

Una profetessa alla corte di Spagna.
Il caso di Maria d'Agreda
fra Sei e Settecento
di Sara Cabibbo

I

L'«affaire» Maria d'Agreda

Fra il marzo e il maggio del 1750 presso il monastero dell'Immacolata Concezione di Agreda, nella Vecchia Castiglia, ebbero luogo le perizie di tre esperti, nominati dall'arcivescovo di Tarragona in qualità di giudice delegato apostolico, per verificare che gli otto volumi manoscritti della *Mystica ciudad de Dios*, lì conservati e più volte stampati in varie lingue sotto il nome di María de Jesús de Agreda, fossero di pugno della religiosa concezionista francescana: la religiosa che fra quelle mura aveva vissuto dal 1633 fino all'anno della morte nel 1665 e che, a conclusione del processo informativo svoltosi a Burgos, era stata proclamata venerabile da Clemente X nel 1672¹.

La perizia era stata ordinata da Benedetto XIV, a cui si erano indirizzate le istanze della corona spagnola e dell'ordine francescano affinché il pontefice si pronunciasse su una questione che da circa settant'anni impediva la conclusione del processo di beatificazione. Si trattava del conflitto che opponeva i membri della Sacra Congregazione dei Riti, cui competeva il giudizio in merito alla beatificazione, ai componenti del Tribunale del S. Uffizio, sollecitati a esaminare il trattato agredano a seguito delle numerose censure pervenute negli anni da parte di diversi soggetti: i tribunali periferici dell'Inquisizione romana, l'Inquisizione spagnola, la facoltà teologica della Sorbona, numerosi intellettuali e uomini di chiesa, fra cui Bayle, Bossuet, Eusebio Amort².

Era proprio papa Lambertini, in una lettera del 1748 indirizzata al Ministro generale dell'ordine dei Minimi di S. Francesco, a ripercorrere le tribolate vicende della *Mystica ciudad de Dios*, stampata per la prima volta in spagnolo nel 1670 con il corredo di tutte le approvazioni che erano sembrate a quel tempo necessarie per la messa in circolazione di un testo di rivelazioni mariane: quelle, appunto, che la Vergine aveva fatto alla badessa del monastero dell'Immacolata Concezione di Agreda³.

Richiamandosi agli interventi dei suoi predecessori in merito alle censure che avevano gravato sull'opera, alle conclusioni cui era pervenuta nel 1730 una commissione ristretta della Sacra Congregazione dei Riti «particolarmente deputata» da Clemente XII a esaminare il testo, e infine alle osservazioni che erano andate via via emergendo da parte del S. Uffizio, Benedetto XIV disponeva quindi la perizia calligrafica dei manoscritti conservati ad Agreda: l'autenticazione, il confronto con le edizioni, la collazione con il manoscritto inviato dalla concezionista a Filippo IV, allorché ella aveva composto la prima stesura della *Mystica ciudad de Dios*, bruciata successivamente per ordine di un confessore e quindi riscritta⁴. Una procedura, questa dell'esame "chirografico" – conforme ai decreti urbaniani sulle beatificazioni e canonizzazioni e a quelli emanati dallo stesso papa Lambertini –, che trovava particolare giustificazione sia nel *décalage* temporale trascorso tra gli anni in corso e quelli in cui l'opera era stata composta, che nelle insinuazioni sempre più insistenti circa il soggetto che aveva composto il trattato; o quanto meno, circa il rapporto intrattenuto da Maria d'Agreda con l'ambiente francescano spagnolo della metà del diciassettesimo secolo⁵.

Accostarsi ai caratteri degli scritti conservati nel monastero, e osservare se e come la mano della serva di Dio si era piegata a trasporre sulla carta le rivelazioni della Vergine diventava così la chiave di giudizio per accertare non soltanto l'attribuzione del manoscritto e la sua conformità con il testo stampato, ma per cogliere tutti gli elementi che avevano potuto fare aggio sulla scrittura: gli eventuali interventi esterni (correzioni, interpolazioni, aggiunte documentate da una diversa grafia), i dubbi e le incertezze che avevano gravato la penna di chi aveva redatto quei fogli, espressi dalla forza con cui le dita e il polso avevano vergato parole e lettere. Ma c'era anche dell'altro.

Utilizzare la scienza che dal Cinquecento in poi aveva indagato la scrittura a fini notarili e giudiziari, o per dimostrare come da uno scritto «si conoscano la qualità dello scrivente»⁶, diventava anche importante per sciogliere il nodo dell'attribuzione delle numerosissime citazioni bibliche che postillavano i manoscritti, rispondendo al quesito se era stata la stessa concezionista a voler rendere manifesto il richiamo alle Scritture di cui aveva avuto *intelligenza* nel comporre il testo di rivelazioni mariane, o se viceversa la corrispondenza fra il contenuto delle rivelazioni e i passi scritturali era stata rimarcata da altri, che ne avevano lasciato traccia nei titoli attribuiti ai capitoli e nelle annotazioni che percorrevano i margini dei manoscritti.

Diverse l'una dall'altra – probabilmente per le differenti competenze dei tre uomini chiamati ad eseguire l'*expertise*, ma anche per il diverso tipo di valutazione che era stato loro richiesto dall'istituzione ecclesiastica

–, le tre relazioni della primavera del 1750, controfirmate dal «notarius publicus apostolicus» e sottoscritte da un interprete «hispanicae linguae», erano concordi nell'attribuire a una medesima mano la stesura di tutte le parti componenti gli otto tomi della *Mystica ciudad de Dios*, e a identificarla con quella di Maria del Gesù, che in qualità di badessa aveva lasciato molti esemplari della sua scrittura nei documenti amministrativi del monastero dell'Immacolata Concezione. In particolare, la relazione del perito Tiburzio Antonio Gil di Borgia Infanson registrava in due elenchi – rispettivamente rubricati sotto il titolo di «citazioni del carattere dell'opera» e di «citazioni della mano dei capitoli» – tutti i richiami ai passi dell'Antico e Nuovo Testamento apposti da Maria d'Agreda, di proprio pugno, sui margini del manoscritto e sui titoli dei capitoli in cui aveva suddiviso il testo⁷.

Il conteggio delle citazioni ci rivela così che nel primo elenco la concezionista aveva utilizzato 76 passi dei Libri Sapienziali, 46 del Nuovo Testamento, 25 delle epistole paoline, 19 del Pentateuco, 10 dei Libri storici, 4 delle Lettere “Cattoliche”, 3 dell'Apocalisse; mentre nel denominare i capitoli della *Mistica città di Dio* ella era stata ispirata da passi biblici cavati dai libri specificamente profetici: quelli di Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele⁸.

Era stata dunque Maria d'Agreda a voler rendere manifesto quel lavoro di “anamnesi delle Scritture”, e soprattutto della parte veterotestamentaria, che la recente storiografia ha individuato come componente essenziale dello statuto profetico e dei poteri carismatici in età tardo-medievale⁹. E di questa dichiarata familiarità con le Scritture – certificata per l'appunto dalle perizie calligrafiche del 1750 – troviamo traccia nelle approvazioni che accompagnarono la prima edizione spagnola dell'opera del 1670, e negli interventi di quanti si prodigarono nel tempo per l'avanzamento del processo di beatificazione. Scrisse infatti il biografo della concezionista, il francescano José Ximénes Samaniego, che sarebbe successivamente divenuto il generale dell'ordine spagnolo:

Della Scrittura Sacra le restò dal Lume per modo di abito, che quando recitava l'Officio Divino, intendeva molti misteri significati ne' Salmi e Lezioni [...]. Della lingua latina non le diede il Signore intelligenza, acciò la parlasse, gliela diede bensì grande, acciò la capisse, e di maniera che quando sentiva, o pure leggeva qualcosa in latino, intendeva perfettamente il suo significato; le facevano gran dissonanza quelle traduzioni che non erano fatte con tutta proprietà; e quando gli occorreva, secondo quello gli facevano scrivere e tradurre qualche testo della Scrittura, lo faceva con ogni più perfetta proprietà, e conformità alle leggi della traduzione. Nella lingua nativa castigliana, oltre della proprietà se le diede un'eleganza grave, e uso mirabile in essa de' termini più propri, e opportuni alla teologia scolastica e mistica; cosa che con gran studio e applicazione non hanno

potuto conseguire molti grandi uomini¹⁰.

