

Maria de Jesùs: una santa mancata di Giulia Giacomini

La storia della vita di Maria de Jesùs, la mistica ricordata dai suoi devoti come il «giglio di Puebla», è una storia di santità accaduta nel 1600 in Nuova Spagna. A quell'epoca in Messico la mentalità europea si stava già consolidando, mentre solo fino a cent'anni prima il fulcro della sua cultura era vincolato ad una forte simbologia religiosa teocratico-militare¹ e il suo tempo fluiva circolarmente in un costante ed ineluttabile ritorno.

Da quando gli spagnoli e la Chiesa cattolica si erano impossessati di fatto delle nuove terre d'oltreoceano, il Messico si era trovato improvvisamente coinvolto in un sistema di relazioni politiche, sociali e religiose, il cui equilibrio, minato già in Europa da continui e bruschi rivolgimenti interni, assumeva nelle colonie un carattere di ulteriore fragilità. La funzione del Messico era quella di granaio della madrepatria, poichè, come ha osservato Octavio Paz, la Spagna non era più intenzionata né a inventare, né a scoprire e il suo unico obbiettivo era quello di estendersi, difendersi, ricrearsi, e non per cambiare, ma per durare. Di conseguenza, la società messicana si ritrovò abbastanza libera di reinventare la propria cultura. Se, infatti, le disuguaglianze politiche e sociali che lo mettevano a confronto con il *gachupin*, lo spagnolo della madrepatria, svantaggiavano il gentiluomo creolo, quest'ultimo doveva trovare una fonte di legittimazione del suo potere e del suo onore nelle condizioni stesse della sua realtà di messicano. La cultura creola, disposta ad incorporare nel suo bagaglio classico europeo i miti preispanici, e con essi l'arte, le leggende e la poesia tradizionali, avanzò ai suoi umanisti proposte di universalità intellettuale: l'uomo colto d'oltreoceano conosceva il greco, il latino e il *nahuatl*. Il Messico provvide, attraverso intellettuali di spicco, a creare i presupposti per una differenziazione che garantisse un'onorabile legittimazione alla propria individualità; suor Juana Inès de la Cruz, don Carlos de Sigüenza y Gongora, don Fernando de Alva Ixtlixochitl innestarono un germe di messicanità in un mondo culturale che si disponeva ad un ruolo imitativo e non proprio originale rispetto alla scuola di provenienza².

Il ponte tra i due mondi era la religione, perno della coscienza dell'epoca, ed ogni atto rispondeva alla necessità di legittimazione sac-

rare e di giustificazione religiosa: tutto era in nome di Dio e della fede; l'espressione massima del divino era la santità che, come modello di perfezione in Europa e nelle sue colonie, dispensava ulteriore legalità e prestigio alla società che la coltivasse. La società creola respirava un'atmosfera intrisa di sovrannaturale: le dinastie nobili *nahuat* e *mexica*, così come in molte altre società messicane, avevano sempre regnato con l'istituzionale appoggio della casta religiosa e grazie alla protezione degli dei. Il popolo non avrebbe gradito che un sovrano regnasse senza la benevolenza del Dio che lo aveva inviato; per i messicani la sconfitta era un segno dello sfavore che gli dei avevano riservato ai loro re: tutto faceva parte di un destino ineluttabile e molti vi si erano arresi. La nobiltà creola, comprendendo la forza del potere religioso, si armò dei suoi santi guardiani, patroni e protettori, e sfidò l'eretico a testa alta come la più cattolica delle nazioni, questa almeno fu l'immagine che cercò di trasmettere al suo interno come all'esterno. Sul colle di Tepeyac ebbe luogo l'eccezionale apparizione della Vergine, la quale «non fecit taliter omni nation»³: bisognava dimostrare a tutti che persino la madre di Dio era scesa in campo per rivestire di gloria la Nuova Spagna, e con lei gli angeli concorrevano a concertarne le sorti.

La storia di Maria de Jesùs è una storia messicana, nonostante faccia capo, formalmente, a modelli prettamente europei: la sua peculiarità la si coglie nello sfondo contraddittorio e ambiguo di una realtà fatta di innesti e trasposizioni culturali che, pur nella conversione della simbologia religiosa, non nega alla spiritualità del suo popolo la possibilità di esprimersi nelle forme che trova più accessibili. È impossibile, infatti, sottrarre la fama di santità della monaca pueblana al contesto religioso e culturale in cui essa si diffuse.

La venerabile suor Maria de Jesùs (1586-1637) nacque, visse e morì a Puebla de los Angeles, città fondata dagli spagnoli pochi anni dopo la conquista militare del Messico e che, per tale ragione, acquistò in breve tempo un'enorme importanza politica⁴. La vita della monaca, per come l'hanno riportata gli agiografi, si svolse all'interno di un cammino di conoscenza spirituale finalizzato all'incontro con Dio, caratterizzato da un duro ascetismo e soprattutto da un profondo misticismo. Quest'ultimo fu ispirato dal modello di santa Gertrude di Hefta, reinterpretato secondo le esigenze del suo tempo: modello della santa reclusa e fedele agli ordinamenti⁵. In Messico, il culto dei santi era veicolato, come in Europa, dal pulpito e dal confessionale. I confessori e i direttori spirituali delle conventuali erano, in molti casi, gesuiti, i quali, rispondendo al carattere internazionale della Compagnia ordinato secondo le costituzioni dell'Ordine e le esigenze politiche di ogni specifico momento⁶, avevano importato le devozioni proposte dall'Europa del concilio di Trento. Anche se, come sostiene Paz,

i gesuiti delle colonie furono i guardiani dell'immutabilità a cui tendevano sia la società gerarchica dell'impero spagnolo sia l'ortodossia ideologica della Chiesa romana, bisogna ricordare che alcuni esponenti della corrente neotomista suareziana si mostrarono interessati ad altre esperienze religiose ⁷, tra cui, non ultima, la corrispondenza mistica e personale con la divinità. Suor Maria de Jesús scelse come direttore spirituale il gesuita irlandese Miguel Godínez, teologo mistico, filosofo e missionario che vedeva di buon occhio il percorso solitario della monaca mistica, la incoraggiò pertanto nel suo cammino di perfezione e si adoperò per dare alla stampa una sua biografia ⁸.

Uno dei modelli agiografici più diffusi all'epoca di Maria de Jesús prevedeva che il santo, nato da genitori cattolici e molto religiosi, avrebbe avuto una forte inclinazione alla santità già dalla prima infanzia; sarebbe entrato in convento rispettando le regole dell'ordine scelto e i precetti della Chiesa. Avrebbe esercitato le virtù teologali e cardinali in grado eroico, e sarebbe stato beneficiato da Dio con i doni della profezia, con la capacità di leggere nell'anima degli altri e con la facoltà di compiere miracoli. Sarebbe quindi morto acclamato in fama di santità, e attraverso le sue reliquie si sarebbero compiuti numerosi prodigi. Molte biografie dei santi si adeguarono a questo modello e molti servi di Dio intenzionati a seguire il cammino di perfezione indicato istituzionalmente adattavano la loro vita a questo stesso modello, per cui potrebbe risultare difficile riconoscere quanta verità ci sia dietro una ricostruzione biografica e quanto di leggendario sia stato inserito nelle agiografie, per far collimare la stesura della vita con il modello di santità accettato dalla Congregazione dei Riti ⁹.

La vita di Maria de Jesús, così come venne riportata dai biografi, rispondeva senza dubbio al modello richiesto, anche se il forte misticismo e la dimensione visionaria che la caratterizzarono già non appartenevano più alle esigenze della Chiesa cattolica della Controriforma; ci si limiterà a riportarla per come venne recepita e per la funzione simbolica che svolse nell'immaginario dell'epoca e della società in cui la serva di Dio visse ¹⁰.

La più importante delle biografie scritte sulla mistica pueblana è senza dubbio quella di suor Augustina de Santa Theresa. Augustina Bocanegra era nata a Puebla ed era entrata nel convento delle carmelitane scalze di San José. Era stata trasferita, nel 1618, nel convento concezionista in cui viveva Maria de Jesús, dove aveva professato all'età di diciassette anni. Dopo i primi difficili incontri con suor Maria, Augustina, che riteneva la consorella scontrosa per le sue abitudini di isolamento e di solitario raccoglimento, venne consolata ed aiutata dalla compagna in un periodo di crisi ¹¹. Secondo la sua stessa deposizione, trascritta nel primo processo informativo avviato dal vescovo di Puebla nel 1661, Augustina era

entrata nel convento della Concezione quando Maria de Jesùs aveva quarantaquattro anni e da allora le due donne avevano diviso la stessa cella fino alla morte della mistica ¹². Accortosi dell'intimità che caratterizzava il loro rapporto, il vicario del convento, don Antonio de Cervantes Carvajal, diede a suor Augustina il compito di annotare i comportamenti, i favori ottenuti da Dio e le memorie della vita di Maria de Jesùs; al prelado urgeva una biografia che il vescovo della diocesi angelopolitana, don Gutierrez de Quiros, aveva richiesto quando si era reso conto della crescente notorietà che circondava suor Maria per le sue doti profetiche e per la sua vita esemplare ¹³.

Gli scritti di Augustina, accertati come veritieri con una firma dalla stessa serva di Dio, e confermati dalle deposizioni al processo, trattano principalmente delle vicissitudini conventuali delle quali la stessa biografa era stata testimone, delle visioni e favori che le erano stati raccontati dalla protagonista con dovizia di particolari, delle sofferenze fisiche visibili e dei patimenti dell'animo di Maria de Jesùs. Suor Augustina giurò anche in punto di morte sulla veridicità dei suoi scritti, ma per tutto il tempo che visse dovette, a sua detta, sopportare le accuse di falsità di molte conventuali che giudicavano la mistica un'ipocrita, e lei stessa bugiarda e complice dell'inganno ¹⁴. Le stesse accuse, ma all'interno della Compagnia di Gesù, colpirono il direttore spirituale di entrambe le donne, Miguel Godinez. In alcune lettere spedite al convento da Godinez si percepisce la tensione che provocava il suo progetto di scrivere una biografia su Maria de Jesùs. Come egli stesso avrebbe riferito pochi anni dopo la morte della mistica, qualcuno, un'autorità non specificata, gli aveva requisito gli appunti sulla vita della monaca, mentre dagli archivi dei gesuiti risulta che la sua posizione fosse stata compromessa da alcune vicende misteriose, accadute all'interno della Compagnia nel periodo in cui egli risiedeva in Guatemala. La reciproca comprensione e il rapporto che legarono i due biografi di Maria, Godinez e Augustina, destinati alle stesse difficoltà, che il religioso definì nelle sue lettere "calunnie" ¹⁵, dimostrano lo sforzo congiunto di essi di ricostruire la biografia di Maria e di preservare un'immagine di lei che attestasse la sua "perfezione" ¹⁶.

I

Maria de Jesùs: la vita

Come molti colonizzatori dell'alta nobiltà castigliana, il cavaliere Sebastian Tomelin, originario di Valladolid, ebbe l'opportunità di scegliere la sua sposa fra le nobili messicane del Collegio delle Vergini di Città del Messico. Decise di prendere in moglie la nobile quattordicenne messicana Francisca del Campo, senza tenere conto della vocazione della giovane

alla vita monastica. Le nozze furono celebrate a Città del Messico, e Francisca accettò con rassegnazione la sua nuova condizione di madre, ma proiettò la sua devozione alla Vergine nell'educazione profondamente religiosa che diede alla figlia Maria¹⁷. Il periodo di gestazione della nascita fu segnato da alcuni avvenimenti straordinari, caratteristici di una predestinata alla santità. Le biografie, basate sulle memorie della stessa protagonista, e sulle testimonianze di coloro che conobbero Francisca del Campo, narrano che la giovane madre, al settimo mese di attesa, salvata provvidenzialmente dalla Madonna del Carmelo durante l'assalto di un cavallo imbizzarrito, le promise la figlia in dono¹⁸. La bambina, quindi, votata alla salvatrice come segno di gratitudine e volontà di iniziazione al sovranaturale da parte della genitrice, venne iscritta alla Confraternita del Rosario ancor prima della sua nascita¹⁹. Le prime difficoltà sorte al momento dell'allattamento e la sua straordinaria inclinazione alla contemplazione durante la prima infanzia²⁰ fecero presagire a quanti erano sensibili a questo tipo di manifestazione che il futuro dell'infante era legato ai misteri della vita religiosa. A soli tre anni, Maria Tomelin Del Campo veniva vista appartarsi e inginocchiarsi in orazione, veniva spiata silenziosamente dalla madre naturale mentre, in estasi, riceveva le visite della madre divina. Dopo poco tempo, Maria iniziava a mortificarsi e a prevedere avvenimenti che non avrebbero tardato a verificarsi. In una delle sue numerose estasi vide un giorno l'aggressione e la violenza compiuta su una donna in un luogo ben preciso; svegliatasi di soprassalto, corse ad avvertire la madre, che mandò immediatamente un servo a verificare l'accaduto: nel luogo indicato venne trovata la donna aggredita bagnata di sangue e prontamente soccorsa. Numerosi altri casi sono riportati dalle agiografie.

