

Le canonizzazioni dei santi spagnoli nella Roma barocca

Miguel Gotor
Università di Torino

1. Le ragioni del successo spagnolo

Il 22 settembre 1591 in una memoria diplomatica su “los negocios que quedan pendientes hoy” in Roma si leggeva, alla voce canonizzazione, che Filippo II aveva ordinato di favorire i processi dei francescani Giacomo della Marca e Nicolás Factor, del domenicano Luis Beltrán e del benedettino Juan de Sahagún, patrocinati rispettivamente dal Regno di Napoli e dalle città di Valencia e Salamanca. Si precisava che l’auditore di Rota Francisco Peña conosceva lo stato di avanzamento di tali cause e bisognava riferirsi a lui per favorirne il felice esito.¹

Il documento è interessante per almeno tre ragioni: anzitutto, la sua natura burocratica e il tono consuetudinario rivelano come alla fine del Cinquecento il negozio delle canonizzazioni fosse trattato alla stregua di qualsiasi altro affare politico, diplomatico e amministrativo che impegnava le relazioni tra la corte di Madrid e quella di Roma. In secondo luogo, ha il merito di registrare, a quell’altezza cronologica, quali fossero le aspettative della monarchia spagnola in questo campo e permette di constatare che i programmi di Filippo II saranno in gran parte disattesi nei decenni successivi. Infine, mostra l’importanza del controllo delle procedure giuridiche e in particolare dell’auditorato di Rota nel determinare il buon risultato di una causa di canonizzazione.

Come è noto, il Seicento è considerato il secolo dei “santi spagnoli” che furono in effetti la stragrande maggioranza rispetto a quelli italiani e francesi: su ventisei canonizzati, quindici, ossia quasi il 60 %, sono iberici, nove italiani e soltanto due d’oltralpe. Anche i rapporti con il numero di beatificati non cambiano: su ottanta beati, ventidue sono spagnoli e dodici italiani.²

¹ Biblioteca Nacional de Madrid (da ora in poi BNM), ms. 38329, f. 156r.

² Traggio questi e i seguenti dati da G. Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Città del Vaticano 2001, pp. 6-7. Per un quadro generale sulla storia della santità moderna si veda S. Ditchfield, *Il mondo della Riforma e della Controriforma*, in *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, pp. 261-329 con bibliografia aggiornata. In particolare, per le cause di canonizzazione spagnole, si veda Th. J. Dandeleit, “Celestiali eroi” e lo “splendor d’Iberia”. *La canonizzazione dei santi spagnoli a Roma in età moderna*, in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni, strategie di età moderna*, a cura di G. Fiume, Venezia 2000, pp. 183-198 e J.-R. Armogathe, *La fábrica de los santos: causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)*, in *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, a cura di M. Vitse, Madrid 2005, pp. 149-168.

A dimostrazione dell'eccezionalità di questi dati seicenteschi è sufficiente considerare che, se esaminiamo l'intera storia delle canonizzazioni dal XII secolo alla fine degli anni sessanta del XX, su un totale di 365 santi, 118 sono italiani, sessantotto francesi e soltanto trentanove spagnoli, di cui appena cinque canonizzati prima del 1588, quando venne istituita la Congregazione dei Riti. La santità iberica appare quindi un fenomeno prevalentemente moderno e sul lungo periodo meno dominante di quanto si potrebbe pensare. Se consideriamo anche il riconoscimento dei culti particolari dei beati i rapporti di forza tra le diverse culture religiose di impronta cattolica non si modificano: abbiamo 626 italiani, 576 francesi, 243 inglesi (evidentemente concentrati prima della riforma anglicana) e, al quarto posto, ben distanziati, 158 spagnoli. Da questi dati generali emerge, dopo l'ovvia prevalenza italiana, la netta preponderanza delle canonizzazioni e delle beatificazioni francesi su quelle spagnole, il che indirettamente non fa che esaltare maggiormente la straordinarietà del Seicento, caratterizzato invece da un assoluto predominio iberico rispetto sia all'Italia, che alla Francia.

Le ragioni di questo successo della Spagna in età barocca sono essenzialmente tre. Anzitutto, esso parrebbe una diretta conseguenza del suo predominio imperiale in ambito politico tra Cinque e Seicento. Tuttavia, è opportuno non trascurare l'impulso offerto dal parallelo processo di ristrutturazione delle chiese territoriali in Spagna e nella penisola italiana che reagirono alla frattura protestante attraverso la ridefinizione di un'identità confessionale forte che rivendicava il proprio prestigio anche tramite le canonizzazioni. Tale identità controriformistica non si strutturò più secondo criteri di carattere esclusivamente universalistico, ma in base a principi particolari assecondando la vitalità di una serie di corpi intermedi e compositi sia a livello civile (municipalità, singoli regni, parlamenti), sia a quello ecclesiastico (clero diocesano e soprattutto ordini religiosi). Questi cominciarono a regolare i propri rapporti interni ispirandosi alla nuova dottrina della ragion di Stato, vale a dire dei servizi che la religione poteva fornire alla conservazione e alla stabilità del potere politico e il potere politico al rafforzamento del cattolicesimo, un accordo di cui il culto dei santi sembra costituire il prodotto devozionale più esemplare e originale.³ La pluralità dei soggetti politici, istituzionali e amministrativi coinvolti favorì una virtuosa concorrenza capace di raccogliere e di organizzare a livello religioso e propagandistico una vigorosa spinta devozionale proveniente dal basso che altrimenti sarebbe andata dispersa. La rivalità fra i differenti regni che componevano la monarchia spagnola non favorì solo il dinamismo agiografico, ma fu anche l'occasione di accese dispute municipalistiche, come quella che vide protagonista Teresa d'Avila, la quale venne nominata nel 1627 patrona della Castiglia, ma perse il titolo due anni dopo per lasciare questo onore al solo Santiago de Compostela.⁴

In secondo luogo, la Spagna –praticamente assente dalla storia delle canonizzazioni medievali, se escludiamo il prestigioso quanto speciale caso di san Domingo Guzmán– sembrò animata dalla volontà di recuperare il tempo perduto. Riuscì così ad approfittare della mancata concorrenza del

³ Mi sia consentito rinviare al mio *I beati del papa. Inquisizione, santità e obbedienza in età moderna*, Firenze 2002, pp. 16-23, 242.

⁴ Cfr. F. López Estrada, *Cobetes para Teresa: la relación de 1627 sobre las fiestas de Madrid por el patronato de España de Santa Teresa de Jesús y la polémica sobre el mismo*, in *Congreso Internacional Teresiano*, a cura di T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. González de Cardenal, vol. II, Salamanca 1983, pp. 637-681.

tradizionale rivale francese, la cui identità confessionale restò in bilico almeno fino al 1685, della perdita traumatica di potenti bacini agiografici come la Germania e l'Inghilterra e soprattutto del deciso investimento che la Santa Sede tornò a fare sulle canonizzazioni, dopo l'interruzione del primo Cinquecento, un impegno che riportò la Chiesa ai numeri e ai fasti del XII secolo.⁵

In terzo luogo, il successo iberico si spiega con la capacità della Spagna di controllare meglio di altri le nuove procedure giuridiche in materia di santità in un periodo di mutazione delle pratiche tradizionali con la nascita della Congregazione dei Riti nel 1588 e la definizione dell'istituto della beatificazione all'inizio del Seicento.⁶ Per comprendere il ruolo svolto dalla monarchia cattolica basti pensare che il neologismo beatificazione fu usato per la prima volta il 7 ottobre 1585 da Filippo II in una lettera all'ambasciatore Enrique de Guzmán, conte d'Olivares, a proposito del domenicano Luis Beltrán, di cui il sovrano auspicava il riconoscimento del culto almeno a livello locale.⁷ A conferma di come la Spagna favorì questo nuovo istituto intermedio, che venne accettato dai pontefici per soddisfare e al tempo stesso contenere il gran numero di richieste di canonizzazioni provenienti dalle periferie. In effetti, da un certo momento in poi, la difficoltà maggiore, come notò Pedro de Ribadeneyra per la causa di Ignacio de Loyola nel 1609, fu quella di far sopravvivere il proprio negozio rispetto a quello altrui, in una fase in cui presso la Congregazione dei Riti giacevano una dozzina di cause aperte ciascuna con le dovute richieste di principi, ordini religiosi e comunità, un affollamento che aveva lasciato Clemente VIII perplesso «por las muchas canonizaxiones que se le pedian».⁸ A onor del vero, questa perplessità nascondeva la probabile volontà di resistere agli eccessi della pressione iberica come rivela il tono sarcastico con cui il papa chiese al duca di Sessa, che perorava nel 1599 l'apertura di una nuova causa in onore di Isidro Labrador, se per caso gli spagnoli avessero voluto «tutti li santi di Spagna [...] canonizzare».⁹

In particolare i massimi sforzi si concentrarono sull'auditorato di Rota che fino al 1630, ossia nei decenni decisivi per avviare o concludere le cause di santità del secolo, ebbe un ruolo fondamentale rimanendo saldamente in mano al re cattolico che contava su due seggi, quello di Aragona e di Castiglia e controllava anche quello spettante al ducato di Milano.¹⁰ Infatti, il decano del tribunale, insieme con i due auditori più anziani, aveva il compito di rivedere tutti i processi, di esaminare la congruità giuridica delle prove raccolte in materia di vita e miracoli dell'aspirante santo, di presentare con un'apposita relazione gli incartamenti alla Congregazione dei Riti per la decisione dei cardinali, di concedere le lettere remissoriali che consentivano l'apertura della fase

⁵ C. Renoux, *Canonizzazione e santità femminile in età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali 16. Roma. La città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Torino 2000, pp. 732-738.