Quanto ai promotori del suo culto – fra i quali comparvero sempre in prima linea i sovrani di Spagna e del Portogallo – essi continuarono a ribadire nei memoriali inviati ai pontefici l’eccezionale capacità di interpretazione delle Scritture di Maria d’Agreda, e il suo farsi interprete di una parola divina rimasta fino ad allora nascosta per gli iperscrutabili disegni della Provvidenza. Recitava un memoriale, inviato nel 1691 a Innocenzo XII Pignatelli dalla corona portoghese:

Si rappresenta alla Santità Vostra come per essere stati occulti nelli secoli scorsi li successi, et operationi della vita della SS. Vergine Maria, et di Giesù Christo Nostro Redentore negli Anni, e tempo, de’ quali non fanno mentione gli Evangelisti ne’ loro Scritti, et havendo già perso ogni speranza li Cattolici di vederli registrati con Historia veridica, poichè o per Providenza Divina, o per Mistero dei suoi altissimi fini, tralasciarono tale diligenza li Padri e Fedeli della primitiva Chiesa, e si rendeva impossibile il farlo alli moderni, quando non li fosse stato comunicato per rivelatione divina la notitia d’essi, vennoro a restare prive le Anime devote di quel stimolo per maggiormente approfittarsi nella perfettione, et aumento della divotione di Maria Vergine, et amore verso il Salvatore, che le poteva comunicare, o cagionare la Lettura della verdadiera Historia delle sud.te SS.me Vite, e che ricevono giornalmente dalle vite di molti santi, e padri della Chiesa. Ma essendo impenetrabili li Secreti Divini, e mostrandoci patentemente la speranza, che molte cose che nelli primi secoli delle Leggi di gratia erano dubbiose o ignote ce l’ha poi scoperte, e stabilite per certe il Padre di Famiglia Giesù Christo – qui profert de Thesauro suo nova et vetera – et a cui riconosce la nostra Fede per autore di tutto quello, che per Deffinitioni di Concili, o Oracoli de soli Pontefici, o per Rivelationi accreditate, e credibili si è andato introducendo nella Chiesa, secondo lo richiedeva la differenza delli tempi: quindi è, ch’alla pietà delli Cattolici delli Domini delle Maestà del re di Portogallo parve, che tra li cose nuove, che questo Padre di Famiglia teneva propalare in alcun tempo alli suoi Fedeli, con grand’utilità delle loro Anime, et aumento della gloria della sua SS.ma Madre, sarebbe una la sud.ta Historia, e che poteva esser questo il tempo presente, nel quale non presumevano, dovessero nascere da questa manifestatione gl’inconvenienti, che mossero la sua Divina Provvidenza a tenerla occulta nelli passati¹¹.

Evidenziato dunque il richiamo profetico alla Scrittura di Maria d’Agreda – esibito dalla stessa religiosa nelle postille autografe del manoscritto, sottolineato dai suoi estimatori (ma anche da quanti la ritennero una visionaria o una mistificatrice di santità), e certificato dal puntuale conteggio del perito “chirografo” – nelle pagine che seguono passerò ad esaminare tre contesti lungo i quali si declinò l’*affaire* Maria d’Agreda nel periodo che intercorse fra quei tempi di «conmocion universal» che furono gli anni del regno di Filippo IV, e la metà del XVIII secolo, allorché nella chiesa

penetrata dallo spirito dei Lumi si avviò la battaglia contro gli «eccessi femminili» e contro il «culto indiscreto» rivolto alla Vergine¹².

Tre contesti che ci consentano di mettere a fuoco: a) gli elementi che fecero da sfondo, mentre la religiosa fu in vita, al manifestarsi della sua vocazione profetica, che come vedremo non si esprime esclusivamente con la redazione della *Mystica ciudad de Dios*; b) quelli che determinarono con tutta probabilità il radicalizzarsi delle opposte posizioni degli «agredisti» e degli «antiagredisti» nei decenni successivi alle edizioni del trattato agredano; c) quelli infine che poterono influire, negli anni Cinquanta del Settecento, sulla decisione di Benedetto XIV di guardare con attenzione e benevolenza a un'esperienza maturata nella Spagna della metà del secolo precedente, verso la quale si erano appuntati gli strali della cultura ecclesiastica erudita e scientifica.

Per ragioni di spazio, ma anche per mettere specificamente a fuoco l'esperienza della concezionista spagnola, dedicherò maggiore attenzione al primo di questi momenti: quello in cui si iscrisse la sua vita vissuta. Gli altri due contesti, per i quali richiamerò brevemente quelli che a mio parere sono gli elementi più significativi, saranno soprattutto evocati per rendere evidente come intorno all'esperienza profetica della religiosa della Vecchia Castiglia si sarebbero articolate, anche a distanza di molti decenni, diversificate – e ideologicamente veementi – prese di posizione, a segno del fatto che il tema del rapporto fra potere e profezia e quello de la «prophétie comme arme de guerre des pouvoirs» continuarono a trovare un terreno di scontro nelle politiche di santità portate avanti, tra la fine del Seicento e il primo cinquantennio del Settecento, da differenti soggetti: le istituzioni civili spagnole, l'ordine francescano, le congregazioni romane, i pontefici succedutisi sul soglio di Pietro¹³.

2

**Le coordinate religiose e politiche della vita vissuta
di Maria d'Agreda**

Come ho avuto occasione di sostenere in un articolo recentemente pubblicato, tutta la vita e l'esperienza religiosa di Maria d'Agreda sembrano iscriversi all'interno dell'orizzonte della spiritualità francescana spagnola del XVII secolo, e in particolare all'interno delle strategie di visibilità sociale e religiosa dei membri della *provincia* di Burgos, impegnati a rendere significativi i legami dell'ordine con la corte madrilenana anche attraverso la fama di santità della loro protetta, e a sostenerla quando nel 1635 e nel 1650 – come è registrato nella scheda biografica posta alla fine di queste pagine – fu oggetto d'indagine da parte dei tribunali dell'Inquisizione di Logroño e di Madrid.

Di osservanza francescana fu infatti il monastero eretto «nelle case proprie della famiglia Coronel» inaugurato nel 1619 da tre concezioniste giunte da Burgos, in cui si monacarono Maria, la madre, e una sorella; francescani furono sia il convento di Burgos, prescelto nel 1615 dai due fratelli di Maria, che quello di San Julian de la Arena nella stessa città di Agreda, in cui nel gennaio del 1619 prese i voti il padre, Francisco Coronel, proprietario di una *hacienda* di modeste proporzioni, e funzionario pubblico nell'*ayuntamiento* locale. Francescani inoltre furono i quattro confessori, alcuni dei quali fortemente impegnati nella promozione del concezionismo mariano, che si occuparono della direzione spirituale della religiosa; francescano, infine, fu l'*entourage* che sostenne e divulgò le diversificate esperienze di Maria d'Agreda, e il manifestarsi di una vocazione profetica di cui tappe essenziali furono gli episodi di bilocazione nel Nuovo Mondo, la corrispondenza con Filippo IV, e la redazione della *Mistica città di Dio*: eventi e fenomeni – di segno diverso e collocabili in tempi diversi della vita della concezionista, ma tutti ascrivibili all'esercizio di poteri carismatici – su cui rivolgerò ora l'attenzione, illustrandoli progressivamente¹⁴.

Dislocati fra il 1620 e il 1631, in un periodo che il principale biografo di Maria d'Agreda avrebbe definito *a posteriori* come un arco temporale dominato dalle *exterioridades* (levitazioni, essudazioni, estasi), gli oltre cinquecento episodi di bilocazione di Maria d'Agreda nella Nuova Spagna e la sua consuetudine con gruppi di *indios* convertiti dall'insegnamento del Vangelo a essi impartito dalla concezionista mai allontanatasi dal suo monastero nella Vecchia Castiglia, vanno certamente letti alla luce di quel profetismo francescano spagnolo, imbevuto di gioachimismo, che nel corso dei regni di Filippo III e IV fu soprattutto espresso dalle opere di Juan de Silva – alcuni *Memoriali* e il *Floreto de San Francisco* – segnati dal tema della conquista pacifica dei territori extra-europei da parte dell'ordine serafico, guidato e sostenuto dalla «potente mano della regina dei regni Australi»¹⁵.

Ma non solo. Sull'universo mentale al cui interno si iscrissero i fenomeni di bilocazione di Maria d'Agreda fra le popolazioni messicane fecero probabilmente aggio sia una serie di racconti di cui furono protagoniste alcune religiose spagnole dislocate in un altrove particolarmente significativo per la storia nazionale¹⁶, che la diffusione in terra di missione di fenomeni straordinari – agiti soprattutto da donne native dirette e gestite dai padri missionari –, che si fecero espressione del processo di contaminazione occorso fra gli apparati simbolici del vecchio e del nuovo mondo¹⁷.

E vediamo dunque come furono registrati e trasmessi i fenomeni di presenza “corporeale” di Maria d'Agreda fra i «gentili della Nuova Spa-

gna». Oltre a una breve relazione della concezionista pubblicata a Madrid nel 1631, una fonte assai interessante per mettere a fuoco gli strumenti e le strategie attraverso cui furono diffusi questi episodi è rappresentata dai *memoriali* che il *custodio* nel Nuovo Messico, Alonso Benavides, indirizzò a Filippo IV e al *Consejo de Indias* nel 1630 e nel 1634, per comunicare gli avvenimenti di cui egli stesso e i confratelli erano stati testimoni nel loro cammino di penetrazione evangelica delle popolazioni indiane. Giunti presso alcuni gruppi sparsi nel territorio messicano, e rimasti sbalorditi per il fatto di averli trovati perfettamente catechizzati, «mansos y tratables» e desiderosi di «recebir el bautismo», i padri serafici erano venuti a conoscenza del fatto che una giovane donna vestita di «azul» si era recata moltissime volte presso quelle genti a predicare il Vangelo, spiando così la strada per la somministrazione del sacramento. E proprio per conoscere di persona quella donna straordinaria – identificata dai missionari francescani dopo che essi avevano mostrato agli *indios* molti ritratti di religiose spagnole di grande pietà e fama – Alonso Benavides era rientrato in patria, e si era recato al monastero di Agreda, accompagnato dal confessore di Maria d'Agreda e da alcuni confratelli spagnoli devoti alla concezionista della Vecchia Castiglia¹⁸.