La scoperta di piaghe dolorose sul suo corpo e i sentimenti misericordiosi che Maria provava verso il suo prossimo erano forse il frutto di un'educazione materna, della proiezione sulla figlia della propria vocazione e di un progetto diretto alla santificazione della bambina, ma la storia della sua vita vuole che la bimba, ancora in tenera età, fosse guidata da una sua personale determinazione al raggiungimento dello stato di perfezione dei santi, le cui vite erano la sua lettura preferita. Maria, infatti, a sei anni, per emulare il Battista, fuggì da casa per sottoporre se stessa e l'inconsapevole fratellino all'esperienza del deserto²¹.

La piccola Tomelin, a detta dei suoi agiografi, preferiva recitare il rosario piuttosto che giocare²², ma è la stessa biografa che riferisce che Maria giocava facendo da madre al bambino Gesù²³. Ai giochi più comuni forse preferiva il suo rapporto esclusivo con l'immagine che aveva in casa, quella della Vergine misericordiosa, a cui ricorreva come ad una vera madre. Forse il patto d'alleanza perpetua con la Madonna era

il suo piccolo gioco d'infanzia e rispondeva all'esigenza della sua natura religiosa, che l'avrebbe portata, alcuni anni dopo, a scegliere o a "vedere" il suo stesso destino all'interno di un monastero. A tal riguardo, il padre, come già era avvenuto in precedenza con la moglie Francisca, non tenne assolutamente conto della vocazione della figlia. La giovane era bella, nobile, ambita e grazie a queste rare doti avrebbe potuto consolidare, con un'eccellente unione matrimoniale, i prosperi affari che avevano già collocato Sebastian Tomelin ai vertici delle alte gerarchie nobiliari di Puebla, la città coloniale spagnola, nobile per diritto reale, in cui i coniugi si erano trasferiti dopo le nozze, anche se la compassionevole suor Augustina riportò nei suoi appunti che il padre non voleva che entrasse in convento perché Maria era debole e inferma²⁴. Maria, nonostante l'obbedienza che la cultura e la società imponevano ad una donna, non si mostrò remissiva, almeno non davanti al "pericolo" del matrimonio: il suo carattere mite venne completamente stravolto dalla decisione paterna, cui si oppose con ostinata determinazione. Ma il cavalier Tomelin non sentiva ragioni; figlia e madre, ovviamente complice di Maria, vennero messe a tacere. Per la giovane sembrava non esserci scelta, ma Maria una scelta l'aveva già fatta da tempo: probabilmente aveva giurato sulla sua stessa vita, perché quando si appressò il periodo delle nozze si ammalò gravemente e, solo quando la vide sul punto di morire, il padre, seriamente preoccupato, ritrattò la decisione. Maria ritrovò allora la voglia di vivere²⁵. Superata la malattia, la situazione si ripropose con gli stessi drammatici risvolti: Sebastian Tomelin non intendeva arrendersi e, a quanto pare, la figlia era della stessa tempra paterna. Nelle biografie successive si narra di una fuga disperata di Maria, inseguita dal padre armato di coltello, ma nonostante le minacce e le reclusioni, questi non riuscì a convincerla²⁶. Nel frattempo, con la complicità della madre, l'aspirante monaca, alla quale era apparsa la Madonna e le aveva proposto l'abito dell'Immacolata Concezione, aveva iniziato una corrispondenza con la badessa delle concezioniste di Puebla, ed era stata esaminata da un prelado per valutare la genuinità della sua vocazione. La prova le era risultata favorevole: secondo il parere degli esperti, la ragazza sembrava proprio predisposta al monachesimo. Ma come entrare in convento se non poteva uscire di casa se non sorvegliata dal padre? Giunse l'occasione propizia il giorno in cui, nella chiesa dei carmelitani, si dispensava l'indulgenza plenaria; in quella data si svolgeva una processione a cui i Tomelin, escluso don Sebastian assente dalla città per affari, non potevano mancare e a Maria fu concesso di partecipare alla processione sotto stretta sorveglianza del fratello. Nonostante i richiami di questo, quando davanti al convento della Limpia Concepción, che era di strada, la ragazza ebbe sete, si diresse alla portineria del monastero per chiedere da bere. La porta le venne aperta: il bicchiere d'acqua era,

infatti, un segnale in codice concordato preventivamente con la superiora²⁷. Dietro di lei la porta si chiudeva per sempre: da quel convento, infatti, non sarebbe uscita mai più.

Il racconto agiografico della vita della serva di Dio contiene senza dubbio i luoghi classici dell'agiografia secentesca: l'opposizione del padre, il ruolo di complicità della madre, la malattia come crisi di salvezza, la disobbedienza agli statuti culturali e sociali dell'epoca, la monacazione contrastata ma voluta con la determinazione tipica del santo. La santità, come fenomeno sovranaturale decodificato, per essere riconosciuta doveva necessariamente ricalcare un modello agiografico preesistente.

2

In convento

Il convento concezionista di Puebla de los Angeles, la Limpia Concepción, vantava origini piuttosto recenti, anche se la fondazione era avvenuta, secondo quanto raccontava una leggenda, per espresso desiderio della Madonna. La regola concezionista stabilita dalla fondatrice, Beatriz da Silva, alla fine del XV secolo, prevedeva una vita comune molto limitata, poiché l'interesse primario dell'ordine doveva essere quello di garantire ampio spazio alla vita contemplativa delle monache che vi entravano. Il culto della Vergine era sentito più di ogni altro, e nonostante l'accesa controversia sulla natura della Madonna, che da tempo si era aperta a Roma e in tutta Europa ed era stata causa di scontro tra ordini religiosi come tra teologi insigni, nei conventi concezionisti il concepimento immacolato di Maria era, più ancora che un dogma, una realtà indubbia e assolutamente scontata. Anzi, era proprio tale realtà di perfezione e libertà dal peccato che doveva fungere da esempio per quante avessero deciso di tornare allo stato originario di purezza ripercorrendo all'indietro la propria esistenza, così come consigliavano i padri della Chiesa. Il monastero di Maria de Jesús era un convento piuttosto grande e le monache non erano ancora molte quando ella vi entrò; le incombenze erano numerose. L'ultima orazione si teneva a mezzanotte e Maria restava nel coro a pregare fino alle tre; poi, se avesse rinunciato ad altre due ore di contemplazione, le sarebbe rimasto anche il tempo per dormire. Forse non era esattamente la realtà che la novizia si era aspettata, e comunque di certo non era una realtà che aveva mai vissuto, data la sua condizione sociale. Il padre, dopo aver appreso la notizia della sua fuga, oltre ad essere rimasto svenuto per più di ventiquattrore, averla diseredata, rinnegata e, dopo una commovente lettera della figlia, perdonata, tornò all'assalto con sottili strategie di persuasione finalizzate al ripensamento della scelta; ma Maria restò sulle sue decisioni ed aumentò le mortificazioni e le autodiscipline.

Se la novizia intendeva essere convincente, il suo atteggiamento di estrema austerità e di durezza con se stessa non venne pienamente accettato dalle consorelle: l'eccessivo zelo religioso della novizia causava turbamento e presto piovvero le accuse di ipocrisia. Una buona occasione per essere discreditata le si offrì quando la superiora ricevette la visita di un cavaliere che si presentò al monastero per denunciare il tradimento di Maria Tomelin riguardo ad una promessa di matrimonio concessagli dalla giovane prima di entrare in convento. Le smentite della novizia non furono ascoltate e venne subito gridato allo scandalo. Maria allora, come sempre, si rivolse alla Vergine, che parve intervenire prontamente: l'uomo, infatti, scoperto "in flagrante" nella casa di una donna e costretto a sposarla, confessò le calunnie e smentì le accuse verso la novizia della Limpia Concepción²⁸.

Nel 1599, Maria de Jesùs professò la sua completa adesione all'ordine concezionista, ma le afflizioni e i tormenti che l'avevano assistita durante il noviziato non cessarono. Diego de Lemnus, uno dei suoi biografi, commentava al riguardo:

No basta para dejar el siglo averse alejado de lo material de sus calles y plazas en un monasterio; es necesario que se retire del tanbièn el afecto para apartarlo. [...]. Todo el mundo cave por los resquios estrechos de una reja si no le cierra el passo a sus vanidades el corazòn. Es menester destruir sus memorias, quien desea huir de sus peligros²⁹.

Quando le monache professavano, dovevano riuscire a superare i legami con il passato, per rinascere dalla purezza dell'infanzia, senza attaccamenti o nostalgie e ciò richiedeva lo sforzo del distacco ed una concentrazione costante su di un sé ideale che, contrapposto all'imperfezione della realtà, contribuiva a rafforzare il senso di colpa già ben sedimentato dall'educazione cattolica. La monaca indurì l'autodisciplina, incoraggiata da un confessore in seguito ritenuto da alcuni commentatori "poco esperto", utilizzando come antidoto contro la sofferenza dell'anima una forte e dolorosa stimolazione fisica utile a mantenere fermo il suo proposito. Del resto la sua stessa mentalità opponeva alla scelta del servizio divino il senso di appartenenza al mondo, così come tentò di spiegare Lemnus nella sua agiografia della mistica: «No puede estar vacío el corazòn humano; o le ha de ocupar Dios o el mundo»³⁰ e coerentemente con la stessa concezione, l'ordinamento dei conventi femminili garantiva, almeno all'apparenza, la salvaguardia nei confronti della contaminazione esterna. Contro tale contaminazione del mondo, che per Maria significava lusso e potere, ella utilizzò un duro ascetismo. L'obbedienza, a sua detta, le era naturale, la clausura era stata la sua scelta di libertà; della povertà diceva:

«como guardarè el voto de pobreza si no siente el cuerpo la angustia de la necesidad?»³¹. Riguardo alla castità, se, come sosteneva il principio concezionista, la libertà dal peccato originale era stato concesso alla sola Vergine, Maria doveva superare la tensione allo stato di peccabilità insito nella sua natura umana; così i biografi riportarono i suoi “appuntamenti” con il Tentatore:

Atormentava su imaginación con vivisimas representaciones de incontinencia, su alma con sugestiones eficaces, su cuerpo con vehementes incentivos: y pasando a màs infernal baterìa, no se contestava con poner en la fantasia especies abominables, sino que veìa la atribulada virgen con los ojos corporales sus diabolicas ilusiones³².

Il Seicento, secolo che più degli altri respinge idealmente le relazioni carnali e con esse l'idea del sesso, in seguito alla riforma morale controriformista, imponeva all'aspirante perfetta un totale autocontrollo non solo nelle ore di veglia, ma anche nelle ore del sogno; la presenza di Satana tentatore era spesso un segno del martirio che caratterizzava il cammino del santo e serviva a dimostrare che il servo di Dio non era immune dalle tentazioni, per cui il suo sforzo per raggiungere la perfezione era reale e i suoi incontri con Dio erano il frutto di una strenua resistenza al nemico. La santa di Avila vedeva nell'incontro col demone una tappa importante del cammino di santità, per lei «Satana cerca di far impazzire colui che, come una farfalla notturna, tenta di andare troppo vicino al sole divino»³³. Chi riusciva a dominare il corpo, con forme straordinarie di mortificazione, era in grado di acquistare potere sui demoni, sulle malattie e sulla stessa natura. Ma per controbilanciare il pericolo che derivava dalla condizione di potere del servo di Dio, la Chiesa doveva salvaguardare il proprio ruolo intermediario come fonte di legittimazione di tale potere. A tal fine il confessore era obbligato ad insistere sull'importanza dei sacramenti per la salvezza del devoto e chi sperimentava fenomeni spirituali straordinari era tenuto maggiormente all'esaltazione della devozione eucaristica.

La stessa religiosa era molto interessata all'esaltazione del voto di castità: nella sua percezione del mondo religioso, la purezza verginale era probabilmente il perno attorno cui ruotava la sua idea di perfezione, e non a caso scelse l'ordine dell'Immacolata Concezione, la cui devozione principale è quella della Vergine; si preoccupava anche molto di correggere i comportamenti delle altre religiose, in particolare quelli legati alla sfera sessuale: seppe di alcuni incontri di una monaca con un giovane e cercò di metterla in guardia dai grandi castighi che, se avesse perseverato in quel comportamento, l'avrebbero attesa, ma questa non le diede retta e

morì poco tempo dopo ³⁴. Sembra anche che concorse a far interrompere, nel suo convento, alcune relazioni omosessuali, peraltro piuttosto diffuse nei conventi femminili.

3

Le virtù profetiche

Maria de Jesùs, sostenuta dalla sua fede nella grazia divina, recepì la sua dote profetica come espressione di un destino inderogabile: esternava, quindi, la sua seconda natura, da lei concepita misticamente come divina, per rendere testimonianza della condizione alla quale, al di là di una sua scelta personale, era stata sottoposta. Il profeta, come ricettore di un oracolo divino, avverte storicamente una precisa responsabilità, così come afferma J. Starobinski: «il dio-uomo si offre a tutti gli sguardi non perché la sua presenza sia veduta, ma perché nell'atto stesso del suo parlare e comunicarsi senza restrizioni, venga riconosciuta la sacralità di una fonte» ³⁵. E la vita di Maria non era fatta di solo abbandono in Dio, poiché la religiosa visse nel suo tempo con la piena consapevolezza di ciò che la circondava e interagendo con il mondo esterno così come interagiva con il proprio mondo interiore. Maria de Jesùs era una mistica, ma anche una profetessa e, come afferma G. Pozzi «se il mistico è passivo il profeta è attivo; se l'esperienza del mistico è strettamente personale, quella del profeta è pubblica; se il mistico tende all'annientamento di sé, il profeta non conosce dissoluzione» ³⁶, poiché «il ruolo profetico comporta una presenza intensa di Dio, e un io coinvolto fervidamente in ciò che si percepisce» ³⁷.