⁶ Per questo aspetto rimando al mio *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Roma-Bari 2004, pp. 30-78.

⁷ La missiva è citata da F. Veraja, *La beatificazione. Storia problemi prospettive*, Roma 1983, pp. 47-48: «ageretur interim pro eiusdem beatificatione».

⁸ P. de Ribadeneyra, *Relación de lo que ha sucedido en el negocio de la canonización del bienaventurado P. Ignacio de Loyola [...]*, Madrid 1609, pp. 16v-17r.

⁹ Cito da M. J. Del Río Barredo, «Literatura y ritual en la creación de una identidad urbana: Isidro patrón de Madrid», *Edad de Oro*, XVII, 1998, pp. 155-156.

¹⁰ Su questa magistratura si veda A. Gnavi, «Carriere e curia romana: l'auditorato di Rota (1472-1870)», *Mélanges de l'École française de Rome*, CVI, 1994, pp. 161-202 e per la Spagna in particolare J. Ruiz, «Auditores españoles en la Rota romana», *Revista española de derecho canónico*, II, 1948, pp. 767-781.

apostolica del processo e soprattutto di stabilire le priorità di una causa rispetto a un'altra. Un fatto questo decisivo per determinare il successo iberico seicentesco perché evidentemente un auditore spagnolo tendeva a favorire le cause dipendenti dal re di Spagna, quando concernevano "vassallos suyos", come ad esempio, nel caso di Carlo Borromeo, il cui caso era equiparato a quello del catalano Raimundo de Peñafort.¹¹

Gli auditori di Rota si trasformarono in autentici professionisti della santità, in veri e propri fabbricatori di santi e agenti ufficiosi del re di Spagna a Roma, quasi una diplomazia parallela impegnata in questa delicata materia. L'istituzione celebrò l'apogeo della sua influenza ottenendo nel 1601 la canonizzazione del domenicano Raimundo de Peñafort, insigne giurista e il più celebre auditore di Rota del regno di Aragona nel XIII secolo.¹² Del resto, gli auditori godevano di un notevole prestigio sociale a livello personale dal momento che erano blanditi con regalie e favori dai vari procuratori delle cause, i quali speravano in questo modo di vedere il proprio negozio sopravanzare quello altrui. Fra i diversi auditori che si succedettero si ricorda l'aragonese Cristóbal Robuster Senmanat, attivo fino al 1587, quando fu promosso vescovo di Orihuela, che intervenne nella prima causa di canonizzazione di uno spagnolo nell'evo moderno, quella in onore del francescano Diego d'Alcalà. Si distinse per impegno anche Alfonso Manzanedo de Quiñones, auditore per la corona di Castiglia fino al 1627, ricompensato per i servizi resi a Filippo III nel 1622 con il titolo vescovile. Egli fu attivo nelle cause di Maria Maddalena de' Pazzi, Ignacio de Loyola, Isidro Labrador, Pascual Baylón, Tomás de Villanueva, Nicolás Factor, Isabel de Portugal e Teresa d'Avila, di cui venne pubblicato nel 1647 un compendio agiografico basato sui manoscritti da lui posseduti.¹³ Ma la figura più interessante tra questi agenti spagnoli a Roma fu certamente l'aragonese Francisco Peña, auditore decano dal 1601 fino al 1612 nelle principali cause di canonizzazione del tempo: quelle di Giacinto Odrowaz, Raimundo de Peñafort, Carlo Borromeo, Francesca Romana e Filippo Neri.¹⁴ Il prelado era legato a doppio filo agli interessi spagnoli in curia e, oltre a essere conosciuto come autore e glossatore di manuali inquisitoriali,¹⁵ scrisse le agiografie di Diego d'Alcalà nel 1589, di Raimundo da Peñafort nel 1600 e di Carlo Borromeo nel 1610, desunte dai processi di canonizzazione. Partecipe dello spirito antiquario e collezionistico del proprio tempo, Peña amava raccogliere i disegni dei santi martiri scoperti nel corso dell'esplorazione della Roma sotterranea e catacombale dal domenicano spagnolo Alfonso Chacón.¹⁶ Era pure un attivo procacciatore di reliquie moderne per soddisfare il gusto collezionistico e catalogatorio del re di Spagna che le accumulava in un apposita raccolta all'Escorial. Reliquie, teneva a precisare, "sacadas con mis manos de los venerables lugares" frequentati da Francesca Romana, non del corpo ancora

¹¹ Archivo General de Simancas (da ora in poi AGS), Estado, leg. 991, doc. n.n. (lettera del conte di Castro al re di Spagna del 7 dicembre 1609).

¹² G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., pp. 42-48.

¹³ A. Manzanedo de Quiñones *Compendio della vita della serafica vergine S. Teresa di Gesù [...] nuovamente raccolta da' manoscritti [...] per opera del signor Filippo Lopezio*, Roma 1647, su cui si veda M. T. Rossi, "Presencia de Santa Teresa y de la Reforma carmelitana en la biblioteca Barberini (siglo XVII)", *Revista de filologia romanica*, III, 1985, pp. 262-263.

¹⁴ Su questa figura cfr. P. Godman, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 90-99 e per il suo impegno nel culto dei santi il mio *I beati del papa* cit., ad indicem.

¹⁵ Per questo aspetto A. Borromeo, "A proposito del «Directorium Inquisitorum» di Nicolás Eymereich e delle sue edizioni cinquecentesche", *Critica storica*, XX, 1983, pp. 499-547: 508-516.

¹⁶ I codici sono conservati presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5407-5409.

sepolto, ma del cilicio e di una sua camicetta.¹⁷ Le reliquie, con il loro valore di scambio e l'etica del dono sottesa, potevano servire al cardinale Federico Borromeo per ringraziare il governatore di Milano e lo stesso Peña dell'impegno profuso dalla corona spagnola nella canonizzazione di san Carlo.¹⁸ L'auditor di Rota, che sperò tutta la vita di ottenere un vescovado in cambio dei servizi resi al re cattolico¹⁹ fu anche un attivo consultore della Congregazione del Sant'Uffizio, sicché il suo profilo biografico e intellettuale esemplifica bene il livello di integrazione istituzionale e culturale ormai raggiunto tra l'auditorato di Rota, la Congregazione dei Riti e l'Inquisizione romana. Come vedremo, i carteggi che accompagnavano l'itinerario di un negozio complesso quale il processo di canonizzazione sottolineano a ogni passo la centralità del ruolo dell'auditor di Rota e il potere informale e micropolitico riconosciuto a questa figura istituzionale in anni fondamentali per la costruzione del monumento agiografico iberico.

Proprio in virtù dell'influenza del tribunale rotale, il re cattolico non ebbe mai la necessità di avere dei porporati spagnoli nella Congregazione dei Riti, a parte il cardinale decano del dicastero Íñigo d'Ávalos, attivo, ma solo formalmente, dal 1596 al 1601. Del resto, i giochi processuali decisivi si facevano fuori di lì, con gli auditori decani della Rota, e alla Spagna era sufficiente poter contare sul sostegno di cardinali di sicura fedeltà come Ascanio Colonna, Odoardo Farnese, Ludovico de Torres e Giangarsia Millini per avere garantito il successo delle cause patrocinata. Ad esempio, nella causa di Ignacio la regina di Spagna scrisse all'ambasciatore duca di Sessa ordinandogli di intervenire presso i cardinali Alfonso Gesualdo, Pietro Aldobrandini, Cesare Baronio, Federico Borromeo, Francesco Maria Tarugi, Alessandro de' Medici e Agostino Valier in favore del gesuita e il re sin dal 1597 aveva scritto al papa e ai cardinali spagnoli Pedro Deza, Francisco de Avila e Fernando Niño de Guevara, dando così vita a una strategia di pressione trasversale che riguardava non solo i porporati iberici, ma anche quelli italiani.²⁰

Accanto agli auditori di Rota funzionava assai bene anche il rapporto con gli ambasciatori presso la Santa Sede che avevano il compito di presentare le lettere postulatorie del loro sovrano, trovare le giuste entrate nella curia cardinalizia per favorire l'avanzamento della causa nella Congregazione dei Riti e persino intervenire in favore di un aspirante santo. Ciò avvenne, ad

¹⁷ Lettera di Francisco Peña al re di Spagna, Roma, 22 luglio 1608, in AGS, Estado, leg. 989, doc. n.n. La lista delle reliquie conservate da Filippo II, con "144 teste e 12 corpi interi", si trova in J. M. Del Estal, "Felipe II y su archivo hagiográfico de El Escorial", *Hispania sacra*, XXIII, 1970, p. 235, ma si veda anche J. L. Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Baroco*, Madrid 1990, pp. 34-38. Sul culto delle reliquie rinvio a L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie fra antichità e medioevo*, Roma 2002 e sul fenomeno dei cercatori di reliquie, i cosiddetti "corpisantari", cfr. G. Signorotto, "Cercatori di reliquie", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, III, 1985, pp. 383-418.

¹⁸ Biblioteca Ambrosiana di Milano (da ora in poi BAM), G 202 inf., f. 76r (Marco Aurelio Grattarola al cardinale Federico Borromeo, 12 dicembre 1609).