L'altra fonte che si sofferma sulle esperienze di bilocazione di Maria d'Agreda, facendone una componente dei doni carismatici che sarebbero culminati con le rivelazioni della Vergine e con la stesura della *Mistica città di Dio*, è costituita dalla biografia di José Ximénes Samaniego del 1670, che nel ricordare l'esito positivo dell'inchiesta del tribunale di Logroño in cui furono prese in esame «les conversiones milagrosas de los Indios de Nuevo México»¹⁹, descriveva così la straordinaria presenza della concezionista fra le terre e le genti della Nuova Spagna:

Trovavasi la serva di Dio in questa così bella disposizione, quando un giorno dopo essersi comunicata, rapita conforme al solito in estasi, le mostrò meravigliosamente il Signore per specie attrattive tutto il Mondo. Conobbe in questa elevazione la varietà delle sue creature, e quanto è mirabile nell'università di tutta la terra. Mostrosegli con molta chiarezza la moltitudine de' Popoli, da' quali è abitata, l'anime che in essa vi erano, e il poco numero di quelle che professavano per pura, vera fede; e d'altra parte quante erano quelle che non erano entrate per la porta del Battesimo ad essere figlie della Santa Chiesa [...]. Tra le tante varietà che il Signore le mostrava di Nazioni, che non professavano la Fede, Gentili, Idolatri, perfidi Ebrei, Maomettani ed eretici, le dichiarò la Maestà sua, che la parte delle Creature, ch'erano meno indisposte per convertirsi, erano i Gentili del Nuovo Messico, et altri remoti Regni in quelle parti [...]. Essendo la Serva di Dio posta in un'occasione di orare istantemente per la salute di queste anime, la rapì istantemente in estasi, senza che ella ne comprendesse il modo, e le parve subito ritrovarsi in altra regione assai diversa, in un clima molto differente, e in mezzo d'un popolo che secondo la disposizione, proprietà e qualità delle genti,

le pareva che fossero quell'Indiani stessi, che per specie attrattiva essa aveva veduti nelle dette menzionate manifestazioni. Pareva di vederli ocularmente, di provare sensibilmente, che quel temperamento fusse più caldo, e le pareva che tutti i suoi sensi sperimentassero questa stessa diversità. Ritrovandosi la Serva di Dio in tale disposizione, le comandò il Signore isfoggasse pure le ansie della sua carità, predicando a' quelle genti la sua Santa e Divina Legge. Parevale realmente di farlo, e che predicasse loro nella sua propria lingua spagnuola, e che fusse perfettamente intesa dall'Indiani, come se con essi parlasse nella nativa lingua indiana, in cui erano allevati, parevale che catechizzasse li Indiani [...]. Essendo cessata questa estasi, si ritrovò nello stesso luogo, in cui era stata sollevata. Ed allora poi si continuò questa meraviglia, parendoli d'esser condotta al proseguimento di quest'impresa [...]. Se gli replicò questa meraviglia più di cinquecento volte.

Quindi, prendendo come fonte il racconto della stessa Maria d'Agreda sulla sua presenza nel Nuovo Mondo fra il 1622 e il 1631, affidato alla relazione pubblicata nel 1631, Samaniego scriveva che alla serva di Dio era capitato di:

vedere distintamente quei Regni, nominandoli con i suoi propri nomi, vedere le loro popolazioni, distinguendole da quelle nostre; vedere le genti, le loro qualità, il loro commercio, le loro guerre, armi ed instrumenti con che combattevano, comunicar con loro, vederli e ascoltarli [...] sentire tutte le inclemenze del clima, e conoscere e provare altre cose come veramente presenti. Secondo, osservare come passando attraverso diverse parti del mondo, che in alcune era di notte, e in altre giorno; e in alcune pioveva, e in altre era sereno; e in alcune vi era vastità di mari, in altre vastità di terre. Terzo, che essendo parso in una di queste occasioni, che distribuiva a quest'Indiani certi Rosari che essa aveva veramente appresso di sé, restituita poi da quell'estasi, non li ritrovò, e mai più comparvero²⁰.

Cessate nel 1631, le bilocazioni di Maria d'Agreda restarono a testimonianza di quel periodo di *exterioritates* proprie della prima parte del suo cammino spirituale, per le quali la stessa concezionista avrebbe utilizzato toni più sfumati, dichiarando al termine del processo dell'Inquisizione di Madrid cui fu sottoposta fra il 1649 e il 1650 a seguito dell'accusa di aver partecipato alla congiura del duca di Híjar contro Filippo IV, che:

Se seguisse, o no, l'andar io realmente, e con effetto del corpo, non posso assicurarlo, e non è gran cosa che io stia in questo dubbio, quando S. Paolo stesso, che era meglio illuminato, confessa di se medesimo di essere stato rapito al Terzo Cielo, e aggiunge che non sa se fusse con il corpo, o' pure fuori dal corpo. Quello che posso assicurare con tutta ingenuità, si è che il caso seguì in fatto di verità, e che sapendolo io, non hebbi cosa alcuna del Demonio, né tampoco io provai verun mal effetto²¹.

Ma nuovi fenomeni – questa volta sganciati dalle manifestazioni fisiche

abitualmente connesse alle forme in cui si esprime il potere carismatico femminile «in anni di incertezza religiosa e di disastri politici e militari», in cui «la fortuna di improvvisati messaggeri di novità era garantita, soprattutto quando i loro annunci svelavano nel futuro prossimo qualcosa che era già noto e nascosto nella verità rivelata delle Scritture»²² – intervennero a ribadire il prestigio e la fama di santità di Maria d'Agreda: dal momento che a partire dal 1637 iniziò per la prima volta a mettere per iscritto, per ordine del confessore Andrés de La Torre, «la vita santissima della regina del cielo», rivelatale dalla stessa Vergine, e dal 1643 – lo stesso anno del licenziamento del conte duca di Olivares e della “svolta” assolutistica di Filippo IV – ella divenne fedele consigliera e corrispondente del sovrano spagnolo.

Affidata ad un *corpus* di 618 lettere che si dislocano fra il 1643 e il 1665 – l'anno della morte di entrambi –, la corrispondenza fra la concezionista della Vecchia Castiglia e Filippo IV disvela le dinamiche di un rapporto che reca per un verso le tracce del ruolo delle «divine madri» presso le corti rinascimentali²³, e che per altro verso si collega a quella «immensa letteratura circa i rimedi attraverso *arbitrios* o mezzi straordinari», che accompagnò i processi di strutturazione del potere monarchico nella Spagna barocca²⁴. Scriveva ad esempio al suo sovrano la serva di Dio nel 1652:

Mi ha molto consolato che il tumulto di Cordoba si sia sedato e mi ha messo in agitazione il fatto che Siviglia si sia sollevata. Sia l'Altissimo eternamente ringraziato perché, come padre pietoso, ci minacciò con la sua giustissima ira e poi sguainò la spada (come dice Vostra Maestà). Non c'è cosa che mi affligga maggiormente che i sintomi di discordia e guerre civili tra di noi, perché sono queste le cose che più tenta il nostro comune nemico di seminare in questa Corona per distruggerci, e sarà severissimo il castigo della destra dell'Altissimo. Non posso esprimere per lettera ciò che sento in questo, e il tanto in cui mi sono adoperata nella mia pochezza perché il Signore ci guardi con pietà e allontani da noi il flagello che meritano i nostri peccati. Solo supplico V. M., per amor di Dio, che si faccia il minor numero di innovazioni, e si eviti l'oppressione dei poveri poiché, afflitti, non si rivoltino. Capisco quanto povera sia questa Corona e che è necessario trovare mezzi per rimpinguarla; però siano i più aggiustati e soavi, in modo che concorrano i ricchi e i potenti, ché essendo il carico generale non peserà né irriterà tanto²⁵.

Di analisi, di consigli, di *arbitrios* – come questi che compaiono nella lettera del 1652 – sono ricche tutte le lettere che Maria d'Agreda inviò al re di Spagna, intessute di richiami alla Scrittura, di racconti di vita quotidiana e degli echi di avvenimenti politici, militari, diplomatici; permeate di quel senso di colpa individuale e collettiva che portò i protagonisti

delle vicende spagnole del XVII secolo a elaborare il concetto di crisi. E degli stessi elementi è ridondante la corrispondenza che la concezionista intrattenne con altri potenti: il papa, il viceré d'Aragona Fernando de Borja, il duca di Híjar, il nunzio di Spagna (futuro papa Clemente IX Rospigliosi), le mogli di Filippo IV.

A quale temperie possiamo ascrivere queste testimonianze? A quella che circondò le *beatas* del secolo XVI venerate e consultate dall'aristocrazia di corte madrileña e poi decimate dai processi dell'Inquisizione spagnola che le chiamò *ilusas*? Quelle beate che secondo Angela Muñoz Fernández utilizzarono le «fessure di un sistema sociale e culturale consacrato dalla religione», e obbedirono alla ricerca cosciente di «modi di vita e di spazi alternativi a quelli in cui erano confinati dal sistema di genere dell'epoca». Oppure i testi agredani si inseriscono in un altro scenario, segnato dalla chiusura e dalla direzione maschile, che rilegittimavano all'interno dei nuovi equilibri fra monarchia e religione e fra chiesa spagnola e chiesa romana, il fenomeno della parola femminile autorevole rivolta a uomini da cui dipendevano le sorti dell'Europa delle confessioni?

E ancora: a quale tipologia di parola femminile queste lettere – e più in generale tutta la scrittura di Maria d'Agreda – possono fare riferimento? A quella cateriniana? A quella di Ildegarda di Bingen potentemente segnata dal tema della giustizia divina soprattutto nell'ottavo libro delle *Rivelazioni* riguardanti i temi del governo²⁶? O forse l'epistolario della concezionista e il suo trattato mariano rimandano all'esperienza profetica di Brigida di Svezia, che nel XIII secolo fu espressione di una corrente moralizzatrice e di un'«escatologia giudiziaria» che – è stato scritto – «voltava le spalle al profetismo speculativo ed esegetico del profetismo maschile»²⁷?