La caratteristica tipica che contraddistingue un santo e che costituisce anche la sua funzione essenziale all'interno della società è la sua capacità di porsi in relazione con la divina saggezza: lo si va perciò a consultare nei periodi di crisi individuale, familiare e sociale. La sua funzione sociale è essenzialmente quella di imporre equilibrio e stabilità all'interno della comunità cui appartiene e che lo percepisce come santo, pertanto l'efficacia terapeutica che deriva da un suo consiglio, o da una guarigione operata attraverso di lui, crea attorno alla sua persona una fama che convoglia sentimenti di speranza e di fede di enorme portata ³⁸. La profezia rappresenta, d'altra parte, una delle poche occasioni di presa di parola legittima per le donne e la dote profetica di Maria de Jesùs esprime l'altra faccia della cultura verbale che, dall'antichità fino quasi ai nostri giorni, ha imposto il silenzio alle donne: se ad esse venne infatti preclusa, tolte particolari eccezioni, la scrittura, così come le attività legate all'insegnamento o alla politica, minore fu la censura sulla parola profetica, relegata però nell'ambito religioso strettamente sorvegliato.

Maria divenne piuttosto famosa a Puebla: sapeva leggere nel cuore e nei pensieri, rispondeva sorprendendo e illuminando i postulanti e stupiva per l'esattezza con cui indovinava gli eventi e i sentimenti più intimi. Non a tutti però piaceva che la veggente penetrasse la propria intimità e una consorella aveva iniziato a sfuggirla per tale motivo; si chiamava Andrea de san Pedro ed era solita camminare rasente ai muri del patio onde evitare di incontrarla; un giorno Maria l'avvicinò e, incoraggiandola a non fuggire la verità su se stessa, le disse: «Solo Dios, hermana, conoce los interiores: y assí te ruego que no huías de mi porque cuando Nuestro Señor revela a alguna creatura estos secretos es para maior bien de las almas»³⁹. Attraverso questo aneddoto gli agiografi hanno cercato di rispondere a quanti vedessero nella "vegenza" profetica una semplice intrusione personale del mistico nell'altrui vita privata. Miguel Godinez affermava nella sua agiografia: «Apena sucedía cosa grande en la Yglesia que Dios no se la revelara a esta santa virgen»⁴⁰. Fu il confessore gesuita ad annotare gli eventi memorabili che Maria percepiva a distanza, quelle vicende europee conosciute nelle Indie Occidentali dopo un periodo di tempo che dipendeva dalla stagione, dalle condizioni meteorologiche, dalle disponibilità di imbarcazioni, dalla riuscita del viaggio e da tutta una serie di fattori che rendevano le comunicazioni tra i due continenti più o meno possibili. Secondo Godinez, Maria seppe anticipatamente della sottomissione del re degli abissini alla sede apostolica, che avvenne l'11 febbraio del 1626⁴¹; questa rivelazione, riportata dal gesuita e da nessun altro (se si escludono gli appunti personali di Maria de Jesús attualmente non rinvenibili) potrebbe essere la dimostrazione di quanto la religiosa, attraverso le profezie, si collocasse al centro dei conflitti religioso-ideologici del suo tempo: non è forse un caso che fosse stato proprio Godinez a riportare un'informazione atta a dare lustro alla Compagnia, che aveva partecipato, dirigendone l'iniziativa, ai negoziati fra il re abissino e la Santa Sede. Maria presentò anche la morte di Gregorio XV, che avvenne l'8 luglio del 1623, mentre nel 1621 aveva visto celebrare le esequie di Filippo III a Madrid, così come "vide" la morte di Carlo di Austria, nel 1632. In quello stesso anno, profetizzò la rottura della pace tra Francia e Spagna⁴²: in quell'occasione la monaca sarebbe uscita dal proprio corpo e avrebbe volato sui campi di battaglia. Si trattava della battaglia che apriva il conflitto fra le due nazioni, nell'ultima fase della guerra trentennale che sconvolse l'Europa, e la monaca, da quanto ella stessa ricordava della visione, aveva visto lo spargimento di molto sangue.

Le previsioni di Maria erano più che altro connesse con le vicissitudini dell'aristocrazia pueblana, la società a cui la donna originariamente apparteneva, e che di fatto garantiva la sussistenza dei conventi femminili: gli avvertimenti e le profezie emesse in favore delle grandi famiglie dei

Bocanegra, degli Altamirano e dei Duenas, per citarne alcune, testimoniano i legami e la connivenza esistenti all'interno della colonia tra ordini religiosi e società secolare⁴³. Tra le molte premonizioni, Maria presagì il disastro della flotta che partì dalla Nuova Spagna per la Castiglia nel 1628, e avvertì Lorenzo de Duenas, padre di una religiosa del convento, di non caricare la sua merce sul mercantile in partenza. Alcuni mesi dopo venne resa pubblica la notizia della disgrazia: la nave era stata assaltata dal pirata olandese Pietro Petri, che si era appropriato di tutta la mercanzia a bordo⁴⁴; allo stesso modo, secondo le diverse biografie, consigliò il nobile religioso Christobal de Salas Sochandre, intenzionato a partire per la Castiglia, di restare nella cattedrale dove esercitava le sue funzioni perché questo era il volere di Dio. Il Salas le diede ascolto e non partì; la nave su cui questi alla fine non salì fu assaltata nei dintorni di La Havana dove molti dei passeggeri morirono⁴⁵. Mise quindi in guardia il cavaliere Fernandez de Bocanegra salvandolo da un'aggressione e salvaguardò da congiure e disastri commerciali molti altri conoscenti della città. Maria fu anche una profetessa del popolo: un giorno infatti si presentò al convento una donna disperata che le chiese di aiutarla perché aveva perso la sua bambina. La monaca le disse di non preoccuparsi e di avere fiducia in Dio e che nell'arco di tre giorni la figlia sarebbe tornata. Come predetto, al terzo giorno la bambina apparve da lontano alla madre accompagnata da una religiosa, che scomparve nel nulla di lì a poco. La donna si recò quindi al convento dove la figlia riconobbe la sua salvatrice: ma Maria de Jesús, per rispetto della clausura, non sarebbe mai potuta uscire dalle mura del monastero⁴⁶.

Se era importante che la fama di un servo di Dio fosse consolidata negli «strati rispettabili» della popolazione⁴⁷, la testimonianza di un vescovo avrebbe dovuto assumere una funzione non indifferente nella corroborazione della santità, soprattutto se egli stesso era stimato e considerato santo, come di fatto accadde a uno dei più importanti sostenitori di Maria. La profezia che le regalò per sempre la stima e la devozione del vescovo di Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, è una delle più celebri:

Yo he de morir primero, despuès que yo passe de esta vida morirà el señor obispo don Gutierre Bernardo, a quien sucederà un Pastor escogido, y santo, aunque hasta aora no està ordenado de sacerdote: el qual ha de padecer en el tiempo de su ajustado gobierno muchos trabajos y generalmente los ovrà tanbièn en todo esto obispado⁴⁸.

Di fatto, la monaca morì nel 1637, e nel 1638 moriva anche il vescovo Bernardo de Quiros; e c'è chi sostiene che all'epoca della predizione Palafox non fosse ancora stato ordinato sacerdote, anche se è indubbio che da quando questi occupò la sede vescovile angelopolitana si scontrò

con molte difficoltà ed acquistò, in Messico, una tale fama di santità che, dopo la sua morte, suscitò venerazione e culto da parte della popolazione, tanto che l'Inquisizione dovette intervenire per interdire la circolazione delle sue immagini prima ancora che si fosse avviato un regolare processo di non culto ⁴⁹. Il vescovo Palafox fu molto importante per la causa di beatificazione di Maria de Jesús: al suo ritorno in Spagna, infatti, portò con sé la documentazione della vita della monaca, che copiò egli stesso dai manoscritti di Godinez e di suor Augustina, e stando a quanto affermava Rodendi nella sua biografia del vescovo ⁵⁰, Palafox avrebbe anche sollecitato un breve papale per la dispensa sul tempo che doveva trascorrere dall'avvio del processo informativo, allora di trent'anni. La profezia che unì le due cause di beatificazione, quella di Palafox e quella di Maria de Jesús, avrebbe in parte decretato la condanna al fallimento della causa di Maria, per il significato assunto, in seguito, dalla presunta santità "giansenista" del vescovo: l'opposizione esercitata contro di lui dai gesuiti, infatti, avrebbe sfavorito, o favorito, le due cause in relazione alle alterne fortune degli equilibri politico-religiosi nel mondo cattolico ⁵¹.

4 Modelli di perfezione

Secondo le agiografie di Maria de Jesús, la vita di Gesù era il modello da lei prescelto e rispondeva alla necessità di un regolamento interiore; inoltre santa Teresa d'Avila vi appare spesso citata, mentre della fondatrice dell'istituto della Concezione, Beatriz da Silva, non si fa nemmeno un cenno; questo lascia supporre che le concezioniste non fossero tanto legate alla figura della fondatrice, che non era peraltro ancora iscritta nei registri della santità, quanto alla regola che questa aveva elaborato. Un modello importante, nei conventi della Concezione, fu invece quello di santa Gertrude di Hefta, la scrittrice mistica del XIII secolo. Le prime monache che richiesero espressamente il permesso al papa per renderle culto nel proprio convento furono le benedettine di Lecce nel 1606 e, nel 1609, proprio le concezioniste di Città del Messico ⁵².

La scelta di santa Gertrude come modello monastico di santità implicava l'assunzione di una posizione specifica: dalla metà del Cinquecento si era aperto infatti in Spagna un dibattito piuttosto acceso sul valore della teologia mistica e la Compagnia di Gesù aveva conosciuto al suo interno una frattura ideologica rispetto al modo di rapportarsi al misticismo. I due schieramenti vedevano, da una parte, i sostenitori della via mistica e dell'incontro personale e affettivo con Dio, pregiudicati dalle loro presunte affinità ideologiche con il condannato quietismo; dall'altra, i sostenitori della corrente antimistica e filoascetica, che, in linea con il

pensiero di Melquior Cano, esaltavano il libero arbitrio e l'importanza dei sacramenti. Dallo scontro era uscita vincente la posizione antimistica e filoascetica e i gesuiti si erano attenuti alle disposizioni del generale Mercuriano. Questi, oltre a molti autori spirituali, tra i quali Eckhart, Tauler, Ruisbrock e Suso, aveva bandito anche la mistica di Hefta. Quando suor Augustina chiese a Maria quale fosse la via più sicura per seguire il cammino di Gesù, la mistica le disse che avrebbe trovato la risposta nel libro di santa Gertrude ⁵³.

Durante le sue estasi, Maria de Jesùs riceveva spesso le visite in spirito della santa e il padre Godinez, che doveva essere al corrente delle disposizioni cautelative sulla lettura dei testi di spiritualità mistica, non sembrava aver posto alcun divieto alla sua assistita: anzi, data la sua posizione di direttore spirituale, poteva averle fornito lui stesso i testi banditi ⁵⁴. Miguel Godinez era un appassionato di teologia mistica fin dagli anni in cui da studente aveva conosciuto il suo maestro spirituale Francisco Suarez, ma per quanto la sua posizione di erudito lo disponesse ad un confronto intellettuale con l'aspetto teorico del misticismo, la sua personale esperienza pratica, provata dall'incontro con la fenomenologia mistica durante otto anni di missione nelle terre ostili del nord, aveva esercitato su di lui un fascino irresistibile. Il trattato che egli scrisse, *La Practica de la Teologia Mistica*, sarebbe stato apprezzato solo molto tempo dopo la sua morte: durante l'epoca in cui egli visse, infatti, le sue idee gli procurarono più guai che altro.

Maria de Jesùs era solita riunire nella sua cella le serve del convento, molte delle quali indigene, per insegnare loro i misteri della fede. L'informazione agiografica fornisce un ulteriore elemento caratterizzante la "santità" di Maria de Jesùs: la missione dell'insegnamento che nel Nuovo mondo si traduce nell'apostolato, normalmente riservato a religiosi di sesso maschile. La vocazione all'insegnamento era piuttosto diffusa fra le religiose colte del XVII secolo: l'esempio più noto è quello di Marie de la Incarnation ⁵⁵, che spinta da un forte spirito missionario e protetta dalle enormi distanze che separavano la Santa Sede dalle terre inesplorate del Canada, uscì più volte dalla clausura per educare religiosamente le indigene e dedicarsi ad opere di evangelizzazione. È interessante notare quanto, sotto molti aspetti, le due monache, la messicana e la francese, abbiano in comune: la vocazione irresistibile, i contrasti con le compagne del convento, le tentazioni lussuose del demonio, il rapporto con il confessore gesuita che accetta il misticismo passivo, gli incontri con la Vergine, il sentimento di indegnità ad assumere il potere, i sogni e le visioni, e, ovviamente, il Nuovo mondo, nel quale si disegna un modello di santità che presenta appunto la peculiarità dell'apostolato femminile.