¹⁹ Filippo II aveva dato istruzione ai suoi ambasciatori «de guiarse en todo por su consejo» (A. Borromeo, "A proposito del «Directorium Inquisitorum»" cit., p. 511 nota 33). Si veda anche la *Relación de la opinion que en general se tiene en Italia de las cosas de su Maestad i particularmente de lo que se entiende del Papa*, in cui si dice a proposito di «Mons. Penia auditor de Rota de la Corona de Aragon persona muy docta y de gran reputacion de buon juez à acudido muy bien a las cosas que se le encargan del servicio de Su Maestad; asele suplicado quel le haga alguna merced de alguna pension porque pasa mucha necessitat y que es digno de proverle de una iglesia en Espana, no se ha resuelto hasta aora Su Majestad», in Real Academia de la Historia di Madrid, Colección Salazar y Castro, K-7 ms. 38332, f. 189r.

²⁰ Le lettere sono indicate in P. de Ribadeneyra, *Relación de lo que ha sucedido en el negocio de la canonización del bienaventurado P. Ignacio de Loyola* cit., pp. 3r, 5v e 21v.

esempio, negli anni venti del Seicento col domenicano Paolo di Santa Maria († 1598), la cui causa era stata respinta dalla Congregazione dei Riti per un vizio di forma in quanto il suo processo diocesano era stato aperto senza il decreto prescritto.²¹ L'ambasciatore spagnolo e i suoi congiunti potevano anche svolgere un ruolo di rilievo nella promozione di una particolare devozione come fece la moglie del duca di Sessa, nell'estate del 1599, in favore del culto di Ignacio de Loyola. La nobildonna, alla vigilia della richiesta della concessione delle lettere remissoriali alla Congregazione dei Riti, si recò presso la Chiesa del Gesù, ove i cardinali Cesare Baronio e Roberto Bellarmino, con una serie di azioni concertate che avevano coinvolto gli studenti del Collegio romano, stavano alimentando il culto di Ignacio intorno al suo sepolcro. Il cardinale Baronio in particolare aveva attaccato degli ex voto sulla tomba e un quadro del fondatore dei gesuiti sfidando così le restrinzioni volute dal preposito della Compagnia di Gesù Claudio Acquaviva. La duchessa di Sessa approfittò dell'occasione per donare tre candelieri "et non parve conveniente né a me né a nessuno di questi Padri che si facesse resistenza ad un tal personaggio" e per l'anno seguente promise di sfidare anche lei l'autorità dell'Acquaviva celebrando degnamente una festa in onore di Ignacio.²²

Un altro ruolo fondamentale era quello del procuratore di una causa di canonizzazione: si trattava in genere di un sacerdote spagnolo di stanza a Roma, abituato a muoversi tra le secche e gli scogli curiali che seguiva il corso della causa per conto dell'ordine religioso interessato, ma in stretto contatto con i rappresentanti della corona. Fra i più celebri ricordiamo il catalano domenicano Miguel Llot, molto attivo nella causa di Raimundo de Peñafort, al punto da indebitarsi per sostenere le spese della cerimonia di canonizzazione del 1600 e di chiedere al suo re, ormai "pobre viejo y cansado", un titolo vescovile con pensione al confine tra Francia e Spagna come ricompensa per il suo impegno di 14 anni "en negocio de tan importancia" e per poter pagare i creditori che minacciavano di incarcerarlo.²³ Occorre anche menzionare l'eccezionale figura dell'aragonese Miguel de Molinos, giunto a Roma all'inizio del 1664 per patrocinare la causa del sacerdote valenciano Francisco Jerónimo Simón, morto con fama di santità nel 1612 e il cui culto era incappato in una serie di provvedimenti repressivi da parte dell'Inquisizione spagnola nel 1619 e nel 1623 da parte del Sant'Uffizio di Roma.²⁴ L'esperienza romana fu decisiva per Molinos che nel corso del suo pluridecennale soggiorno diede vita a quei circoli spirituali di mistica quietista che gli costarono un processo inquisitoriale conclusosi con una dura e umiliante condanna.²⁵

²¹ G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., p. 332.

²² Il resoconto della vicenda si trova in una lettera da Roma del vicepreposito della Compagnia di Gesù Alfonso Agazzarri a Jacopo Dominico, 1° agosto 1599, in *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana. Scripta de sancto Ignatio de Loyola*, s. IV, t. II, Madrid 1918, pp. 452-461 (da ora in poi MHSI).

²³ AGS, Estado, leg. 991, doc. n.n. (Miguel Llot al re di Spagna nel 1609).

²⁴ E. Callado Estela, *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del Seiscientos. El intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simó*, Valencia 2000, pp. 245-262 e anche i saggi di M. Falomir Faus, "Imágenes de una santidad frustrada: el culto a Francisco Jerónimo Simón 1612-1619", *Locus amoenus*, IV, 1998-1999, pp. 171-183, di M. Amparo Felipe Orts, "La actitud institucional ante el proceso de beatificación de Francisco Jerónimo Simón durante el siglo XVII" e di F. Pons Fuster, "La proyección social de la santidad frustrada de Francisco Jerónimo Simón (1612-1619)", *Estudis. Revista de historia moderna*, XXIII, 1997, pp. 117-148 e 149-184.

²⁵ Sul processo si veda ora I. J. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, Roma 2005.

Il re di Spagna, alla stregua degli altri sovrani, manifestava il proprio interesse per una causa di canonizzazione attraverso lo strumento della lettera postulatoria. Si trattava di un atto formale che l'ambasciatore presso la Santa Sede accompagnava con una specifica cerimonialità. Ad esempio, nel caso delle lettere in onore di Tomás de Villanueva, l'ambasciatore di Spagna Gaspar de Sobremonte informò nel 1658 il re che il papa voleva che quelle sue missive gli fossero portate con "publica ostentacion": si era quindi recato dal pontefice con un corteo di carrozze, cavalieri e cortigiani ed era intervenuto il cardinale filo-spagnolo Girolamo Colonna.²⁶ Ciò nonostante il peso di queste lettere non deve essere sopravvalutato. In una missiva dei primi anni del Seicento, il conte di Busto Arsizio Luigi Marliani, interrogato dal padre Paolo Camillo se fosse più importante per il buon proseguimento di una causa ottenere la lettera di un principe oppure di una città, rispose di avere posto il quesito al maestro di cerimonie. Questi gli aveva riferito che tutte le canonizzazioni si erano sempre fatte con lettere di principi e imperatori al papa, la quale "intercessione era accessoria et non principale come è la richiesta della città e dei popoli che è necessarissima".²⁷ Lo stesso Filippo II era sufficientemente consapevole del carattere rituale di questi strumenti e prima di impegnarsi pubblicamente scrivendo una lettera in sostegno del processo di Ignacio de Loyola, chiese al suo ambasciatore a Roma di sondare in modo segreto la buona disposizione del papa e del collegio cardinalizio in favore della causa.²⁸

Come si può ben capire accanto alle grandi opzioni di politica religiosa e diplomatica, rivestivano un ruolo notevole i legami informali e le relazioni di carattere personale. Se sfogliamo le corrispondenze degli agenti che seguivano una determinata causa di canonizzazione, il rilievo di questo aspetto nel determinare il felice esito di una causa o il suo avanzamento appare importante. Ad esempio, nel caso del processo di Carlo Borromeo, gli agenti milanesi a Roma notarono da un certo momento in poi un forte ostruzionismo di Francisco Peña e pensarono che potessero esserci delle ragioni politiche a indurlo a favorire la causa del fiorentino Andrea Corsini, arrivando a progettare di "cavargli la causa dalle mani".²⁹ Del resto, il processo in onore dell'arcivescovo di Milano si prestava a questo tipo di interpretazione per esplicita ammissione di Paolo V che aveva detto di volerlo canonizzare in quanto era un modello di "grave difensore della libertà ecclesiastica" nel corso delle "presenti turbolenze della Chiesa", con riferimento alle coeve vicende dell'Interdetto veneziano.³⁰ Inoltre, era opinione comune che il culto carolino fosse decollato a Milano nel 1601 in occasione di una visita al sepolcro del governatore Pedro Enriquez de Acevedo conte di Fuentes per celebrare la ritrovata concordia giurisdizionale tra il ducato di Milano e la Spagna, dopo decenni di conflitti che avevano visto come protagonista

²⁶ Gaspar de Sobremonte al re di Spagna, Roma 4 novembre 1658, in BNM, ms. VE/196/71, *Copia de carta de su Magestad para su santidad sobre la canonización de Santo Tomás de Villanueva [...]*

²⁷ Lettera di Luigi Marliani al padre Paolo Camillo edita da C. A. Vianello, "L'amministrazione civica di Milano per la canonizzazione di S. Carlo Borromeo", *Archivio storico lombardo*, V 1940, pp. 265-266.

²⁸ Filippo II al duca di Sessa, 17 ottobre 1593: "La obra seria cierto buena, pero antes de interponerme en ella he querido informarme de vos como se recibe allà esta pretension de estos padres y assi me lo avisareys con toda brevedad y secreto" (AGS, Estado, Leg. 962, doc. 70).

²⁹ BAM, G 197 inf., f. 25r (lettera di Grattarola a Federico Borromeo, 13 ottobre 1607) e ancora G 202 a inf. f. 138r (Grattarola a Federico Borromeo, 6 marzo 1609).

³⁰ BAM, G 197 inf, f. 74r (lettera di Grattarola a Federico Borromeo, 28 luglio 1607).

proprio Carlo Borromeo e il precedente rappresentante spagnolo.³¹ La sorpresa di questi agenti milanesi a Roma fu grande quando scoprirono che in realtà il tergiversare di Peña era dovuto a motivi assai più banali e privati, ma non meno condizionanti: l'auditore infatti aveva rallentato il corso della causa per permettere a un suo aiutante di studio di avere la facoltà di incaricarsi del processo e non voleva che nel frattempo fossero coinvolti altri avvocati e il suo protetto perdesse il lavoro con i relativi proventi economici.³² Un episodio senz'altro secondario, ma che rivela l'importanza della microanalisi delle relazioni e dei rapporti interpersonali per spiegare fenomeni che si vorrebbero sempre e comunque determinati dalla grande politica e da campi di interesse generali spesso ricostruiti in modo schematico e anacronistico.