E, infine, è possibile rintracciare nella scrittura e nell'esperienza di Maria d'Agreda, e nell'autorevolezza a esse accordate in Spagna alla metà del Seicento, l'eco di avvenimenti e di fermenti culturali che percorrevano l'Europa lacerata dai conflitti religiosi, raggiungendo anche le sue *élites* femminili? Penso, ad esempio, in tema di un'identità cattolica nazionale che andava difesa di contro al diffondersi della *pestilentia* protestante nei domini spagnoli, ai tempi e ai modi in cui si diffuse nella terra del *re cristianissimo* privato delle Province Unite il culto della santa svedese Ludwina, o di Brigida di Svezia apparsa in sogno a Marina d'Escobar per invitarla a intraprendere a Valladolid la fondazione di uno di quei monasteri brigidini che nella terra d'origine erano stati spazzati via dalla riforma luterana²⁸. Ma penso anche – interrogandomi sulla probabilità che il credito accordato a Maria d'Agreda mentre ella fu in vita sia stato in parte determinato dal diffondersi di fermenti culturali che aprivano una breccia nella categoria dell'*ilusismo* elaborata per le tante profetesse

e carismatiche vissute prima che i conflitti di religione dessero avvio al «secolo di ferro» – all'eco che certamente ebbe in Spagna la notizia della conversione di Cristina di Svezia, che ringraziava il Signore d'averla fatta nascere donna, concedendole di non avere nessuna debolezza propria del sesso, neanche nell'anima. E penso infine al diffondersi di correnti intellettuali, che appellandosi al dualismo cartesiano, sostenevano l'asessualità dell'anima, trasferendo il luogo dell'imperfezione soltanto nel corpo femminile²⁹.

Non è semplice rispondere alle domande fin qui poste: sul modello di profetismo e di carisma femminile in cui possiamo iscrivere l'esperienza di Maria d'Agreda; sulle ragioni che influirono sulla fortuna che ella incontrò – per lo meno fin quando fu in vita – presso la corte, il sovrano, le istituzioni civili ed ecclesiastiche, presso gli ordini religiosi, e presso la stessa Inquisizione che per due volte accreditò la bontà e conformità del suo spirito.

Ciò che mi sembra emergere dalla mia ricerca è che nell'accostarsi a un'espressione di profetismo femminile del pieno Seicento, pur maturata all'ombra della direzione spirituale maschile e dal recinto chiuso e legittimante dei conventi di cui parla Marina Caffiero, occorre mettere in campo diverse prospettive, diffidando delle interpretazioni monocausali: come quella, ad esempio, avanzata da molta storiografia di genere spagnola che ha focalizzato l'attenzione sull'azione repressiva inquisitoriale nei confronti delle donne, sfumando la peculiarità dei contesti. Inoltre è importante tener presente una pluralità di elementi che rendono variabili i confini temporali e spaziali di un'ipotesi interpretativa che aveva posto intorno agli anni Trenta del Cinquecento il punto di svolta di una consolidata alleanza fra profeti/profetesse e grandi monarchie, divenuta inutile allorché il «potere reale e lo stato moderno si sentirono abbastanza forti per sbarazzarsi di questi alleati compromettenti e talvolta incontrollabili che erano i profeti e li ridussero al silenzio»³⁰.

Sviluppatisi all'interno di quella composita «nazione» spagnola, «formata – come disse un uomo del Seicento – da diversi temperamenti di terre, le cui qualità danno differenti inclinazioni ai suoi abitanti»³¹; maturata all'ombra del processo di assolutizzazione, che mostrava crepe e contraddizioni sia in patria che nei territori d'oltremare, la parola e la scrittura di Maria d'Agreda, il suo radicamento nel concezionismo e nel miracolismo francescani, il suo lavoro di anamnesi della Scrittura, e in particolare dei libri profetici, indirizzato a valorizzare la figura e i particolari biografici della Vergine a sostegno del buon governo della Gerusalemme terrena, si inseriscono in quel tessuto di rivelazioni e di manifestazioni di profetismo che accompagnarono il governo di Filippo IV soprattutto nell'ultimo periodo della guerra dei Trent'Anni, iscrivendosi nei canoni

di quella cultura barocca, «di massa» e «diretta dall'alto» che ci è stata consegnata dalla ricostruzione di Maravall³².

Una prospettiva di *historia salutis*, e un nuovo rapporto fra le articolazioni del potere politico e la profezia femminile, quelli di cui si fece veicolo la concezionista della Vecchia Castiglia, che consentirono dunque al fenomeno carsico delle prerogative carismatiche femminili di ritornare alla ribalta a sostegno delle nuove emergenze, assumendo le parole e le fattezze della madre di Dio, «formata con gran peso e misura, nella quantità e qualità delli quattro umori naturali», ed espressione di un'umanità segnata dalla ricerca di un equilibrio delle parti, condivisa con gli uomini e le donne che partecipavano dell'universo mentale di Maria d'Agreda.

Rivelava la Vergine alla concezionista, a proposito della sua infanzia, in cui prese a parlare a un anno e mezzo «perché il non parlare fu virtù e perfezione grande»:

Passai per le pensioni dell'infanzia, conforme agli altri bambini, e fui educata coll'ordine comune di tutti, provai la fame e la sete, sonno e le penalità del mio corpo, e come figlia di Adamo soggiacqui a questi incidenti [...] però come che la Divina Grazia mi reggeva, perciò usava Io del cibo, e sonno, con peso, e misura, ricevendo meno che gl'altri, e solutamente quello, che era di precisa necessità per aumentare e conservare della vita, e salute; perché il disordine di queste cose, non solo è contro della virtù, ma anco contro della medesima naturalezza, la quale col disordine si altera, e si rende guasta; di più sappi, che per il mio temperamento aggiustato, e per la moderazione ancora, sentivo più la fame, e la sete, che gl'altri bambini, ed era più pericolosa in me questa mancanza di alimento; però, se non me lo porgevano a tempo, o se in questi eccedevano, io soffrivo con pazienza fino a che opportunamente, con qualche decente dimostrazione, lo ricercavo³³.

3

L'esame della "Mystica ciudad de Dios"

Coloro che sostennero Maria d'Agreda negli anni Settanta del XVII secolo, quando fu dato avvio al processo ordinario e si procedette alla pubblicazione del trattato mariano, furono solleciti nel riportare le abituali *protestificationes* che accompagnavano la pubblicazione di scritti di donne morte in odore di santità. Scrisse così il gesuita Andrés Mendo, attribuendo il sapere della concezionista all'intervento divino che «fa' erudite, et eloquenti le lingue dei Bambini», e appellandosi ad una genealogia di «donne insigni in Santità e Sapienza», illustrata da Caterina d'Alessandria, Brigida di Svezia e Teresa del Gesù:

Recheranno meraviglia forse due cose: la prima, che una Donna abbia scritto Opera da persona consumata nelle lettere, e ciò non senza fondamento poichè

in essa usasi di tutta la Scrittura con rare notizie, interpretandola in molti luoghi con novità mai intese, stante che fin hora li Santi Padri, e gl'Interpreti non le hanno date così singolari esposizioni, traducendo con parole adeguate alla nostra lingua le clausole, e periodi delle Divine Lettere, e dichiara li sensi più ardui, eziandio nelle materie, quali la teologia scolastica³⁴.

Anche il vescovo di Tarragona Miguel d'Escartin, membro del Consiglio di Stato del re, si appellò al *Defensorium* composto dal cardinale Torquemada per Brigida di Svezia, per sostenere che per le rivelazioni particolari «non vi è inconveniente [...] che se ne ritrovino alcune contrarie alle altre». Piuttosto, ricordava nella sua approvazione del 1666 che seguiva quella di Andrés Mendo, in attesa del loro accertamento da parte dell'autorità ecclesiastica, esse «non si hanno d'acceptare con tenacità, e certezza di fede, né hanno da disprezzarsi come vane e inutili, anzi devono ponderarsi con pia credenza, esaminando il fondamento, ch'hanno di verità, colle regole, che c'insegna la Buona, e Santa dottrina dei Santi».

Per quanto riguarda poi il biografo ufficiale di Maria d'Agreda, Francisco Ximénes Samaniego, egli sostenne nel *Prologo Galeato*, che accompagnò la prima edizione del trattato agredano del 1670 edita senza il *nihil obstat* pontificio, che non era infrequente l'abitudine di aggirare i decreti urbaniani sull'approvazione della Sede apostolica degli scritti dei servi di Dio, purché gli stampatori fossero accorti nell'inserire «nel principio o fine del libro [...] che le visioni e rivelazioni, che vengono descritte non hanno autorità veruna della Sede apostolica, ma bensì che l'averle Dio comunicate alle persone, delle quali si fa menzione, tiene solamente l'autorità umana». E soffermandosi sulla «commune difficoltà del sesso», e sull'interdizione paolina della predicazione delle donne, volle precisare nella sua biografia della concezionista che

nel cristianesimo è fuor di controversia che l'Uomo e la Donna sono di una medesima natura, o come dicono specie, e così ugualmente capaci d'una medesima ed eccellente virtù [...], e come sono [le donne] con l'uomo d'una medesima natura, sono ugualmente capaci delli medesimi doni di grazia³⁵.