In Messico era molto sentita la devozione alla Madonna, che as-

sumevo, ed assume tuttora, funzioni diverse in relazione ai luoghi e alle caratteristiche che la raffigurano ⁵⁶. La stretta relazione, cercata o solamente riconosciuta, tra le dee madri dei due continenti è del resto piuttosto nota: il successo della devozione riservata alla Madonna è facilmente riconducibile all'intensità del culto reso dalla popolazione indigena al principio femminile sovranaturale e sovrano "impersonato" da Tonantzin. Il culto dei santi nel Nuovo mondo venne sollecitato dalla grande introduzione di reliquie che nel 1578 entrarono nel territorio messicano ad opera dei gesuiti; il Messico iniziò quindi a dotarsi spontaneamente di reliquie sprovviste dei certificati di autenticità, mentre le edizioni messicane dimostrarono una netta preferenza per le opere letterarie sui santi della Controriforma appartenenti al mondo iberico ⁵⁷. Nel 1668 venne beatificata la venerabile Rosa da Lima che, canonizzata nel 1671, divenne patrona d'America e ottenne un culto molto vasto anche in Messico: i domenicani riuscirono a mobilitare l'intera capitale per la festa della sua celebrazione ⁵⁸.

5

In Dio

Le mortificazioni, l'orazione, gli incessanti sforzi per conquistare la benevolenza di Dio videro premiata Maria de Jesús con il dono della contemplazione infusa. La mistica veniva colta da rapimenti improvvisi, quando meno se lo aspettava, e spesso ciò accadeva in pubblico. Alcune religiose, sospettando che fingesse le estasi la pungevano con degli spilloni, ma la monaca rimaneva inerte, assolutamente priva delle facoltà dei sensi e avvolta da un torpore impermeabile al dolore fisico. Secondo Lemnus, il rapimento, che egli definiva nella sua biografia «dono e grado di contemplazione sovranaturale», non era assolutamente una facoltà controllabile da chi la sperimentava: l'unione mistica, affermava, «viene e falta cuando es gusto de Dios» ⁵⁹. Il percorso che seguì la futura venerabile era fondato principalmente su un duro lavoro interiore che poggiava le sue basi sull'orazione. Secondo alcuni studiosi della fenomenologia mistica, la disciplina che sostiene un cammino di conoscenza è lo strumento che permette, attraverso la ripetizione metodica di atti, parole o suoni, la rottura della percezione ordinaria dell'esistenza e la possibilità di superare i limiti che il sistema culturale impone. Questa rottura della percezione ordinaria si svolge parallelamente al distacco dalle più comuni regole sociali: le estasi e gli svenimenti fanno parte di una serie di movimenti disordinati che neppure la dottrina è in grado di gestire, per cui si presentano come comportamenti limite, consentiti solamente ad un esiguo numero di individui e sotto il controllo di un direttore spirituale preposto

alla riconduzione della fenomenologia mistica nell'orbita di una precisa corrispondenza teologico-morale.

Il direttore spirituale di Maria de Jesùs, Miguel Godínez, come studioso della fenomenologia mistica trascorse gran parte della sua vita nel tentativo di decodificare i misteriosi risvolti dell'orazione mentale, per spiegare in termini comprensibili ciò che accade quando si entra in uno stato di contemplazione e di estasi. Nella *Practica de la Teologia Mistica*, la più nota delle opere da lui scritte, egli dedicò le sue principali argomentazioni all'esplicazione dello svolgimento dell'elevazione mistica, che considerava come il prodotto di una particolare attività vitale che si sviluppa con l'esercizio dell'orazione, specialmente attraverso la pratica dell'*orazione contemplativa*⁶⁰. Godínez, seguendo le tracce di Francisco Suarez e Louis Lallemant, suddivise il percorso mistico in gradi distinti. Il primo grado, chiamato di *orazione affettiva*, perché fondata sull'affetto imitativo di Cristo, rappresentava per il teologo l'inizio del cammino di conoscenza di Dio che cominciava dal momento in cui si stabiliva un contatto profondo con la propria coscienza: ciò poteva avvenire solo attraverso una forte spinta dell'*amore*. Spesso poteva accadere che il praticante sprofondasse in uno stato di depressione: Godínez, come san Juan de la Cruz, indicava lo stato depressivo con il termine di *aridità*. Durante questa fase si iniziava a soffrire di tentazioni "disoneste", e il senso di colpa che ne derivava conferiva la capacità del *discernimento*⁶¹. Il grado successivo, l'*orazione di unione*, indicato come *atto supremo della volontà*, introduceva ad uno stato di conoscenza che poteva condurre ad un'unione dolce e soave con lo spirito, o ad uno stato di consapevolezza triste e dolorosa. Chi riusciva a perseverare nella tristezza, secondo Godínez, sarebbe cresciuto molto rapidamente⁶².

L'orazione era una forma di preparazione alla contemplazione vera e propria, che il teologo concepiva unicamente come infusa, o *gratia gratis data*, allo stesso modo dei miracoli o delle profezie. Nello stato di contemplazione avveniva, attraverso la grazia, l'intima coesistenza fra l'essenza divina e l'essenza dell'anima. Non essendo questa una condizione permanente dell'anima umana, essa veniva a soffrire, nei momenti di assenza della sostanza divina, di solitudine affettiva. Ma quando Dio si rendeva accessibile all'anima dell'uomo, questi si distaccava completamente dai problemi terreni, ed entrava in uno stato di profondo silenzio⁶³. Lo stato di silenzio, o notte spirituale, paragonabile al sonno e alla sepoltura, provocava un'interruzione del sistema cognitivo ordinario, consentendo così all'anima di contemplare se stessa: l'accesso alla contemplazione interiore era impossibile all'attività normale delle facoltà mentali. Solamente attraverso tale separazione tra la parte profonda dell'anima, unita a Dio, e la parte esteriore, attiva attraverso i sensi e la

ragione, si poteva raggiungere la *libertà di spirito* ⁶⁴. La libertà dal mondo, da sé e dai propri pensieri la si incontrava, infatti, nel vuoto, nel silenzio, nel nulla. Secondo i biografi, Maria de Jesús aveva conosciuto un periodo di aridità, caratterizzato da angosce e tentazioni ed aveva perseverato nella tristezza, concentrandosi soprattutto sul percorso di purificazione e sull'orazione mentale. Il suo desiderio di elevazione l'aveva spinto alla pratica costante e assoluta della meditazione contemplativa; l'unione era arrivata, provvidenzialmente, come lei stessa credeva, e l'aveva colta in momenti inaspettati. Lo stato di rapimento che la catapultava in realtà lontanissime, talvolta dolorose e talvolta estatiche, le visioni, le profezie, la conoscenza silenziosa, esprimevano una forma di conoscenza superiore e derivata da Dio. Godínez affermava nella sua biografia «Yo por espacio de mas de treinta anos tratè muchas almas muy perfectas en la oraciòn, però esta santa mujer, fue de las màs perfectas que hallè en materia de oraciòn» ⁶⁵. Per Godínez, quindi, Maria de Jesús rappresentava l'esempio concreto delle sue teorie sulla pratica della teologia mistica, pratica che, a quanto pare, non poggiava interamente sulla di lei volontà, se come riportò nella biografia

en la oraciòn extraordinaria subía de la meditaciòn a la contemplaciòn con principio infuso: infundiale Dios una qualidad sobrenatural lo qual a manera de una llama luminosa con su claridad alumbrava y elevava el entendimiento y con su calor espiritual e sobrenatural ablandava y enternecia la voluntad y de esta manera se unía la Madre con su Dios con toda el alma, todas las potencias y todas sus fuerzas [...] ⁶⁶.

Parlare di principio infuso che, pur ammettendone l'importanza, andava oltre la meditazione sulla passione di Cristo, e che interveniva sulla volontà, ammorbidendola e quindi, in un certo senso, limitandola, poteva essere considerato dottrinalmente scorretto. Proprio in quegli anni, in Europa, era avvenuta la condanna degli scritti di Giansenio, condanna che contestava principalmente il ruolo di primaria importanza attribuito alla grazia nell'*Augustinus*. I gesuiti, principali avversari dei sostenitori di Giansenio, si dimostrarono molto agguerriti nel combattere quanti sostenessero la superiorità della grazia sul libero arbitrio. Fu per questo, probabilmente che la pubblicazione proposta da Godínez nel 1634, non risultò possibile fino al 1680. Quello che originariamente era un trattato di 17 libri, intitolato *De la naturaleza y gracia*, divenne un trattato di due libri *La Practica de la Teologia Mistica*, rivalutato solo nel 1740 dal teologo Ignacio de la Reguera.

L'egemonia della linea ascetica che, contraria all'orazione di quiete, consigliava la sola meditazione sulla passione di Cristo, aveva inoltre

proclamato la condanna del quietismo; anche il gesuita Miguel Molinos dichiarando imperfetta la contemplazione acquisita, cioè indotta dalla volontà attraverso la fede, e perfetta la contemplazione infusa, assolutamente passiva e data da Dio come e quando vuole⁶⁷, aveva indirettamente tracciato, attraverso l'inimicamento della Chiesa, la linea di confine tra ortodossia ed eresia.

Lemnus che, come Pardo, aveva citato le parole di Godinez sull'orazione mentale di Maria de Jesùs⁶⁸, proseguiva il discorso sullo stesso tema, ampliandolo; secondo Lemnus, Maria de Jesùs aveva raggiunto, nell'ultimo terzo della sua vita, uno stato che i dottori spirituali chiamavano «libertà di spirito» e che egli descriveva in maniera dettagliata accentuando in particolare il carattere sovranaturale e infuso della grazia⁶⁹. Dove aveva trovato Lemnus l'informazione sugli ulteriori stadi spirituali di Maria, se la stessa biografia ufficiale di Godinez, a cui egli stesso asseriva di essersi riferito, si interrompeva, come appare dagli atti ufficiali del processo, con il capitolo sull'orazione mentale? La questione è troppo complessa da trattare in questa sede; ci limiteremo a dire che attraverso uno studio delle biografie su Maria de Jesùs ci è sembrato plausibile che il trattato di Lemnus sia stato integrato con la versione originale e completa della biografia di Godinez, della quale però sembrano essersi perse le tracce.

È importante sottolineare che la concezione di Lemnus-Godinez della contemplazione infusa non si confaceva al modello agiografico proposto dalla Chiesa riformata, secondo il quale una mistica riceverebbe le visioni come premio per le dure mortificazioni e per lo sforzo costante nel raggiungere la perfezione: se si accettava il fatto che Dio infonde la grazia come e quando vuole, veniva a cadere la giustificazione attraverso i meriti, quindi la biografia di un'aspirante santa che accentuasse troppo il dono di grazia infusa poteva risultare svantaggiosa all'intento agiografico. Il motivo per cui si è insistito sulle convinzioni teologiche dei sostenitori della santità di Maria de Jesùs risponde perciò non solo alla necessità di confrontarsi con la mentalità religiosa che ruotava intorno alla figura della mistica di Puebla, ma anche all'esigenza di introdurre brevemente, e forse anche con il rischio di un'eccessiva semplificazione, le possibili motivazioni di carattere dottrinario che concorsero al fallimento della sua causa di beatificazione.

6

L'«excessus»: un dono o una colpa?

Descrivere le visioni di una mistica è decisamente un compito arduo,

come è arduo riferire con esattezza qualsiasi esperienza onirica che non abbia strette connessioni con la realtà quotidianamente esperita. Suor Augustina, che non doveva scrivere un trattato, bensì raccogliere delle testimonianze dirette, riportò le esperienze mistiche di Maria de Jesús con attenzione ai dettagli, così come le venivano raccontati dalla compagna: si trattava di visioni e avvenimenti accaduti in una realtà di sogno cosciente, visto che la protagonista riusciva ad interagire consapevolmente all'interno dell'esperienza onirica e ad estrarre da essa i contenuti essenziali delle profezie. Alcuni dei suoi rapimenti erano dei veri e propri viaggi in stile dantesco e avvenivano quando si immergeva in profonda orazione; il suo corpo veniva visto dalle altre religiose rimanere privo di sensi per molte ore. Maria riferì che in uno dei suoi "viaggi" un angelo la condusse all'entrata dell'inferno, dove il guardiano non voleva lasciarle varcare la soglia. La presenza dell'accompagnatore alato, che parafrasando il dantesco «vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole» la dispensò dal visto per il mondo ultraterreno, permise a Maria viaggi non cercati ma infusi provvidenzialmente.

La possibilità di uscire dal corpo era, nel Seicento, un'idea comunemente accettata. Il tribunale del Sant'Uffizio non negava questo tipo di esperienza, si adoperava però per giudicarla moralmente. Se si ammetteva la realtà di viaggi ultraterreni che, per esempio, le streghe e i benandanti riportavano come comuni esperienze in episodi considerati a metà tra il sogno e l'esperienza reale, bisognava stabilire chi fosse l'agente motore di tali straordinari "movimenti". Nei processi di beatificazione, allo stesso modo di quanto avveniva nelle cause contro gli eretici, si tendeva a definire da chi fosse regolato il volo fuori da sé – *l'excessus* –, più che a metterlo in dubbio. Si riteneva comunemente, infatti, che la perdita temporanea del proprio sé per entrare in un sé altro fosse opera di una potenza sovrumana; tale potenza si impossessava del soggetto e lo induceva ad operare in suo nome e secondo la sua volontà. Per gli inquisitori le donne avevano una maggiore debolezza psichica rispetto agli uomini⁷⁰, erano quindi le più inclini a lasciarsi possedere, anche per il ruolo di subordinazione che ricoprivano all'interno della società. Le potenze sino ad allora conosciute erano di due specie: l'una di natura divina e l'altra di natura demoniaca. Nell'atto dell'abbandono alle due potenze, le donne ne divenivano spose: le sante e le mistiche erano solite ricevere, durante i rapimenti estatici, l'anello nuziale da Gesù; le streghe invece, sedotte dal Maligno, si abbandonavano alla lussuria più sfrenata esercitando così una funzione destabilizzante all'interno di una società regolata più che mai dall'ordine imposto dalla religione. Le vicende di possessione privata tendevano quindi a costituire un pericolo⁷¹: la paura della Chiesa di veder defluire esperienze religiose fuori dal suo controllo, in direzione

di gruppi autonomi radunati attorno a una figura di potere, portò ad una rapida reazione. Se, infatti, il modello di santità proposto dalla Chiesa non era più quello del taumaturgo, data la portata eversiva del potere di questa figura carismatica in grado di gestire autonomamente una e, a volte, più comunità, ma un nuovo modello esemplare, fatto di virtù eroiche e dalla fede accertata, strettamente vincolato agli ordinamenti ecclesiastici, era comunque difficile anche per gli stessi religiosi sottrarsi del tutto al fascino del misticismo affettivo ⁷².