Un altro luogo d'interscambio italo-spagnolo era costituito dal mondo editoriale dell'agiografia, un genere di notevole successo che alimentava librai, tipografi, traduttori e stampatori legati alla comunità spagnola a Roma. L'analisi delle dediche delle singole agiografie fornirebbe elementi assai interessanti per una storia ancora in parte da fare dei legami sociali, culturali e di *patronage* che si stringevano tra ordini religiosi, aristocrazia spagnola e italiana nella penisola e si declinavano anche attraverso il culto dei santi. La traduzione, mai letterale, era anche l'occasione per censurare brani o modificare passaggi che non si ritenevano adeguati alla volontà romana come mostrano, ad esempio, le vicende delle traduzioni italiane della vita di Ignacio de Loyola del gesuita Pedro de Ribadeneyra o quelle di Teresa d'Avila curate dal consultore della Congregazione dell'Indice, l'oratoriano Francesco Bordini.³³ Senza volere considerare il mondo sommerso, ma non meno vitale, della circolazione manoscritta dei testi, entro le mura conventuali o le biblioteche private delle famiglie aristocratiche, un ulteriore livello agiografico che sfuggiva a ogni controllo censorio. Le vite dei santi erano dunque un luogo di comunicazione ma anche di tensioni tra spiritualità, legami di fedeltà e obbedienze spesso in conflitto tra loro che deve essere ancora compiutamente studiato soprattutto rispetto alle fondamentali questioni della censura inquisitoriale, della dissimulazione editoriale e dell'autocensura coatta da parte degli autori dei diversi ordini religiosi.

Poteva anche capitare che delle vite in italiano, come quella di Isabel de Portugal fossero tradotte in spagnolo fornendo il destro per celebrare il connubio fra agiografia e lignaggio aristocratico: un dettagliato albero genealogico accluso al testo spiegava come l'autore dell'opera, Juan de Zuñiga conte de la Roca, uno dei favoriti del duca di Olivares, aveva dedicato il suo sforzo alla moglie del suo protettore, mostrando come ramo dopo ramo egli discendesse con la

³¹ Per questo aspetto rimando al mio *Agiografia e censura libraria: la Vita di San Carlo Borromeo di G. P. Giussani (1610)*, in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, a cura di P. Golinelli, Roma, 2000, pp. 193-226.

³² BAM, G 197 inf., f. 25r (lettera di Grattarola a Federico Borromeo, 13 ottobre 1607). Per il mutato atteggiamento dell'auditore di rota "in favore della nostra causa [che] mostra di sentir contento grande che ci serviamo di quel suo dottore per avvocato" e "ha tirato così in lungo per far cadere questa causa in sua mano" si veda anche la successiva missiva del 20 ottobre 1607, f. 10r.

³³ Sugli interventi del Bordini e più in generale sulle prime traduzioni italiane delle agiografie di Teresa d'Avila si veda E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesù nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Bologna 2001, pp. 107-140, ma anche C. Delcorno, *La prima traduzione italiana del Libro de la vida di S. Teresa d'Avila*, in *La cupola fra le Torri. Scritti in onore di mons. Luciano Gherardi nel 50.mo di ordinazione sacerdotale*, a cura di G. Matteuzzi e S. Ottani, Bologna 1992, pp. 59-70. Sulle traduzioni dell'opera di Ribadeneyra rinvio al mio, *I Beati del papa* cit. pp. 233-242.

moglie appunto da Isabel de Portugal. In questo modo si celebrava la santa, ma anche le origini del primo ministro di Spagna, nato a Roma perché figlio dell'ambasciatore spagnolo presso la Santa Sede ai tempi di Filippo II.³⁴

Il mondo della committenza artistica e del mecenatismo aristocratico rappresentava un analogo territorio di scambio interculturale. L'elezione di una devozione a un santo spagnolo costituiva un'occasione di esaltazione del prestigio e dell'integrazione politica per famiglie come i Farnese - per ovvi motivi genealogici nel caso di Isabel de Portugal, ma anche in favore dei gesuiti -, come gli Altieri e i Cornaro con Teresa d'Avila, i Colonna con Rosa da Lima e i Ludovisi con Ignacio de Loyola. Un sepolcro, una cappella votiva, la committenza di un quadro erano l'indizio di alleanze familiari, tradizioni religiose e vincoli con le istituzioni ecclesiastiche che i santi permettevano di pubblicizzare a ogni livello sociale. Non si esagera sostenendo che la storia della pietà spagnola a Roma e della sua committenza artistica è incisa sulle lapidi dei muri e sopra i frontoni delle chiese, negli angoli nascosti di una città meticciosa, piazza di tutti gli incontri possibili.

Senza dimenticare le cerimonie di canonizzazione e dei tanti atti ritualizzati che accompagnavano ogni tappa della causa con la loro funzione di integrazione culturale e sociale fra alto e basso e, orizzontalmente, fra le gerarchie laiche ed ecclesiastiche italo-spagnole di ogni ordine e grado. Ad esempio, un gesto inconsueto che interrompeva una consolidata tradizione rituale poteva costituire un'occasione per mostrare un particolare riguardo politico e dunque era prontamente registrato dagli ambasciatori che assistevano alla cerimonia con lo sguardo abituato a percepire ogni possibile intreccio simbolico fra i gesti del potere e gli atti della liturgia: così avvenne nel maggio 1601 durante la cerimonia in onore di Raimundo de Peñafort, allorquando l'agente del duca di Urbino a Roma notò che il cardinale Farnese, in quanto protettore del regno di Catalogna, aveva ufficialmente richiesto la canonizzazione del domenicano e il papa, contrariamente alla consuetudine che prevedeva di far volare "due canestrelle di tortore et di colombe", aveva preferito regalarle in segno di deferente omaggio al contestabile Colonna, grande di Spagna ed esponente di prestigio di una famiglia legata da secoli alla monarchia iberica.³⁵ Anche l'arrivo a Roma dell'ambasciatore del re cattolico per assistere alle cerimonie di canonizzazione del 1622 si trasformò in un significativo momento diplomatico e fornì il destro per una visibile manifestazione della "grandeza" e della "cortesía" spagnola. Nella circostanza un seguito di ottanta carrozze, che raccoglievano più di duecento cavalieri, il fior fiore dell'aristocrazia iberica, aveva attraversato la città lungo via del Corso, tra due ali di folla plaudenti - con "las ventanas tan llenas de gente que parecia averse juntado toda Roma" - per recarsi a rendere omaggio al papa e ai vari cardinali della curia romana.³⁶

³⁴ L'albero genealogico è accluso in [J. A. de Vera y Figueroa Ávila y Zúñiga], *Vida de la gloriosa santa Isabel Reyna de Portugal a la Ill.ma y Exc.ma Señora d. Ines de Zuniga duquesa de S. Lucar condesa de Olivares buelta de Toscano en Espanol por D. Ivan Antonio De Vera y Zuniga [...]*, Roma 1625. Sullo sviluppo a livello europeo del genere agiografico si vedano i contributi in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa moderna fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano e R. Michetti, Roma 2002.

³⁵ G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., p. 47 nota 141 (lettera dell'ambasciatore di Urbino, 3 maggio 1601).

³⁶ BNM, VC/1014/84, *Relación de la embajada del conde de Monterrey a Roma cuando fue representado a Felipe IV a la canonización de santa Teresa de Jesus y otros santos 1622*.

2. «Los santos no son de ninguna nación»: numeri, modelli, tempi e tendenze delle canonizzazioni spagnole

Per quanto riguarda la provenienza geografica dei santi spagnoli è opportuno fare una precisazione preliminare: l'individuazione della nazionalità di un santo è operazione sempre discutibile perché molti nascono in un posto e vivono in un altro moltiplicando i legami e i rapporti di appartenenza e traendo la loro forza carismatica proprio dalla coesistenza in una stessa persona di identità plurime e stratificate a livello religioso, spirituale, istituzionale, politico, culturale e linguistico. Sarebbe dunque molto più giustificato sul piano metodologico realizzare una topografia e una geografia dell'origine e della storia dei diversi culti agiografici perché è come se, alla sua morte, un santo rinascesse nella devozione dei fedeli, che si sviluppa soprattutto nei luoghi ove egli ha vissuto ed è rimasta memoria delle sue gesta e delle sue parole che non sono necessariamente quelli di nascita. Insomma, saremmo tentati di condividere l'opinione dell'ambasciatore del re cattolico a Roma che nel 1638, quando Urbano VIII, per rassicurarlo della propria adesione al partito spagnolo, dichiarò di avere scritto ben due inni in onore di Isabel de Portugal e di Teresa d'Avila, replicò al papa che "los santos no son de ninguna nación".³⁷

Pur tuttavia, anche le statistiche hanno il loro indubitabile fascino dimostrativo e dunque non ci siamo sottratti al compito di formularle. Occorre precisare che nella nostra analisi quantitativa abbiamo inserito anche un santo nato in Portogallo e allora considerato "lusitano" come Juan de Dios perché tra il 1580 e il 1640 quel regno fu dominio diretto della Corona spagnola e proprio in quel periodo la causa ebbe l'impulso maggiore. Abbiamo invece escluso dal conteggio i santi nati e vissuti nei domini diretti della Spagna nella penisola italiana come Carlo Borromeo o Andrea Avellino che fossero figli di genitori italiani e per lo stesso motivo abbiamo invece computato Rosa da Lima, nata in Perù, ma da due emigranti spagnoli.