Se questo è lo scenario degli anni Settanta del Seicento, gli interventi sulla *Mistica città di Dio* cambiarono notevolmente di tono negli ultimi decenni del secolo e nel corso del Settecento, come è possibile verificare nella scheda finale che sintetizza il travaglio che percorse il processo di beatificazione di Maria d'Agreda e le alterne fortune del suo trattato.

Pochi gli elementi che – per motivi di spazio e per ragioni che attengono al lavoro che sto conducendo sui materiali di questo periodo – intendo mettere a fuoco in queste ultime pagine; e solo suggerite le piste di indagine che, a partire dalle fonti consultate, consentano di comprendere

le tensioni che gravarono sui diversificati giudizi espressi sulla concezionista della Vecchia Castiglia e sulla sua opera. Giudizi che attenero sia ad aspetti formali e procedurali (il non aver rispettato, ad esempio, l'approvazione papale per la prima edizione), che a precise contestazioni portate nel merito di molti passi della *Mistica città di Dio*, avanzate dai padri delle congregazioni specificamente convocate per l'esame del testo, dai teologi della Sorbona, da singoli intellettuali e uomini di chiesa.

Un elemento risulta particolarmente evidente dall'esame delle fonti del tardo Seicento e del Settecento: che l'*affaire* Maria d'Agreda fu il terreno di scontro di diverse conflittualità: quella fra gli Stati – la Francia, la Spagna – che continuò a permeare la storia europea; quella fra le Congregazioni romane – il Sant'Uffizio, la Sacra Congregazione dei Riti – impegnate a rivendicare la supremazia sull'esame dello spirito della serva di Dio; quella che si riaccese fra protestanti e cattolici nei decenni in cui la filosofia dei Lumi richiese una nuova riflessione sulle manifestazioni di santità e sulle forme di espressione religiosa; quella relativa alle varie personalità di pontefici che di volta in volta accordarono o negarono il permesso di stampa del trattato agredano, sostenendo le ragioni del Sant'Uffizio o quelle della Sacra Congregazione dei Riti; la conflittualità, infine, che si aprì fra gli ordini religiosi, sia in sede europea che nelle colonie, negli anni in cui il tramonto dell'Antico Regime iniziava a riflettersi sui destini delle congregazioni religiose, e sullo sviluppo di nuove correnti profetiche e apocalittiche.

Di tutti questi elementi si fanno rivelatori i giudizi che su Maria d'Agreda e sulla *Mistica città di Dio* furono emessi dai soggetti che rivolsero il loro sguardo su quell'esperienza ormai lontana nel tempo. Giudizi rintracciabili nella documentazione relativa alla discussione tenutasi alla Sorbonne nel 1696, all'indomani dell'edizione francese del trattato agredano; nei materiali delle Congregazioni romane; nei brevi dei pontefici; negli interventi di intellettuali e uomini di chiesa; e nella nuova eco prodotta, nella Nuova Spagna in cui operavano i francescani di metà Settecento, dal ricordo delle bilocazioni della concezionista³⁶.

Non senza motivo, quindi, Benedetto XIV Lambertini – evocato in apertura di questo saggio – decretava l'esame dei manoscritti della *Mistica città di Dio*, dando così avvio ad una nuova stagione di attenzione alla figura di quella Maria d'Agreda, il cui trattato accompagnò Giacomo Casanova nei primi giorni di prigionia ai Piombi.

La *Città mistica* mi interessò un po'. Vi lessi tutto ciò che può sgorgare dalla stravagante immaginazione esaltata di una vergine, estremamente devota, spagnola, melanconica, chiusa in un convento, guidata da direttori spirituali ignoranti e lusingatori. Tutte le visioni chimeriche mostruose erano decorate dal nome di rivelazioni: piena d'amore per la santa Vergine e sua amica intimissima, ella aveva ricevuto l'ordine da Dio stesso di scrivere la vita della sua Madre divina;

lo Spirito Santo le aveva fornito le istruzioni necessarie, che nessuno mai poteva aver letto in nessun posto. La storia cominciava non dalla nascita della Vergine, ma dalla immacolata concezione di lei, nel ventre di S. Anna³⁷.

Appendice.

Fra biografia e santità: cronologia della vicenda agredana

- 1602: nasce ad Agreda (Vecchia Castiglia, diocesi di Taragona) da Antonio Coronel e Caterina Araña.
- 1614: rivela alla madre il desiderio di farsi religiosa.
- 1618: il 16 agosto iniziano i lavori per la fondazione del monastero «nelle case proprie» della famiglia Coronel. Nel dicembre successivo il monastero è inaugurato con l'arrivo di tre concezioniste scalze del 2° ordine francescano del convento di S. Luigi di Burgos. Nella nuova fondazione entra Maria d'Agreda insieme alla madre e una sorella.
- 1619: noviziato di Maria (Maria del Gesù), della madre (Caterina del SS. Sacramento), e della sorella (Girolama della Trinità).
- 1620: professione. Scrive il trattato *La scala*.
- 1622: iniziano i fenomeni di bilocazione nel Nuovo Messico, che si protrarranno fino al 1631.
- 1623-47: direzione spirituale del francescano Francisco Andrés de la Torre.
- 1627: Maria d'Agreda viene eletta badessa: carica che ricoprirà fino alla morte, ad eccezione del periodo 1652-55.
- 1631: edizione di una lettera di Maria in cui scrive delle sue permanenze nel Nuovo Messico dal 1620 al 1631 (Madrid, 1631).
- 1632: inaugurazione del nuovo monastero fuori dalle mura di Agreda.
- 1635: il S. Ufficio di Logroño apre un procedimento su Maria, che si conclude con una relazione favorevole sullo spirito della concezionista.
- 1636: per ordine del confessore inizia a scrivere la *Mystica ciudad de Dios*, che contiene le rivelazioni della Vergine. La prima parte viene composta in 20 giorni. Una copia è inviata a Filippo IV.
- 1643: inizio della corrispondenza con Filippo IV (più di 600 lettere fino al 1665), che coincide con la svolta assolutistica del sovrano spagnolo e con il licenziamento del conte duca Olivares.
- 1644: il padre spirituale Francisco Andrés de la Torre si reca a Toledo per partecipare a un capitolo generale dei francescani. Il confessore straordinario ordina a Maria di bruciare il trattato mariano e alcuni altri scritti.
- 1647: nuova direzione spirituale del francescano Andrés de Fuenmayor, della provincia francescana di Burgos (fino al 1665) che le ordina di riscrivere la *Mystica ciudad* e l'autobiografia.
- 1650: Maria viene interrogata presso il monastero dai qualificatori del S. Ufficio, per ordine della Suprema.
- 1655: ricomincia a scrivere la *Mystica ciudad de Dios*.
- 1660: fine della stesura dell'opera.
- 1664-65: malattia (febbre e accesso al petto), nel corso della quale è assistita dal provinciale dei francescani Giuseppe Ximenes Samaniego, e dal generale

- dei minori francescani Alonso Salizanes.
- 1665 (24 maggio, Pentecoste): morte.
- 1666 (luglio): il *definitorio* dei padri francescani di Burgos decide di introdurre la causa di beatificazione. Fra' Martino de Sobejano è nominato postulatore della causa.
- 1666 (29 ottobre): approvazione della *Mystica ciudad de Dios* del gesuita Andrés Mendo (rettore del collegio di Oviedo, del seminario irlandese di Salamanca, censore della fede del Senato delle Spagne, qualificatore del S. Ufficio, predicatore di Filippo IV).
- 1666 (novembre): il postulatore presenta e pubblica gli articoli de l'*Interrogatorio de los testigos*.
- 1667 (marzo): il postulatore presenta la *solecitud* di apertura del processo ordinario di Taragona. Il vescovo Miguel Escartin forma il tribunale che esaminerà la vita, la morte, la virtù e i miracoli di suor Maria. Nel giugno successivo viene eletto papa Giulio Rospigliosi (Clemente IX), che aveva conosciuto personalmente Maria d'Agreda, durante la sua nunziatura.
- 1668: il vescovo di Taragona e i canonici della cattedrale di Burgos esprimono parere favorevole sulla *Mystica ciudad*. Inizia la revisione dell'opera da parte di un collegio di otto francescani, che si impegnano a preparare un'edizione con note esplicative di alcuni passi teologicamente complessi. La revisione si conclude il 12 novembre 1668. Il francescano José Ximenes Samaniego inizia a scrivere la biografia di Maria e il *Prologo galeato*.
- 1669: si conclude il processo ordinario e i materiali vengono inviati a Roma presso la Sacra Congregazione dei Riti.
- 1670: prima edizione spagnola della *Mystica ciudad de Dios* (Madrid, 3 voll.). Le licenze sono firmate dal generale dell'ordine francescano di Spagna, dal gesuita Andrés Mendo, dal benedettino Diego De Silva, già vescovo di Cadice, dall'arcivescovo di Taragona. L'opera è preceduta dal *Prologo galeato* e dalla biografia di José Ximénes Samaniego di 200 pagine.
- 1671 (novembre): conclusione del processo ordinario sopra la vita, santità, virtù e miracoli di Maria d'Agreda. Fra gli atti figurano i documenti (*responiones preliminares* del vescovo di Taragona e del francescano Didaco Gonzales), che autenticano i manoscritti della concezionista conservati nel monastero di Agreda. Gli atti processuali vengono inviati alla Sacra Congregazione dei Riti.
- 1672 (24 agosto): Clemente X Altieri emana, a istanza di Carlo II, due lettere apostoliche per l'introduzione del processo apostolico.
- 1673: relazione del cardinale Portocarrero presso la Sacra Congregazione dei Riti per l'introduzione del processo apostolico (21 gennaio). L'Inquisizione spagnola ordina il sequestro della *Mystica ciudad de Dios* (ed. 1670) e trattiene l'opera in giudizio. Il tribunale si pronuncerà nel 1686. Approvazione per la celebrazione dei processi apostolici da tenersi a Taragona. Il postulatore Tommaso Navarro procede alla formazione del tribunale. Il 9 settembre iniziano le sedute con l'escussione dei testi.
- 1677: la sacra Congregazione dei Riti, sotto il pontificato di Innocenzo XI Odescalchi, ordina che prima che la causa di beatificazione proceda "ad ulte-