Molte donne, del resto, avevano capito che anche all'interno di un monastero potevano affermare la propria identità riscattando con il successo «spirituale» la propria femminilità reclusa e negata. Donne alla ricerca di pubblico e di consenso recitavano il copione delle perfette, e lo recitavano talmente bene che spesso loro stesse finivano per non saper più distinguere quanto il loro amore fosse diretto verso Dio e quanto esso fosse solo un elemento scenografico nel teatro della propria autoesaltazione. Un caso eclatante di finzione e trasgressione fu, secondo gli atti del suo processo, quello di Benedetta Carlini ⁷³, la cui storia di sofferenze, martirio, stimate e visioni, in cui era previsto anche lo scambio del cuore con Cristo, coinvolse un vasto pubblico: secondo il sacro tribunale dell'Inquisizione però, la Carlini fingeva, le visioni erano invenzione, le stimate erano artificiali, le parole di Dio una simulazione; fu comprovato come vero solo il suo rapporto carnale con la monaca con cui divideva la cella e “gli atti impuri” le costarono il carcere a vita. Il suo inganno fu scoperto perché c'era chi osservava e spiava ogni suo movimento, così come accadde a tutte le mistiche visionarie.

7 Le visioni “illogiche”

Fu soprattutto dopo le riforme di Urbano VIII ⁷⁴ delle procedure giuridiche sulla canonizzazione che intorno al genere di visioni ottenute dai mistici ebbero luogo dispute in sede processuale tese a stabilire il significato teologico della manifestazione sovranaturale ⁷⁵. Non di rado durante il processo di beatificazione si discuteva sulla logicità dottrinale del comportamento di un angelo o di un demone. Durante le numerose sessioni del processo di beatificazione di Maria de Jesùs, i giudici espressero più volte le loro perplessità sui fenomeni mistico-visionari di cui la religiosa sarebbe stata partecipe; in particolare, nella prima fase processuale essi si dimostrarono, come risulta dagli atti del 1661, piuttosto sospettosi e scrupolosi nei confronti delle affermazioni della testimone più importante, Augustina de Santa Theresa. Rispondendo alle domande riguardanti le estasi e le rivelazioni di Maria, Augustina raccontò di un'apparizione di

Gesù alla serva di Dio: stando alla trascrizione del verbale, la sua testimonianza parve provocare indignazione tra i membri della commissione. Maria ebbe una visione di Gesù con le mani legate; il Cristo indicava con lo sguardo alcune monache che avevano duramente avversato la Serva di Dio, come se volesse esprimere, attraverso questa sua incapacità di aiutarle, la sua disapprovazione per la loro insufficienza morale e la condanna dei loro demeriti. La reazione di Maria sarebbe stata quella di prostrarsi ai piedi del Signore chiedendo misericordia; per sua intercessione, Gesù si sarebbe slegato le mani, in segno di perdono.

I giudici chiesero alla testimone se Maria le avesse detto di aver visto Gesù fisicamente o intellettualmente, poiché, a parer loro, affermare di aver visto Gesù con le mani legate significava attribuirgli uno stato di fisicità piuttosto criticabile dal punto di vista dottrinale. La visione appariva loro, in ogni caso, inverosimile per il significato di vendetta che esprimeva; considerarono, pertanto, “vergognosa” per la causa la proposizione di un Cristo privo della sua virtù principale: la misericordia⁷⁶. Suor Augustina non rispose all’obiezione. I giudici intervennero ancora, successivamente, opponendosi alla testimonianza di Augustina a proposito di una profezia di carattere politico relativa alla rottura della pace tra la Francia e la Spagna. Si trattava della visione riportata da Godinez, nella quale Maria aveva assistito agli scontri militari. I giudici le chiesero se sapesse quando fossero avvenute le battaglie. Augustina non sapeva. Questa fu l’opinione dei giudici: «[...] no parece verosimil [...] porquè la sudicha Maria de Jesús [...] falleció en el ano pasado de 1636 y las guerras comensaron en ano de 1637 o 1638», perciò, secondo la commissione, Maria non poteva aver visto le battaglie⁷⁷. In realtà Maria de Jesús era morta nel 1637, e l’imprecisione dimostrata nel riferire l’anno delle battaglie (1637 o 1638) dimostra che i giudici stessi non conoscevano con esattezza la datazione degli eventi⁷⁸. Ignoranza dei giudici rispetto alla datazione dei fatti europei, voluta imprecisione per esaltare la veridicità della profezia, o semplici obiezioni tese a smascherare un’eventuale falsa testimonianza? Nulla si può affermare con certezza.

D’altro canto, risulta che Augustina cadde realmente in alcune contraddizioni. La testimone, infatti, tornando a parlare di rivelazioni e visioni, raccontò l’incontro di Maria con le anime del purgatorio:

[...] habia visto muchas almas del purgatorio que estaban ya para salir dèl y sin llamas, y que un angel le habia dicho: si quieres que estas almas salgan presto del Purgatorio, reza por ellas la estacion del sanctísimo sacramento, y que lo havia echo y salido las almas del Purgatorio⁷⁹.

Agli esaminatori la visione non sembrava verosimile e si appellavano alla logica poiché, se le anime le erano apparse già prive di fiamme ed erano

pronte ad ascendere al Paradiso, era segno che avevano già purgato le loro pene e quindi non necessitavano di suffragi. Suor Augustina depose, successivamente, che Maria de Jesùs aveva “visto” la carmelitana Theresa de Jesùs di Puebla agonizzante e in attesa di spirare; davanti alla porta della cella di questa, però, vi erano tre demoni che non permettevano l’accesso agli angeli accorsi per aiutarla nel trapasso; Maria si era ritirata in orazione intercedendo presso Dio per la salvezza spirituale della morente. Anche questa visione venne contestata⁸⁰ poiché, secondo i membri della commissione, la giustizia divina, e soprattutto la sua potenza, espressa attraverso i suoi ambasciatori, gli angeli, non poteva essere dichiarata in nessun modo inferiore alla potenza di Satana. Affermare il contrario, con una visione di questo tipo, significava togliere ai credenti la fede in un Dio onnipotente e diminuire l’efficacia della dottrina cattolica nel percorso di salvezza umana; la logica dottrinale era per i giudici la prova più evidente di veridicità delle rivelazioni, e di fronte a questa non esisteva testimonianza che potesse dimostrare il contrario. All’interno della dialettica tra i giudici e la testimone, la protagonista sembra essere l’ortodossia dottrinale: ancora una volta si cerca di tracciare il confine tra ciò che è santo e ciò che è falso; non esistono vie di mezzo. Ciò che non è congruo con la dottrina risulta incongruo, e l’incongruo è eterodosso, sinonimo di eretico. La diocesi di Puebla doveva perciò essere certa di non spedire a Roma la proposta di santificazione di un’eresia, poiché dinanzi al cospetto dei sacri tribunali sbagliarsi non era mai vantaggioso, neanche se l’errore proveniva dalla Città degli Angeli.

8

La croce

Nell’età moderna, il santo doveva aver sofferto grandi tribolazioni fisiche e spirituali, poiché la sopportazione del martirio era una chiara espressione della sua condizione di santità⁸¹. Manifestato con i patimenti fisici, le dure discipline autoinflitte per mezzo di strumenti appositi, il peggioramento del cibo e l’assunzione su di sé dei dolori altrui, il martirio veniva espresso anche in forma psicologica. A tal fine il servo di Dio poteva cercare un persecutore o un gruppo di nemici che gli procurassero continue offese sottoponendolo così a numerose prove di umiltà, sottomissione e abbandono totale alla misericordia divina.

I patimenti di Maria de Jesùs cominciarono già dai primi periodi di vita conventuale e si trasformarono in vere e proprie malattie, che succedendosi incessantemente non le diedero mai un momento di completa salute fisica⁸². Ma i patimenti più taglienti furono probabilmente le accuse di falsità e ipocrisia che la tormentarono sin dai primi anni nel convento.

L'austerità della serva di Dio, considerata eccessiva, le mortificazioni, viste come esagerazioni e desiderio di protagonismo, ma soprattutto i rapimenti, considerati, da molte, finzioni, disturbavano la quiete interiore di quante avessero optato per un'adesione più blanda alla vita religiosa. Augustina riportò: «le sorelle mormoravano di lei e dicevano che pareva che non avesse giudizio»⁸³ e «in faccia le dicevano le sorelle che le veniva molto a noia e si burlavano di lei stimandola poco, dicevano che faceva di tutto per risultare gradita alla superiora»⁸⁴. Maria de Jesús era stata più volte richiamata dal vescovo per essere esaminata in seguito a denunce che le attribuivano un comportamento folle e streghesco. È indubbio che il suo comportamento risultasse, soprattutto in un mondo intriso di “magico”, qual era allora il Messico, un comportamento limite: il rapporto con il sovrannaturale anche nella cattolica Puebla de los Angeles poteva essere concepito in una pluralità di forme non riconducibili necessariamente al solo immaginario cristiano, ma anzi ad una sfera in cui l’“incontrollato” appariva manifesto. Riguardo al comportamento magico, Starobinski afferma:

Il significato della magia è precisamente quello di provocare forze che lasciamo poi agire su di noi; forze che operano da sole, sfuggendo al nostro controllo; una volta suscitate, ci liberano dalla necessità di voler dirigere i nostri atti. Allora basta non opporsi a quanto capita. Iniziato attraverso di noi, l'atto magico si compie senza di noi⁸⁵.

Sembrerebbe, quindi, che tra un “comportamento magico”, e l'atto di abbandono alla contemplazione infusa precedentemente descritto, non si presenti agli occhi dello spettatore una grande differenza. È per questo probabile che le doti profetiche e intuitive della mistica, definite dal confessore come espansioni di potenziale percettivo dovuto a ragioni sovrannaturali, non venissero disconosciute o negate dalle avversarie, ma interpretate come corollario di un patto col demonio: esse percepivano talvolta tale potere con paura che, come spesso accade, esorcizzavano con il disprezzo. Una lettera del confessore Miguel Godínez dal Guatemala favorisce la comprensione dei rapporti all'interno del convento:

Madre Maria de Jesús, grande silencio guarda V. M. con quien tanbièn (en Cristo) la ama como yo. Estrano mucho que yà no me avise de trabajos, cruces, y testimonios, por lo qual se me ofrese decir que ya la madre Maria de Jesús no es lo que solia ser [...]. Que es esto madre? Ay treguas, ay anos, mes y dia, y aun hora sin dolores en el cuerpo, sin aflicciones en el alma, sin mengua en la honra? Ya ne debe de ser la madre Maria de Jesús la embustera, la hipocrita, la que vende revelaciones falsas, la ambiciosa, que dessea y pretende officios. No es todavia la ofrenda del convento de la Concepción? No es la revoltosa la que solia andar

en los tribunales de los obispos, por embaydora, y embustera? No es la fingida y aturdida y la madre de las cartujas? La que hace espaldas a la invensionera Augustina, su companera de abitaciòn y celda? [...] ⁸⁶.

Non erano solo le religiose a tormentarla, la sua più “fedele” nemica fu infatti la sua stessa serva. Si chiamava Ysabel, ma per tutti era la China, come veniva chiamato in Messico qualsiasi straniero dall’origine non chiara. La China la maltrattava e la tormentava con azioni e parole aggressive. Della religiosa era solita dire: «Yo no creo que es santa, y a los que lo entienden assì, les dirè yo quien es ella» ⁸⁷. Augustina chiedeva alla compagna di reagire, ma per Maria de Jesùs era importante avere sempre qualcuno che la sottoponesse alla prova dell’umiltà: il patire per lei era uno strumento fondamentale d’elevazione, perché esercitava la pazienza; la figura della serva ostile e persecutrice è perciò quanto mai funzionale nella ricostruzione agiografica della vita di Maria in quanto fornisce lo strumento che serve a palesare la santità. Dopo la morte della venerabile, la China accettò i malanni che le capitarono riconoscendoli come punizione per i maltrattamenti inflitti alla sua padrona. Quando, durante il processo informativo, andò a deporre sulle virtù della religiosa, il vescovo Osorio le chiese: «China, mal atenta e peor christiana como si viais y experimentais que vuestra ama la Madre Maria de Jesùs era tan santa mujer, la perseguistis tanto y tanto le disteys de padecer y merecer?». La risposta della China fu: «Senor, para que fuesse màs santa» ⁸⁸. L’esistenza della China, citata in tutte le biografie, e testimoniata in prima persona negli atti del processo, fornisce la rappresentazione di una santità rispecchiata in una sorta di anti-santità; si direbbe, quindi, un’esistenza necessaria e dipendente da quella di Maria de Jesùs, della quale era serva, unico attributo che la identificava all’interno della società in cui visse; né la sua origine e neppure il suo nome di famiglia infatti le resero quell’identità che l’essere serva di Maria de Jesùs le conferì. La stessa China, nel rispondere al vescovo, sembrava essere consapevole del suo ruolo e della funzione che la sua padrona le aveva “ordinato” di esercitare ⁸⁹.

