74; 63-65. Per un quadro complessivo sulla

come corpo divino, libero dal peccato, era qualcosa di condiviso solo in parte dai teologi dell'epoca, che sottolineavano o sottointendevano piuttosto l'esclusività ed eccezionalità della condizione della Vergine rispetto all'imperfezione del genere femminile. Del resto, passando dal piano delle idee a quello della pratica, il progetto immacolista di Beatriz riuscì, è vero, a costruire un certo spazio di autonomia femminile, scegliendo una liturgia e un abito propri, e ottenendo una relativa autonomia giurisdizionale attraverso la scelta di osservare la regola cistercense e di attenersi all'obbedienza vescovile<sup>33</sup>. Si trattava, però, di uno spazio di autonomia fragile e provvisorio. Lo mostra l'istituzionalizzazione di tale esperienza e la sua successiva annessione, per volere di Isabella stessa, alla giurisdizione e direzione spirituale dei frati minori osservanti.

### 3. *Dal carisma femminile all'istituzione maschile.*

L'unificazione delle corone di Castiglia e di Aragona attraverso il matrimonio di Isabella e Ferdinando avvenne in un clima generale di fermento religioso e di attese di rinnovamento. L'idea del rinnovamento dopo un'età di decadenza anche spirituale (come era dipinta l'età di Enrico IV) rappresentava uno strumento propagandistico importante nelle mani di Isabella e dei suoi consiglieri. La restaurazione dell'ordine e la rivendicazione della legittimità del regno di Isabella andavano infatti di pari passo. Abbiamo già richiamato alcuni aspetti di tale programma di rinnovamento/restaurazione: la nascita dell'Inquisizione, la persecuzione dei *conversos*, la conquista di Granada. Quest'ultima coincise, nel 1492, con l'inizio della riforma del clero promossa dai sovrani cattolici. Una riforma centralizzata, portata avanti grazie all'appoggio del papato – allora in mano al valenzano Alessandro VI, che con i brevi *Exposuerunt nobis* e *Quanta in Dei Ecclesia* del marzo e del luglio 1493 autorizzava i membri del clero scelti dalla corona a promuovere la riforma – e grazie, in particolare, all'azione delle correnti osservanti presenti allora nei principali Ordini regolari.

Per quanto riguarda la vita religiosa femminile, la clausura divenne il modello dominante da imporre e applicare nel modo più stretto, ma i riformatori – e il principale tra essi, il francescano e futuro cardinale Francisco Jiménez de Cisneros – si mostrarono sorprendentemente aperti nei con-

presenza dell'Immacolata nelle scrittrici spagnole del Rinascimento vd. R. Hernández, *Immaculate Conceptions: The Power of the Religious Imagination in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, 2019, pp. 152-204.

<sup>33</sup> Vd. Graña Cid, *Beatriz de Silva*, pp. 28-33.

fronti di forme di vita miste, di terziarie che vivevano fuori dal chiostro e di donne carismatiche o visionarie<sup>34</sup>. Dopo la morte di Cisneros (1517), questa situazione relativamente fluida sarebbe mutata rapidamente, ma tra gli ultimi anni del Quattrocento e i primi del Cinquecento non mancarono esempi di azione e voce femminile di riforma non facilmente inquadrabili dal punto di vista istituzionale. I casi più noti sono quelli delle due terziarie Juana de la Cruz e María de Santo Domingo: la prima, seppure incolta, rivendicò la natura soprannaturale della propria esperienza estatica, e fu la prima badessa del *beaterio* di Santa María de la Cruz de Cubas (trasformato nel 1509 in monastero di clarisse); la seconda, detta la *Beata de Piedrabita*, promosse all'interno dell'Ordine domenicano un'azione di riforma che godeva dell'appoggio di Cisneros, ma incontrò l'opposizione delle gerarchie stesse dell'Ordine e del Generale Tommaso de Vio, il Caetano, per cui non era accettabile un'iniziativa riformatrice promossa da una donna<sup>35</sup>.