- riora” venga riesaminata la *Mystica ciudad de Dios*, e nomina il cardinale Portocarrero per la revisione dell’opera, con facoltà di nominare uno o più consultori.
- 1682: il S. Uffizio pubblica il 25 giugno un decreto di proibizione dell’opera (Romae, ex typographiae Camerae apostolicae) che viene affisso il 4 agosto successivo. Il 9 novembre dello stesso anno, a seguito della supplica di Carlo II, Innocenzo XI Odescalchi scrive un breve “supersessorium” – di sospensione del decreto – al re di Spagna. Altro breve è indirizzato alla regina spagnola. Contemporaneamente il papa istituisce una commissione particolare di cardinali della Sacra Congregazione dei Riti perché esaminino la *Mystica ciudad de Dios*.
- 1686 (3 luglio): l’Inquisizione spagnola, che da sette anni esamina l’opera di Maria d’Agreda, venuta a conoscenza delle lettere inviate dal papa ai sovrani spagnoli, pubblica un decreto col quale «sequestrum omnium exemplarium, quod prius ordinaverat, removendum fore decrevit, permittendumque simul, uti permitti declaravit, ut a cunctis Mistica civitas legi posset».
- 1689: papa Alessandro VIII Ottoboni scrive in una lettera al re di Spagna che l’opera della concezionista «libere et impune legi posse, et casu, quo aliqua contra ipsos emergere dubia, ea Seraphicae Religionis, ut eis satisfacerent, darentur, ut constat ex litteris Caroli II Regis in gratiarum actionem pro tanta benigna grata resolutione ad suum Romae oratorem, ad eminentissimum cardinalem Cibum Statum Secretarium, aliosque quamplures eminentissimos directis». La morte del pontefice impedisce l’emanazione di un decreto che sospenda il divieto dell’opera.
- 1691: Carlo II inoltra a Innocenzo XII Pignatelli una supplica di sospensione del decreto del S. Uffizio, che continua a proibire la lettura dell’opera di Maria d’Agreda. L’anno successivo il pontefice nomina una nuova commissione formata dai cardinali Carpineto, Laurea e Spada.
- 1695: prima edizione francese de *La cité mystique de Dieu* (Marsiglia) a cura di Thomas Croset.
- 1696: la Facoltà di Teologia della Sorbona si riunisce per l’esame dell’opera (2 maggio). Il 17 settembre la Facoltà pronuncia la condanna. Il 1° ottobre viene pubblicata la censura «par ordre de MM. le Doyen et Maîtres de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris» (chez Louis Josse, imprimeur de l’Archevêque, Paris). Bossuet scrive i *Remarques sur la Mystique cité de Dieu* (Bossuet, *Oeuvres complètes*, tome II, Bar-Le-Duc, 1863, pp. 438-9).
- 1697: edizione a Colonia di un libello anonimo, *L’affaire Maria d’Agreda et le moyen dont s’à caballé à la Sorbonne*.
- 1700: Clemente XI Albani sostituisce alcuni cardinali morti nella commissione esaminatrice con altri.
- 1701: Pierre Bayle inserisce la voce Maria d’Agreda nella seconda edizione del *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1701.
- 1704: prima edizione italiana della *Mistica città di Dio* (Palermo, Gio. Battista d’Aiccardo, 4 voll.). Nel 1709 l’opera sarà riedita a Milano, e fra il 1713 e il 1717 ci sarà una terza edizione pubblicata a Trento e Anversa. La *Mistica città* è inserita «probabilmente per incuria del tipografo camerale» nell’In-

- dice dei libri proibiti pubblicato in quest'anno. Clemente XI ordina che l'errore venga corretto.
- 1712: Clemente XI ordina alla Congregazione dell'Indice di non prendere nessuna decisione senza consultare il pontefice. Prima edizione spagnola degli *Exercitios cotidianos* (Saragozza).
- 1713: il vescovo di Cénèdo interdice la lettura della *Mistica città* nella sua diocesi. Il 15 settembre dello stesso anno il S. Uffizio gli ingiunge di ritirare l'interdetto. Il S. Uffizio ribadisce il suo divieto di lettura e di pubblicazione dell'opera in tutta la cristianità e si pronuncia perché sia revocato il decreto di lettura concesso da Clemente XI.
- 1715: seconda edizione francese della *Cité mystique*.
- 1729: censura dell'Inquisizione romana del 28 dicembre. Benedetto XIII Orsini, a istanza del postulatore della causa di beatificazione Emanuel Fernandez Del Rio, nomina una nuova commissione per studiare l'opera il 28 settembre.
- 1730: Emanuel Fernandez del Rio, lettore giubilato, postulatore speciale della causa di beatificazione, pubblica a nome dell'ordine francescano un volume contro la censura del S. Uffizio. Il testo sarà ripubblicato nel 1736 e nel 1738.
- 1734: papa Clemente XII Corsini emana un decreto che rimette la censura della *Mistica città* alla Congregazione del Santo Uffizio.
- 1748 (16 gennaio): bolla di Benedetto XIV che sottrae l'esame della *Mistica città di Dio* al S. Uffizio, affidandolo nuovamente ad una commissione di cardinali della Sacra Congregazione dei Riti.
- 1749: pubblicazione dell'opera di E. Amort, *Controversia de revelationibus agredanis*.

Note

1. Su Maria d'Agreda (1602-65) e sulle vicende, che fino a Settecento inoltrato, segnaron l'iter della canonizzazione e l'esame dei suoi scritti da parte del S. Uffizio, ho in corso la stesura di un volume.
2. La documentazione relativa all'esame della *Mistica città di Dio* da parte del S. Uffizio è conservata presso l'Archivio di questa Congregazione nei fondi, che ho esaminato, della Congregazione per la dottrina della Fede e in quelli della Sacra Congregazione dell'Indice. Essi comprendono documenti che vanno dagli anni Ottanta del Seicento, allorché il S. Uffizio emanò un decreto di proibizione dell'opera (Romae, ex typographia Camerae Apostolicae, 1682) fino alla seconda metà del Settecento, e contengono inoltre materiale documentario precedente, che i membri del S. Uffizio acquisirono per condurre la loro inchiesta.
3. La prima edizione della *Mystica ciudad de Dios* (Madrid 1670) recava le approvazioni del vescovo di Tarragona, Miguel d'Escartín, membro del Consiglio di Stato del re; del gesuita Andrea Mendo; del ministro generale dell'ordine francescano Alonso Salizanes; del benedettino Bernardino da Siena. L'opera era preceduta dalla biografia della concezionista e dal *Prologo galeato*, a firma entrambi di José Ximénes Samaniego, provinciale di Burgos e futuro generale dei francescani. Nel corso delle polemiche sull'opera che ebbero luogo alla fine del Seicento e nel corso del Settecento fu rilevato dai membri del S. Uffizio che il vescovo di Tarragona non aveva atteso l'approvazione apostolica per concedere il *nihil obstat* all'edizione.

4. Nella scheda biografica di Maria d'Agreda sono segnalate le date della prima e della seconda stesura della *Mystica ciudad de Dios*. Per un'analisi delle indicazioni fornite dalla stessa concezionista in merito alla differenza che correva fra i due testi, rimando a S. Cabibbo, *Il "libro serrado" di Maria d'Agreda. Per un'analisi della cultura biblica femminile nella Spagna del Seicento*, in C. Leonardi e A. Valerio (a cura di), *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 87-105.

5. *Super virtutibus venerabilis sorori Mariae de Jesu de Agreda attributis sub titulo Mystica civitas Dei et Miraculum Divinae Providentiae*, lettera del 16 gennaio 1748, in *Benedicti XIV Bullarium, tomus secundus in quo continentur Constitutiones, Epistolae etc. editae al anno 1746 usque ad totum annum 1748*, Romae 1749, pp. 383-92. Fra le insinuazioni, due in particolare mettevano in forte discussione l'autonomia della scrittura di Maria d'Agreda e perfino il carattere autografo dell'opera: quella per cui la concezionista era stata pesantemente condizionata dall'intervento dei suoi confessori e direttori spirituali, e quella che addirittura attribuiva la redazione del testo a un lavoro di un gruppo di francescani di tendenza scotista.

6. C. Baldi, *Trattato come da una lettera missiva si conoscano la natura e qualità dello scrivente*, Carpi 1622. Una trattazione sistematica dei criteri di verifica dell'autenticità della scrittura è contenuta in L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, che nel t. VII affrontata il tema delle *scripturae seu istrumenta* (Genuae 1772, editio secunda, pp. 558 ss.).