9 Regali

Maria de Jesùs raccontò ad Augustina e al suo confessore episodi della sua “seconda vita”, quella dei rapimenti, così come essi vennero recepiti ed elaborati dalla sua coscienza. Come si è detto all’inizio, non si sta tentando di fornire alcuna verità sul personaggio storico di Maria de Jesùs, quanto di storicizzare un tipo di mentalità religiosa strettamente

connessa ad uno specifico modello di santità e in particolare di ricostruire l'immaginario scaturito dal rapporto tra la sensazione e il soggetto predisposto all'«azione» di santità. L'obiettivo di questo studio, quindi, è quello di prendere in esame l'elaborato della coscienza, individuale e collettiva, nel suo incontro con la cultura dell'epoca, più che mettere in discussione il vissuto dell'esperienza reale. Come afferma Simone Weil «Che cos'è in primo piano per la coscienza? L'immaginato o il sentito? Si ha coscienza di quello che si crede di vedere e non di quello che si vede...»⁹⁰. Durante una delle sue estasi la serva di Dio si trovò in un luogo chiarissimo, a forma di tempio, in presenza di sant'Anna, degli apostoli e della Madonna, vestita con l'abito della concezione. Più in basso vide alcuni gesuiti, domenicani, carmelitani, francescani e il suo stesso confessore. Venne trasportata dagli angeli sorvolando alcuni monti, sulle cime dei quali vide molti demoni che gridavano: era terra di infedeli, e li vedeva tramutarsi in bestie, in conformità ai loro vizi⁹¹. Il resoconto della visione riconduce al rapporto fra la santità e i suoi spazi: il confine tra la santità e il peccato, rappresentato dalla terra degli infedeli, è anche geografico. Tale rappresentazione simbolica era parte di un patrimonio culturale pienamente espresso dalla cultura europea⁹², come era insito nell'immaginario tradizionale messicano: anche nei viaggi sciamanici della cultura indigena, atti a rappresentare il percorso simbolico verso la conoscenza dell'uomo di potere, il rapporto con la terra sacra era parte del fenomeno mistico di conoscenza⁹³.

Non poteva mancare nella vita di Maria de Jesús il matrimonio spirituale caratteristico di tutte le sante mistiche, e anche Maria de Jesús, come racconta Augustina, ricevette l'anello; ma a differenza degli schemi classici, non si trattava in questo caso della fede nuziale offerta dall'amato: gli anelli erano due, e non d'oro, ma di cristallo e a porgerglieli era la Madonna, non Gesù. Essi contenevano ciascuno una piccola immagine: l'uno quello della Vergine, l'altro quella di Gesù bambino⁹⁴. È interessante notare come il suo rapporto con la divinità sia diverso rispetto alla maggioranza delle mistiche sue contemporanee: la figura di Gesù è qui percepita non come uomo e sposo ideale, ma come figlio, poiché la figura assunta come sposa, e madre allo stesso tempo, è quella della Vergine. Ciò riflette l'importanza del culto mariano in Messico, dove la tradizione antica trova un forte appoggio nell'educazione religiosa francescana e gesuitica molto ben predisposta verso il marianesimo.

Maria de Jesús annunciò la sua morte otto mesi prima dell'accadimento: le sue malattie erano degenerare e ciò che la teneva in vita era il desiderio di scontare le colpe di tutti i peccatori per cui quotidianamente pregava. In quel periodo, ricordava Augustina, Maria si dispose a darle qualche ricordo. Poco tempo prima della sua morte, le apparve santa Teresa

che le disse di avere pazienza perché presto avrebbe riposato; le mostrò un libro ed una piuma e aggiunse: «Has una recuperaciòn de todos tus trabajos y ofrecelos a Nuestro Senor en uniòn de tus merecimientos y en satisfaciòn de tus culpas y defectos»⁹⁵. Interessante è notare che solo Lemnus riporta, oltre ad Augustina, le parole di santa Teresa, ma sostituendo il termine *recuperaciòn*, adottato da Augustina, con quello di *recapitulaciòn*⁹⁶, che aveva un significato ben preciso all'interno del percorso mistico di purificazione dal peccato. La ricapitolazione, secondo i padri della Chiesa, consisteva nel ripercorrere, dal momento presente fino alla nascita, la propria vita come un filo annodato: era necessario sciogliere quei nodi per liberare dall'impurità la propria esistenza passata. I gesuiti conoscevano bene questo atto perché faceva parte della loro pratica quotidiana, e sarebbe piuttosto plausibile che il termine trascritto da Lemnus, che era un erudito e non un gesuita né un teologo, fosse stato ripreso da quelle ipotetiche memorie manoscritte di Godinez che non furono trascritte negli atti del processo.

Il 21 maggio del 1637 le condizioni di salute di Maria erano peggiorate: due giorni dopo le venne somministrata l'estrema unzione. Augustina, che volle sapere dalla compagna di quali ultimi favori stesse godendo, racconta che Maria de Jesùs era stata trascinata in volo oltre le montagne ed aveva percorso a gran velocità una via strettissima fra due muraglie, fino ad arrivare ad un sontuoso trono. Tra angeli e santi, Dio le aveva annunciato che le era stata concessa la grazia su intercessione della Madonna; l'angelo in ginocchio aveva raccontato tutti i travagli e le buone opere di lei, quindi Maria era stata vestita con un abito splendente di raggi luminosi e, dopo essersi inginocchiata per ringraziare la Vergine, si era risvegliata nella sua cella con le lacrime agli occhi⁹⁷. Dio le aveva detto: «Uno de los grandes favores que te he hecho en tu vida es el averte mostrado a Gertrudis, y los dones que en ella he puesto»⁹⁸. La figura di santa Gertrude viene riportata ancora una volta come il simbolo dell'amicizia di Dio verso Maria de Jesùs. L'importanza della santa di Hefta raggiunge, in questa fase finale della vita della mistica, un grado altissimo poiché le parole attribuite dalla biografa a Dio stesso sembrano creare un rapporto di continuità tra i due modelli di santità: Gertrude è per Maria un veicolo di elevazione; Maria è la depositaria dei doni di Gertrude, e, allo stesso tempo, è per i suoi contemporanei la riattualizzazione del modello della mistica di Hefta, modello che lei stessa rivitalizza attraverso la sua esperienza.

Alle tre del pomeriggio, giovedì del Corpus Domini, 11 giugno del 1637, a cinquantotto anni di età, Maria de Jesùs si addormentava per l'ultima volta. Si racconta che il suo volto si fece più giovane e disteso. Due ore dopo il corpo cominciò a sudare e trasudò tutta la notte un

liquido profumato. L'odore della sua santità iniziò a spargersi dando supporto alla fama che aveva portato la folla ad accalcarsi attorno al suo corpo esanime come ad una reliquia. Prima che il corpo fosse sepolto, ognuno prese per sé qualcosa di lei, persino un dito del piede ed alcuni pezzetti di pelle. Quando la defunta fu deposta nel sepolcro il suo vestito era tutto strappato: nella Città degli Angeli più di qualcuno credeva con estrema convinzione che Maria de Jesús, al secolo Tomelin Del Campo, fosse stata una santa. Solo pochi anni dopo, con quella terra di sepoltura, con alcuni effetti personali della serva di Dio e attraverso l'invocazione del suo nome, sarebbero avvenuti numerosi miracoli, come si apprende dalle testimonianze deposte durante il lungo processo di beatificazione. Il miracolo avvenuto nel 1643, a favore di una religiosa del convento, spinse il vescovo di Puebla Juan de Palafox y Mendoza, che presenziò all'istantanea e impossibile guarigione di Eulalia de San Lorenzo, ad appoggiare il processo di beatificazione di Maria. Palafox, in seguito al suo decennale scontro con i gesuiti di Puebla, fu indotto dal re ad un trasferimento in Spagna, sua terra d'origine, nel 1649, dove ebbe modo di diffondere la documentazione relativa alla vita di Maria de Jesús, che aveva copiato di suo stesso pugno dai manoscritti originali di Godínez e Augustina. Lo stesso vescovo Palafox suscitò in Messico grandi simpatie, soprattutto tra gli strati popolari, che lo elessero loro santo prima ancora che fosse stato aperto un regolare processo di beatificazione. Dalla diocesi angelopolitana, quindi, le istanze per la beatificazione di Maria de Jesús e di Juan de Palafox y Mendoza, morto nel 1659, seguirono un percorso parallelo: sembra che le documentazioni viaggiassero negli stessi cassoni, così come le risposte dei procuratori a Roma che informavano i promotori sull'andamento dei due processi. Le due cause si videro proiettate verso un comune destino sin dall'inizio, e ciò non fu sicuramente un vantaggio per la causa di Maria de Jesús. La beatificazione del vescovo Palafox, infatti, ostacolata dai gesuiti e dalle loro accuse di complotto con i giansenisti francesi e olandesi, divenne, nel Seicento, e ancor più nel Settecento, non solo parte di una delicata questione teologico-morale, ma anche una questione politica, se si fa riferimento all'attribuzione del significato simbolico che essa assunse rispetto alla divisione interna della Chiesa. Gli stati europei, in particolare la Spagna e la Francia, si avvalsero in numerose occasioni del potere legittimante della santità, atto a difendere e a garantire la propria sfera di azione e a collocare le rispettive corti in un contesto di sacralità, contesto che, evidentemente assumeva, ancora e nonostante l'avvento dell'illuminismo, un'importanza non secondaria. Come si è osservato anche relativamente al rapporto tra Filippo IV e Maria de Agreda⁹⁹, la mistica concezionista tanto cara al papa Benedetto XIV, si può ben comprendere la portata del valore politico che il connubio

corona-santità poteva assumere nel contesto delle relazioni internazionali europee. Il difficile *affaire* Agreda, giostrato tra Roma, Madrid e Parigi, mostra la complessa intelaiatura di una serie di interazioni sostenute su piani sostanzialmente diversi: il piano teologico-morale, da parte di chi promuoveva il culto per una questione di fede, e quello politico-religioso da parte di chi era interessato più espressamente ad una politica di santità legittimante ¹⁰⁰.

Nel caso di Juan de Palafox y Mendoza, la cui santità avrebbe garantito ai suoi promotori una legittimità sacrale e conseguentemente politica, in virtù della presunta funzione *super partes* del papato rispetto alle chiese cattoliche nazionali dell'età moderna, la posizione della Chiesa romana non era delle più facili. Attribuire infatti alla vita di Palafox un significato simbolico di santità equivaleva ad attribuire un simbolo di antisantità ai suoi avversari e ciò non era funzionale alla politica religiosa della Chiesa, almeno fino al momento della soppressione della Compagnia di Gesù. Di conseguenza, la stretta connessione tra la causa del vescovo e quella di Maria de Jesús, promosse e agite dalle medesime parti, risultò compromettente per la beatificazione della mistica pueblana, peraltro ulteriormente contrastata dalla crisi che svalorizzò il misticismo durante l'età dei lumi.

IO

Il processo di beatificazione di Maria de Jesús

I presupposti per la procedura a favore della madre Maria de Jesús si ebbero quando, mentre era ancora in vita la serva di Dio, il vescovo di Puebla, don Diego Romano, giudicò la monaca «anima favorita del Signore» ¹⁰¹, tanto da incaricare della stesura di una biografia di Maria una religiosa dello stesso convento, Augustina de Santa Theresa, che, come si è detto, avrebbe dovuto osservare il comportamento della presunta santa senza che quest'ultima sospettasse delle intenzioni solenni del vescovo ¹⁰². Don Gutierrez de Quiros, successore del vescovo Romano a Puebla, aveva una lunga esperienza inquisitoriale e portò avanti il compito del suo predecessore. Il lavoro di madre Augustina e le testimonianze scritte del direttore spirituale di Maria de Jesús, Miguel de Godinez, attirarono l'attenzione del vescovo successivo, don Juan de Palafox y Mendoza. Questi, come testimone diretto della fama di santità che Maria aveva acquistato in Messico, soprattutto in seguito alla diffusione delle notizie sulle guarigioni miracolose operate attraverso le sue reliquie, tornato in Spagna affidò la documentazione relativa a Maria de Jesús al teologo Eusebio di Nieremberg ¹⁰³ il quale, seppur intenzionato alla produzione di una biografia, non diede poi alcun materiale alla stampa.

Le istanze presentate a Puebla, con le richieste delle monache della Concezione¹⁰⁴ patrocinata inizialmente da alcuni esponenti della nobiltà messicana, diedero i primi risultati nella risposta del vescovo don Ossorio de Escobar y Llamas che, nel 1661, avviò il processo informativo ordinario, aprendo le sessioni locali per procedere all'esame dei testimoni sulle virtù e la vita di Maria de Jesús. Nel 1661 ebbero inizio i lunghi interrogatori della testimone chiave Augustina de Santa Theresa e dei testimoni *de visu* ancora in vita.