Se consideriamo i santi iberici dal 1588 al 1746, ossia dalla nascita della Congregazione dei Riti alle canonizzazioni celebrate da Benedetto XIV, si hanno diciannove canonizzazioni ed è possibile scomporre i seguenti dati:

a) rispetto alle origini sociali si è in presenza di una netta maggioranza della piccola e grande nobiltà e soltanto cinque santi sono di umili origini (il contadino Isidro Labrador, il francescano Pascual Baylón, il carmelitano Juan de la Cruz, l'ospedaliero Juan de Dios e il francescano Diego d'Alcalà).

b) rispetto al genere si hanno sedici uomini e tre donne (la domenicana Rosa de Lima, la carmelitana Teresa d'Avila, la regina Isabel de Portugal).

c) rispetto allo stato ricorrono soltanto due laici (Isidro Labrador e Isabel de Portugal) e un solo sacerdote secolare, l'inquisitore di Granada e arcivescovo di Lima Toribio Alfonso de Mogrovejo.

d) rispetto agli ordini religiosi regolari i più rappresentati sono i francescani con cinque santi (Pascual Baylón, Pedro Regalado, Pedro de Alcántara, Diego d'Alcalà e Francisco Solano),

³⁷ J. L. Colomer, *Luoghi e attori della "pietas hispanica" a Roma all'epoca di Borromini*, in *Francesco Borromini. Atti del convegno internazionale (Roma 13-15 gennaio 2000)*, a cura di Ch. Luitpold Frommel ed E. Sladek, Milano 2000, p. 357 nota 21.

i domenicani e i gesuiti con tre ciascuno (Luis Beltrán, Rosa de Lima e Raimundo de Peñafort, Ignacio de Loyola, Francisco Javier e Francisco de Borja), cui seguono i carmelitani con due (Teresa d'Avila e Juan de la Cruz) e infine i benedettini con Juan de Sahagún, gli agostiniani con Tomás de Villanueva e i fatebenefratelli con il lusitano Juan de Dios.

e) rispetto al periodo in cui sono vissuti emerge che si tratta di una santità prevalentemente moderna che ricevette una forte spinta nel Cinquecento: ben tredici canonizzati su diciannove vissero nel XVI secolo, tre nel XV (Juan de Sahagún, Diego d'Alcalá e Pedro Regalado), uno nel XIV (Isabel de Portugal), uno nel XIII (Raimundo de Peñafort) e il più antico Isidro Labrador nel XII secolo.

Avevano tutti forgiato la propria esperienza carismatica in lotta contro i protestanti, in terra di missione, nei recinti conventuali della mistica, fondando nuovi ordini religiosi o riformandone dei vecchi, oppure impegnati come vescovi nel governo pastorale della diocesi, anche se è difficile ed eccessivamente astratto pretendere di fissare una modellistica univoca perché la maggior parte di loro fu protagonista di esperienze diverse, che si sovrapposero l'una all'altra in differenti periodi e circostanze della vita.

In ogni caso, rielaborando questi dati quantitativi emerge il seguente profilo tipico di un santo spagnolo: maschio, nobile, appartenente a un ordine religioso regolare e vissuto nella seconda metà del Cinquecento.³⁸ Ancora una volta si ha la conferma che la topografia celeste riproduce quella terrena con i suoi rapporti di forza, la sua antropologia e sociologia. Il pantheon agiografico spagnolo sembra costituire una storia esemplare, ma in miniatura, della monarchia cattolica in età moderna: una sorta di modellino in scala che lascia intravedere il vigore delle comunità regionali, la pluralità dei suoi regni, il dinamismo delle chiese territoriali e una particolare vocazione a proiettare il proprio raggio di azione su scala mondiale.

Per quanto riguarda il flusso delle canonizzazioni nell'arco di tempo considerato possiamo individuare quattro fasi principali di medio-lungo periodo. La prima, dal 1588 al 1601, con Diego d'Alcalá e Raimundo de Peñafort corrisponde a un momento di riorganizzazione e studio delle nuove procedure.³⁹ La seconda, dal 1622 al 1625, rappresenta l'apogeo dell'impegno spagnolo con le canonizzazioni di Teresa d'Avila, Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Isidro Labrador e Isabel de Portugal. La terza fase, dal 1625 al 1668, coincidente con il regno di Filippo IV, costituisce un periodo di grave crisi della proposta agiografica iberica. Per quanto concerne le canonizzazioni non si hanno più santi spagnoli per oltre trent'anni (dal 1625 al 1658) e per le beatificazioni per quasi quaranta (dal 1630 al 1668). È interessante notare che questo blocco pressoché totale coincide con la fase centrale e più propriamente imperiale della politica spagnola. Questa constatazione indurrebbe a sfumare la tesi "imperialista" che vorrebbe una meccanica corrispondenza fra le fortune politiche e militari della Spagna e i successi sul terreno della santità. La quarta fase, dal 1671 al 1726, è contraddistinta da una triplice canonizzazione multipla che mostra la vigorosa ripresa della spinta spagnola e la sua definitiva stabilizzazione a livello cerimoniale e di rappresentazioni. Nel 1671-72 conquistano l'aureola Luis Beltrán,

³⁸ Non si discosta molto dunque da quello tracciato da P. Burke, *Istruzioni per diventare santo durante la Controriforma*, in *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Roma-Bari 1988, pp. 63-81.

³⁹ Su queste due canonizzazioni cfr. M. A. Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma 2002, pp. 211-212.

Francisco de Borja, Rosa de Lima; nel 1690 Juan de Sahagún, Juan de Dios e Pascual Baylón e nel 1726 Francisco Solano, Juan de la Cruz e Toribio Alfonso de Mogrovejo. Bisogna rilevare che anche in questo caso tutto ciò avvenne in un periodo in cui sarebbe incominciato il ripiegamento della potenza imperiale spagnola, che però nulla ebbe a soffrire sul piano cerimoniale e delle rappresentazioni simboliche.

In questa sede mi limito a segnalare soltanto due macrotendenze che sembrano qualificare più di altre la promozione del culto dei santi da parte della monarchia cattolica. La prima, che si potrebbe definire “regalista”, implica la diretta partecipazione del re o di un suo congiunto alla promozione del culto agiografico attraverso il personale coinvolgimento in un miracolo di guarigione in virtù del quale si richiede la canonizzazione dell’aspirante santo. È questa una costante che gli *Austrias* fecero diventare un modello di comportamento dinastico e di partecipazione familiare del sovrano al sacro. Ricorre nelle cause di Diego d’Alcalá (dove il miracolato fu il figlio di Filippo II don Carlos), di Pedro Regalado (il cui culto era stato propiziato da Isabella la Cattolica alla fine del Quattrocento e rivitalizzato in forza di un miracolo avvenuto ad Aranda nel 1610 in favore del futuro Filippo IV⁴⁰), di Pascual Baylón (nel 1614 Filippo III scriveva al generale dei francescani per ringraziarlo della grazia personale ricevuta dal santo⁴¹) e di Isidro Labrador (il santo municipale della nuova capitale dell’impero la cui acqua aveva guarito la regina e il marito Filippo III⁴²).

Da questo protagonismo monarchico, che si serviva del culto dei santi per sacralizzare il proprio potere, ne consegue anzitutto un’estrema politicizzazione di queste canonizzazioni: ad esempio, Diego d’Alcalá fu elevato agli onori degli altari venti giorni prima che l’*Invincibile Armada* salpasse alla volta dell’Inghilterra perché potesse affrontare il nemico munita della protezione di un santo patrono che peraltro si rivelò inefficace.⁴³ Nel caso di Francisco de Borja, duca di Gandia e intimo di Carlo V, Filippo III chiese l’apertura della sua causa perché la memoria del gesuita era “muy fresca y viva” nei propri regni, ma sottolineava come Dio lo avesse proposto prima come modello esemplare di vero “caballero cortesano” e soltanto dopo di “sancto religioso”.⁴⁴

Sotto questo aspetto, un altro caso esemplare è costituito dalla causa del re Fernando III, che nel corso del Seicento implicò un progetto di costruzione di una santità dinastica castigliana con conseguente mitizzazione della figura regia e della sua funzione unificatrice.⁴⁵ Una serie di evidenti motivazioni politiche e propagandistiche ricorrono anche nel 1625 nella canonizzazione di Isabel de Portugal che doveva servire a celebrare la momentanea unificazione

⁴⁰ A. Daça, *Excelencias de la ciudad de Valladolid, con la vida y milagros del Santo Fr. Pedro Regalado [...]*, Valladolid 1627, pp. 131v-133v.

⁴¹ La lettera del re di Spagna al padre generale dei frati Minori, 29 novembre 1614, è riportata da G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., p. 226 nota 49.

⁴² Cfr. M. Ramírez de León, *Relatione sommaria della vita, santità et miracoli et atti della canonizatione di san Isidoro Agricola*, Milano 1622, p. 63. Sul culto di Isidro si vedano M. J. Del Río Barredo, *Agiografia e cronaca di una capitale incerta (Madrid e Isidoro Labrador, 1590-1620)*, in *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro* cit., pp. 357-371 e R. Sáez, *El culto a san Isidro Labrador o la invención y triunfo de una amplia operación político-religiosa (1580-1622)*, in *Homenaje a Henri Guerreiro*, cit., pp. 1033-1045.