7. La perizia di Tiburzio Antonio Gil di Borgia è conservata, insieme alle altre due, presso l'Archivio del S. Uffizio, nel fondo Sacra Congregazione dell'Indice, volume XXVII, *Perizie fatte in Spagna nell'anno 1750*. La relazione consta di 116 fogli.

8. Le 76 citazioni dei Libri sapienziali provengono da Salmi (16), Proverbi (7), Ecclesiaste (6), Cantico (37), Sapienza (10). Le 46 del Nuovo Testamento provengono da Matteo (16), Marco (1), Luca (18), Giovanni (10), Atti degli Apostoli (1). Le 25 delle epistole paoline appartengono a Romani (5), Corinzi (10), Efesini (1), Filippesi (2), Colossesi (1), Timoteo (1), Ebrei (3). Le 19 citazioni del Pentateuco provengono da Genesi (8), Esodo (7), Levitico (1), Numeri (2), Deuteronomio (1). Le 10 dei Libri storici appartengono a Giosué (1), Giudici (1), Libro dei Re (4), Paralipomeni (1), Giuditta (1), Ester (1). Le 7 delle Lettere cattoliche appartengono a Giacomo (1), Pietro (1), Pietro (2), Apocalisse (3). Nel secondo elenco Tiburzio Antonio Gil registrava un numero ancora maggiore di citazioni, riprese da brani di Daniele, Ezechiele, Isaia, Geremia.

9. Sul lavoro di anamnesi vetero-testamentaria espresso dal profetismo tardo medievale cfr. A. Vauchez, *Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole*, in "Public lectures Series", 20, Budapest 1999, pp. 1-21. Per un'analisi della parola femminile profetica e del suo legame con la Scrittura cfr. P. Dinzelbacher, *Mistica e profezia femminile nel Medioevo europeo. Una panoramica*, in A. Valerio (a cura di), *Donna, potere, profezia*, D'Auria editore, Napoli 1995, pp. 121-38. Sul modello tridentino che «oscura la profezia e tollera la mistica femminile solo nel recinto chiuso, controllato e legittimante dei conventi», cfr. M. Caffiero, *Dalla trasgressione all'obbedienza. Donne e profezia tra Settecento e Ottocento*, ivi, pp. 163-94. Per un'analisi di una parola femminile ispirata dalla Scrittura si veda inoltre R. Librandi, A. Valerio, *I sermoni di Domenica da Paradiso. Studi e testo critico*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999.

10. *Vita della venerabile Madre Suor Maria di Giesù Abbadessa del Convento dell'Immacolata Concezione di Agrida, composta in idioma spagnolo dal Reverendissimo Padre Giuseppe Ximenes Samaniego dell'Ordine di San Francesco, e tradotta nell'italiano da un suo divoto*. La biografia del francescano Samaniego, presente nell'edizione spagnola del 1670 della *Mystica ciudad de Dios*, occupò il libro V dell'edizione italiana dell'opera (Anversa 1717), di cui mi sono servita per tutte le citazioni presenti in questo saggio. La citazione in oggetto è a p. 61.

11. Una copia manoscritta di questo memoriale – insieme ad altri due redatti da Carlo II re di Spagna e inviati rispettivamente ad Alessandro VIII Ottoboni e a Innocenzo XII – è

conservata nell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, Sant'Ufficio, ST.ST. U.V.I, ff. 605. Il documento è inserito in un volume che racchiude la documentazione su Maria d'Agreda e le sue opere, raccolta dai cardinali consultori Lauria e Fabro.

12. Sulla svolta settecentesca, che si rivolse particolarmente contro «la religiosità femminile e i caratteri mistici e visionari che tendeva a privilegiare», e sulle condanne che colpirono diverse esperienze visionarie femminili, «tutte fortemente sostenute dai gesuiti e tutte connotate da precise implicazioni devozionali», come il culto rivolto in età barocca all'Immacolata Concezione, soprattutto ad opera di francescani e gesuiti, cfr. M. Caffiero, *Dall'esplosione mistica all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede*, Laterza, Roma-Bari 1994, soprattutto alle pp. 343 ss. Sul regno di Filippo IV, segnato dal sentimento di colpa che provocò manifestazioni di introspezione e «conmocion» collettiva, cfr. J. H. Elliott, *Introspeccion colectiva y decadencia en España*, Alianza Editorial, Madrid 1982, e H. Kamen, *L'Europa dal 1500 al 1700*, Laterza, Roma-Bari 1990.

13. Su questi temi si vedano i recenti contributi di D. Menozzi (a cura di), *Profezia e potere. Aspetti politici del profetismo cristiano*, in "Cristianesimo nella storia", 20, 1999, pp. 511-19; G. Filoramo (a cura di), *Profeti e profezia: politica, potere e società nella storia del cristianesimo*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", XXV, 1999; A. Redondo (a cura di), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV-XVII siècles)*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 2000. Inoltre, per l'attenzione rivolta alla dimensione di genere dei doni soprannaturali e agli interventi del Sant'Ufficio negli stessi anni decenni in cui l'affaire Maria d'Agreda fu all'ordine del giorno, cfr. A. Jacobson Schutte, *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in Republic of Venice. 1618-1750*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 2001.

14. Sul ruolo dell'ordine francescano nella biografia di Maria d'Agreda e dei suoi familiari; sul profilo biografico dei direttori spirituali della concezionista, impegnati nella promozione dell'immacolismo mariano; sul legame di quest'ultimi con la tradizione profetica gioachimita cinquecentesca e con i circoli delle *élites* di corte nella Spagna di Filippo IV, custodi di una *nobleza de España* che era in attesa dell'avvento della *ciudad de Dios*, cfr. Cabibbo, *Il "libro serrado" di Maria d'Agreda*, cit.

15. J. M. Arcelus Ulibarrena, *L'eco gioachimita in area ispanica tra Cinquecento e Seicento: l'evangelizzazione francescana della regione australe*, in R. Rusconi (a cura di), *Storia e figure dell'Apocalisse tra Cinque e Seicento*, Viella, Roma 1996, p. 202. Nel saggio sono prese in esame le opere di Juan de Silva, che nel proporre l'arruolamento di soldati del Terzo Ordine Regolare francescano nei territori d'oltremare, si riallacciava alla profezia gioachimita dei *duo viri* per affermare che l'ordine serafico «era il prescelto per impegnarsi direttamente, e in maniera diversa dai domenicani, nella conversione ed evangelizzazione dei nuovi gentili, proponendo così nuove realtà, nuovi valori, e nuovi ideali di vita da intendere come base per una *renovatio* spirituale» (p. 198).

16. Fra le religiose spagnole che nel corso del Seicento, e particolarmente durante la guerra dei Trent'Anni, furono protagoniste di fenomeni di bilocazione, si ricordano Luisa de la Ascension, che nel 1620 partecipò a una battaglia fra eserciti cattolici e protestanti; Giacinta de Navarra che assisté a una battaglia fra cristiani e turchi nel 1627; Marina de Los Angeles, presente nella battaglia di Lutzen del 1632; Maria de San José che si bilocò in Giappone; Juana Rodriguez e Inés de Jesus che raccontarono alle rispettive badesse la loro attività di catechizzazione delle popolazioni indiane. Su queste donne, e sulle altre che furono protagoniste di episodi simili fino agli anni Settanta del Seicento, per lo più censurate dall'Inquisizione, cfr. I. Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Bibliothèque de la Casa de Velásquez, II, Madrid 1995, alle pp. 83 ss.

17. Un esame dei nuovi santi e delle manifestazioni straordinarie di cui furono protagoniste alcune donne indigene cristianizzate in R. Peccatiello, *Strategie francescane e taumaturgiche nell'evangelizzazione della penisola yucateca*, in G. Fiume (a cura di), *Il*

santo e la città, Marsilio, Venezia 2000, pp. 143-63. Per un esame degli aspetti più propriamente antropologici dell'evangelizzazione della Nuova Spagna e della predicazione francescana, cfr. J. M. Sallmann (a cura di), *Visions indiennes, visions baroques: le métissage de l'inconscient*, PUF, Paris 1992, soprattutto il capitolo quinto, redatto da S. Gruzinski, che si sofferma sui numerosi episodi di miracolismo – visioni, estasi, sogni – di cui furono protagonisti alcuni missionari e membri della popolazione indiana. Per un discorso più generale sul rapporto fra colonizzatori e indigeni, e sul ruolo di mediazione delle figure profetiche che «hanno riproposto alcune funzioni carismatiche sul calco del profetismo veterotestamentario», si veda inoltre V. Petrarca, *Pagani e cristiani nell'Africa nera*, Sellerio, Palermo 2000, pp. 29 ss.