Nel 1673 don Diego moriva lasciando la sede vescovile al dinamico don Emanuel Fernandez de Santa Cruz che, completato il processo informativo, fece istanza per ottenere la commissione apostolica e le lettere remissoriali sulle virtù e i miracoli. Ma la documentazione del processo pervenuta a Roma, trascorso il tempo necessario, venne giudicata incompleta: il verdetto del 1686 della Congregazione dei Riti si riassume nella formula giuridica «Non constare de requisitis». Nel 1696 la documentazione del processo ordinario, che comprendeva la *perquisitio scriptorum*, l'accertamento della fama di santità, il processo informativo, *il processus super non cultu*, venne mandato a Roma con la compilazione di 146 testimonianze. La congregazione esaminò il materiale, ma ancora una volta l'inchiesta non ebbe seguito.

Nel 1718 la causa venne riproposta dal postulatore, Gregorio Lopez da Mendoza, e la risposta della Congregazione, vincolata dal giudizio negativo espresso su due visioni esaminate e respinte nell'esame precedente, fu nuovamente negativa, e si espresse nella formula «Commissionem non esse signandam». Bisogna ricordare che in quell'anno la condanna romana contro il giansenismo aveva raggiunto l'apice e anche la causa di Palafox era stata sospesa. L'anno successivo si richiese una nuova udienza, che venne concessa; nel marzo del 1720 la congregazione vaticana non solo respinse l'istanza, ma anche il ricorso a successive suppliche: recava infatti la censura «Negative, et Eiusmodi causa amplius non proponatur».

Le monache del convento non si diedero per vinte e nel 1733 riproposero la causa delegandola ad un postulatore competente e scrupoloso; nel 1735 padre Josè de la Madre de Dios riuscì ad ottenere la Commissione *plenis votis*. La documentazione spedita al ponente della causa, il cardinale Antonio Andrea Galli, arrivò a Roma nel 1756, accuratamente preparata dal postulatore Josè de la Madre de Dios. La lunga sessione antipreparatoria durò fino al 1775, anno in cui venne convocata la sessione preparatoria dei cardinali e dei consultori della sacra congregazione dei riti e che terminò finalmente con il voto affermativo dei consultori. Nello stesso anno, la Spagna smetteva di patrocinare il processo, mentre da Puebla continuavano a giungere le richieste per la risoluzione positiva della causa. Nel 1785, Pio VI rispondeva dichiarando ufficialmente approv-

ate le virtù eroiche della Serva di Dio e concedendo il nulla osta per la prosecuzione del processo. Tuttavia questo non ebbe mai seguito.

Alla fine del Settecento la Spagna non era più intenzionata a patrocinare processi per i suoi santi, e ancor meno per i santi del Nuovo mondo; l'indipendenza del Messico determinò una forte diminuzione del potere della Chiesa messicana al suo interno per via del suo sostegno offerto apertamente alle forze realiste. Con lo scoppio della rivoluzione e la proclamazione della democrazia, nel secolo successivo, essa perdette ulteriore prestigio e beni materiali. A sostenere la causa di Maria de Jesùs non c'era più nessuno, o quantomeno nessuno in Messico era più interessato a farlo o, come nel caso delle monache concezioniste, non era più economicamente in grado. La storia del paese di origine ha condizionato indiscutibilmente l'esito del processo, anche se, ragionando sul modello di santità proposto nella figura di Maria de Jesùs, è possibile riconoscere che ben difficilmente esso avrebbe potuto trovare spazio all'interno di una struttura religiosa che tendeva sempre più verso il positivismo e la scienza e sempre meno verso il misticismo e la grazia.

Note

1. O. Paz, *El laberinto de la soledad*, Cátedra, Madrid 1993, p. 236.
2. O. Paz, *Suor Juana Inès de la Cruz o las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcellona 1988.
3. *Memoriales de fray Toribio de Motolina, manoscritto de la colección del señor don Joaquín García Izcalbaceta*, Mexico, s.d., cap. 63.
4. Sin dalla fondazione la Città degli Angeli era stata indicata come città "gloriosa". Così scriveva di Puebla fra Toribio de Benavente, meglio conosciuto come Motolinia, uno dei primi evangelizzatori del Nuovo mondo: «Cibdad de los Angeles no hay quien crea haber sino la del cielo. A quella està edificada como ciudad en las alturas... Otra meramente fundada es por nombre llamada Cibdad de los Angeles, es en la Nueva Espana tierra de Anahuac». Il 16 aprile del 1531, giorno di san Toribio, si celebrò la messa per consacrare l'atto di fondazione della nuova città spagnola, e fu proprio Motolinia a inaugurare «la ciudad que se puebla», la città che si popola, che divenne più semplicemente Puebla. In memoria della leggendaria apparizione degli angeli durante una battaglia, apparizione che fece cessare le azioni di guerra, le fu aggiunto il connotato che la distingueva come città degli angeli, Puebla de los Angeles. Una successiva manifestazione dell'arcangelo san Michele confermò la scelta del luogo, e lo elesse a patrono onorifico della nuova città; dall'altra parte dell'oceano il re cattolico onorava la fondazione attribuendole come simbolo un prezioso scudo, il cui emblema raffigurava angeli ed armi, che nella loro unione rappresentavano il segno della volontà divina unita a quella umana, la grazia e il libero arbitrio, la provvidenza e la forza; molto significava quello scudo per una Spagna in espansione, e il nuovo nucleo raccoglieva proprio quella parte di Spagna vigorosa e desiderosa di affermarsi, proveniente dalla Vecchia Castiglia e dall'Andalusia. Per un approfondimento della storia di Puebla cfr. *La Puebla de los Angeles en el siglo XVII, crónica de la Puebla*, Editorial Patria, México 1945; E. J. Palacios, *Puebla, su territorio y sus habitantes*, Puebla 1917; L.G. Pastor y Carreto, *Puebla: fragmentos de su historia*; Puebla 1968; F. Rios Arce, *Puebla de los Angeles y la Orden Dominicana*, Puebla 1910; P. Lopez de Villasenor, *Cartilla vieja de la noblissima ciudad de Puebla*, México 1961; M. Fernandez Echevarria y Veytia, *Historia de la fundación*

de la Puebla de los Angeles de la Nueva Espana, Puebla 1931.

5. A. Prosperi, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in G. Zarri (a cura di), *Finzione e santità tra Medioevo e età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 88-118.

6. A. Woodrow, *I gesuiti*, Newton Compton, Roma 1991; A. Romano, *Pratique d'enseignement et définition de l'“uniformitas et soliditas doctrinae”*. *La compagnia de Jesús et la question de l'ortodoxie*, relazione presentata nel convegno *Dèfinir, maintenir et remettre en cause l'“orthodoxie”*, Roma, 5-8 giugno 1998.

7. M. Andrés, *Los recojidos, nueva visión de la mística española*, Madrid 1976, pp. 60-5; Id., *La teología en España en el siglo XVII*, Madrid 1976, pp. 250-70.

8. Le informazioni sulla vita di Miguel Godinez, il cui nome originario era Michael Wadding sono state tratte da: F. Zambrano, *Diccionario Bio-Bibliografico de la Compania de Jesús en Mexico*, Mèxico 1967, v. VII, pp. 199-221; Beristain, *Biblioteca Hispano Americana*, Amecameca 1883, v. II, pp. 32-3; M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en Mèxico*, El Paso, 1928, v. IV, pp. 204-22; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jesús*, v. III, Lovanio 1960, p. 1521; E. Uriarte, *Diccionario de obras anonimas y seudonimas*, Madrid 1906, v. III, p. 508, n. 4568; *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1967, v. VI, pp. 566-70; Porrua, *Diccionario de la Compania de Jesús*, Mèxico 1964, p. 610; Y. J. Burrus, *Michael Wadding. Mystic and Missionary*, in “The Month”, n.s., II, 1954, pp. 339-53.

9. J. M. Sallmann, *Il santo e le rappresentazioni della santità*, in “Quaderni storici”, n. 41, 1979 b, pp. 585-602.

10. Le fonti utilizzate per la ricostruzione biografica di Maria de Jesús sono di carattere prevalentemente agiografico. La documentazione utilizzata è la seguente: Archivio Segreto Vaticano (ASV), Sacra Congregazione dei Riti (SCR), *Maria de Jesús*, bb. 43-63; F. Pardo, *Vida y virtudes heroyicas de la madre Maria de Jesús, religiosa profesada en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen Maria N. Senora de la Ciudad de los Angeles*, Puebla 1676; Diego de Lemnus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Venerable madre sor Maria de Jesús*, León (Spagna) 1673; Giuseppe della Madre di Dio, *Storia della vita, virtù doni e grazie della venerabile Serva di Dio suor Maria de Jesús, monaca professa nel venerabile monistero della Concezione di Angelopoli nelle Indie Occidentali*, Roma 1739; Felix de Jesús Maria, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la venerable Sierva de Dio sor Maria de Jesús, religiosa profesada en el venerable monasterio de la Imaculada Concepción de la Puebla de los Angeles en las Indias Occidentales*, Madrid 1756. Inoltre sono stati utilizzati gli atti del processo di beatificazione: ASV, SCR, *Maria de Jesús*, bb. 43-63; Archivio della Congregazione del Culto dei Santi, *Maria a Jesu Tomelin, Sommarium*, nn. 1-5; Archivio dell'Ambasciata di Spagna presso la Santa Sede, leg. 612-34; Archivio del monastero della Limpia Concepción di Puebla, Messico, documentazione epistolare manoscritta, fascicoli non ordinati.

11. ASV, SCR, Augustina de santa Teresa, *Vida...*, cit., b. 50, ff. 6-7.

12. Ivi, b. 46, ff. 185-204.

13. Ivi, b. 50, f. 7.

14. Ivi, b. 46, ff. 210-2.

15. Ivi, b. 46, f. 212.

16. Ivi, b. 46, f. 210. In una lettera dell'agosto del 1636, l'anno prima della morte della “venerabile”, Godinez scriveva ad Augustina de Santa Theresa: «Che mai è questo Augustina? Fino a quando dovrà apparire ingannatrice, ipocrita, agli occhi degli uomini, pur essendo un angelo purissimo agli occhi di Dio? Il suo sposo Cristo nostro Signore figlio della Vergine fu trattato come un ingannatore e un uomo cattivo pur essendo il più santo degli uomini e V. M. desidera seguirlo e imitarlo. Evidentemente lei deve passare per lo stesso cammino e così coraggio, la considerino pure gli uomini ingannatrice, ipocrita, falsa, bevitrice dei tranelli della V. Maria de Jesús, sia pure giudicata cattiva, sia considerata pubblica rivoltosa, imbrogliona, e che la pensino anche complice delle fatture di Maria de Jesús». (Le traduzioni sono mie)

17. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. I.
 18. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. I, cap. II.
 19. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cap. II; Lemnus, *Vida...*, cit., lib. I, cap. III.
 20. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. II.
 21. Ivi, cap. III.
 22. ASV, SCR, Augustina de santa Teresa, *Vida...*, cit., b. 47, ff. 829-30.
 23. *Ibid.*
 24. Ivi, f. 832.
 25. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. V.
 26. Lemnus, *Vida...*, cit., lib. I, cap. IV.
 27. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. V.
 28. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. I, cap. VII.
 29. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. II, cap. I, «Non basta, per lasciare il secolo, il fatto di essersi allontanati dalla fisicità delle sue strade e piazze, in un monastero; è necessario che si ritiri dal secolo l'affetto, per allontanarlo, perché in altro modo pur avendolo svincolato dall'esteriorità del corpo, lo si tornerà a cercare nella parte più intima dell'anima. Tutto il mondo entra tra le maglie strette di una rete, se il cuore non sbarra il cammino alle sue vanità. Deve distruggere le memorie di esso, chi vuole fuggire dalle sue insidie».
 30. Ivi, lib. II, cap. II, «Non può rimanere vuoto il cuore umano, o lo deve occupare Dio o il mondo».
 31. Ivi, lib. II, cap. VI, «Come osserverò il voto della povertà se il corpo non sente l'angoscia della necessità?».
 32. Ivi, lib. II, cap. V, «Tormentava la sua immaginazione con vivissime rappresentazioni di incontinenza, la sua anima con suggestioni efficaci, il suo corpo con veementi incentivi e raggiungendo spazi più infernali, non si accontentava di immettere nella fantasia delle specie abominevoli, la vergine afflitta vedeva con i suoi occhi le sue diaboliche illusioni. Il traditore formava corpi aerei e fantastici, che prorompevano con schifezze insolenti e azioni esecrabili, e come a santa Caterina da Siena, le apparivano alla vista le ombre dell'abisso, in immagine di uomini nudi, che le mostravano oggetti lascivi e scandalosi: questo tipo di tentazione le causava notevole ribrezzo e acerbissimo tormento».
 33. J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Mursia, Milano 1976, p. 89.
 34. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. III, cap. VI.
 35. J. Starobinski, J. J. Rousseau. *La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 120.
 36. G. Pozzi, *Introduzione*, in G. Pozzi – C. Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988, p. 27
 37. Ivi, p. 28.
 38. G. M. Sallmann, *Il santo e le rappresentazioni...*, cit., p. 593.
 39. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. III, cap. IV, «Solo Dio, sorella, conosce l'interiorità: per questo ti prego di non fuggirmi, perché quando N. S. rivela a qualche creatura questi segreti, lo fa per il bene delle anime».
 40. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. X, «Non succedeva mai un fatto importante nella Chiesa che Dio non lo rivelasse a questa santa vergine».
 41. *Ibid.*
 42. *Ibid.*
 43. Pardo, *Vida...*, cit., trattato III, cap. III.
 44. *Ibid.*
 45. *Ibid.*
 46. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. X.
 47. Sallmann, *Il santo e le rappresentazioni...*, cit., p. 592.
 48. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. III, cap. II, «Io morirò per prima, dopo di che morirà il signor vescovo don Gutierrez Bernardo (Quiros), al quale succederà un Pastore scelto e santo, che fino ad ora non è stato ancora ordinato sacerdote: il quale patirà nel

tempo del suo stabilito governo, molti travagli e generalmente li patirà per tutto il tempo del suo vescovato».