⁴³ Cfr. Th. J. Dandeleit, *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona 2002, pp. 216-217.

⁴⁴ AGS, Estado, leg. 1863 doc. n.n. (Filippo III a Paolo V, 11 gennaio 1611).

⁴⁵ Il caso è studiato da A. Alvarez-Ossorio Alvariño, *Santo y rey: la corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III*, in *Homenaje a Henri Guerreiro*, cit., pp. 243-260.

fra il regno di Spagna e quello di Portogallo e a rispondere alle complesse esigenze di una monarchia composita. Isabel era infatti d'origine aragonese, ma divenne regina di Portogallo per via matrimoniale contraddistinguendosi per gli sforzi di pacificazione fra le fazioni nobiliari del regno. La sovrana fu elevata agli onori degli altari per offrire a livello religioso e cerimoniale un'occasione di integrazione politica, culturale e sociale fra la nazione lusitana e quella spagnola a ogni livello: ecclesiastico, con il fondamentale sostegno economico del vescovo di Coimbra; laico, con la partecipazione della nobiltà della "nación portuguesa" e dei rappresentanti della corona d'Aragona in occasione della festa di canonizzazione del 1625 con un teatro effimero realizzato da Gian Lorenzo Bernini.⁴⁶ Questa causa costituisce il prototipo di ogni canonizzazione politica per l'intreccio di interessi che la alimentò: la canonizzazione di Isabel infatti venne chiesta dall'avvocato concistoriale a nome di Filippo IV e del popolo portoghese e Urbano VIII contrappose la sua vita armoniosa a quella sanguinosa dell'altra Elisabetta, quella d'Inghilterra, indomita persecutrice di cattolici. L'influente famiglia dei Farnese ovviamente appoggiò il negozio dal momento che aveva vincoli di parentela con la corona portoghese tramite Maria de Portugal, madre di Ranuccio e di Odoardo Farnese.⁴⁷

L'impegno degli *Austrias* nel presentarsi come dei miracolati è interessante non solo sul piano della politica delle canonizzazioni, ma anche su quello culturale perché risponde alla volontà di sacralizzare la propria sovranità, subordinandola però al riconoscimento religioso giacché le chiavi del giudizio definitivo sull'autenticità del presunto miracolo restavano saldamente in mano del sovrano pontefice.⁴⁸ A ben guardare siamo di fronte a un processo di secolarizzazione del meraviglioso e di una sua progressiva razionalizzazione dal momento che esso veniva certificato secondo un sistema di prove giuridiche, notarili e mediche sempre più centralizzato e burocratizzato che si articolava lungo l'asse concettuale fede/superstizione.⁴⁹ In questo atteggiamento bisogna cogliere una profonda differenza della corona asburgica rispetto alla monarchia inglese e a quella francese che continuarono a lungo a rivendicare un'autonoma capacità di compiere miracoli di guarigione in concorrenza con il potere religioso e l'autorità pontificia.⁵⁰ Che al tempo si fosse sensibili a questo tema che oggi, dopo gli studi di Karl Schmitt, definiremo di teologia politica, visto che la definizione dello stato di eccezione ha per la giurisprudenza un'importanza analoga a quella del miracolo nella religione –essendo

⁴⁶ Su questo teatro si veda L. Lorizzo, "Bernini's 'apparato effimero' for the canonisation of St Elisabeth of Portugal in 1625", *The Burlington Magazine*, CXLV, 2003, pp. 354-360. Per un'analisi dei teatri di canonizzazione seicenteschi rinvio allo studio di A. Anselmi, *Theaters for the Canonization of saints, in St. Peter's in the Vatican*, edited by W. Tronzo, New York 2005, pp. 244-269.

⁴⁷ La descrizione della cerimonia si trova in *Relación verdadera del aparato y solemnidad con que en Roma se celebrò la canonización de santa Isabel Reyna de Portugal [...]*, Madrid 1625, pp. n.n.

⁴⁸ Sulle cause dell'assenza di forme autonome di sacralizzazione del potere monarchico in Spagna, attribuite alla lunga dominazione islamica, si sofferma P. Kléber Monod, *The Power of the King. Monarchy and Religion in Europe, 1589-1715*, New Haven-London 1999, p. 43.

⁴⁹ Sul miracolo si vedano i saggi di M. Modica, *Il miracolo come oggetto di indagine storica* e S. Boesch Gajano, *Dalla storiografia alla storia*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano e M. Modica, Roma 1999, pp. 9-15, 17-27 e 215-233 con bibliografia ragionata; sul ruolo della certificazione notarile in età medievale rinvio ai contributi in *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo*, a cura di R. Michetti, Milano 2004, pp. 3-27.

⁵⁰ Il rimando è ovviamente al classico studio di M. Bloch, *I re taumaturghi*, Torino 2005 (1 ediz. 1924).

un evento che trascende l'ordine della natura e contraddistingue il carattere totalitario di una sovranità⁵¹–, lo rivela il fatto che nei processi di canonizzazione del gesuita Ignacio de Loyola comparivano dei miracoli in cui il santo intercedeva per guarire proprio dei malati di scrofola. Dalla deposizione nel 1557 di una donna che aveva la figlia ammalata, si evince che si era inutilmente rivolta al “primo medico di Roma”, a un guaritore ebreo e all'archiatra di Paolo IV e pur sapendo che di quel male “non può guarire se non il re di Francia”, aveva preferito chiedere la grazia ai gesuiti. I sacerdoti infatti la rifornirono di un “pezzo di panno rosso” di Ignacio de Loyola, che la donna applicò alla gola della figlia.⁵² La giovinetta, dopo oltre due anni di inutili cure, guarì in soli tre giorni, in diretta e consapevole concorrenza terapeutica quindi con un re di Francia giudicato lontano e inefficace, le cui presunte capacità taumaturgiche erano derubricate sotto la sprezzante categoria di superstizione.

La seconda macro-tendenza delle canonizzazioni spagnole in età barocca è rappresentata dalla valorizzazione di un quadrilatero mistico riformatore francescano-carmelitano-gesuitico-domenicano che ruotava intorno alla figura di Teresa d'Avila. Tale quadrilatero cominciò a delinearci quando i futuri santi erano ancora in vita attraverso una serie di contatti personali e di reciproche direzioni spirituali e in seguito venne rielaborato a livello agiografico nel corso del processo di canonizzazione e all'interno delle diverse biografie di ciascuno. Ad esempio, il domenicano Luis Beltrán fu consultato da Teresa d'Avila e ne sostenne la riforma scalza. Juan de la Cruz, accusato di quietismo dall'Inquisizione spagnola per la sua straordinaria produzione letteraria divenne il confessore della santa carmelitana insieme con il francescano Pedro de Alcántara ed entrambi la convinsero del carattere divino delle sue apparizioni.⁵³ Pedro de Alcántara fu a sua volta promotore di una rigorosa riforma del ramo francescano di carattere ascetico-penitenziale e l'autore di un trattato d'orazione e meditazione in stretto rapporto tematico e spirituale con la contemporanea riflessione del domenicano Luis de Granada.⁵⁴ Ma anche il gesuita Francisco de Borja confessò Teresa d'Avila e venne costretto a fuggire dalla Spagna dopo essere stato processato per alumbradismo e la sua *Obras del Christiano* messa all'indice nel 1559 insieme con il *Libro de la oración y meditación* di Luis de Granada.⁵⁵ Al Borja fu sempre legato il suo primo biografo Pedro de Ribadeneyra, autore nel 1583 di un'edizione in spagnolo della vita di Ignacio de Loyola a cui aveva fatto precedere, suscitando l'imbarazzo del generale Claudio

⁵¹ K. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972 (II ed. 1934), pp. 33-41 e sgg. su cui si veda, a proposito del miracolo, D. Cantimori, *La politica di Carl Schmitt*, in *Politica e storia contemporanea. Scritti (1927-1942)*, a cura di L. Mangoni, Torino 1991, pp. 237-252: 240.

⁵² MHSI, ser. IV, t. II, pp. 71-73 (testimonianza di Belardina Romana, processo di Roma 1557).

⁵³ Su Juan de la Cruz si veda la voce con relativa bibliografia di J. V. Rodríguez, in *Il Grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, vol. II, Cinisello Balsamo 1998, p. 889-894. Sui rapporti tra Teresa e l'alumbradismo cfr. E. Llamas Martínez, *Teresa de Jesús y los alumbrados*, in *Congreso Internacional Teresiano* cit., pp. 178-193.

⁵⁴ Sulla questione rinvio ai contributi di A. Huerga. “Génesis y autenticidad del «Libro de la oración y meditación»”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XLIX, 1953, pp. 135-184 e di L. Amorós, “San Pedro de Alcántara y su «Tratado de la Oración y meditación». Nueva revisión del problema”, *Archivo Ibero-Americano*, XXII, 1962, pp. 163-221.

⁵⁵ Sul processo del 1559 cfr. F. Cereceda. “Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja”, *Razón y Fe*, CXLII-CXLIII, 1950-1951, pp. 174-191, 355-356 e 277-299.

Acquaviva, due lettere encomiastiche di Luis de Granada⁵⁶ e in cui utilizzava fonti legate al mondo alabrado e valdesiano di Alcalá de Henares frequentato in gioventù dal fondatore dei gesuiti.⁵⁷ Si tratta di un sottile ma resistente filo di spiritualità illuministica e cristologica di derivazione alabrado-valdesiana che si dipanò lungo l'asse delle relazioni italo-spagnole e che Roma cercò di contenere e di rielaborare ma che sopravvisse carsicamente a questo sforzo di normalizzazione fino ad essere intercettato dall'esperienza quietista nella seconda metà del Seicento sorta intorno alla carismatica figura di Miguel de Molinos.