Juana de la Cruz fu forse influenzata dal modello di Angela da Foligno, mentre María de Santo Domingo si richiamò esplicitamente all'impegno di Caterina da Siena per la riforma della Chiesa del suo tempo, a partire dai vertici<sup>36</sup>. È più difficile individuare un modello per Beatriz de Silva, che a quanto ne sappiamo non intese riformare niente al di fuori di sé e delle proprie compagne, né rivendicò in qualche modo il carattere soprannaturale del suo carisma, divulgando direttamente o indirettamente le proprie visioni (che ci sono note solo attraverso fonti scritte diversi anni dopo la sua morte). Beatriz apparteneva, del resto, a una generazione diversa rispetto a Juana e a María, più giovani di lei di oltre mezzo secolo (Juana nacque

<sup>34</sup> Vd. E. A. Leffeldt, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 137-174; e, per una panoramica più recente, R. E. Surtz, *La Bibbia nelle visionarie dell'epoca di Cisneros*, in *Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica (secoli XVI-XVII)*, a cura di M. L. Giordano – A. Valerio, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2014, pp. 71-82.

<sup>35</sup> Su Juana e María vd. E. T. Howe, *Cisneros and the Translation of Women's Spirituality*, in *The Vernacular Spirit. Essays on Medieval Religious Literature*, ed. by R. Blumenfeld-Kosinski – D. Robertson – N. Warren, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 283-295; Leffeldt, *Religious Women*, pp. 164-173; R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012; e, in questo volume, i contributi di M. Morrás e di R. Sanmartín Bastida. Rispetto al caso di María, un altro esempio coevo – e sempre interno all'Ordine domenicano – di scontri tra iniziativa riformatrice femminile e controllo maschile è studiato da T. Herzig, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento* [2008], trad. it. di A. Malena – M. Scarfone, prefazione di G. Zari, Roma, Carocci, 2014.

<sup>36</sup> Vd. R. Sanmartín Bastida, *La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena*, «Ciencia Tomista», CXL (2013), pp. 141-159.

intorno al 1481, María intorno al 1485), e morì prima che cominciasse a definirsi il progetto riformatore di Isabella e di Cisneros. Fu semmai la sua sfuggente e appartata eredità spirituale – negli anni immediatamente successivi alla morte di lei, nel 1491 – ad essere inserita in tale progetto riformatore, subendo una metamorfosi sostanziale.

Il percorso che portò dal monastero della Concepción de la Santísima Virgen María di Toledo, riconosciuto nel 1489 da Innocenzo VIII, alla nascita formale dell'Ordine concezionista – con l'approvazione della *Regola* (1511), e delle *Costituzioni* (1512-1514) – può essere riassunto in tre momenti: l'annessione all'Ordine francescano, la ribellione o negoziazione da parte delle monache, l'espansione della congregazione attraverso la fondazione di nuovi monasteri.

Il primo passo in tale direzione avvenne nell'agosto del 1494, con l'emanazione della bolla *Ex supernae providentia* da parte di Alessandro VI, che sostituiva per le monache della Concepción di Toledo la regola cistercense con quella di Santa Chiara, e le poneva sotto la direzione spirituale e giuridica dei frati minori osservanti. Il provvedimento si inseriva in una più vasta strategia riformatrice della corona, che accompagnava la promozione di nuove fondazioni alla trasformazione di *beaterios* o case di terziarie già esistenti in monasteri di clarisse osservanti, nei quali era previsto un rispetto particolarmente rigoroso della clausura<sup>37</sup>. Pochi anni prima, nel 1484, proprio a Toledo, il beaterio fondato da María Suárez detta *la pobre* fu trasformato in un monastero di clarisse osservanti, e altri casi pressoché coevi si verificarono a Belalcázar (1483) e a Córdoba (1489-1491)<sup>38</sup>. Questo processo accelerò a partire dal 1492, quando Cisneros divenne confessore di Isabella e ottenne dal papa, l'anno successivo, il permesso di nominare visitatori addetti alla riforma dei monasteri e dotati di larghi poteri (come quello di sostituire la badessa, se refrattaria alle loro direttive). Nella provincia francescana di Castiglia l'incarico fu affidato a frate Juan de Tolosa. Uno dei primi provvedimenti del francescano, nel 1494, fu quello di accorpate le compagne e discepole di Beatriz con le benedettine del vicino monastero di San Pedro de las Dueñas. La piccola comunità della Concepción fu così fusa in un istituto più grande, secondo una strategia centralizzatrice che avrebbe favorito