18. Il *memoriale* di Benavides del 1630, già edito nel 1954 da P. Forrestal e C. Lynch, è stato recentemente pubblicato a cura di B. Morrow (*The Memorial of Fray Alonso de Benavides, 1630*, Nivot, Colorado, 1996); quello del 1634, inviato a Filippo IV e Urbano VIII, è stato pubblicato da F. Hodge, G. Hammond e A. Rey (*Revised Memorial of 1634*, Albuquerque, New Mexico, 1945). Dei documenti e della loro discussione in sede storiografica mi sono occupata nel saggio *Una "dama niña y hermosa" nella Nuova Spagna. Maria d'Agreda fra gli Indios*, in G. Zarri (a cura di), *Ordini religiosi, santità e culti: prospettive di ricerca tra Europa e America Latina*, Congedo Editore, Lecce 2003, pp. 111-27. In esso, oltre a contestualizzare i due testi all'interno del clima apocalittico che accompagnò il regno di Filippo IV e le manifestazioni di introspezione collettiva determinate dalla coscienza della crisi della monarchia iberica, ho messo in evidenza come i memoriali di Benavides rispecchino, per un verso, le pratiche di evangelizzazione – basate sul miracolismo e sulla diffusione del culto mariano –, messe in pratica dai francescani in un periodo in cui il progetto di cristianizzazione del Nuovo Mondo era passato, come ha scritto Elliot, da «l'incantamento al totale disincantamento», e per l'altro si facciano portatori di un modello di convivenza fra indiani e spagnoli, contrapposto alle macerie che accompagnavano le guerre fra i re cristianissimi nel secolo di ferro, di cui espressione significativa fu l'opera di Francisco de Quevedo, *Politica de Dios, gobierno de Christo*, pubblicato per la prima volta nel 1620, in cui il sovrano di Spagna era rappresentato come colui che avrebbe regnato sulla nuova Gerusalemme costituita da tutti i popoli cristianizzati. Nella stessa relazione ho messo inoltre in evidenza come il concezionismo mariano, espresso da Maria d'Agreda, rappresentato dall'ordine francescano, e sostenuto dalla maggior parte delle congregazioni femminili spagnole, trovasse un terreno di coltura particolarmente favorevole nella Nuova Spagna, dove nel 1626 fu proclamato da parte de l'Universidad de México il giuramento immacolista, e dove si diffuse la fama di santità della concezionista di Puebla Los Angeles, María de Jesus. Sulla diffusione del concezionismo e miracolismo mariano presso le congregazioni femminili spagnole e in terra d'oltremare, oltre al testo citato di Poutrin, cfr. A. Muñoz Fernandez, *El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción y la representación de la sexuación femenina*, in M. Nasch, M. J. De la Pascua, G. Epigado (a cura di), *Pautas históricas de la sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*, Instituto de la mujer, Cadice 1999, pp. 71-89; A. Martínez Cuesta, *Las monjas en la América colonial 1530-1824*, in "Mayéutica", 22, 1996, pp. 287-338. Su María de Jesus cfr. G. Giacomini, *María de Jesus: una santa mancata*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica" 2, 1998, pp. 119-54.

19. Nel 1635 il S. Ufficio di Logroño, su sollecitazione della Suprema di Madrid, aprì un procedimento su Maria d'Agreda interrogando i testimoni sugli "arrobos" della concezionista, su una litania della Vergine da lei composta, sulla vendita di croci e scritti della religiosa, e infine sulle sue bilocazioni. L'inquisizione si chiuse con una relazione del S. Ufficio favorevole a Maria d'Agreda, che attestava l'ispirazione divina delle sue visioni e il fenomeno delle bilocazioni.

20. J. X. Samaniego, *Vita della venerabile Madre Suor Maria di Giesù Abbadessa del Convento dell'Immacolata Concezione di Agrida*, cit. pp. 32-3.

21. Questa *declaración*, riportata in Samaniego, *Vita della venerabile*, cit., p. 37, fu

sottoscritta da Maria d'Agreda nel 1650 dietro sollecitazione del provinciale di Burgos Pedro Manero. L'originale del documento è conservato presso l'Archivio del monastero di Agreda, mentre una copia, redatta nel 1769, si trova nei fondi della Biblioteca Nazionale di Madrid, sotto l'intestazione *Relación que la V. e Sor Maria de IHS del Convento de Agreda hizo, y escrivio de su letra, de estado y progreso de su vida por mandato de sus superiores* (ms. 7618, ff. 628r-43v). Nel suo testo Maria d'Agreda allude alla seconda lettera di Paolo ai Corinzi (12, 1-4): «Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa – non so se col corpo o fuori del corpo, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – non so se col corpo o senza corpo, lo sa Dio – fu rapito in Paradiso, e udì parole ineffabili che non è possibile ad un uomo proferire».

22. A. Prosperi, *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 235.

23. G. Zari, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

24. J. A. Maravall, *La cultura del barocco*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 41.

25. Per la lettera, cfr. *María de Jesus de Agreda, Correspondencia con Felipe IV*, Editorial Castalia, Instituto de la Mujer, Madrid 1991, pp. 172-4. La traduzione dallo spagnolo è mia.

26. Le rivelazioni di Brigida di Svezia in merito a temi di governo furono raccolte nel *Liber coelestis imperatoris ad reges* composto tra il 1373 e il '79 dal confessore spagnolo della mistica renana, Alfonso Fernandez Pecha. Si veda a proposito H. T. Gilkaer, *Nuove prospettive sul Liber coelestis Imperatoris ad Reges* (VIII Libro delle Rivelazioni), in *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi*, Atti dell'Incontro internazionale di studio, Roma, 3-7 ottobre 1991, Casa Generalizia Suore Santa Brigida, La Tipografia vaticana, Roma 1993, pp. 853-9, e A. Valerio, *Verso Savonarola: profezia e politica in Brigida di Svezia*, in C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed età moderna*, Simel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 25-33.

27. Sul profetismo di Brigida di Svezia cfr. Vauchez, *Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole*, cit.

28. Su santa Ludwina e la diffusione del culto in Spagna, cfr. *Acta Sanctorum*, aprilis II, Venezia 1738, pp. 267-8. Sulle visioni di Marina Escobar e la diffusione del culto di Santa Brigida cfr. T. Nyberg, *The Profetic Call of St. Birgitta and Her Order*, in "Hispania sacra", 52, 2000, pp. 367-76. La penetrazione del culto svedese in Spagna è stata oggetto di un convegno internazionale di studi, segnalatomi da Adriana Valerio, svoltosi a Santiago de Compostela dal 18 al 21 ottobre 2000, sul tema *St. Bridget of Sweden, the Pilgrims' Road to Santiago and Marina de Escobar*.

29. Una lettura in chiave di genere della biografia di Cristina di Svezia, e dei dibattiti sull'asessualità dell'anima in cui furono particolarmente attive le *précieuses* parigine in K. E. Børresen, *Concordia discors. La pensée de Christine de Suède sur Dieu et l'humanité. Esquisse préliminaire*, in "Augustinianum", XXXVI, 1996, pp. 237-54.

30. Vauchez, *Le prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole*, cit., p. 20. Per quanto riguarda la prospettiva degli studi di genere spagnoli, che hanno posto l'accento soprattutto sulla repressione operata dai tribunali inquisitoriali sulla parola femminile, ponendo in secondo piano la specificità di ciascun contesto, cfr. M. E. Giles (ed.), *Women in the Inquisition. Spain and New World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1999. Una lettura del *beatismo* e dell'*ilusimo* attenta a evitare le generalizzazioni e a contestualizzare le singole esperienze in M. L. Giordano, *Entre experiencia subjetiva y creación de un modelo: el caso de dos beatas en España entre el siglo XVI y XVII*, in C. Jiménez, L. Arribas (eds), *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV - XVII)*, in "Laya", 20, 1998, pp. 317-22.

31. L'analisi del 1616 del nobile Francisco de Gilabert è ricordata in R. G. Cárcel, *Felipe V y los españoles*, Plaza Janés, Madrid 2002, p. 31.

32. Maravall, *La cultura del barocco*, cit. Per il clima profetico che circondò il regno di

Filippo IV, soprattutto dopo il licenziamento del conte duca Olivares, cfr. F. Benigno, *L'ombra del rey. La lotta politica nella Spagna dei validos (1598-1643)*, Marsilio, Venezia 1992.

33. Maria d'Agreda, *Mistica città di Dio*, cit., vol. II, l. V, pp. 114-5.

34. La relazione di Andrea Mendo, già citata nella nota 3 del testo, fu scritta nell'ottobre 1666 su commissione del vicario di Madrid, per accompagnare la prima edizione della *Mistica città*.

35. *Vita della serva di Dio*, cit., I, p. 136. Sulla tradizione patristica, e in particolare su Clemente d'Alessandria e Agostino, che affrontarono il tema dell'inferiorità femminile e sulle soluzioni da essi adottate per includere le donne nell'*imago Dei*, cfr. Børresen, *Christianisme et féminisme*, in F. Taricone (a cura di), *Maschio e femmina li creò*, il Segno dei Gabrielli editori, Verona 1998, pp. 83-99. Come si è detto, il cartesianesimo secentesco ridette vigore a queste tematiche con la proposizione dell'asessualità dell'anima.

36. La documentazione relativa alla discussione che impegnò i teologi della Sorbona, nel corso della quale fu anche detto che l'opposizione al trattato agredano avrebbe fatto «rosicchiare le unghie al re di Spagna», è conservata presso la Bibliothèque Mazarine di Parigi. Le fonti della Sacra Congregazione dei Riti e del Sant'Uffizio sono conservate negli archivi delle due congregazioni. Gli interventi dei pontefici sono riportati nei bollari e nella documentazione edita dalla Camera apostolica. Le opere di Bayle, Bossuet e Amort sono indicate nella scheda finale. Quanto alla nuova fortuna di Maria d'Agreda fra i missionari francescani attivi in Messico di metà Settecento, rimando a J. L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Berkley & Los Angeles 1970 e al saggio di S. Wessley, *Junípero Serra and Francisco Palóu: Spanish Apocalyptic Hope*, in corso di stampa che mi è stato gentilmente dato in visione da Roberto Rusconi.

37. G. Casanova, *Fuga dai Piombi* (I, 1780). Cito dall'edizione Rizzoli, Milano 2002, p. 48.