3. Le canonizzazioni del 1622: Isidro Labrador e gli altri

Nell'analizzare le canonizzazioni spagnole a Roma credo sia necessario fuggire due idoli interpretativi che inducono a una visione semplificata del fenomeno e recano in sé gravi rischi di anacronismo. In primo luogo, l'idolo del bilateralismo, ossia di un'esclusiva concentrazione sui rapporti tra Roma e la Spagna: il quadro in cui inserire le canonizzazioni del Seicento è soprattutto europeo perchè Roma è una corte atipica non solo italiana, ma con relazioni e rapporti di forza che vanno osservati sul largo spazio degli interessi continentali. Ad esempio, come vedremo, non considerare il ruolo politico, diplomatico e religioso avuto comunque dalla Francia sarebbe un grave errore di valutazione.

In secondo luogo, l'idolo dell'autocrazia regalista o pontificia: non abbiamo due monarchi che si mettono d'accordo sui santi da canonizzare, né tanto meno, un sovrano, quello spagnolo, che imporrebbe la propria volontà al pontefice. Se così fosse la storia della santità sarebbe meno complessa e interessante sul piano storiografico. Piuttosto c'è l'essenziale mediazione normativa del processo e delle procedure giuridiche e un policentrismo a livello civile ed ecclesiastico, una contrattazione continua e spesso informale di cui i due sovrani sono obbligati a tenere quotidianamente conto. A tale proposito gli ordini religiosi svolsero un ruolo fondamentale nel determinare l'indirizzo politico e il successo di una causa di canonizzazione, con solidarietà interne, microconflitti e legami trasversali che prescindono dall'appartenenza nazionale e che rivelano un'autonoma capacità di sviluppare una politica estera –questo è il punto– nella quale si iscrive anche la scelta di sostenere una canonizzazione a discapito di un'altra.

Proprio le canonizzazioni del 1622 mi sembrano un efficace banco di prova per motivare queste affermazioni. Esse rappresentano –è indubbio– un segno dell'egemonia spagnola, ma bisogna riflettere sui caratteri e le modalità di questo successo per comprenderlo nella sua effettiva dimensione, strettamente legata alla propensione filo-ispánica e filo-gesuitica di Gregorio XV

⁵⁶ La lettera del 12 gennaio 1585 in cui Acquaviva consigliava a Ribadeneira che le due missive di Luis de Granada (del 23 giugno e del 28 luglio 1584) apparissero nella terza edizione spagnola della biografia di Ignacio de Loyola (Madrid 1586) come inserite per esclusiva volontà del tipografo e non già dell'autore –“diciendo dos palabras que aquella letra ha venido a sus manos y, por parecerle a proposito para la autoridad del libro, la ha querido poner en él”– è pubblicata in *Vita Ignatii Loyolae auctore Petro de Ribadeneira textus latinus et hispanus cum censuris*, a cura di C. De Dalmases, in MHSI, vol. 93, Roma 1965, p. 30.

⁵⁷ Sui fratelli Diego e Miguel de Eguía si veda L. Fernández Martín, “Inigo de Loyola y los alabrados”, *Hispania sacra*, XXXV, 1983, pp. 585-680 e ora, per un'analisi di quegli ambienti, la ricerca di S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alabradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze 2004.

Ludovisi sotto il pontificato del quale avvennero.⁵⁸ Anzitutto, è significativo che soltanto quattro mesi dopo quelle canonizzazioni, il 16 luglio 1622, il papa, consapevole della straordinarietà di quell'atto, sospese ogni processo e di conseguenza bloccò o rinviò a data da destinarsi tutta una serie di cause spagnole, quelle ricordate da Filippo II all'inizio del nostro intervento, ormai arrivate in dirittura d'arrivo.⁵⁹ In effetti, nella seduta del 28 maggio 1622 erano già state discusse le cause dei beati Pedro de Alcántara, Luis Beltrán, Pascual Baylón e si era deciso che si esplorasse la volontà del papa al riguardo della loro canonizzazione. Un traguardo che allora sembrava imminente e che invece raggiunsero, rispettivamente, soltanto nel 1669, 1671 e 1690. Inoltre, il nuovo pontefice Urbano VIII confermò la decisione del suo predecessore e il 28 settembre 1624 la protrasse per i successivi dieci anni⁶⁰. Nel frattempo il papa avviò una profonda riforma delle regole del processo di canonizzazione che ridusse il ruolo degli auditori di Rota, tradizionalmente favorevoli alla Spagna, e avocò all'autorità pontificia e all'Inquisizione romana il controllo preventivo di tutte le fasi di costruzione di una proposta agiografica, dagli albori del culto fino al riconoscimento finale.⁶¹

Inoltre, i documenti conservati presso l'archivio della Congregazione dei Riti mostrano che il dibattito per arrivare alle canonizzazioni del marzo 1622 fu assai contrastato e venne infine scelta la soluzione che più di ogni altra tenesse in conto anche il prestigio e i legittimi interessi della Francia.⁶² Inizialmente Paolo V, che morì il 28 gennaio 1621, era contrario alla canonizzazione di Isidro Labrador e solo quando il re cattolico concesse al nipote Marcantonio Borghese la nomina a grande di Spagna, la causa prese il largo grazie alle dirette pressioni del cardinale nipote Scipione presso la Congregazione dei Riti. Ma nell'occasione venne ribadita la notoria contrarietà di Paolo V a ulteriori canonizzazioni dei padri fondatori degli ordini religiosi, in particolare dei gesuiti.⁶³

Soltanto con l'elezione di Gregorio XV, il 9 febbraio 1621, si iniziò a parlare anche delle

⁵⁸ Pone l'accento su quest'aspetto J. L. Colomer, *Luoghi e attori della "pietas hispanica" a Roma all'epoca di Borromini* cit., pp. 346-357, ma si veda anche Th. J. Dandeleit, *La Roma española* cit., pp. 211-229. Sul filo-spagnolismo dei Ludovisi si rinvia anche a M. A. Visceglia, *Fazioni e lotta politica nel Sacro Collegio nella prima metà del Seicento*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "Teatro" della politica europea*, a cura di G. Signorotto e M. A. Visceglia, Roma 1998, pp. 82-83. Sul valore politico delle canonizzazioni del 1622 e, più in generale, sul nesso tra santità e potere in età moderna si vedano i saggi di M. Caffiero, *Istituzioni, forme e usi del sacro*, in *Roma moderna*, a cura di G. Ciucci, Roma-Bari 2002, pp. 143-150 e *Santità, politica e sistemi di poteri*, in *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, a cura di S. Boesch Gajano, Roma 1997, pp. 363-371.

⁵⁹ I decreti in questione sono pubblicati da G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., p. 291.

⁶⁰ Archivio della Congregazione delle cause dei santi, *Decreta Congregationis Sacrorum Rituum 1622-1626*, vol. V, f. 134v.

⁶¹ Mi soffermo in particolare su questi decreti in *La fabbrica dei santi: la riforma urbaniana e il modello tridentino*, in *Storia d'Italia. Annali 16. Roma. La città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła* cit., pp. 677-727 e in *La riforma dei processi di canonizzazione delle carte del S. Uffizio (1588-1642)*, in *Atti del convegno dell'Accademia Nazionale dei Lincei "L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto"*, Roma 2000, pp. 279-288.

⁶² I documenti sono stati pubblicati da G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., pp. 274-275, 280-281 e 285-286.

⁶³ Il 20 ottobre 1620 il cardinale nipote Scipione Borghese comunicò al re di Spagna tramite il nunzio che il papa aveva deciso per la canonizzazione di Isidro Labrador nonostante "havesse fermamente determinato di non vedere più ad altre canonizzazioni [...] et avesse perciò dato la negativa a diverse istanze grandissime per fondatori di religione e per altri beati, fatte e reiterate particolarmente dai padri gesuiti" (A. Anselmi, *Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizzazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri (1622)*, in *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII*, dirigitto per J. L. Colomer, Madrid 2003, pp. 223 e 242 nota 18).

canonizzazioni di Ignacio de Loyola, Francisco Xavier e Teresa d'Avila, i processi dei quali furono discussi tra il 29 maggio e il 4 settembre 1621. A questo proposito fu determinante una lettera postulatoria non del re di Spagna, ma del re di Francia Luigi XIII, che il 24 febbraio 1621 chiese la canonizzazione dei due gesuiti come omaggio al fatto che nel giorno del suo compleanno Paolo III aveva riconosciuto la Compagnia di Gesù, la quale era stata accolta, protetta e difesa dal suo defunto genitore Enrico IV.⁶⁴

Le date rivelano in modo inequivocabile che soltanto con l'elezione di Gregorio XV si iniziò a prendere in considerazione la canonizzazione degli altri santi, ma fino ad allora l'unico candidato era stato Isidro Labrador, al quale la Spagna aveva inutilmente provato ad aggiungere la moglie Maria de la Cabeza, i cui processi apostolici erano stati introdotti nel 1616. Gli sforzi di Filippo III si concentrarono in modo esclusivo sul contadino madrilegno e infatti, nonostante fosse stato beatificato nel 1619, ossia un anno dopo Pascual Baylón e Tomás de Villanueva, venne canonizzato prima di loro superandoli, si direbbe, al foto-finish. Tuttavia, per riequilibrare questo torto, fu bloccato anche il processo della moglie di Isidro, la cui canonizzazione era sembrata una richiesta eccessiva. Come abbiamo visto, soltanto per l'insistenza del re di Francia e il particolare favore di Gregorio XV verso i gesuiti, furono inseriti Ignacio de Loyola e Francisco Javier, la causa del quale era stata cominciata e sostenuta dal re di Portogallo che ne aveva chiesto l'invio in India.