<sup>37</sup> Vd. B. Roest, *Order and Disorder. The Poor Clares between Foundation and Reform*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 203-208.

<sup>38</sup> Un inquadramento generale in A. Muñoz Fernández, *Las clarisas en Castilla la Nueva. Apuntes para un modelo de implantación regional de las órdenes femeninas franciscanas (1250-1600)*, in *Las clarisas en España y Portugal*, a cargo de J. Martí Mayor – M<sup>a</sup> M. Graña Cid, II/1, Madrid 1994, pp. 455-472. Su María Suárez vd., in questo volume, il contributo di M. Guida.

il controllo delle monache e ridotto i loro margini di autonomia. Dopo aver trascorso appena un anno a San Pedro, tuttavia, la nipote di Beatriz, Felipa de Silva, decise di fare ritorno insieme alle consorelle all'antico monastero della Concepción, senza il permesso dei superiori. A questo atto di insubordinazione seguì una fase abbastanza confusa, durante la quale Cisneros pensò forse di eliminare la neonata congregazione<sup>39</sup>. In ogni caso, se le prime compagne di Beatriz non esitarono davanti alla lotta aperta contro le ingerenze dei minori osservanti, la seconda generazione, che non aveva avuto contatti diretti con la santa viva portoghese, optò invece per la negoziazione.

La prima espansione dell'Ordine – che nel 1527 arrivò a contare 46 monasteri, e alla fine del XVI secolo oltre 100<sup>40</sup> – fu l'esito di tale negoziazione. Una negoziazione non priva di contrasti, come nel caso della fondazione del monastero di Madrid da parte della dotta Beatriz Galindo, detta *la Latina*, che nel 1504 scelse di porre il nuovo istituto sotto la guida dei geronimiti, scontrandosi per questo con i francescani madrileni<sup>41</sup>. Nel 1507 fu la volta del monastero di Cuenca, frutto dell'accordo tra Álvaro Pérez de Montemayor, canonico della cattedrale di Toledo, e Juan de Tolosa. Ma fu di nuovo una donna all'origine delle coeve fondazioni di Torrijos e Maqueda: Teresa Enríquez, detta *la loca del Sacramento*, che dopo la morte del marito (il potente *Contador mayor* Gutierre de Cárdenas) decise di contraddire le direttive contenute nel testamento di lui, che prevedevano la fondazione di un convento di clarisse ad Almería, optando per l'ancora fluida congregazione concezionista<sup>42</sup>.

Agli stessi anni risalgono le prime fonti scritte interne alla congregazione, in particolare i registri delle vocazioni e la stampa, nel 1508, per iniziativa della stessa Teresa Enríquez, del breviario composto da Ambrosio de Montesino<sup>43</sup>. Si trattava dell'ultimo passo precedente la definitiva istituzionalizzazione delle concezioniste, divenute un Ordine a tutti gli effetti con la stesura di una Regola propria, esemplata su quella di Santa Chiara ma con alcune peculiarità riguardanti la liturgia dell'Imma-

<sup>39</sup> Vd. Graña Cid, *Beatriz de Silva*, pp. 39-41.

<sup>40</sup> Vd. Roest, *Order and Disorder*, p. 208.