49. Pardo, *Vida...*, cit., tratt. III, cap. IV.

50. *Ibid.*

51. Ciò si è dedotto seguendo in parallelo l'andamento delle due cause in relazione alle posizioni del papato, della Congregazione dei Riti, dei postulanti e dei promotori della fede, rispetto alla questione del giansenismo europeo e alle iniziative dei gesuiti antipalafoxiani.

52. *Biblioteca Santorum*, voce "Gertrude di Hefta", Roma 1968, pp. 278-87; *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1967, voce "Gertrude", pp. 332-9.

53. Pardo, *Vida...*, cit., tratt. III, cap. X.

54. Le letture e le visioni della serva di Dio sembrano piuttosto coerenti se, come si narra, durante un'apparizione, la Vergine le aveva chiesto di contemplare la sua essenza nella rosa; tale "pratica" era stata suggerita anche da alcuni mistici e la stessa santa Gertrude aveva scritto un trattato sul tema della contemplazione della rosa. Inoltre, secondo alcuni antropologi, la rosa è presente anche all'interno della mistica messicana preispanica.

55. N. Zemon Davis, *Donne ai margini*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 70-80.

56. Pardo, *Vida...*, cit., tratt. III, cap. XIII. La festa della Madonna si celebrava più volte all'anno: la Madre de Dios de la Paz, il 25 gennaio, la Virgen del Amparo, il 29 aprile, la Senora de la Misericordia, il 24 maggio, Maria Santísima de la Victoria, il 10 giugno, la Virgen de la Luz, il 15 ottobre.

57. P. Ragon, *Images miraculeuses, culte de saints et hispanite dans le Mexique colonial, in La religion civique a l'epoque médiévale et moderne*, Roma 1955, pp. 481-95. Era molto importante, in Messico, il culto della Vergine de los Remedios, che era la Madonna degli spagnoli e che, poiché aveva consentito la conquista, era diventata l'espressione della fedeltà dinastica; al suo culto venne, in seguito, preferito quello della Vergine di Guadalupe, la Madonna americana, indiana e creola, che sarebbe divenuta patrona del Messico nel 1740. Era anche diffuso il culto alle Madonne basche del Pilar e di Aranzazu, soprattutto tra la comunità basca, più che mai popolosa attorno al 1680.

58. *Ivi*, p. 485.

59. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. II, cap. X: «viene e scompare quando piace a Dio».

60. *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1967, voce "Godinez", pp. 566-70.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*

64. *Ivi*, p. 570.

65. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. XI, «Io nell'arco di un trentennio conobbi molte anime perfette nell'orazione, però questa santa donna, fu tra le più perfette che incontrai in materia di orazione».

66. Pardo, *Vida...*, cit., tratt. II, cap. I; ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. XI; Lemnus, *Vida...*, cit., lib. II, cap. X: «[...] durante l'orazione straordinaria lasciava la meditazione per la contemplazione con principio infuso: Dio le infondeva una qualità soprannaturale, con la quale, come una fiamma luminosa con il suo bagliore, illuminava l'intendimento e con il suo calore spirituale soprannaturale ammorbidiva e inteneriva la volontà. In questo modo la Madre si univa a Dio con tutta la sua anima, con tutte le sue potenze e con tutte le sue forze».

67. M. Molinos, *Defensa de la contemplación*, Madrid 1988, pp. 20-50.

68. La biografia scritta da Godinez e riportata all'interno degli atti del processo di beatificazione di Maria de Jesús, termina con il cap. XI. Essa risulta evidentemente incompleta, poiché il racconto della vita della mistica si interrompe sulla descrizione delle sue orazioni mentali. Nella mia ricerca ho approfondito la questione e sono giunta all'ipotesi di una voluta censura da parte delle autorità ecclesiastiche delle argomentazioni di God-

inez, argomentazioni probabilmente ben conosciute da Lemnus, il quale ebbe modo di trascriverle e reinterpretarle.

69. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. II, cap. X, «ciò che comunica N. S. infondendo nell'intendimento una specie spirituale, che rappresenta gli oggetti sovranaturali, nel cui amore arde la volontà: e siccome questo principio intellettuale è infuso immediatamente da Dio e non è acquisito attraverso i sensi esterni, né interni, l'intendimento e la volontà rimangono liberi da essi [...] e per questo si chiama "orazione di libertà di spirito", perché quelle potenze sono libere e non le inquieta quindi, né le disturba l'occupazione dei sensi esteriori di vedere, ascoltare, parlare: perché come essi non cooperano per questa orazione non possono molestare, se sono distratti: così può chi ne gode (di tale libertà di spirito), agire da una parte naturalmente con il corpo attraverso i principi acquisiti, e dall'altra con la sua parte superiore soprannaturalmente, attraverso il principio infuso, unendosi e intendendo e amando ardentissimamente, senza che una maniera di pregare impedisca l'altra».

70. V. Marchetti, *La simulazione della santità nella riflessione medico-legale del secolo XVII*, in Zarri (a cura di), *Finzione e santità...*, cit., pp. 202-30.

71. M. Craveri, *Sante e streghe*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 7-62.

72. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

73. J. Brown, *Atti impuri*, Il Saggiatore, Milano 1987.

74. G. Dalla Torre, *Processi di beatificazione e canonizzazione*, in "Enciclopedia del diritto", vol. XXXVI, Milano 1987, pp. 932-43.

75. Id., *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in Zarri (a cura di), *Finzione e santità...*, cit., pp. 231-63.

76. ASV, SCR, b. 50, f. 7.

77. Ivi, f. 8 bis.

78. *Ibid.* La rottura della pace tra Francia e Spagna avvenne nel contesto della Guerra dei Trent'anni, e precisamente nella terza fase quando, dopo il trionfo spagnolo sulla Germania a Nordlingen, nel 1634, il cardinal Richelieu entrò in conflitto contro la Spagna, dando inizio ad una guerra che sarebbe terminata solo nel 1659 con la firma del trattato dei Pirenei.

79. Ivi, f. 11 bis, «[...] aveva visto molte anime del Purgatorio che erano pronte, ormai senza più fiamme, per uscire, e che un angelo le aveva detto: se vuoi che queste anime escano subito dal Purgatorio, prega per loro davanti alla stazione del Santo Sacramento, e che lo aveva fatto ed era riuscita a far uscire le anime dal Purgatorio».

80. Ivi, f. 12. I giudici contestarono la visione «[...] perché i demoni fuggono dalla presenza degli angeli, che sono i ministri di Dio, e che stando essi alla porta della cella come ambasciatori di Dio, non potevano i demoni impedire loro l'entrata, soprattutto viste le condizioni in cui si trovava quell'anima».

81. Delumeau, *Il cattolicesimo...*, cit., pp. 81-5.

82. ASV, SCR, Godinez, *Vida...*, cit., cap. VIII: «Dio la esercitò con altre prove molto dure di infermità e dolori. Quando scrissi per la prima volta queste cose, da trentun anni non era passato un giorno in cui non avesse alcun dolore nel corpo, e lasciando da parte le malattie più comuni tifoidi, dolori al fianco, idropsia, angina, gonfiori, reumatismi, emorragie, emicranie continue, dolori alle braccia, alle gambe e al petto, mancamenti, crolli, svenimenti, mal di stomaco e altre simili croci corporali. Da dieci anni Dio le dava tutti i venerdì un nuovo mal di testa che durava almeno tre ore: questi erano i dolori senza quelli ordinari, che le venivano e se ne andavano improvvisamente. Le sue malattie sembravano anelli di una catena, l'uno seguiva l'altro, però mai stava senza alcuna malattia».

83. ASV, SCR, Augustina, *Vita...*, cit., b. 47, f. 838.

84. Ivi, f. 844.

85. J. Starobinski, J. J. Rousseau. *La trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 108. Sul tema del rapporto fra il "magico" e la santità sono interessanti i due testi di

S. Gruzinski, *Gli uomini-dei del Messico*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1987; *La colonizzazione dell'immaginario*, Einaudi, Torino 1995.

86. ASV, SCV, b. 46, ff. 210-1: «Madre Maria de Jesùs, lei mantiene un grande silenzio anche con chi come me la ama (in Cristo). Mi manca molto che non mi avvisi più dei suoi tormenti, delle sue croci e dei suoi travagli, e ciò mi fa credere che la Madre non è più quella che era solita essere. Che succede madre? Esistono tregue, anni, mesi, giorni e persino ore senza dolori nel corpo, senza afflizioni nell'anima, senza macchia nell'onore? Probabilmente la madre Maria de Jesùs non deve essere più la menzognera, l'ipocrita, quella che vende false rivelazioni, l'ambiziosa, che desidera e pretende servizi. Non è più il disonore del convento della Concezione? Non è la rivoltosa, quella che andava abitualmente nei tribunali dei vescovi, come ingannatrice e bugiarda? Non è la finta e la balorda e la madre delle truffe? Quella che spalleggia la menzognera Augustina, sua compagna di stanza e di cella?».

87. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. IV, cap. VI: «Io non credo che sia santa, e a chi lo pensa gli dirò io chi è lei...».

88. Pardo, *Vida...*, cit, tratt. II, cap. IV: «China, malaccorta e peggiore cristiana, come mai se vedevi e ti accorgevi che la tua padrona la Madre Maria de Jesùs era una donna tanto santa, la perseguitasti tanto e tanto le facesti patire e meritare?».

89. ASV, SCR, Augustina de santa Teresa, *Vida...*, cit., b. 47, f. 846.

90. S. Weil, *Lezioni di filosofia*, Adelphi, Milano 1999, p. 41.

91. ASV, SCR, Augustina de santa Teresa, *Vida...*, cit., b. 47, ff. 850-60.

92. L. Scaraffia, *Questioni aperte*, in S. Boesch Gajano – L. Scaraffia (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, pp. 11-22.

93. Dalla leggenda di Quetzalcoatl ai più recenti testi antropologici è sempre stato presente in Messico l'elemento del viaggio attraverso i luoghi sacri, chiamati anche "luoghi di potere".

94. ASV, SCR, Augustina de santa Teresa, *Vida...*, cit., b. 47, f. 882.

95. Ivi, f. 883: «Fai un recupero di tutte le tue sofferenze e offrile a Dio in unione ai tuoi meriti e in soddisfazione delle tue colpe e dei tuoi difetti».

96. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. IV, cap. VIII.

97. ASV, SCR, Augustina de santa Teresa, *Vida...*, cit., b. 47, f. 887.

98. ASV, SCR, Lemnus, *Vida...*, cit., lib. IV, cap. VIII, cit.: «Uno dei grandi favori che ti ho fatto nella tua vita è quello di averti mostrato Gertrude e i doni che in lei ho riposto».

99. La concezionista spagnola Maria de Agreda, che raggiungeva nelle sue estasi il Messico e vi predicava in lingua indigena aveva aperto, allo stesso tempo, una lunga corrispondenza con il re Filippo IV e in quelle lettere (circa 600) si trattavano anche tematiche relative alla politica. Cfr. Maria de Jesùs de Agreda, *Introducción*, in *Vida de la Virgen Maria segùn la venerable Sor Maria de Jesùs de Agreda*, Barcelona 1941.

100. S. Cabibbo, "Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est". Tradizione e pratica delle Scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo, in "Rivista Storica Italiana", n. 100, 1989, pp. 85-124.

101. Pardo, *Vida...*, cit., prologo.

102. ASV, SCR, *Maria de Jesùs*, b. 50, f. 5.

103. Juan Eusebio Nieremberg y Ottin (1595-1658), uno dei maggiori volgarizzatori di teologia in lingua spagnola, divenne famoso con i suoi trattati *Del aprecio y estima de la Gracia Divina*, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* e con *De la ermosura de Dios y de su amabilidad*.

104. Le monache della Limpia Concepción si dimostrarono molto attive nel tentativo di favorire la causa di beatificazione e canonizzazione della serva di Dio, e nell'arco di tempo dalla sua morte, avvenuta nel 1637, fino all'approvazione dell'eroicità delle virtù, ufficializzata nel 1785, si adoperarono con ogni mezzo per superare le difficoltà burocratiche e di comunicazione che separavano i due continenti. Il *rendiconto*, redatto dalle monache il 3 agosto 1657, ed estratto dal registro del convento nel 1665, manifestava l'attenzione

GIULIA GIACOMINI

delle religiose del monastero concezionista di Puebla alla causa di Maria de Jesùs, poiché disponevano, a vantaggio di tale causa, che tutte le proprietà del convento – in *pesos* d'oro, argento, gioielli, schiavi, mercanzie, allevamento, semi, radici e mobili, e altri beni, – così come le somme di denaro ricevute per l'ingresso delle religiose professe e le doti di queste, redditi dei loro corsi e rendite delle case e negozi del convento, fossero utilizzate per pagare le spese processuali.