Anche la contrattazione per stabilire l'ordine delle canonizzazioni nel corso della cerimonia e la loro posizione nella bolla pontificia fino all'ultimo mirò a non turbare le relazioni tra la Francia e la Spagna. Per favorire Isidro Labrador, che altrimenti, in quanto laico, sarebbe finito all'ultimo posto si decise di seguire non il consueto ordine gerarchico, ma quello di anzianità. Tuttavia, dal momento che Luigi XIII avrebbe voluto che Ignacio de Loyola, basco-navarro come suo padre Enrico IV, occupasse il secondo posto nella gerarchia delle precedenze, i carmelitani, a cui sarebbe spettato per la loro Teresa d'Avila, lo cedettero per non inasprire ulteriormente lo scontro diplomatico con la Francia a riprova che era sentimento comune che la causa di Ignacio fosse considerata anche in quota francese. Infine, per venire ulteriormente incontro alle esigenze di Luigi XIII all'ultimo momento venne inserita la canonizzazione di Filippo Neri, apertamente appoggiata dalla Francia perché gli oratoriani erano stati in prima fila nel sostenere la conversione di Enrico IV al cattolicesimo contro la volontà del re di Spagna. E così sul filo di lana il santo romano sostituì lo spagnolo Tomás de Villanueva, la cui canonizzazione, già decisa nella seduta del 6 dicembre 1621, dovette attendere il 1658, mentre tutte le altre cause iberiche furono rinviate di svariati decenni a un soffio dal traguardo.

Il sostegno francese alla causa dei due gesuiti, iniziato con Enrico IV in occasione della beatificazione del 1609,⁶⁵ si spiega con il fatto che nel 1608 la Compagnia di Gesù era rientrata fra mille sospetti nel regno per esplicita volontà del re di Francia, e attraverso quel riconoscimento si voleva celebrare la difficile concordia ritrovata. Furono in particolare i gesuiti di stanza a Roma a promuovere quella canonizzazione di concerto con gli oratoriani e a tessere le fila di un rapporto diplomatico privilegiato con la Francia grazie all'impegno dei due primi cardinali della

⁶⁴ I relativi documenti sono editi da G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., pp. 274-275.

⁶⁵ Sull'impegno francese risalente ai tempi della beatificazione di Ignacio de Loyola si veda la memoria anonima in BNM, mss. 9716, ff. 371r-375r.

Compagnia di Gesù Francisco de Toledo e Roberto Bellarmino, mentre veniva sviluppata una guerra senza esclusione di colpi con il ramo spagnolo dell'ordine per la gestione di quella causa e per il tipo di modello agiografico ignaziano che doveva essere elaborato.

Alla luce di queste considerazioni, le cause di canonizzazione del 1622 –per quanto coinvolgenti santi d'origine spagnola– devono essere considerate soprattutto romane, fatto salvo il caso particolare di Isidro Labrador. Infatti, furono gestite dai rami italiani dei gesuiti e dei carmelitani in anni in cui gli spagnoli di entrambi gli ordini erano arrivati a minacciare (i gesuiti) o a ottenere (i carmelitani scalzi di S. Giuseppe nel 1600) una vera e propria scissione motivata soprattutto dalla volontà di avere una maggiore autonomia da Roma e più saldi vincoli di obbedienza con il re di Spagna.⁶⁶ La Santa Sede colse l'occasione fornita dai processi di canonizzazione e dalla scrittura delle agiografie per ridefinire una nuova identità apostolica dei due ordini, obbediente al sovrano pontefice e per spegnere ogni spinta regalista di derivazione filo-spagnola al loro interno.

La stessa scenografia effimera del teatro del 1622 rivela la profonda incertezza politico-diplomatica in cui si svolsero i preparativi di quelle canonizzazioni multiple: l'apparato, finanziato dalla Spagna, riportava le insegne del solo Isidro Labrador perché, quando fu approntato, nell'estate-autunno del 1621, era l'unico santo sicuro di essere canonizzato nel marzo del 1622 come avrebbe voluto che fosse il re di Spagna dal momento che le altre cause erano ancora in corso di discussione proprio negli stessi mesi presso la Congregazione dei Riti. I cronisti contemporanei per spiegare la stranezza di una canonizzazione multipla che aveva un teatro dedicato a un solo santo sostennero che ciò era avvenuto con un esplicito intento polemico da parte della Spagna «che non volle vi fusse posto ornamento né pittura alcuna appartenente agli altri santi, ma solo per santo Isidoro».⁶⁷ Non si può escludere che Gregorio XV abbia atteso a bella posta la conclusione dei lavori del teatro di Isidro Labrador, all'inizio del dicembre 1621, prima di decidere, alla fine dello stesso mese, di canonizzare col contadino madrilegno anche gli altri santi.⁶⁸ In questo modo, il papa avrebbe lasciato alla Spagna una posizione egemone almeno sul piano scenografico, dopo che il re cattolico, per ottenere il riconoscimento ufficiale di quel solo santo, era stato costretto a subire il blocco delle rimanenti cause iberiche, lo scotto di una cerimonia di canonizzazione in condominio e per di più con una serie di santi appoggiati dall'eterno rivale, il re di Francia, che con notevole acume politico-diplomatico si era prontamente inserito nella faccenda. Inoltre, muovendosi sul filo dell'equilibrio e del consueto temporeggiamento curiale, il papa avrebbe evitato un sicuro conflitto con la Spagna nel caso in cui Luigi XIII avesse richiesto, come consuetudine, di inserire in un nuovo eventuale teatro comune anche le insegne dinastiche del suo regno.

A mio parere la storia del teatro di canonizzazione del 1622 e lo squilibrio iconografico che lo caratterizza sono l'esatta metafora della difficoltà incontrata dalla Spagna, anche in questa occasione apparentemente trionfale, di arrivare alla definizione di un pantheon agiografico

⁶⁶ Per i carmelitani si veda T. Egidio, *La reforma carmelitana en el contexto regalista*, in Niccolò Doria, *Itinerari economici, culturali e religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*, a cura di S. Giordano e C. Paolucci, vol. I, Roma 1996, pp. 101-116, ed E. Marchetti, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Teresa di Gesù* cit., pp. 29-54. Per i conflitti all'interno dei gesuiti si veda J. Martínez Millán, *Transformación y crisis de la Compañía de Jesús, (1578-1594)*, in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, a cura di F. Rurale, Roma 1998, pp. 101-130. Sulle conseguenze nella definizione della proposta agiografica ignaziana il mio *I beati del papa* cit., pp. 57-65 e 231-242.

⁶⁷ G. Gigli, *Diario di Roma (1608-1644)*, a cura di M. Barberito, I, Roma 1994, p. 96.

⁶⁸ Avanza quest'ipotesi A. Anselmi, *Roma celebra la monarchia spagnola* cit. 228.

imperiale autonomo, che fosse separato dalla volontà del pontefice, dalla continua contrattazione di un equilibrio diplomatico tra la curia romana e le potenze europee e dagli indirizzi di politica ecclesiastica impressi dagli ordini religiosi presenti nell'urbe.

Un'ulteriore conferma di questo latente conflitto che affiorò in tutta la sua nitidezza non appena si spensero gli effimeri bagliori della rappresentazione teatrale barocca, si ha analizzando le ampollose, ma non meno rivelatrici procedure giuridiche legate alla promulgazione delle bolle di canonizzazione dei santi in questione. Non a caso, quelle in onore dei due gesuiti spagnoli patrocinati anche dal re di Francia e del fiorentino Filippo Neri, caso più unico che raro, furono emesse un anno e mezzo dopo la loro canonizzazione e dunque vennero firmate da Urbano VIII, in quanto al tempo della cerimonia non erano state ancora preparate.⁶⁹ Sembra inoltre un indice rivelatore degli effettivi orientamenti curiali il fatto che la bolla di Isidro Labrador fu firmata da ventitre cardinali, quella di Teresa d'Avila, promulgata nella medesima circostanza, da trentasei e quella di Filippo Neri da ben trentanove porporati.⁷⁰

Solo l'acrimonia dei protestanti, alimentata dalla propaganda confessionale, avrebbe potuto far dire loro che Ignacio de Loyola era stato canonizzato in virtù dei cannoni spagnoli, giocando sulla facile assonanza lessicale. In realtà, più meditato e consapevole sembrava il sarcastico vociferare del popolo romano che a proposito della cerimonia del 1622 sosteneva che erano stati canonizzati quattro spagnoli e un santo, riferendosi a Filippo Neri. Quasi che la proverbiale saggezza popolare volesse ricordare una semplice verità, ossia che le vie dell'imperialismo spagnolo erano forse infinite come quelle del Signore, ma, almeno per quanto riguarda il culto dei santi, a Roma erano obbligate a rispettare regole, codici e precedenze speciali, perché quella era e restava soprattutto la città del papa.

⁶⁹ G. Papa, *Le cause di canonizzazione* cit., p. 286 note 290 e 291.

⁷⁰ Le bolle di Isidro Labrador e Teresa d'Avila del 12 marzo 1622 sono in *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, XII, Augustae Taurinorum 1867, pp. 483-492 e 673-682. Quelle di Filippo Neri, Ignacio de Loyola e Francisco Javier del 6 agosto 1623 sono *Ivi*, XIII, 1868, pp. 11-45.