<sup>41</sup> Vd. C. Segura Graño, *Beatriz Galindo. Ejemplo de humanista laica*, «Miscelánea Comillas», LXIX (2011), pp. 293-304; M. del P. Rábade Obradó, *Construcción y deconstrucción de un personaje: Beatriz Galindo frente a su mito*, «Cahiers d'études hispaniques médiévales», XXXIX (2016), pp. 165-182: 180-181.

<sup>42</sup> Vd. N. N. Silleras-Fernández, *Mystical Traditions Are Political: The Life and Afterlife of Teresa Enríquez*, «English Language Notes», LVI (2018), pp. 223-229.

<sup>43</sup> Omaechevarría, *Orígenes de la Concepción de Toledo*, p. 165.

colata, gli obblighi delle preghiere e l'abito bianco e azzurro<sup>44</sup>. La Regola fu approvata da Giulio II con la bolla *Ad statum prosperum* (17 settembre 1511), e fu accompagnata negli anni immediatamente successivi da una serie di *Constituciones*. Redatte in spagnolo da Francisco de Quiñones, queste appaiono piuttosto simili a quelle adottate dalle Colettine, in Francia, nel 1434, con qualche differenza in materia di liturgia e formazione spirituale e soprattutto con un'enfasi anche maggiore sulla clausura<sup>45</sup>. L'*iter* di istituzionalizzazione e cristallizzazione dell'esperienza originaria di Beatriz de Silva e delle sue compagne in un Ordine a tutti gli effetti fu concluso – dal momento che ogni Ordine ha bisogno di narrare la propria fondazione<sup>46</sup> – con la *Vida* della fondatrice, della quale restano come si è detto due redazioni, databili intorno al 1517 e al 1526.

In questa fase il motivo dell'Immacolata Concezione fu declinato non nel senso della libertà e divinizzazione del corpo femminile, come era stato forse al tempo dei primi incontri tra la regina Isabella e la santa viva portoghese, ma nel quadro di una lettura maschile della figura della Madonna come eccezionale e perfetto esempio di umiltà. La storia di Beatriz de Silva, dei suoi legami con Isabella di Castiglia e dell'istituzionalizzazione della sua esperienza religiosa in un Ordine intitolato all'Immacolata Concezione di Maria è un esempio del rapporto complesso tra realtà politiche e sociali e rappresentazioni teologiche. Nell'abbondante bibliografia dedicata al dogma dell'Immacolata e alla sua storia questo rapporto è stato messo a fuoco solo in parte (il caso delle polemiche seicentesche citate in apertura è una felice eccezione). Si tratta tuttavia di un aspetto decisivo, dal momento che l'idea di una perfezione *sine macula* poté rappresentare, e rappresentò di fatto, la chiave di volta simbolica di costruzioni culturali molto diverse, volte ora a valorizzare il ruolo della donna nella mediazione con il divino, e ora, per paradosso, a ridimensionarlo; ora a giustificare l'espulsione del diverso e dell'«impuro» (ebreo, musulmano o eretico), e ora a legittimarne l'esistenza rovesciando l'impurità in purezza, come era stata intenzione dei *moriscos* che forgiarono i *plomos* del Sacromonte, o come fu forse il caso, nel Nuovo Mondo, dei *conversos* legati al santuario di Guadalupe<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 123-145.

<sup>45</sup> Vd. J. Meseguer Fernández, *Primeras constituciones de las franciscanas concepcionistas*, «Archivo Ibero-Americano», XXV (1965), pp. 361-389: 372-383.

<sup>46</sup> Vd. C. Caby, *Fondation et naissance des ordres religieux: Remarques pour une étude comparée des ordres religieux au Moyen Âge*, in *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, hrsg. G. Melville – A. Müller, Berlin, LIT Verlag, 2007, pp. 115-137: 116-121 in particolare.

<sup>47</sup> Vd. M.-T. Hernández, *The Virgin of Guadalupe and the Conversos: Uncovering Hidden Influences from Spain to Mexico*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2014.